

# Wijsgerige Reflecties

Emanuel Rutten



# Contents

<b>1</b>	<b>2009</b>	<b>21</b>
1.1	July . . . . .	21
1.1.1	Wijsgerige reflecties (2009-07-12 19:52) . . . . .	21
1.1.2	Arche (grond, oorsprong) (2009-07-15 12:40) . . . . .	21
1.2	September . . . . .	22
1.2.1	De vraag naar het zijn in Bruno Latour's 'We have never been modern' (2009-09-07 15:14)	22
1.2.2	Het schijnbare dilemma tussen dogmatisme en relativisme (2009-09-18 22:52) . . . . .	24
1.3	October . . . . .	25
1.3.1	Het Kalam kosmologisch godsbewijs (2009-10-05 16:34) . . . . .	25
1.3.2	De leugenaarsparadox (2009-10-09 23:26) . . . . .	25
1.3.3	Een hernieuwd kosmologisch godsbewijs (I) (2009-10-23 21:14) . . . . .	27
1.4	November . . . . .	28
1.4.1	Nihil est sine ratione (2009-11-11 20:29) . . . . .	28
1.4.2	Radicaal perspectivisme (2009-11-27 12:58) . . . . .	29
1.5	December . . . . .	30
1.5.1	Waarom er iets is in plaats van niets (2009-12-24 13:28) . . . . .	30
1.5.2	Waarom er iets is in plaats van niets (II) (2009-12-29 20:35) . . . . .	30
<b>2</b>	<b>2010</b>	<b>33</b>
2.1	January . . . . .	33
2.1.1	Is de lege wereld een mogelijke wereld? (2010-01-02 12:59) . . . . .	33
2.1.2	Een argument tegen dualisme? (2010-01-17 00:17) . . . . .	33
2.1.3	De allerhoogste zijnde onder de zijnden (2010-01-30 00:13) . . . . .	34
2.2	February . . . . .	35
2.2.1	De spiritueel-theïstische 'weltanschauung' (2010-02-15 20:04) . . . . .	35
2.3	March . . . . .	37
2.3.1	Een weerlegging van de drie kosmologische argumenten voor het bestaan van God? (2010-03-03 00:00) . . . . .	37
2.3.2	Een duiding van de door het evangelie van Thomas geimpliceerde metafysica (2010-03-13 14:03) . . . . .	37
2.3.3	De zelfevidentie van dualisme (2010-03-23 17:55) . . . . .	38

2.4	April . . . . .	39
2.4.1	Een hernieuwd kosmologisch argument voor het bestaan van een onveroorzaakte oorzaak van alles buiten zichzelf (2010-04-02 17:15) . . . . .	39
2.4.2	Het bestaan van vrije wilsacten (2010-04-04 23:30) . . . . .	40
2.4.3	Wanneer vormen meerdere objecten één object? (2010-04-11 16:44) . . . . .	42
2.4.4	Concrete and abstract objects (2010-04-18 17:49) . . . . .	42
2.4.5	Wat is de meest adequate vorm van dualisme? (2010-04-22 18:53) . . . . .	44
2.4.6	De Re en De Dicto modaliteiten? (2010-04-30 22:34) . . . . .	46
2.5	May . . . . .	47
2.5.1	Bataille over het hoogste punt van het zijn (2010-05-01 22:01) . . . . .	47
2.5.2	Een reductie van de vraag of God bestaat (2010-05-03 21:36) . . . . .	48
2.5.3	Is het mogelijk dat God (niet) bestaat? (2010-05-07 00:39) . . . . .	49
2.5.4	Over het verschil tussen de klei en het beeld (2010-05-07 22:21) . . . . .	50
2.5.5	Evolutionaire epistemologie en bewustzijn (2010-05-14 00:21) . . . . .	51
2.5.6	De twee condities van de ziel in 'De Anima' (2010-05-15 22:52) . . . . .	52
2.5.7	Het wetenschappelijke en het religieuze (2010-05-19 19:27) . . . . .	53
2.5.8	De romantische mens (2010-05-26 19:16) . . . . .	53
2.5.9	Kant over het mathematisch verhevene (2010-05-27 19:40) . . . . .	54
2.5.10	Een voorbeeld van het Longiniaanse sublieme (2010-05-30 18:31) . . . . .	55
2.5.11	Does the existence of a good omnipotent God imply the existence of supernatural post mortem human states? (2010-05-31 19:48) . . . . .	55
2.6	June . . . . .	56
2.6.1	Kant's verkeerde en onvolledige inventarisatie (2010-06-02 15:54) . . . . .	56
2.6.2	A First Cause Argument by Duns Scotus (2010-06-05 12:54) . . . . .	59
2.6.3	Een drievooudige theodicee (2010-06-09 10:17) . . . . .	59
2.6.4	Hoe voor zichzelf te bepalen of men al dan niet christen is? Een louter existentieel criterium (2010-06-11 14:27) . . . . .	61
2.6.5	Longiniaans subliem? (2010-06-20 13:07) . . . . .	63
2.6.6	Kant over het mathematisch verhevene: voordracht uitgesproken tijdens het symposium 'De hele Kritiek van het oordeelsvermogen in 12 uur!' (2010-06-25 10:50) . . . . .	63
2.6.7	Het kenbare noumenale (2010-06-27 21:20) . . . . .	65
2.7	July . . . . .	69
2.7.1	Leven, lijden, schrijven - methode (2010-07-06 12:20) . . . . .	69
2.7.2	Een weerlegging van het morele argument voor het bestaan van God (2010-07-06 13:14)	69
2.7.3	Tisserand (2010-07-09 14:26) . . . . .	71
2.7.4	Felix Hinterland over verwondering (2010-07-11 00:13) . . . . .	72
2.7.5	Treating others as subjects instead of objects (2010-07-30 23:12) . . . . .	72
2.7.6	Houellebecq's metafysica van het lijden (2010-07-31 18:11) . . . . .	73
2.8	August . . . . .	74

2.8.1	Over Leibniz' beginsel van voldoende reden (2010-08-05 10:33) . . . . .	74
2.8.2	Kan volgens Kierkegaard een esthetisch leven ethisch zijn? (2010-08-13 09:42) . . . . .	75
2.8.3	Een nieuw argument voor de vrije wil? (2010-08-22 12:11) . . . . .	76
2.8.4	A renewed first cause argument (preprint) (2010-08-25 16:55) . . . . .	76
2.9	September . . . . .	77
2.9.1	Voordracht voor de 32ste Vlaams-Nederlandse Filosofiedag in Nijmegen (2010-09-13 15:51) . . . . .	77
2.9.2	Toeval bestaat niet (2010-09-20 23:54) . . . . .	77
2.9.3	Een probleem voor het Kalam argument (2010-09-25 15:37) . . . . .	78
2.9.4	A renewed first cause argument (revised) (2010-09-28 23:44) . . . . .	79
2.9.5	Probleem voor het Kalam argument (II) (2010-09-29 16:42) . . . . .	79
2.10	October . . . . .	81
2.10.1	Hawking's "Grand Design" (2010-10-13 12:43) . . . . .	81
2.10.2	Een hernieuwd argument voor dualisme (2010-10-16 23:17) . . . . .	82
2.11	November . . . . .	83
2.11.1	Over Marc De Kesels 'Goden breken' (2010-11-03 00:28) . . . . .	83
2.11.2	Een alternatieve kennisleer: fragmenten (2010-11-06 21:17) . . . . .	83
2.11.3	Martin Heidegger over het Zijn (2010-11-08 14:15) . . . . .	89
2.11.4	Wordt de filosofie in haar bestaan bedreigd? Voordracht uitgesproken tijdens de 32ste Vlaams-Nederlandse Filosofiedag (2010-11-10 22:40) . . . . .	90
2.11.5	De natuurlijke onvergankelijkheid van de persoonlijke identiteit (2010-11-12 00:32) . . . . .	91
2.11.6	Over het begrip 'aura' in Walter Benjamins kunstwerkessay (2010-11-26 10:19) . . . . .	91
2.12	December . . . . .	92
2.12.1	Authenticiteit (2010-12-15 22:18) . . . . .	92
2.12.2	Wijst de moderne natuurwetenschap op atomisme? (2010-12-29 21:42) . . . . .	92
<b>3</b>	<b>2011</b> . . . . .	<b>95</b>
3.1	January . . . . .	95
3.1.1	Wanneer boekt de filosofie vooruitgang? (2011-01-02 22:12) . . . . .	95
3.1.2	Over Leibniz' beginsel van voldoende reden (2011-01-23 21:40) . . . . .	95
3.1.3	De logica van logicomix (2011-01-23 21:46) . . . . .	98
3.1.4	Wordt de filosofie in haar bestaan bedreigd? (2011-01-23 21:48) . . . . .	99
3.1.5	Contingentie, noodzakelijkheid en causaliteit (2011-01-23 21:52) . . . . .	101
3.1.6	Wat zijn morele waarden? (2011-01-23 21:54) . . . . .	102
3.1.7	Het schijnbare dilemma tussen klassiek dogmatisme en postmodern scepticisme (2011-01-23 21:56) . . . . .	104
3.1.8	Frege, Russell en Kripke over eigennamen (2011-01-23 21:58) . . . . .	107
3.1.9	Kripke's verdediging van het spreken over essentiële en accidentele eigenschappen (2011-01-23 22:01) . . . . .	109

3.1.10	Kripke over de betekenis van algemene termen (2011-01-23 22:04) . . . . .	111
3.1.11	Bonjour over a priori rechtvaardiging (2011-01-23 22:05) . . . . .	111
3.1.12	Over het verschil tussen de klei en het beeld (2011-01-23 22:07) . . . . .	113
3.1.13	Het wetenschappelijke en het religieuze (2011-01-23 22:09) . . . . .	116
3.1.14	Kant's mathematisch en dynamisch sublieme (2011-01-23 22:12) . . . . .	118
3.1.15	Huishoudelijke mededeling (2011-01-23 22:13) . . . . .	119
3.1.16	God als het subject van de werkelijkheid (2011-01-30 22:01) . . . . .	120
3.2	February . . . . .	120
3.2.1	Over de betekenis en het bestaan van God (2011-02-03 19:36) . . . . .	120
3.2.2	Het extramentale karakter van Heideggers <i>Zijn</i> (2011-02-20 11:42) . . . . .	123
3.3	March . . . . .	123
3.3.1	Is Bataille altijd een monotheïst gebleven? (2011-03-05 15:00) . . . . .	123
3.3.2	Plato over rechtvaardigheid (2011-03-23 10:40) . . . . .	124
3.4	April . . . . .	125
3.4.1	Zin en <i>Zijn</i> (2011-04-06 21:23) . . . . .	125
3.4.2	Natural evolution and morality (2011-04-16 13:19) . . . . .	125
3.5	May . . . . .	126
3.5.1	Politeia: Techniek, Wetenschap, Filosofie (2011-05-11 11:39) . . . . .	126
3.5.2	Liar, Lunatic or Devine (2011-05-24 21:24) . . . . .	126
3.5.3	Een alternatieve leugenaarsparadox (2011-05-25 15:17) . . . . .	126
3.6	June . . . . .	127
3.6.1	On Russell's 'Why I Am Not A Christian' (1/2) (2011-06-02 15:10) . . . . .	127
3.6.2	On Russell's 'Why I Am Not A Christian' (2/2) (2011-06-02 21:16) . . . . .	129
3.6.3	An argument against Molinism (2011-06-21 18:02) . . . . .	131
3.6.4	A Scotistic Cosmological Argument (2011-06-30 16:30) . . . . .	131
3.6.5	There are two ways through life (2011-06-30 22:10) . . . . .	131
3.7	July . . . . .	132
3.7.1	De wereld is er, en zij is er op een bepaalde wijze (2011-07-01 21:44) . . . . .	132
3.7.2	De Dingen (2011-07-04 21:23) . . . . .	133
3.7.3	Terrence's Theodicee (2011-07-09 23:47) . . . . .	133
3.7.4	Een alternatieve kennisleer: fragmenten (2) (2011-07-10 01:14) . . . . .	134
3.7.5	Over het continue in de wereld (2011-07-13 23:50) . . . . .	135
3.7.6	Het verband tussen wording en eindigheid (2011-07-17 22:11) . . . . .	136
3.7.7	An alternative account of evolutionary theism (2011-07-19 23:49) . . . . .	137
3.7.8	Een nieuw argument voor Heideggers <i>Zijn</i> (2011-07-28 18:16) . . . . .	138
3.8	August . . . . .	139
3.8.1	Jack in 'The Tree of Life' (2011-08-01 21:24) . . . . .	139
3.8.2	Een semantisch argument tegen 'Alles is X'-reductionisme (2011-08-03 11:49) . . . . .	139

3.8.3	Een semantisch argument tegen 'Alles is X'-reductionisme (II) (2011-08-05 23:34) . . . . .	140
3.8.4	Lacrimosa (2011-08-06 17:13) . . . . .	142
3.8.5	Een aansporing van Aristoteles (2011-08-07 11:59) . . . . .	142
3.8.6	Wetenschap en religie (2011-08-15 20:07) . . . . .	142
3.8.7	Wetenschap en religie (II) (2011-08-17 00:29) . . . . .	143
3.8.8	Lyotard on Kant (2011-08-28 12:22) . . . . .	143
3.9	September . . . . .	144
3.9.1	Alain de Botton over erfzonde (2011-09-03 11:06) . . . . .	144
3.9.2	Georges Bataille avant la lettre (2011-09-03 18:58) . . . . .	144
3.9.3	God of de singulariteit? (2011-09-16 13:39) . . . . .	145
3.10	October . . . . .	147
3.10.1	A Swift Argument for Supernaturalism? (2011-10-01 19:49) . . . . .	147
3.10.2	Evolutie en moraal (2011-10-04 17:13) . . . . .	147
3.10.3	Heidegger on religion (2011-10-04 18:08) . . . . .	148
3.10.4	Plato en de Idee van het Goede (2011-10-10 08:28) . . . . .	149
3.10.5	A metaphysical principle entailing theism? (2011-10-19 18:51) . . . . .	149
3.10.6	Susan Neiman over Karl Marx (2011-10-19 21:18) . . . . .	150
3.10.7	A metaphysical principle entailing theism? (II) (2011-10-22 17:13) . . . . .	151
3.10.8	Atomism, Causalism and a First Cause (2011-10-31 15:57) . . . . .	151
3.11	November . . . . .	152
3.11.1	Schleiermacher over het wezen van de religie (2011-11-06 20:29) . . . . .	152
3.11.2	Sterfelijkheid (2011-11-18 13:39) . . . . .	153
3.11.3	Friedrich Schlegel over de romantische poëzie (2011-11-23 20:57) . . . . .	153
3.11.4	Iemandisme (2011-11-25 15:07) . . . . .	153
3.12	December . . . . .	154
3.12.1	Waarheidsmakers van historische waarheden (2011-12-08 15:03) . . . . .	154
3.12.2	Bestaan is univook (2011-12-11 18:00) . . . . .	155
3.12.3	Van 'iets' naar iemand (2011-12-20 12:12) . . . . .	155
3.12.4	Kunst en religie (2011-12-20 13:48) . . . . .	157
3.12.5	Twee interpretaties van 'het zijn' (2011-12-24 00:20) . . . . .	157
3.12.6	Peter Sloterdijk over Nietzsches slavenopstand (2011-12-30 22:33) . . . . .	158
4	2012 . . . . .	159
4.1	January . . . . .	159
4.1.1	Over het beginsel van niet-tegenspraak (2012-01-05 15:45) . . . . .	159
4.1.2	Friedrich Schleiermacher over Jezus (2012-01-07 18:15) . . . . .	161
4.1.3	De oorsprong van natuurlijk bewustzijn (2012-01-08 20:30) . . . . .	162
4.1.4	Een argument voor 'Libertarianism' (2012-01-22 18:14) . . . . .	162

4.1.5	Een argument voor 'Libertarianism' (II) (2012-01-24 20:35)	163
4.2	February . . . . .	164
4.2.1	Bernard van Clairvaux over het weten (2012-02-15 22:26)	164
4.2.2	Een alternatieve kennisleer: fragmenten (III) (2012-02-16 00:11)	164
4.2.3	One Humanity, One Justice (2012-02-20 22:24)	169
4.2.4	David Chalmers' famous zombie argument (2012-02-26 19:12)	169
4.2.5	Heeft het universum een eeuwig verleden? (2012-02-28 12:59)	169
4.3	March . . . . .	170
4.3.1	Aesthetical argument for the existence of God (2012-03-02 01:11)	170
4.3.2	Verzoening (2012-03-10 22:21)	172
4.3.3	Fine tuning and the theistic multiverse (2012-03-14 20:11)	172
4.3.4	The Lived Abstraction (2012-03-20 23:06)	173
4.3.5	The resurrection of natural theology (2012-03-23 21:31)	174
4.3.6	Modal-epistemic argument: article available (2012-03-24 12:04)	175
4.4	April . . . . .	175
4.4.1	Morality and Reason (2012-04-08 18:11)	175
4.4.2	Openingstoespraak VU Debat (2012-04-11 22:56)	175
4.4.3	De afgelopen jaren (2012-04-21 00:05)	175
4.4.4	Als P mogelijk waar is, dan is P kenbaar (2012-04-22 10:32)	176
4.5	May . . . . .	178
4.5.1	Spreken over het niets (2012-05-03 09:54)	178
4.5.2	Over de redelijkheid van theïsme (2012-05-10 19:52)	178
4.5.3	Ruling out various 'ultimate origin' candidates (2012-05-20 23:29)	181
4.5.4	Swinburne's probabilistische case voor theïsme (2012-05-25 20:45)	181
4.5.5	Twijfel, stelligheid, overgave (2012-05-26 21:28)	183
4.5.6	Spreken over het niets (II) (2012-05-26 21:47)	184
4.6	June . . . . .	185
4.6.1	Is geloof volgens Kierkegaard anti-rationeel? (2012-06-03 20:10)	185
4.6.2	Einstein on religious experience (2012-06-09 14:19)	186
4.6.3	Argument voor eerste oorzaak van de wereld (2012-06-21 15:33)	186
4.6.4	Openingstoespraak 'Debat Felix & Sofie' (2012-06-27 07:09)	187
4.6.5	Philipses religieuze beslisboom (2012-06-27 16:46)	189
4.7	July . . . . .	191
4.7.1	Kierkegaard over de romantische ironie (2012-07-01 20:33)	191
4.7.2	Een a priori argument voor de these dat het universum een absoluut begin heeft gehad (2012-07-11 13:19)	192
4.7.3	Met dank aan Robert Koons! (2012-07-25 14:50)	193
4.7.4	Een disjunctief syllogisme (2012-07-28 19:11)	194

4.7.5	Een uitstekende analyse (2012-07-29 22:33)	195
4.8	August . . . . .	196
4.8.1	Mijn proefschrift (2012-08-06 21:06)	196
4.8.2	Proefschrift beschikbaar (2012-08-09 22:44)	197
4.8.3	Interview in Friesch Dagblad (2012-08-12 02:17)	198
4.8.4	Radiointerview (2012-08-18 17:36)	198
4.9	September . . . . .	198
4.9.1	Openbare verdediging proefschrift (2012-09-12 15:42)	198
4.9.2	Artikel in VolZin (2012-09-19 13:33)	198
4.9.3	Doctor! (2012-09-21 11:57)	198
4.10	October . . . . .	199
4.10.1	In Perspectief (2012-10-02 15:22)	199
4.10.2	"Nietzsche is eigenlijk gewoon een boze jongen" (2012-10-29 09:19)	199
4.10.3	Is God goed? (2012-10-29 16:33)	200
4.11	November . . . . .	202
4.11.1	Het axiologisch argument: een dialoog (2012-11-05 14:06)	202
4.11.2	Radix (2012-11-08 23:10)	204
4.11.3	First Year Outlook (2012-11-14 00:12)	204
4.11.4	Debat gisterenavond (2012-11-23 22:06)	205
4.11.5	Problemen voor optie (e)? (2012-11-24 15:42)	205
4.11.6	On Philipse's attempt to write off all deductive cosmological arguments (abstract) (2012-11-27 21:41)	206
4.11.7	Lernen (2012-11-29 21:56)	207
4.12	December . . . . .	208
4.12.1	Het ontologisch argument van Robert Maydole (2012-12-10 18:05)	208
4.12.2	Over de redelijkheid van moreel realisme (2012-12-16 21:09)	209
4.12.3	Een speculatieve theodicee? (2012-12-17 17:48)	210
4.12.4	Het Arminius debat (2012-12-20 21:38)	210
4.12.5	Het volle leven (2012-12-26 23:45)	211
4.12.6	Geest en stof (2012-12-27 19:31)	211
5	2013 . . . . .	213
5.1	January . . . . .	213
5.1.1	Repliek op Gijsbers (2013-01-01 02:41)	213
5.1.2	Rilkes 'Weltinnenraum' (2013-01-01 21:13)	213
5.1.3	Sixto Rodrigues (2013-01-06 21:16)	214
5.1.4	Ratio Anselmi (2013-01-09 23:51)	214
5.1.5	Van Anselmus naar Pruss (2013-01-17 14:38)	215
5.1.6	Is religieuze ervaring mogelijk? (2013-01-26 20:06)	215

5.2	February . . . . .	216
5.2.1	Ruby Tuesday (March 28, 1971) (2013-02-01 00:26) . . . . .	216
5.2.2	Hegel on artistic inspiration (2013-02-10 13:00) . . . . .	217
5.2.3	Over Gods (on)verborgenheid (2013-02-16 22:27) . . . . .	217
5.2.4	Nanotechnologie en de 'Big Questions' (2013-02-24 02:20) . . . . .	218
5.2.5	On Philipse's Attempt to Write Off All Deductive Cosmological Arguments (preprint) (2013-02-24 02:28) . . . . .	219
5.3	March . . . . .	220
5.3.1	Het fine-tuning argument: een dialoog (2013-03-01 12:50) . . . . .	220
5.3.2	Niet-wetenschappelijk kennen (2013-03-03 13:28) . . . . .	224
5.3.3	Lezing voor C.S.F.R. in Groningen (2013-03-15 12:18) . . . . .	224
5.3.4	Sciëntisme? Enkele conceptuele onderscheidingen (2013-03-19 23:48) . . . . .	224
5.3.5	Paul Moser's Personifying Evidence (2013-03-20 22:21) . . . . .	225
5.3.6	Addendum op 'Het kenbare noumenale' (2013-03-23 18:45) . . . . .	226
5.3.7	Geloof en wetenschap (2013-03-26 13:44) . . . . .	226
5.4	April . . . . .	227
5.4.1	Does reality exist? A debate with Graham Harman (2013-04-05 09:48) . . . . .	227
5.4.2	De waarheid, de wijn, de koning of de vrouw? (2013-04-07 21:39) . . . . .	228
5.4.3	Tristan Garcia (2013-04-08 21:27) . . . . .	229
5.4.4	Publieke en private rationaliteit (2013-04-13 11:20) . . . . .	229
5.4.5	Interview Perspectief (2013-04-29 09:42) . . . . .	230
5.4.6	Theïsme als manier van leven (2013-04-29 18:16) . . . . .	230
5.5	May . . . . .	230
5.5.1	Haar naam was Sarah (2013-05-05 19:30) . . . . .	230
5.5.2	Transcendentale kritiek (2013-05-10 20:50) . . . . .	230
5.5.3	Pariteit (2013-05-10 21:18) . . . . .	231
5.5.4	Alain Badiou on faithfulness (2013-05-22 21:02) . . . . .	232
5.5.5	On the natural-supernatural distinction (2013-05-28 11:27) . . . . .	232
5.5.6	Een argument tegen de correspondentietheorie (2013-05-29 13:47) . . . . .	233
5.5.7	De Poorten van het Paradijs (2013-05-29 22:44) . . . . .	233
5.6	June . . . . .	234
5.6.1	Wat kunnen we weten? (2013-06-03 11:07) . . . . .	234
5.6.2	Charles Taylors denken en de bankencrisis (2013-06-06 15:29) . . . . .	234
5.6.3	VGSR lezing (2013-06-07 12:38) . . . . .	234
5.6.4	David Hume and negative theology (2013-06-16 01:36) . . . . .	234
5.6.5	Blaise Pascal, Gedachten, fragmenten 11 en 12 (2013-06-17 16:59) . . . . .	235
5.6.6	Wereldbeelden en de-wereld-voor-ons (2013-06-18 15:12) . . . . .	235
5.6.7	Is jouw God ook de mijne? (2013-06-29 10:46) . . . . .	236

5.6.8	Haar naam was Sarah (II) (2013-06-30 17:55)	237
5.7	July . . . . .	237
5.7.1	Monique Goense over Latours hybriden (2013-07-04 21:24)	237
5.7.2	Incompatibilisme (2013-07-09 14:02)	239
5.7.3	Nieuw artikel in Radix (2013-07-12 12:25)	239
5.7.4	On the inevitability of having a worldview (2013-07-21 00:38)	239
5.7.5	Kosmologische argumenten (2013-07-28 22:09)	240
5.7.6	"We were made to see U" (2013-07-30 20:18)	240
5.8	August . . . . .	240
5.8.1	Is Heideggers Zijn een illusie? (2013-08-10 13:19)	240
5.8.2	Theïsme en evolutietheorie (2013-08-13 18:24)	242
5.8.3	"Wat zou ik u kunnen geven!" (2013-08-15 16:52)	243
5.8.4	Science and religion: harmony, no conflict (2013-08-20 21:05)	243
5.8.5	"Wat de Grieken misten" (2013-08-24 01:44)	245
5.9	September . . . . .	245
5.9.1	Is het christendom een vorm van wereldvlucht? (2013-09-05 00:37)	245
5.9.2	Redelijk én bovenredelijk (2013-09-06 00:05)	245
5.9.3	Dualisme van lichaam en geest zo gek nog niet (2013-09-13 22:58)	246
5.9.4	Pruss on negative theology (2013-09-21 19:07)	248
5.10	October . . . . .	248
5.10.1	Mijmering, droom (2013-10-06 15:56)	248
5.10.2	Over het persoon-zijn van God (2013-10-06 16:40)	249
5.10.3	Lezing Brinkhuis in Laren (2013-10-15 14:12)	249
5.10.4	Een eenvoudig schema? (2013-10-17 14:22)	249
5.10.5	Lezing VGSL in Leiden (2013-10-19 22:15)	249
5.10.6	Seminar: Metametaphysics (2013-10-21 13:01)	250
5.11	November . . . . .	250
5.11.1	Debat en interview (2013-11-07 21:28)	250
5.11.2	Transgressie en epithumia (2013-11-09 19:23)	250
5.11.3	In gesprek met Ad Verbrugge over de relatie tussen eros en philia (2013-11-11 19:56)	251
5.11.4	Nacht van het debat (2013-11-13 15:52)	254
5.11.5	Driedelig project (2013-11-15 18:26)	254
5.11.6	Moreland on Craig (2013-11-16 17:25)	255
5.11.7	De filosofische bijsluiter (2013-11-21 01:26)	255
5.11.8	De sprong in het 'dat' (2013-11-22 11:53)	257
5.11.9	Interview voor deBezieling (2013-11-25 21:03)	257
5.12	December . . . . .	257
5.12.1	Bijdrage voor het RD (2013-12-07 12:03)	257

5.12.2	Is logic part of the world's ultimate structure? (2013-12-15 01:13) . . . . .	258
5.12.3	Kan God weten waarom Hij logisch denkt? (2013-12-24 15:25) . . . . .	259
5.12.4	De waarschijnlijkheid van God (2013-12-26 15:32) . . . . .	260
5.12.5	Kierkegaards indirecte mededeling (2013-12-28 00:21) . . . . .	261
<b>6</b>	<b>2014</b>	<b>263</b>
6.1	January . . . . .	263
6.1.1	Gaan oorzaken altijd in de tijd vooraf aan hun gevolgen? (2014-01-04 16:12) . . . . .	263
6.1.2	Zijnsdenken (2014-01-06 02:54) . . . . .	264
6.1.3	Nieuw artikel voor De Bezieling (2014-01-07 13:44) . . . . .	264
6.1.4	Anekdote (2014-01-09 14:16) . . . . .	265
6.1.5	Zin in wetenschap (2014-01-11 22:57) . . . . .	265
6.1.6	From Carnap and Quine to Hilary Putnam (2014-01-14 16:01) . . . . .	265
6.1.7	Video opname van mijn debat met Bas Haring (2014-01-16 21:24) . . . . .	265
6.1.8	Over het Kalam argument bij 'Zin in Wetenschap' (2014-01-18 13:35) . . . . .	265
6.1.9	Hazes in concert (1994) (2014-01-18 17:53) . . . . .	266
6.1.10	An new a priori argument for atomism (2014-01-21 21:43) . . . . .	267
6.1.11	Is het onmogelijk te weten dat God niet bestaat? (2014-01-26 15:50) . . . . .	268
6.1.12	Ereignis (2014-01-28 22:01) . . . . .	268
6.2	February . . . . .	269
6.2.1	Nieuw fragment 'Zin in Wetenschap' interview (2014-02-01 12:28) . . . . .	269
6.2.2	Is metaphysica dood? (2014-02-04 19:40) . . . . .	269
6.2.3	Is God goed? (RD zaterdageditie 8/2 uitgebreid) (2014-02-07 21:51) . . . . .	270
6.2.4	Vijfde fragment 'Zin in Wetenschap' interview (2014-02-08 17:49) . . . . .	271
6.2.5	Redelijk argument voor christelijke God? (2014-02-15 13:08) . . . . .	271
6.2.6	VU Seminar on Speculative Realism (2014-02-17 21:24) . . . . .	271
6.2.7	Openingsvoordracht Debat 'Is Metaphysica Dood?' (2014-02-19 11:16) . . . . .	272
6.2.8	De zoektocht naar de oorsprong (2014-02-22 15:21) . . . . .	272
6.2.9	Het onberekenbare van het denken (2014-02-22 16:25) . . . . .	273
6.2.10	De blinde vlek in het religiedebat (2014-02-28 17:14) . . . . .	273
6.3	March . . . . .	274
6.3.1	Laatste fragment 'Zin in Wetenschap' interview (2014-03-01 17:49) . . . . .	274
6.3.2	Requiem For Annie (2014-03-01 20:24) . . . . .	274
6.3.3	On the nature of the metaphysical ultimate (2014-03-07 21:57) . . . . .	274
6.3.4	Leibniziaanse argumenten (2014-03-13 15:04) . . . . .	274
6.3.5	Het schandaal van de klassieke propositielogica (2014-03-22 16:15) . . . . .	275
6.3.6	"With mind and heart". Gastbijdrage van Cees Dekker (2014-03-25 00:35) . . . . .	277
6.3.7	De rol van a priori intuïties (2014-03-29 21:59) . . . . .	278

6.3.8	Heideggers humanisme (2014-03-30 17:54) . . . . .	278
6.4	April . . . . .	279
6.4.1	VU Faculteitslezing (2014-04-03 19:56) . . . . .	279
6.4.2	Mijn nieuwe column voor geloofenwetenschap.nl (2014-04-05 21:12) . . . . .	279
6.4.3	Veel religiekritiek slaat de plank mis (2014-04-07 10:06) . . . . .	281
6.4.4	Romantiek en Religie. Column voor Kennepohls boekpresentatie (2014-04-10 07:16) . . . . .	282
6.4.5	New version of modal-epistemic argument paper (2014-04-13 20:35) . . . . .	284
6.4.6	VU lezing over Georges Bataille (2014-04-16 18:50) . . . . .	284
6.4.7	Geloven is allesbehalve immoreel (2014-04-23 19:41) . . . . .	284
6.4.8	Scruton over de bron van het moderne atheïsme (2014-04-26 13:09) . . . . .	285
6.4.9	Bestaat de wereld niet? Een korte reactie op Markus Gabrels TEDx lezing (2014-04-26 17:49) . . . . .	286
6.4.10	Vallende olifanten belemmeren het zicht (2014-04-29 16:55) . . . . .	287
6.5	May . . . . .	288
6.5.1	Wat is La Grande Bellezza? (2014-05-04 16:19) . . . . .	288
6.5.2	Wat is La Grande Bellezza? (2) (2014-05-06 10:28) . . . . .	289
6.5.3	A story of mankind (2014-05-11 22:29) . . . . .	289
6.5.4	Te gast bij TV programma 'Andries' (2014-05-29 09:18) . . . . .	290
6.6	June . . . . .	290
6.6.1	Gerard Visser over Heideggers techniekfilosofie (2014-06-09 01:25) . . . . .	290
6.6.2	Moreel en esthetisch realisme (2014-06-09 15:35) . . . . .	291
6.6.3	Nieuwe voordracht bij CSFR Groningen (2014-06-13 13:03) . . . . .	291
6.6.4	Artikel in RD over mijn lezing in Groningen (2014-06-14 13:13) . . . . .	291
6.6.5	Als God goed is, waarom is er dan zoveel lijden in de wereld? (2014-06-16 12:35) . . . . .	292
6.6.6	De gang van de wereld (2014-06-21 11:31) . . . . .	293
6.6.7	In an Odessa pensione (by Maxim Grigoriev) (2014-06-24 22:39) . . . . .	294
6.6.8	Batailles re-sacralisering van het christendom (2014-06-25 16:42) . . . . .	294
6.7	July . . . . .	295
6.7.1	Moeten we logisch consistent zijn? (2014-07-01 15:31) . . . . .	295
6.7.2	Fine tuning en natuurlijke evolutie (2014-07-01 23:57) . . . . .	296
6.7.3	Moeten we logisch consistent zijn? (II) (2014-07-02 14:59) . . . . .	297
6.7.4	Jan Dirk Snels repliek op mijn twee stukjes (2014-07-08 11:25) . . . . .	298
6.7.5	Een nieuwe bijdrage voor DeBezieling (2014-07-10 16:31) . . . . .	299
6.7.6	RTL5 interview met Jan van den Bosch (2014-07-23 10:54) . . . . .	299
6.7.7	Fine tuning: het argument en de tegenwerpingen (2014-07-27 15:00) . . . . .	299
6.8	August . . . . .	300
6.8.1	Bijdrage voor opiniesite dwazeschare.nl (2014-08-01 16:12) . . . . .	300
6.8.2	Is het compositiebeginsel algemeen geldig? (2014-08-09 11:23) . . . . .	302

6.8.3	Girl I'm so sorry I was blind (2014-08-16 19:56) . . . . .	303
6.8.4	Een semantisch argument (2014-08-28 19:01) . . . . .	303
6.9	September . . . . .	303
6.9.1	Nieuw artikel (2014-09-10 20:34) . . . . .	303
6.9.2	From God's possible to God's necessary existence (2014-09-14 03:05) . . . . .	303
6.9.3	Bijdragen Reformatorsch Dagblad (2014-09-14 20:59) . . . . .	304
6.9.4	Is religieuze ervaring mogelijk? (2014-09-15 11:20) . . . . .	304
6.9.5	Het ultiem onvermijdelijke (2014-09-17 08:53) . . . . .	305
6.9.6	Een archimedisch gezichtspunt (2014-09-18 14:56) . . . . .	306
6.10	October . . . . .	306
6.10.1	A concise Hegelian theogony (2014-10-03 00:35) . . . . .	306
6.10.2	Is creatio ex nihilo possible? (2014-10-04 09:24) . . . . .	306
6.10.3	Bijdrage RD zaterdag 4 oktober: De God van Abraham, Izak en Jakob of de God van de filosofen? (2014-10-05 23:26) . . . . .	307
6.10.4	Interview op NPO2 (2014-10-07 12:53) . . . . .	308
6.10.5	Paradigms of Rationality (2014-10-08 16:49) . . . . .	308
6.10.6	Een gespletenheid in het zielenleven? (2014-10-14 13:53) . . . . .	309
6.10.7	A puzzle regarding rationality (2014-10-18 19:00) . . . . .	309
6.10.8	Towards the meta-epistemic (2014-10-20 21:51) . . . . .	309
6.10.9	Nogmaals Markus Gabriel (2014-10-26 19:31) . . . . .	310
6.10.10	Lezing bij COIN over Quentin Meillassoux (2014-10-27 16:55) . . . . .	311
6.10.11	Op de Ten Katemarkt (2014-10-29 21:46) . . . . .	311
6.10.12	Over de relatie tussen eros en philia (2) (2014-10-29 22:29) . . . . .	311
6.11	November . . . . .	311
6.11.1	Boek over Godsargumenten (2014-11-07 18:45) . . . . .	311
6.11.2	Twintig wijsgerige boeken (2014-11-15 02:21) . . . . .	311
6.11.3	The argument from factuality (2014-11-17 18:39) . . . . .	312
6.11.4	Lezing 'Is God goed?' op maandag 24 november (2014-11-20 14:01) . . . . .	312
6.11.5	Gisterenavond in Laren (2014-11-25 10:08) . . . . .	313
6.12	December . . . . .	313
6.12.1	Stuk in Gooi en Eemlander (2014-12-01 10:22) . . . . .	313
6.12.2	Filosofie Magazine interview (2014-12-01 15:25) . . . . .	314
6.12.3	Filosofie Magazine interview (2) (2014-12-02 14:38) . . . . .	314
6.12.4	Deus latitans in creaturis (2014-12-04 14:46) . . . . .	315
6.12.5	Mikael Stenmark over rede en religie (2014-12-04 20:21) . . . . .	315
6.12.6	Bijdrage RD zaterdag 6 december: Betekent het christelijk geloof een vlucht uit de wereld? (2014-12-06 14:19) . . . . .	316
6.12.7	A song for all (2014-12-12 18:36) . . . . .	317

6.12.8	Verschillende manieren om (a)theïst te zijn (2014-12-14 20:02)	317
6.12.9	Other minds (2014-12-19 22:11)	319
6.12.10	On fundamental physics (2014-12-20 19:15)	320
6.12.11	Bij wie ligt de bewijslast? (2014-12-22 11:31)	320
6.12.12	Een oneindige loterij (2014-12-24 03:06)	321
6.12.13	Interview Filosofie Magazine over het sublieme (2014-12-24 10:09)	321
6.12.14	Interview Filosofie Magazine over sublieme (II) (2014-12-26 02:14)	321
6.12.15	'God is springlevend in de moderne filosofie' (vandaag in de Volkskrant) (2014-12-30 12:50)	322
<b>7</b>	<b>2015</b>	<b>325</b>
7.1	January	325
7.1.1	Boudry reageert (2015-01-02 11:48)	325
7.1.2	"En dus bestaat God. De beste argumenten" (2015-01-02 13:59)	325
7.1.3	Een oneindige loterij (II) (2015-01-04 01:50)	325
7.1.4	Wittgenstein over oneindigheid (2015-01-06 16:05)	326
7.1.5	En dus bestaat God. De beste argumenten (2015-01-13 13:50)	326
7.1.6	Master Course Speculative Realism (reminder) (2015-01-21 13:50)	327
7.1.7	An argument for a world-for-us epistemology (2015-01-26 22:32)	328
7.1.8	True flatness (2015-01-29 00:21)	328
7.1.9	Bang voor de rede? Omarm haar! (ND Interview) (2015-01-30 11:06)	329
7.2	February	330
7.2.1	Wittgenstein on the world's meaning (logicomix) (2015-02-01 12:19)	330
7.2.2	Bijdrage RD zaterdag 7 februari: Is de oorsprong van de wereld geest of stof? (2015-02-06 20:44)	330
7.2.3	Meditation (2015-02-08 00:35)	332
7.2.4	True Flatness: A Response to Tristan Garcia (2015-02-21 07:28)	332
7.2.5	Lights are gonna find me (2015-02-23 00:54)	332
7.2.6	Interview bij 'Door De Week' (2015-02-24 12:55)	332
7.2.7	Recensie in Trouw (2015-02-25 15:14)	333
7.3	March	333
7.3.1	Denken aan 'de wereld buiten ons denken' (2015-03-08 10:59)	333
7.3.2	Debat in Rode Hoed (2015-03-10 23:24)	334
7.3.3	Filosofie (2015-03-11 22:10)	334
7.3.4	Speculative Realism and First Causes (2015-03-15 23:25)	334
7.3.5	"There are three types of people in the world" (2015-03-22 16:47)	334
7.3.6	Redelijke argumenten voor atheïsme? (2015-03-23 22:06)	335
7.4	April	337
7.4.1	Debat Rode Hoed (2015-04-01 09:32)	337

7.4.2	Festival DRIFT: Meillassoux's hyperchaos (2015-04-02 23:48) . . . . .	337
7.4.3	Garcia's differenties (2015-04-05 19:12) . . . . .	337
7.4.4	Are we our own demon? (2015-04-07 13:21) . . . . .	338
7.4.5	Meillassoux on mathematics and the absolute (2015-04-07 22:18) . . . . .	338
7.4.6	Heidegger over waarheid (2015-04-15 21:25) . . . . .	339
7.4.7	Het bestaan der tegendelen (2015-04-19 19:38) . . . . .	339
7.4.8	Radio Swammerdam (2015-04-21 21:33) . . . . .	340
7.4.9	Bijdrage RD zaterdag 25 april: Is schepping uit het niets mogelijk? (2015-04-24 20:49) .	340
7.4.10	Nader tot de Chaos (2015-04-26 11:17) . . . . .	341
7.4.11	In Defense of Correlationism (2015-04-26 22:56) . . . . .	341
7.4.12	Gedicht (2015-04-27 13:02) . . . . .	341
7.4.13	Defining atheism (2015-04-28 20:23) . . . . .	342
7.5	May . . . . .	342
7.5.1	Radio Swammerdam (2) (2015-05-04 13:51) . . . . .	342
7.5.2	Lucy calling her mother (2015-05-05 01:42) . . . . .	342
7.5.3	Nieuw artikel voor ANTW (2015-05-09 14:13) . . . . .	343
7.5.4	Nieuwe bijdrage voor DeBezieling (2015-05-12 00:04) . . . . .	343
7.5.5	Is God de eerste zijnde of het zijn zelf? (2015-05-12 09:12) . . . . .	343
7.5.6	Metaphysics and language (2015-05-12 14:04) . . . . .	345
7.5.7	Het semantisch argument (2015-05-14 01:42) . . . . .	346
7.5.8	Rocamadour (2015-05-15 00:12) . . . . .	346
7.5.9	Friedrich Schiller on the sublime (2015-05-17 22:24) . . . . .	347
7.5.10	My new semantic argument (abridged version) (2015-05-17 22:51) . . . . .	347
7.5.11	Als de dag van toen (2015-05-25 11:43) . . . . .	350
7.5.12	Norms and objectivity (2015-05-30 17:12) . . . . .	350
7.6	June . . . . .	350
7.6.1	Is God necessarily necessarily good? (2015-06-02 18:40) . . . . .	350
7.6.2	C.S.F.R. Debat: Is God nodig voor de moraal? (2015-06-04 09:16) . . . . .	350
7.6.3	A boys' club (2015-06-06 16:01) . . . . .	350
7.6.4	Omni-connectedness (2015-06-07 18:24) . . . . .	351
7.6.5	Demonstratiecollege VU Matchingdagen (2015-06-09 15:07) . . . . .	351
7.6.6	Bijdrage RD zaterdag 13 juni: God, vliegende spaghetti monsters, kabouter en elfjes (2015-06-13 08:01) . . . . .	351
7.6.7	Bestaan zandhopen? (2015-06-15 14:59) . . . . .	352
7.6.8	Omgaan met echt evident onzinnige reacties op sociale media en websites. Een kleine heuristiek (2015-06-16 20:07) . . . . .	353
7.6.9	Tweede druk 'En dus bestaat God' (2015-06-19 18:56) . . . . .	353
7.7	July . . . . .	354

7.7.1	"Hier wijst de taal ons zelf de weg." Contra materialisme, fysicalisme en naturalisme (2015-07-04 14:17) . . . . .	354
7.8	August . . . . .	354
7.8.1	A worry for theism? (2015-08-05 15:51) . . . . .	354
7.8.2	Vrije wil en morele schuld (2015-08-23 23:23) . . . . .	354
7.9	September . . . . .	355
7.9.1	Een eenvoudige inductie (2015-09-05 18:43) . . . . .	355
7.9.2	Postmodern disenchantment (2015-09-15 10:23) . . . . .	356
7.9.3	Pruss on my semantic argument (2015-09-16 17:34) . . . . .	356
7.9.4	Retorica als prima philosophia (2015-09-18 01:25) . . . . .	356
7.9.5	Object, zijn en bestaan: vier mogelijke posities (2015-09-18 13:59) . . . . .	356
7.10	October . . . . .	357
7.10.1	Een maatschappij op drift (2015-10-02 17:26) . . . . .	357
7.10.2	This... is the sound of his agitation (2015-10-06 09:09) . . . . .	357
7.10.3	Het bewegen van de ziel door spraak (2015-10-09 13:04) . . . . .	358
7.10.4	Bijdrage RD zaterdag 10 oktober: Is agnosticisme de meest redelijke positie? (2015-10-09 18:16) . . . . .	358
7.10.5	Een argument tegen sterk correlationisme? (2015-10-10 16:30) . . . . .	360
7.10.6	Pleidooi voor een substantiële metafysica (2015-10-17 00:46) . . . . .	360
7.10.7	Ducks and heaven (2015-10-17 17:46) . . . . .	360
7.10.8	Het Larens Drieluik (2015-10-19 10:09) . . . . .	361
7.10.9	Het leven lezen (2015-10-25 14:05) . . . . .	361
7.10.10	God en moraal (2015-10-26 17:05) . . . . .	361
7.10.11	Creuse en Haute-Vienne (2015-10-26 19:10) . . . . .	361
7.10.12	Regendruppels (2015-10-26 19:24) . . . . .	362
7.11	November . . . . .	362
7.11.1	Thompson paradox (2015-11-03 16:31) . . . . .	362
7.11.2	Die ene formule (2015-11-04 11:40) . . . . .	362
7.11.3	Gesitueerd denken (2015-11-05 01:03) . . . . .	363
7.11.4	Metanoia (2015-11-08 01:05) . . . . .	363
7.11.5	Een ongehoorde uitdaging (2015-11-08 01:06) . . . . .	363
7.11.6	Metafysische modellen van sacraliteit (2015-11-09 17:20) . . . . .	364
7.11.7	Overstijgende intentionaliteit (2015-11-11 23:32) . . . . .	364
7.11.8	Debat Universiteit Leiden: Bestaat God? (2015-11-18 00:57) . . . . .	364
7.11.9	Modaal-epistemisch argument 2.0 (2015-11-20 17:52) . . . . .	365
7.11.10	Ik ben Alice (2015-11-21 00:17) . . . . .	366
7.11.11	Lezing voor Newman Society (2015-11-26 16:33) . . . . .	366
7.11.12	Deducing the four sources of knowledge (2015-11-27 09:15) . . . . .	366

7.11.13	Een filosofisch spel (2015-11-28 16:03) . . . . .	366
7.11.14	A calculus for possible worlds (2015-11-29 16:44) . . . . .	366
7.11.15	An aesthetic argument for God's existence (2) (2015-11-30 17:03) . . . . .	367
<b>7.12</b>	<b>December . . . . .</b>	<b>367</b>
7.12.1	Propositionele Paradoxen (2015-12-06 11:25) . . . . .	367
7.12.2	An improved version of the semantic argument (2015-12-09 22:58) . . . . .	367
7.12.3	Bijdrage RD zaterdag 12 december: Houdt God zich te goed voor ons verborgen? (2015-12-13 11:14) . . . . .	368
7.12.4	Fitch, Aristotle, Lovejoy and the semantic argument (2015-12-15 15:05) . . . . .	369
7.12.5	Nieuwe bijdrage ForumC (2015-12-17 14:20) . . . . .	370
7.12.6	Mijn response op Valks repliek (2015-12-22 22:34) . . . . .	370
7.12.7	Dient retorica de waarheid? (2015-12-28 13:20) . . . . .	370
<b>8</b>	<b>2016 . . . . .</b>	<b>371</b>
8.1	January . . . . .	371
8.1.1	Athos: een laatste wakend licht (2016-01-03 15:36) . . . . .	371
8.1.2	UvA Seminar on my Semantic Argument (2016-01-06 21:20) . . . . .	371
8.1.3	Funny Syllogism (2016-01-07 11:26) . . . . .	372
8.1.4	Epiloog (2016-01-21 00:14) . . . . .	372
8.1.5	Nisi Dominus Cum Dederit (2016-01-31 02:46) . . . . .	372
8.2	February . . . . .	372
8.2.1	The origin of being is freedom (2016-02-01 00:00) . . . . .	372
8.2.2	Everything's gonna be alright (2016-02-03 21:21) . . . . .	372
8.2.3	Profaan theïsme (2016-02-07 18:35) . . . . .	372
8.2.4	It's metaphysically impossible to be alone (2016-02-17 18:05) . . . . .	373
8.2.5	It's metaphysically impossible to be alone (II) (2016-02-23 22:42) . . . . .	374
8.2.6	Bijdrage RD zaterdag 27 februari: Bewustzijn wijst naar boven (2016-02-27 10:55) . . . . .	374
8.3	March . . . . .	375
8.3.1	Werkelijk leven (2016-03-05 21:38) . . . . .	375
8.3.2	Kairos (2016-03-06 18:51) . . . . .	375
8.3.3	Modaal-epistemisch godsargument 2.0 (2016-03-08 23:28) . . . . .	376
8.3.4	Grounding the firm (2016-03-11 19:45) . . . . .	376
8.3.5	The chair-cabinet (2016-03-14 12:57) . . . . .	376
8.3.6	Wat is filosofie? (2016-03-23 02:46) . . . . .	376
8.3.7	The debate continues! (2016-03-30 11:52) . . . . .	377
8.4	April . . . . .	377
8.4.1	Being a Team (2016-04-18 17:14) . . . . .	377
8.4.2	Debat 'Bestaat God' met Herman Philipse (2016-04-18 17:17) . . . . .	377
8.4.3	Bataille op De Nacht van de Filosofie (2016-04-18 17:23) . . . . .	378

8.4.4	Korte reflectie (2016-04-23 20:18) . . . . .	378
8.5	May . . . . .	379
8.5.1	Te gast in radioprogramma op AmsterdamFM (2016-05-02 00:49) . . . . .	379
8.5.2	Positieve en negatieve theologie (2016-05-04 14:55) . . . . .	379
8.5.3	Bijdrage RD zaterdag 7 mei: Wat veroorzaakt de Europese onthechting? (uitgebreide versie) (2016-05-07 00:52) . . . . .	379
8.5.4	Badiou in dialoog met de antifilosofie (2016-05-08 21:54) . . . . .	380
8.5.5	Semantisch argument op "The Post Online" (2016-05-11 10:48) . . . . .	381
8.5.6	Het retorische weten (2016-05-11 15:16) . . . . .	381
8.5.7	Vragen (2016-05-11 22:01) . . . . .	382
8.5.8	Leven en dood (2016-05-12 15:42) . . . . .	382
8.5.9	Lijstjes (2016-05-24 16:44) . . . . .	382
8.5.10	Logica en verbeelding (2016-05-26 11:15) . . . . .	382
8.6	June . . . . .	383
8.6.1	"Godsargument" (2016-06-14 16:38) . . . . .	383
8.6.2	Sums of Things (2016-06-19 13:50) . . . . .	383
8.6.3	Een afleiding van de wet van de niet-tegenspraak (2016-06-22 17:23) . . . . .	383
8.6.4	Schakels of touwtjes? Een inherente spanning in de metafysica van de Tractatus (2016-06-27 19:58) . . . . .	383
8.6.5	Nogmaals Anselmus (2016-06-30 15:23) . . . . .	384
8.7	July . . . . .	384
8.7.1	De kleine Logicomix (2016-07-02 18:15) . . . . .	384
8.7.2	Taal en wereld (2016-07-03 13:51) . . . . .	385
8.7.3	Lofrede op de macht van de logos (2016-07-06 16:48) . . . . .	385
8.7.4	Plato, Aristoteles en de klassieke oratoren (2016-07-09 13:53) . . . . .	386



# 1. 2009

## 1.1 July

### 1.1.1 Wijsgerige reflecties (2009-07-12 19:52)

Deze blog zal beknopte wijsgerige reflecties bevatten en is daarom bedoeld als aanvulling op [1]<http://www.gjerutten.nl/>. Genoemde website bevat uitgebreidere filosofische bijdragen.

1. <http://www.gjerutten.nl/>

### 1.1.2 Arche (grond, oorsprong) (2009-07-15 12:40)

Vele filosofen hebben de wereld herleid tot een absoluut onvoorwaardelijk eerste beginsel dat geldt als de ultieme laatste grond ofwel de uiteindelijke oorsprong van de werkelijkheid. Aristoteles spreekt van de 'arche geneseos' en Plato heeft het in dit verband over 'het ene'. Ook de latere neo-platonisten zoals Plotinus en Porphyrius spreken over 'het ene'. De negentiende eeuwse duitse idealisten zoals Fichte, Schelling, Schiller en Hegel noemen het eerste beginsel van al dat is eenvoudigweg 'het absolute' of 'het ultieme'. Monotheïsten spreken over 'god' en presocraten zoals Anaximander noemen de laatste onvoorwaardelijke oorsprong van de wereld 'het apeiron'.

Iemand als Rudolf Otto spreekt over het 'mysterium tremenda majestas et fascinans' en ook wel over het 'numineuze' of het 'sacrale'. Hiermee wil Otto vooral uitdrukken dat de laatste onvoorwaardelijke ultieme grond van de werkelijkheid voor ons een diep mysterie ofwel een onzagwekkende geheimenis is. Vanuit dit perspectief beschouwd zouden we zelfs moeten zeggen dat het eerste beginsel van de wereld niet bestaat! Het predikaat 'bestaan' is immers een predikaat dat toekomt aan de concrete objecten in de ons omringende wereld, zoals atomen, moleculen, tafels en stoelen. De absolute allerlaatste grond van de werkelijkheid ofwel 'het ultieme' is echter van een volstrekt andere orde dan de objecten in onze leefwereld. Niets voor niets spreekt Otto daarom over de oorsprong van de wereld als het 'ganz andere'. Plato drukt dit inzicht ook uit wanneer hij stelt dat 'het ene' geen zijnde is, maar juist gelegen is 'aan gene zijde van het zijn'. We kunnen van het ultieme onwaardelijke beginsel van de werkelijkheid dus inderdaad niet zeggen dat het 'is' of dat het 'bestaat'. Zo beschouwd drukt de uitspraak 'God bestaat niet' een diep waarachtig inzicht uit over het wezen ofwel de aard van de uiteindelijke allerlaatste onvoorwaardelijke oorsprong van de wereld.

Een mens die zegt 'God bestaat' ziet de absolute grond ofwel oorsprong van de werkelijkheid dus nog teveel als een voor ons verstand begrijpbare en toegankelijke categorie waarop predikaten als 'zijn' of 'bestaan' van toepassing zijn. Een dergelijk persoon mist daarom het vereiste inzicht in de metafysische diepte van het eerste beginsel van de wereld. Hij of zij doet immers geen recht aan het radicaal mysterieuze ofwel de ondoorgrondelijke geheimenis van de ultieme oorsprong van de werkelijkheid. De oorsprong van de werkelijkheid is namelijk geen voorwerp waarvan we kunnen zeggen 'dat het bestaat'. De onvoorwaardelijke grond van de wereld is het 'volstrekt andere' en precies daarom is geen enkel menselijk predikaat op haar van toepassing, zelfs niet het predikaat 'bestaan' of 'zijn'. Van een stoel of atoom kunnen we zeggen dat deze bestaat, van de ultieme onvoorwaardelijke oorsprong van de wereld is het echter kortzichtig om te zeggen 'dat het bestaat'. De ultieme oorsprong van de werkelijkheid laat zich niet goed vangen in dergelijke antropomorfe, al te menselijke, aanduidingen.

Het absolute eerste beginsel van de werkelijkheid blijft voor ons verstand dus een volstrekt ondoordringbaar mysterium ofwel een allesoverweldigend fascinerend geheim. De mens is echter een affectief wezen dat naast verstand ook over gevoel beschikt. Zo ben ik van mening dat we in de sublieme ervaring iets van de 'arche geneseos' kunnen doorvoelen dat met ons verstand onmogelijk meegeemaakt kan worden. Hierbij doel ik

met name op het 'subject-karakter' van de oorsprong van de wereld en het hiermee samenhangende gegeven van het als mens 'relationeel betrokken kunnen zijn' op het absolute. In en door de ervaring van het sublieme (verhevene) ervaren we voor héél even de nabijheid van de ultieme onvoorwaardelijke grond van al dat is. De sublieme ervaring is precies daarom een grenservaring die samenvalt met de ervaring van het heilige ofwel sacrale. We zijn hier mijlenver verwijderd van een restloos positief naturalistisch denken dat de werkelijkheid niet anders kan en wil zien dan als een immanente verzameling van op elkaar inwerkende materiële entiteiten.

In mijn filosofische bijdragen over 'het sublieme bij Longinus', 'het heilige bij Otto' en 'het heilige bij Bataille' (te vinden op [1]<http://www.gjerutten.nl/>) ga ik dieper in op de relatie tussen het sublieme, het sacrale en de arche geneseos (i.e. de laatste onvoorwaardelijke oorsprong ofwel grond van de werkelijkheid).

1. <http://www.gjerutten.nl/>

## 1.2 September

### 1.2.1 De vraag naar het zijn in Bruno Latour's 'We have never been modern' (2009-09-07 15:14)

In zijn boek 'We have never been modern' geeft Bruno Latour een karakterisering van het moderne. De moderne tijd wordt gekenschetst door de omarming van één specifieke ontologie. Volgens de zijsleer van de modernen bestaan er slechts twee zuivere primaire irreducibele zijsvormen, namelijk enerzijds objecten (de natuur) en anderzijds subjecten (het sociale). Alles wat wij als mens in de wereld aantreffen dient volgens het moderne denken begrepen te worden als een constellatie van objecten en subjecten. Al het in de wereld gegevene is ofwel een object, ofwel een subject, ofwel een samenstelling ('mix') van objecten en subjecten. De objecten en subjecten zijn als zuivere zijsvormen ontologisch primair. Zij zijn de eerste in de orde van het zijn. Alléén aan hen komt substantieel bestaan toe. Alle gegeven constellaties van objecten en subjecten zijn ontologisch secundair. Deze samenstellingen zijn laatste in de orde van het zijn. Ze zijn 'posterior' vanwege het feit dat het samengestelde configuraties zijn uit primaire enkelvoudige zijsvormen. Aan hen komt geen daadwerkelijk bestaan toe precies omdat zij 'mixtures' ofwel 'blends' van objecten en subjecten zijn en daarom restloos tot deze pure primaire bestanddelen reduceerbaar zijn.

De moderne tijd wordt door Latour dus gekenmerkt door een strikt ontologisch onderscheid tussen subject en object, waarbij géén enkele ruimte wordt gegeven aan andere primaire ontologische zijscategorieën. Naast subjecten en objecten wordt de wereld alléén nog bevolkt door mengsels ofwel combinaties van beiden. Alles valt dus uiteen in subject- en object-polen. De subject-pool noemt Latour naast 'het sociale' ook wel 'the human', 'society', 'politics', 'power' en 'mind'. Het betreft feitelijk de sfeer van het mentale. De object-pool wordt door hem naast 'de natuur' ook wel aangeduid met 'nature', 'inert things', 'natural world', 'science', 'facts', 'the real' en 'the nonhuman'. Het gaat hier in feite om het domein van het materiële.

Latour betoogt in zijn boek dat wij nooit modern zijn geweest omdat wij nooit gestopt zijn met het formeren van 'hybrids'. Deze hybrids noemt hij ook regelmatig 'networks', 'mediators', 'quasi-objects', 'quasi-subjects', 'translators' en 'collectives'. Hybrids kunnen volgens Latour niet begrepen worden als configuraties ofwel samenstellingen van subjecten en objecten. Een hybrid is geen aggregaat van subjecten en objecten.

Hybrids zijn chaotische tumultueuze onoverzichtelijke situaties of gebeurtenissen ('imbroglios' of 'instable events') die aanvankelijk weliswaar object- en/of subjectkenmerken vertonen, maar daarom niet gelijkgesteld mogen worden aan combinaties van subjecten en objecten. Hybrids zijn 'events'. Ze vinden plaats. Ze gebeuren. Pas in tweede instantie worden subjecten en objecten door deze hybrids geproduceerd. Hybrids genereren dus subjecten en objecten. Niet de subjecten en objecten, maar de zich dynamisch voltrekende hybrids zijn volgens Latour daarom ontologisch primair. Afzonderlijke subjecten en objecten zijn als voortbrengsels van hybrids ofwel networks anders gezegd ontologisch achtergesteld ofwel secundair. Ze ontstaan pas 'aan het eind' door en uit de hybrids. Hybrids gaan dus ontologisch vooraf aan het onderscheid tussen objecten en subjecten.

Subjecten en objecten ontstaan uit hybrids door een proces van stabilisatie of kristallisatie. Een hybrid is

een instabiele gebeurtenis welke na verloop van tijd stabieler wordt en uiteindelijk uitkristaliseert tot één of meerdere ontologisch gestabiliseerde subjecten en/of objecten. Hybrids zijn dus dynamische instabiele gebeurtenissen die uiteindelijk door stabilisatie subjecten en objecten genereren ofwel voortbrengen. Op ieder moment bestaat de wereld dus uit instabiele hybrids die subject- én objectkenmerken vertonen, én uit de meer en minder stabiele voortbrengselen van deze hybrids die zich in meer of mindere mate aan ons manifesteren als object of subject.

De 'blinde vlek' van de modernen is volgens Latour dat ze de gestabiliseerde voortbrengselen van de hybrids aanzien voor ontologisch zelfstandige zuivere zijnsvormen die volledig primair zijn en daarom gelden als de laatste zijnsgrond van alles wat wij in de wereld aantreffen. Dit is volgens Latour echter een misvatting omdat hij juist meent dat de hybrids ontologisch fundamenteel ofwel 'prior' zijn.

De modernen hebben de objecten en subjecten dus op een naïve en ontoelaatbare wijze verabsoluteerd. Hetgeen laatste is in de orde van het zijn (namelijk objecten en subjecten) werd door het moderne denken beschouwd als eerste in de orde van het zijn. Subjecten en objecten werden opeens 'zijn in primaire zin'. Tegelijkertijd werd hetgeen eerste is in de orde van het zijn (namelijk hybrids) achtergesteld. De modernen beschouwen hybrids immers als slechts een mengsel ofwel samenstelling ('sunolon') van subjecten en objecten. Zo werden de hybrids door het moderne denken ten onrechte gedegradeerd tot laatsten in de zijnsorde.

Ten onrechte beschouwen de modernen dus de door hen gehypostaseerde objecten en subjecten als de eigenlijke fundamentele bouwstenen van de werkelijkheid. Zo vergat men hun werkelijke status als niet meer dan secundaire voortbrengselen ofwel bijkomstige producten van de ontologisch primaire hybrids.

Latour beschouwt zijn eigen ontologische denken niet als modern. Door de moderne illegitieme omkering van de zijnsorde bloot te leggen is zijn denken boven het moderne denken uitgekomen. Zijn inzicht dat niet de afgeleide subjecten en objecten, maar de oorspronkelijkere hybrids, 'ousia' zijn is dan ook non- of a-modern. De a-modern ziet hybrids als irreducibel, terwijl volgens de modernen alle hybrids reduceerbaar zijn tot collecties van objecten en subjecten.

Latour's analyse komt grotendeels overeen met de opvattingen van (de latere) Heidegger over het zijn. Heidegger wijst op een ontologische differentie tussen enerzijds 'de zijnden' en anderzijds 'het zijn'. Deze ontologische differentie komt overeen met Latour's onderscheid tussen subjecten en objecten enerzijds en hybrids ofwel networks anderzijds. Bij Heidegger is het zijn de instantie die zich bij de moderne mens meldt in de vorm van zijnden. Heidegger's zijn brengt uiteindelijk alle zijnden voort. Het zijn gaat bij Heidegger dus vooraf aan het moderne subject-object onderscheid. Heidegger's zijn is ten opzichte van de zijnden ontologisch primair. Bij Latour zijn de hybrids de ontologisch primaire instantie die alle subjecten en objecten produceren. Net zoals Heidegger's zijn brengen Latour's hybrids uiteindelijk alle subjecten en objecten voort. Ook bij Latour gaan de hybrids dus ontologisch vooraf aan het moderne onderscheid tussen objecten en subjecten.

Bovendien is volgens Heidegger de moderne mens het zijn achter de zijnden vergeten. Deze zijnsvergetenheid treffen we ook bij Latour aan. Bij Latour is de moderne mens immers de ontologisch primaire status van de hybrids vergeten. De hybrids worden wel opgemerkt, maar slechts als ontologisch achtergestelde ofwel secundaire entiteiten. De moderne mens is dus de eigenlijke primaire status van de aan alle objecten en subjecten voorafgaande hybrids vergeten. Verder is bij Heidegger het zijn omnipresent. Bij Latour zijn de hybrids eveneens omnipresent.

Zelf wijst Latour overigens de gedachte dat zijn analyse op hoofdlijnen met die van Heidegger overeenkomt af. De argumenten die hij hiervoor geeft zijn echter niet overtuigend. Zo meent Heidegger helemaal niet dat het zijn zich alléén openbaart buiten de wetenschappen. Heidegger beweert juist dat wie goed kijkt de werking van het zijn kan aantreffen op ieder domein, ook op dat van de positieve wetenschappen.

Het proces van 'ereignis' ofwel 'wederzijdse toeeigening' is voor Heidegger allesbepalend. Het zijn is op ieder terrein ontologisch primair. Bovendien meldt het zijn zich in verschillende fasen van de geschiedenis op

een andere manier bij de mens. Zo meldt het zijn zich volgens Heidegger bij de moderne mens in de vorm van onderling onderscheiden zijnden. Tijdens de renaissance meldde het zijn zich volgens Heidegger in de vorm van onderling verbonden analogieën en sympathieën. Dit alles komt sterk overeen met Latour. Latour meent immers dat de hybrids op ieder terrein ontologisch primair zijn. Eveneens stelt hij dat de hybrids zich aan de moderne mens voordoen als subject-object onderscheidingen, terwijl zij zich voor de premoderne mens juist manifesteerden als analogieën en sympathieën. Foucault's op Heidegger's ereignis teruggaande epistemeleer, met zijn duiding van het renaissance-episteme als 'denken in verbanden' en het episteme daarna als 'denken in onderscheidingen' is dan ook consistent met zowel het denken van Heidegger als Latour.

Al met al kunnen we concluderen dat Latour de vraag naar het zijn op dezelfde wijze beantwoordt als Heidegger. Het verschil met Heidegger is echter dat Latour de vraag stelt en beantwoordt met behulp van zijn eigen begrippenapparaat, dat wellicht op het eerste gezicht niet direct aan Heidegger's terminologie van zijnden, zijsverstaan, zijn en ereignis doet denken.

Fundamenteel gezien komen beide duidingen van de moderniteit echter diepgaand overeen.

### 1.2.2 Het schijnbare dilemma tussen dogmatisme en relativisme (2009-09-18 22:52)

Zoeken naar absolute waarheid is voor de mens zinloos. Wij kunnen als mens onmogelijk vaststellen hoe de wereld 'op zichzelf' is. We zijn immers niet in staat om een van onszelf onafhankelijk perspectief op de wereld in te nemen. De mens kan haar mens-zijn onmogelijk afleggen en precies daarom nooit een absolute neutrale invalshoek op de wereld verkrijgen.

De 'wereld in zichzelf' blijft voor ons als mensen dus voorgoed verborgen. Zolang we ons blijven richten op het verkrijgen van inzicht in de 'wereld in zichzelf' komen we nooit verder dan verschillende naast elkaar bestaande opvattingen.

Er is echter een uitweg uit het schijnbare dilemma tussen dogmatisme en relativisme. We hoeven als mens namelijk helemaal niet te kiezen tussen onkritisch dogmatisme en subjectivistisch relativisme.

De genoemde uitweg onthult zich zodra we ons afwenden van de 'wereld in zichzelf' en ons richten op de 'wereld voor ons' ofwel op de wereld zoals deze door ons als mensen wordt ervaren en gedacht. De wereld voor ons betreft de wereld zoals geïmpliceerd door het inherent beperkte menselijke gezichtspunt op de wereld.

Over de 'wereld voor ons' zijn namelijk wel allerlei oordelen mogelijk die wij beslist kunnen rechtvaardigen en die daarom weldegelijk gelden als onfeilbare inzichten ofwel kennis. Deze kennis betreft dan echter louter kennis over de 'wereld voor ons' en géén kennis over 'de wereld in zichzelf'. Over de 'wereld in zichzelf' kunnen we immers als mens helemaal niets weten.

Door een wending te maken naar de 'wereld voor ons' wordt onkritisch dogmatisme ("zoeken naar absolute waarheid") vermeden zonder te vervallen in subjectivistisch relativisme ("er bestaan uiteindelijk alléén maar verschillende naast elkaar bestaande epistemisch gelijkwaardige standpunten").

De hier genoemde uitweg is ondermeer uitgewerkt door Hilary Putnam in zijn boek 'Reason, Truth and History'. Volgens Martha Nussbaum zou zelfs Aristoteles deze derde weg tussen dogmatisme en relativisme bewandeld hebben! Zie hiervoor haar prachtige essay 'Het redden van Aristoteles' verschijnselen' in haar boek 'De breekbaarheid van het goede'.

## 1.3 October

### 1.3.1 Het Kalam kosmologisch godsbewijs (2009-10-05 16:34)

Het Kalam kosmologisch godsbewijs is samen met Plantinga's modaal-logische herformulering van het ontologisch godsbewijs één van de meestbesproken godsbewijzen in het hedendaagse filosofische discours. We kunnen het Kalam kosmologisch godsbewijs op de volgende wijze schematisch weergeven: (1) Het universum heeft een begin (2) Dit begin is veroorzaakt (3) Deze oorzaak is persoonlijk.

Dit bewijs is door veel filosofen uitvoerig bekritiseerd. De kritiek richt zich meestal op het verwerpen van één of meerdere van de afzonderlijke tussenstappen van het bewijs. Zo vechten sommige filosofen (1) aan. Zij zijn niet overtuigd van de stelling dat ons universum is begonnen te bestaan. Door de ontwikkelingen in de moderne kosmologie (met name de opkomst van de in de eerste helft van de vorige eeuw ontwikkelde big bang theorie) is deze kritiek echter steeds onhoudbaarder geworden. Tegenwoordig zijn er nog weinig denkers die niet aannemen dat ons universum is begonnen te bestaan. Andere filosofen richten hun pijlen op claim (2). Zij zijn niet overtuigd van de bewering dat alles wat begint te bestaan een bestaansoorzaak moet hebben. Ook deze kritiek zal tegenwoordig nog door weinigen gedeeld worden. De tegenwerping dat iets wellicht zonder oorzaak zou kunnen ontstaan komt immers overeen met de voor ons als mens volstrekt absurde gedachte dat iets wellicht uit het niets zou kunnen ontstaan. De kritiek op (3) kan tegenwoordig in de regel op de meeste bijval rekenen. Waarom zou de oorzaak van ons universum immers een bewust subject zijn? Deze derde claim is in tegenstelling tot de overige twee claims van Kalam's godsbewijs voor ons inderdaad niet direct intuïtief aannemelijk.

Wij zullen hier echter geen uitvoerige beschrijving van het bewijs en al haar kritiek geven. In plaats daarvan willen wij wijzen op een problematisch aspect van het bewijs dat in de literatuur onderbelicht lijkt. Het probleem betreft het gegeven dat het Kalam kosmologisch godsbewijs géén bewijs lijkt te zijn van het bestaan van god. Tenminste, niet wanneer we god begrijpen als de unieke onvoorwaardelijke absolute oorsprong van de gehele werkelijkheid. Wat bewezen wordt is het bestaan van een bewuste oorzaak van ons temporele universum. De oorzaak van ons universum hoeft echter geenszins samen te vallen met de ultieme allerlaatste grond van de gehele werkelijkheid. Er is niets in het Kalam argument dat garandeert dat de oorzaak van ons universum correspondeert met de uiteindelijke absolute onvoorwaardelijke oorsprong van het zijsgeheel.

Zo zou ons universum één van de vele universa binnen een multiversum kunnen zijn. De werkelijkheid zou anders gezegd een multiversum kunnen omvatten. Deze mogelijkheid wordt door het Kalam godsbewijs niet uitgesloten. In deze voor ons als mens voorstellbare situatie heeft ieder van de vele universa zijn eigen oorzaak. Deze collectie oorzaken zou dan op haar beurt zelf ook weer veroorzaakt kunnen zijn. Al met al drijven we zo wel erg ver weg van de gedachte dat de oorzaak van ons universum gelijk is aan god zoals het bewijs van Kalam wil. Het goddelijke allereerste beginsel van het zijsgeheel (dat alle universa omvat) is immers niet gelijk aan de oorzaak van slechts enkele of zelfs één van deze universa (namelijk het onze). Een overtuigend godsbewijs is met het kosmologisch godsbewijs van Kalam dan ook niet gegeven. Hoogstens kunnen we met Kalam concluderen dat ons universum een oorzaak moet hebben.

### 1.3.2 De leugenaarsparadox (2009-10-09 23:26)

De leugenaarsparadox is één van de meest bekende paradoxen uit de geschiedenis van de filosofie. De paradox ontstaat zodra wij ons afvragen of de zin "Deze zin is niet waar" waar of onwaar is. Indien zij waar is, is zij niet waar en wanneer zij onwaar is, dan is zij waar. De paradox steunt op de wet van de uitgesloten derde. Volgens deze wet is iedere grammaticaal wel gevormde beweerzin waar of onwaar. Indien een bewering niet waar is, dan is zij onwaar en andersom is een bewering waar indien zij niet onwaar is. Een derde mogelijkheid bestaat er volgens de wet van de uitgesloten derde niet.

Een vrij eenvoudige oplossing voor de leugenaarsparadox is dan ook het verwerpen van de wet van de uitgesloten derde. Er wordt niet langer geëist dat wel gevormde bewerzinnen een waarheidswaarde hebben. Bepaalde beweringen kunnen dus noch waar, noch onwaar zijn. Op deze manier verdwijnt de leugenaarsparadox

inderdaad. De aanname dat de zin "Deze zin is niet waar" waar is leidt weliswaar nog steeds tot een tegenspraak. Hetzelfde geldt voor de aanname dat de zin onwaar is. Hieruit volgt dat de zin niet waar en ook niet onwaar is. Dit is nu echter geen paradox meer omdat door het verwerpen van de wet van de uitgesloten derde niet langer geëist wordt dat zinnen een waarheidswaarde hebben. De zin "Deze zin is niet waar" is dan een voorbeeld van een zin zonder waarheidswaarde.

Toch is deze oplossing van de leugenaarsparadox niet echt bevredigend. Volgens velen is de wet van de uitgesloten derde dermate plausibel ofwel evident dat we haar niet zomaar zouden mogen opgeven om de leugenaarsparadox te voorkomen. Het opgeven van onze meest vertrouwde overtuigingen doen we niet zomaar. Dit overwegen we alleen als daar zeer goede redenen voor zijn. We zullen hier een argument presenteren om de wet van de uitgesloten derde inderdaad te verwerpen. Dit doen we door een intuïtief aannemelijke eigenschap van waarheid te benoemen die in strijd is met de wet van de uitgesloten derde.

Deze eigenschap betreft het feit dat we geen waarheid kunnen produceren indien we geen waarheid tot onze beschikking hebben. Net zoals we onmogelijk materiële voorwerpen kunnen produceren wanneer we geen materie tot onze beschikking hebben, kunnen we ook geen waarheid produceren indien we geen waarheden tot onze beschikking hebben. We kunnen alleen maar een waarheidswaarde aan een zin toekennen indien we deze zin op logische wijze kunnen herleiden tot één of meer zinnen met een waarheidswaarde. Zo kan de samengestelde beweerzin "Die stoel is groen of wit" logisch herleid worden tot de zinnetjes "Die stoel is groen" en "Die stoel is wit". De waarheidswaarde van de samengestelde zin "Die stoel is groen of wit" volgt dan direct uit de waarheidswaarden van beide zinnetjes. Indien de stoel bijvoorbeeld groen is, dan is het zinnetje "Die stoel is groen" en daarmee ook de samengestelde zin waar. Zinnen die niet logisch herleidbaar zijn tot zinnen met een waarheidswaarde hebben echter geen waarheidswaarde. *Creatio ex nihilio* is immers niet alleen ondenkbaar in de wereld van de materiële voorwerpen, maar ook in de wereld van aan zinnen toekomende waarheidswaarden. De wet van de uitgesloten derde gaat daarom niet op. Sommige zinnen zijn noch waar, noch onwaar.

Het hierboven beschreven argument om de wet van de uitgesloten derde te verwerpen en zo de leugenaarsparadox op te lossen lijkt inderdaad zeer adequaat. Deze oplossing komt sterk overeen met de door Zermelo gegeven oplossing van de Russell paradox. Zermelo's oplossing bestond namelijk uit de constatering dat we geen verzamelingen uit het niets kunnen produceren zoals in de Russell paradox feitelijk gebeurt. We kunnen uitsluitend verzamelingen produceren vanuit één of meerdere beschikbare verzamelingen. Ook in de abstracte verzamelingenleer is *creatio ex nihilio* ofwel schepping uit het niets onmogelijk.

Er zit echter een addertje onder het gras. De paradox lijkt weliswaar opgelost, maar is dat feitelijk nog niet! We hebben immers geconcludeerd dat de zin "Deze zin is niet waar" geen waarheidswaarde heeft. De zin is dus niet waar. Dit is echter precies hetgeen de zin over zichzelf zegt. De zin zegt immers over zichzelf dat zij niet waar is. Hetgeen door de zin beweerd wordt is dus volkomen correct. Maar hieruit volgt dat de zin waar is. De zin zegt echter dat zij niet waar is. Als dit inderdaad waar is, dan is de zin dus niet waar. We stuiten zo alsnog op een nare tegenspraak. De oplossing van de leugenaarsparadox dient daarom niet gezocht te worden in het verwerpen van de wet van de uitgesloten derde op basis van het argument dat we onmogelijk iets uit niets kunnen scheppen. Het argument van Zermelo dat de verzamelingenleer bevrijdde van de verstikkende wurggreep van de Russell paradox is dus niet geschikt om de logica te bevrijden van de leugenaarsparadox.

De oplossing voor de leugenaarsparadox die tegenwoordig breed geaccepteerd wordt is het door Tarski gemaakte onderscheid tussen object- en metataal. We zouden uitsluitend vanuit een aparte metataal mogen spreken over de waarheid of onwaarheid van zinnen uit een gegeven objecttaal. De leugenaarszin "Deze zin is niet waar" is vanuit dit perspectief een vermenging van object- en metataal en precies daarom niet toegelaten. Zo verdwijnt inderdaad de leugenaarsparadox. We kunnen ons echter afvragen of Tarski's oplossing bevredigend is. Komt zijn oplossing niet neer op een brut ad hoc verbod dat louter is bedoeld om de leugenaarsparadox onschadelijk te maken? Zijn er overtuigende van deze paradox onafhankelijke argumenten om een strikt onderscheid te maken tussen object- en metataal en het spreken over waarheid op objectniveau te verbieden? Dit is zeer de vraag.

### 1.3.3 Een hernieuwd kosmologisch godsbewijs (I) (2009-10-23 21:14)

Het kosmologisch argument kent een rijke traditie welke uiteindelijk teruggaat op Aristoteles. We noemen een godsbewijs kosmologisch indien uit het bestaan van (een bepaald type objecten in) de wereld een eerste oorzaak van de wereld wordt afgeleid die vervolgens wordt geïdentificeerd met god. Het kosmologisch godsbewijs is dus in tegenstelling tot het ontologisch godsbewijs een a posteriori argument. Zij vertrekt voor haar bewijsvoering namelijk vanuit het ervaringsfeit van het bestaan van (een bepaald soort dingen in) de wereld.

Na Aristoteles hebben Aquino, Leibniz en vele andere filosofen één of meerdere varianten van het door Aristoteles gegeven bewijs uitgewerkt. De variaties die na Aristoteles zijn ontwikkeld komen allemaal essentieel overeen met het bewijs van Aristoteles zelf. De algemene grondstructuur van het kosmologisch godsbewijs kan als volgt worden weergegeven:

1. Er bestaan contingente dingen in de wereld
2. Elk contingent ding in de wereld heeft een oorzaak
3. De oorzaak van een ding kan onmogelijk dit ding zelf zijn
4. Een oneindige keten van oorzaken in de wereld is niet mogelijk
5. Uit (1)-(4) volgt dat er een eerste oorzaak van de wereld bestaat
6. Deze eerste oorzaak is de laatste grond van de wereld en dus god

Nu zijn er in de literatuur reeds veel bezwaren tegen dit bewijs gegeven. Zo zijn er filosofen die niet overtuigd zijn van de claim dat contingente objecten een oorzaak moeten hebben. Er zijn ook filosofen die beweren dat een object best kan gelden als zijn of haar eigen oorzaak. Andere filosofen zijn niet bereid om te accepteren dat een oneindige keten van oorzaken inderdaad onmogelijk is. Op deze bezwaren tegen de tweede, derde en vierde premissie zal ik hier echter niet ingaan. De drie premissen lijken mij namelijk voor ons voldoende plausibel als claims over de wereld waarin wij als mens leven. Wij zijn dan ook epistemisch gerechtvaardigd om deze drie premissen te hanteren in onze argumentaties over de wereld zoals wij deze als mens ervaren.

In plaats daarvan wil ik stilstaan bij een probleem van het kosmologisch godsbewijs dat tot dusver in de literatuur onopgemerkt lijkt te zijn. Dit probleem heeft niets te maken met de plausibiliteit van de tweede, derde en vierde premissie. Het probleem betreft het feit dat uit (1)-(4) helemaal niet volgt dat er een eerste oorzaak van de wereld bestaat. Dit zal ik kort toelichten. Neem een willekeurig contingent ding (bijvoorbeeld een tafel) en noem deze X1. Het ding X1 heeft een oorzaak X2. Stel dat deze oorzaak ook contingent is. In dat geval heeft X2 eveneens een oorzaak welke we aanduiden met X3. Stel dat X3 ook contingent is. Er bestaat dan ook een oorzaak X4 van X3. We kunnen zo de keten van oorzaken van X1 verder uitbreiden. Uit de vierde premissie volgt dat deze keten van oorzaken eindig is en dus moet termineren in een niet-veroorzaakte oorzaak Xn. Deze zelf niet-veroorzaakte oorzaak Xn is dus niet-contingent en bestaat dus noodzakelijk. Zij geldt als de eerste oorzaak van X1.

Voor ieder afzonderlijk contingent ding in onze wereld kunnen we dus laten zien dat dit ding uiteindelijk een eerste oorzaak moet hebben. Niets garandeert ons echter dat al deze verschillende eerste oorzaken samenvallen. Het bewijs maakt immers niet duidelijk dat de zo gevonden eerste oorzaken uiteindelijk allemaal hetzelfde zijn. Het enige dat we mogen concluderen is dat het aantal verschillende eerste oorzaken groter of gelijk aan 1 is en tevens kleiner of gelijk is aan het aantal contingente dingen in de wereld. Het bestaan van één unieke eerste oorzaak van de wereld (die dan vervolgens met god geïdentificeerd wordt) is dus helemaal niet bewezen. Een uitweg lijkt te zijn om dan maar god te identificeren met de verzameling van alle eerste oorzaken. Dit is echter een enorm zwaktebod dat geen recht doet aan onze prima facie menselijke notie van de (substantiële) uniciteit van de goddelijke (zijns)grond.

Er is echter een herziening van het kosmologische godsbewijs mogelijk waarmee het hier besproken probleem opgelost lijkt te kunnen worden. Deze herziening zal ik in mijn volgende blogbijdrage presenteren.

## 1.4 November

### 1.4.1 Nihil est sine ratione (2009-11-11 20:29)

Niets is zonder grond. Dit principe werd voor het eerst explicet geformuleerd als beginsel door Leibniz. Niets bestaat volgens dit beginsel zonder reden. Alles dat bestaat heeft een oorsprong. Meer specifiek heeft iedere extramentaal bestaande entiteit, hierna kortweg 'object' genoemd, een bestaansreden.

Als grond voor het bestaan van een contingent object (i.e. een object dat niet in iedere mogelijke wereld bestaat) wordt meestal een ander object aangewezen dat geldt als de oorzaak van dit eerste object. Volgens Leibniz' beginsel van grond hebben echter ook noodzakelijk bestaande objecten (i.e. objecten die in iedere mogelijke wereld bestaan) een grond. Noodzakelijk bestaande objecten zijn niet veroorzaakt. Het ligt daarom niet voor de hand om als grond voor noodzakelijk bestaande objecten een ander object aan te wijzen dat geldt als hun oorzaak. Wat kan dan gelden als de bestaansgrond van noodzakelijk bestaande objecten?

Nu zou beweerd kunnen worden dat de bestaansreden van noodzakelijk bestaande objecten niet in andere objecten, maar in bepaalde logische beginselen moet worden gezocht. Beginselen die gelden ofwel vanwege andere meer fundamentele logische beginselen, ofwel die zelf absoluut fundamenteel zijn en niet anders dan geldig kunnen zijn.

Een bezwaar tegen deze opvatting zou kunnen zijn dat wij ons als mens onmogelijk kunnen voorstellen hoe ofwel op welke wijze logische beginselen de bestaansgrond kunnen zijn van objecten. Hoe kan anders gezegd een zuiver intelligibel denkprincipe gelden als de bestaansreden van een extramentale entiteit? Dient een object niet, al dan niet temporeel, veroorzaakt te worden door een extramentale instantie om tot extramentaal bestaan te komen? Dit bezwaar is echter minder sterk dan op het eerste gezicht wellicht lijkt. Laten wij ons namelijk eens een balans (i.e. een bepaald type weegschaal) voorstellen die keurig in evenwicht is omdat het gewicht op de ene schaal even zwaar is als het gewicht op de andere schaal. In dit geval kan weldegelijk volgehouden worden dat de reden of grond van het extramentaal bestaande evenwicht van de balans gezocht moet worden in het logische denkprincipe dat niets gebeurd zonder reden. Volgens dit principe kan de balans niet naar links doorslaan omdat er geen enkele aanwijsbare reden is voor een doorslaan naar juist de linker in plaats van de rechter kant. Om dezelfde reden kan de balans ook niet naar rechts doorslaan, zodat de balans dus in evenwicht moet blijven. We hebben hier daarom een niet ongewoon voorbeeld van een situatie waarbij een zuiver logisch beginsel (i.e. het beginsel dat niets zonder reden plaatsvindt) geldt als de bestaansgrond ofwel oorsprong van een extramentale stand van zaken (i.e. de in evenwicht verkerende weegschaal).

Een ander voorbeeld betreft een meer hypothetische situatie. Dit voorbeeld is ontleend aan het artikel "Some recent progress on the cosmological argument" van Alexander R. Pruss. Wij zouden ons kunnen voorstellen dat de werkelijkheid een multiversum omvat en dat er een fundamentele natuurwet bestaat volgens welke universa met bepaalde kenmerken een bepaalde kans hebben om te ontstaan. Pruss formuleert het in zijn artikel als volgt: "Perhaps there is some law of nature that states that universes of such-and-such sort have such-and-such a probability of coming into existence". In dit geval is er eveneens sprake van een intelligibel beginsel (i.e. de desbetreffende natuurwet) dat geldt als bestaansgrond van bepaalde extramentale entiteiten (i.e. universa). Zelf vind ik dit tweede voorbeeld minder overtuigend. Dit vooral vanwege het feit dat er een beroep wordt gedaan op het bestaan van waarschijnlijkheid als een separate ontologische zijnscategorie.

Beide voorbeelden laten zien dat de idee dat logische beginselen zouden kunnen gelden als de bestaansgrond ofwel oorsprong van extramentale entiteiten minder onvoorstelbaar is dan op het eerste gezicht wellicht lijkt. Volgens het beginsel van Leibniz heeft zelfs de eerdergenoemde arche, aangenomen dat zij bestaat, een grond. Hoe kan de grond van de arche, aangenomen dat zij bestaat, iets anders zijn dan een volstrekt fundamenteel logisch beginsel dat niet anders dan geldig kan zijn? Is de arche wellicht zelf een dergelijk logisch beginsel? Of is de arche meer algemeen gelijk aan de collectie van alle fundamentele logische beginselen? En zijn dergelijke logische beginselen zelf zonder bestaansgrond (zodat alléén zij lijken te ontsnappen aan het diktaat van Leibniz) of moet er niet toch iets zijn op grond waarvan deze beginselen er zijn en inderdaad niet anders dan

geldig kunnen zijn?

#### 1.4.2 Radicaal perspectivisme (2009-11-27 12:58)

Vaak wordt gesteld dat er buiten het persoonlijke beleven niets is. Ieder mens vertelt alleen zijn eigen individuele verhalen. Elk van deze persoonlijke verhalen is gewoon een verhaal naast vele andere verschillende gelijkwaardige verhalen. Er zouden geen bovenindividuele criteria ("regels") zijn voor het beoordelen of het ene verhaal wellicht meer valide is dan het andere.

Nu vertelt elk mens inderdaad persoonlijke verhalen die voortkomen uit zijn of haar eigen individuele ervaringen en opvattingen. Er is dan ook zeker sprake van een veelvoud van menselijke invalshoeken ofwel menselijke perspectieven op de werkelijkheid. Niet alleen Nietzsche, maar voor en na hem ook vele anderen, hebben hier reeds nadrukkelijk en terecht op gewezen. Ook is het inderdaad zo dat ik nooit met zekerheid zal kunnen vaststellen of mijn persoonlijke ervaringen en belevenissen kwalitatief overeenkomen met de ervaringen en belevenissen van anderen.

Toch bestaan er ontgegenzeggelijk menselijke opvattingen die binnen ieder menselijk perspectief hun aanspraak op geldigheid lijken te behouden. Hierbij kan ondermeer gedacht worden aan:

- allerlei logische claims (e.g. het principium non contradictionis ofwel de wet van de tegenspraak),
- meerdere wiskundige claims (e.g. de som van de hoeken van een euclidische driehoek is gelijk aan twee rechte hoeken),
- verschillende natuurkundige claims (e.g. twee planeten trekken elkaar aan met een kracht die omgekeerd evenredig is aan het kwadraat van hun onderlinge afstand),
- enkele morele claims (e.g. het is kwaadaardig wanneer een mens louter voor zijn plezier een ander mens tegen zijn of haar wil pijn doet).

Dit soort claims hoeven geenszins absoluut geldig te zijn. Er is immers niets dat garandeert dat deze claims "waar" zijn onafhankelijk van de menselijke conditie als zodanig. Toch lijken deze claims weldegeleijk geldig als uitspraken over hoe de wereld voor ons als mens is. Zij lijken weldegeleijk valide als uitspraken over hoe de wereld uiteindelijk door ieder mens wordt ervaren en gedacht. Of in ieder geval door die mensen die zich in het desbetreffende onderzoeksobject verdiepen (zoals in het geval van het tweede en derde voorbeeld).

Een radicaal perspectivisme op het niveau van menselijke opvattingen is daarom moeilijk vol te houden. Een dergelijke positie is bovendien self-defeating omdat de opvatting dat alles alleen maar een verhaal naast andere verhalen is precies om deze reden zelf geen aanspraak op geldigheid kan maken. Interessanter is het dan ook om ons te blijven afvragen welke (soorten van) claims door alle menselijke perspectieven heen hun geldigheid voor ons als mens lijken te behouden en welke beweringen alléén binnen één of slechts een beperkt aantal menselijke perspectieven adequaat verdedigbaar zijn.

Overigens, zelfs wanneer er geen geldige uitspraken zouden zijn voor de mens als zodanig, lijkt het onwaarschijnlijk dat er onmogelijk criteria kunnen worden gevonden waarmee we in ieder geval als mens in staat zijn om in bepaalde gevallen zinvol te discussiëren over de vraag of een gegeven verhaal meer of minder valide is dan een ander daarvan verschillend verhaal. Of zouden we daadwerkelijk willen beweren dat beweringen als "1+1=2" of "Auschwitz is verwerpelijk" slechts behoren tot een verhaal naast andere daarvan verschillende, maar volstrekt gelijkwaardige, verhalen?

## 1.5 December

### 1.5.1 Waarom er iets is in plaats van niets (2009-12-24 13:28)

Zoals bekend stelde Leibniz explicet de vraag waarom er iets is in plaats van niets. Nu zijn er globaal drie manieren om met deze vraag om te gaan. De eerste is het eenvoudigweg ontkennen dat er een reden is voor het feit dat er iets is in plaats van niets. Dit komt erop neer dat gewoonweg wordt verondersteld dat het een bruut feit is dat er iets is in plaats van niets. Er zou anders gezegd helemaal geen reden zijn voor dit feit. De tweede is beweren dat er wellicht een reden is voor het feit dat er iets is in plaats van niets, maar dat wij als mensen deze reden nooit kunnen achterhalen en daarom maar beter deze vraag niet kunnen stellen. De derde is om te proberen de reden aan te geven voor het feit dat er iets is in plaats van niets. Ik zal hier de derde weg bewandelen.

De propositie dat er iets is in plaats van niets volgt logisch uit de propositie dat de lege wereld metaphysisch onmogelijk is. Nu ben ik van mening dat de lege wereld inderdaad metaphysisch onmogelijk is. Mijn strategie is dan ook om de reden voor het metaphysisch onmogelijk zijn van de lege wereld te geven. Deze reden is dan tegelijkertijd ook de reden voor het feit dat er iets is in plaats van niets.

We zullen aantonen dat de lege wereld metaphysisch onmogelijk is door de lege wereld reductio ad absurdum te voeren. Stel daarom dat de actuele wereld gelijk is aan de lege wereld. Er moet in dat geval een reden zijn voor het leeg zijn van de actuele wereld. Nu zijn er twee mogelijkheden (i) deze reden is gelegen in de actuele wereld zelf. De actuele wereld zelf bevat anders gezegd de reden waarom zij leeg is (ii) deze reden betreft het feit dat alle niet-lege werelden metaphysisch onmogelijk zijn. Welnu, (i) resulteert onmiddellijk in een contradictie. De reden voor het leeg zijn van de actuele wereld kan niet in de actuele wereld zelf gelegen zijn omdat de actuele wereld immers leeg is en dus helemaal niets bevat. Het punt is nu dat ook (ii) direct in een tegenspraak ontaard. We weten immers dat niet alle niet-lege werelden metaphysisch onmogelijk zijn. Onze eigen (niet-lege) wereld is immers werkelijk en dus metaphysisch mogelijk. We moeten daarom concluderen dat zowel (i) als (ii) tot een contradictie leiden. Maar hieruit volgt dat de oorspronkelijke aannname eveneens tot een contradictie leidt. Het is immers zo dat (i) en (ii) gegeven de aannome dat de actuele wereld gelijk is aan de lege wereld de enige twee mogelijkheden zijn. De uiteindelijke conclusie moet daarom luiden dat het metaphysisch onmogelijk is dat de actuele wereld gelijk is aan de lege wereld. Dit is dan ook de gezochte reden voor het feit dat er iets is in plaats van niets.

Is dit alles nu overtuigend? In een volgend bericht zal ik ingaan op een aantal interessante mogelijke bezwaren tegen de hierboven gepresenteerde argumentatie.

### 1.5.2 Waarom er iets is in plaats van niets (II) (2009-12-29 20:35)

In het vorige bericht werd een antwoord gegeven op de vraag van Leibniz waarom er iets is in plaats van niets. De in dat bericht gegeven reden voor het feit dat er iets is in plaats van niets bestond uit een reductio ad absurdum van de veronderstelling dat de lege wereld metaphysisch mogelijk is. We zullen in dit bericht twee bezwaren bespreken tegen deze reductio.

#### Bezwaar I

Het eerste deel van de gepresenteerde reductio luidt als volgt: "Stel [...] dat de actuele wereld gelijk is aan de lege wereld. Er moet in dat geval een reden zijn voor het leeg zijn van de actuele wereld. Nu zijn er twee mogelijkheden (i) deze reden is gelegen in de actuele wereld zelf. De actuele wereld zelf bevat anders gezegd de reden waarom zij leeg is (ii) deze reden betreft het feit dat alle niet-lege werelden metaphysisch onmogelijk zijn". Beide opties worden vervolgens ad absurdum gevoerd.

Om duidelijk te maken dat deze reductie ongeldig is dienen we een onderscheid te maken tussen twee soorten feiten. Een feit is een wereld-feit indien het feit bestaat binnen ofwel in tenminste één mogelijke wereld. Zo is het feit dat Parijs de hoofdstad is van Frankrijk een wereld-feit. Zij bestaat immers als feit binnen de actuele wereld. Een feit is een niet-wereld-feit indien het feit géén wereld-feit betreft. Zo is het feit dat van alle mogelijke

werelden er precies één actueel is een niet-wereld-feit. Wanneer het aantal mogelijke werelden eindig is, dan is het feit dat het aantal mogelijke werelden eindig is een niet-wereld-feit. In het andere geval is het feit dat het aantal mogelijke werelden oneindig is een niet-wereld-feit. Een niet-wereld-feit is dus een feit dat binnen geen enkele wereld bestaat. Een niet-wereld-feit bestaat dus ook niet in de actuele wereld. Niet-wereld-feiten bestaan buiten de actuele wereld en buiten iedere andere mogelijke wereld. Uitgaande van dit onderscheid kunnen we, naast optie (i) en (ii), een derde optie formuleren:

(iii) De reden voor het feit dat de actuele wereld leeg is betreft een niet-wereld-feit.

Optie (iii) is inderdaad niet gelijk aan (ii) omdat (ii) niet naar een feit verwijst. Het is immers niet zo dat alle niet-lege werelden metafysisch onmogelijk zijn. Optie (iii) is evenmin gelijk aan (i) omdat de reden dat de actuele wereld leeg is volgens (iii) een feit betreft dat niet gelegen is in de actuele wereld. De reden dat de actuele wereld leeg is betreft volgens (iii) immers een feit buiten de actuele wereld. Optie (i) en (ii) worden door de gegeven reductio terecht uitgesloten. Toch is daarmee de reductio niet geldig omdat optie (iii) door haar niet wordt uitgesloten.

#### Tegenwerping tegen bezwaar I

Een tegenwerping tegen het eerste bezwaar zou kunnen luiden dat (iii) helemaal geen optie is. Welk niet-wereld-feit kan immers gelden als een goede niet-circulaire reden voor het leeg zijn van de actuele wereld? Geen enkel feit lijkt hiervoor in aanmerking te komen. Optie (iii) dient dus net zoals (i) en (ii) eveneens verworpen te worden zodat de reductio alsnog geldig is.

#### Weerlegging van deze tegenwerping tegen bezwaar I

Deze tegenwerping is niet adequaat. Ten eerste, waarom zou uit het gegeven dat wij ons een dergelijk feit niet kunnen voorstellen volgen dat zo'n feit niet bestaat? Ten tweede, wij kunnen ons weldegelijk een voorstelling maken van een dergelijk feit. Stel immers dat het geheel van alle mogelijke werelden in feite iets analoog aan Heidegger's zijn betreft. Dit zijn dient in dat geval onderscheiden te worden van de zijnden. De zijnden betreffen de concrete (en eventueel abstracte) dingen in de niet-lege mogelijke werelden. De lege wereld is dan de mogelijke wereld zonder zijnden. We zouden ons kunnen voorstellen dat het zijn in een eenmalige wilsact zich heeft uitgedrukt in de lege wereld (of misschien beter gezegd: zich niet middels een wilsact heeft uitgedrukt in één of meerdere zijnden) en dat daarom de actuele wereld leeg is. Toegegeven, dit is uiteraard een hoogst ongewone voorstelling van zaken. Daar gaat het echter niet om. Het punt is dat dit een consistent voorstelbaar niet-wereld-feit zou kunnen zijn welke door de reductio niet wordt uitgesloten. De reductio is precies daarom niet geldig.

#### Bezwaar II

De reductio veronderstelt dat we kunnen spreken over een reden voor het leeg zijn van de actuele wereld indien de actuele wereld daadwerkelijk leeg zou zijn. Dit kan echter niet. Er is in dat geval immers helemaal niets en dus bestaan er ook geen redenen voor wat dan ook. Een reden is immers ook iets. Hetzelfde geldt voor de mogelijke werelden. Indien er helemaal niets is, dan zijn er ook geen mogelijke werelden. De reductio beroept zich daarom ook ten onrechte op mogelijke werelden. Al met al dient de reductio dus verworpen te worden. Dit is ook niet verwonderlijk, want waarom zou een volstrekt niets onmogelijk zijn? Er bestaat in dat geval immers helemaal niet iets dat er verantwoordelijk voor zou kunnen zijn dat er sprake is van een metafysische onmogelijke situatie. Alleen al het spreken over een 'situatie' staat op gespannen voet met een absoluut niets.

#### Tegenwerping tegen bezwaar II

Dit bezwaar is echter niet adequaat omdat we zoals gezegd de lege wereld kunnen opvatten als een wereld waarin zich geen objecten bevinden. De afwezigheid van objecten in de actuele wereld hoeft echter niet te impliceren dat er geen mogelijke werelden en geen niet-wereld-feiten zouden kunnen bestaan. Heidegger's ontologische differentie tussen enerzijds het zijn en anderzijds de zijnden laat immers zien dat een metafysisch verschil tussen 'de zijnden in de mogelijke werelden' en 'het zijn als geheel van de mogelijke werelden' coherent denkbaar is.

## Weerlegging van deze tegenwerping tegen bezwaar II

Uit het feit dat we de lege wereld kunnen opvatten zoals omschreven volgt niet dat we de lege wereld ook zo moeten opvatten. Iemand die verwijlt bij de zijnden (i.e. de objecten in de mogelijke werelden) denkt eenvoudigweg niet diep genoeg door. Hij of zij dient nu ook het zijn (i.e. het geheel van de mogelijke werelden zelf) weg te denken om bij de mogelijkheid van een daadwerkelijk absoluut niets uit te komen. Pas wanneer we kunnen laten zien dat dit totale niets metafysisch onmogelijk is kunnen we met recht beweren dat we de reden hebben gevonden voor het feit dat er iets is in plaats van niets. Tot die tijd dient de *reductio ad absurdum* te worden.

## 2. 2010

### 2.1 January

#### 2.1.1 Is de lege wereld een mogelijke wereld? (2010-01-02 12:59)

Een epistemische rechtvaardiging voor de claim dat de lege wereld geen mogelijke wereld is (anders gezegd: dat de lege wereld metaphysisch onmogelijk is) levert ons niet noodzakelijkerwijs ook een antwoord op de vraag waarom de lege wereld metaphysisch onmogelijk is. Vergelijk dit bijvoorbeeld eens met het beschikken over overtuigend juridisch bewijsmateriaal voor de bewering dat Jan de fiets van Piet heeft gestolen. Dit bewijsmateriaal vormt een sterk argument om te concluderen dat Jan de fiets van Piet stal. Daarmee hebben we echter niet noodzakelijkerwijs ook een antwoord gevonden op de vraag waarom Jan dit gedaan heeft.

Kosmologische en ontologische argumenten voor het bestaan van een noodzakelijk bestaand object gelden als argument voor de onmogelijkheid van de lege wereld. Het aardige van dit soort argumenten is dat zij tegelijkertijd ook een antwoord geven op de vraag waarom de lege wereld metaphysisch onmogelijk is. De lege wereld is immers onmogelijk precies omdat een noodzakelijk bestaand object in iedere mogelijke wereld moet bestaan. Het probleem van genoemde argumenten is echter dat zij op z'n Zachts gezegd controversieel zijn. Zij worden zeker niet door het merendeel van de internationale filosofische gemeenschap geaccepteerd.

Het is daarom interessant om te zoeken naar andere argumenten voor de bewering dat de lege wereld metaphysisch onmogelijk is. Uiteraard bij voorkeur argumenten die tevens een antwoord betreffen op de vraag waarom de lege wereld metaphysisch onmogelijk is. Een mogelijke aanpak is om te laten zien dat de lege wereld geen mogelijke wereld is omdat de aanname dat de lege wereld mogelijk is tot onoverkomelijke tegenspraken leidt. Het voordeel van deze aanpak is dat zo niet alleen kan worden vastgesteld dat de lege wereld onmogelijk is, maar bovendien ook de vraag waarom dit zo is wordt beantwoord. Een contradictoire situatie is immers metaphysisch niet realiseerbaar, zodat de lege wereld inderdaad geen mogelijke wereld kan zijn. Het probleem van deze aanpak is echter dat er sterke bezwaren bestaan tegen reductio argumenten die de lege wereld ad absurdum trachten te voeren. Dit is precies hetgeen ik in mijn laatste bericht heb willen laten zien.

Een derde weg is om een geheel ander argument te zoeken voor de claim dat de lege wereld onmogelijk is. Dit argument hoeft niet zo sterk te zijn dat tevens de vraag wordt beantwoord waarom de lege wereld onmogelijk is. Het gaat er nu slechts om dat het argument overtuigend genoeg is om in ieder geval te kunnen vaststellen dat de lege wereld metaphysisch onmogelijk is. Een dergelijk argument heb ik uitgewerkt in een korte notitie getiteld: "Is the Empty World a Possible World?". Dit argument is ontleend aan een door A. R. Pruss gegeven uiteenzetting over de ontologische aard van de waarmakers van modale waarheden, zoals 'Het is mogelijk dat P'. Deze notitie is beschikbaar op mijn website [1][www.gjerutten.nl](http://www.gjerutten.nl).

1. <http://www.gjerutten.nl>

#### 2.1.2 Een argument tegen dualisme? (2010-01-17 00:17)

Uit empirisch neurologisch hersenonderzoek blijkt dat mentale bewustzijnstoestanden structureel samenhangen met neurale hersentoestanden. Hersencans laten zien dat er een één-op-één correspondentie bestaat tussen mentale toestanden en neurale hersenpatronen. Bij elk type mentale gewaarwording hoort een specifiek patroon van neurale hersenactiviteit (en omgekeerd). Dankzij deze structurele verwantschap tussen mentale en hersentoestanden kunnen hersenwetenschappers inmiddels bepaalde bewustzijnservaringen opwekken door het prikkelen van specifieke (met die ervaring samenhangende) neurale hersengebieden.

Hoe kan men nog dualist zijn gegeven deze hechte isomorfie tussen enerzijds mentale bewustzijnstoestanden en anderzijds neurale hersentoestanden? Moeten we vanwege deze diepe structurele samenhang tussen beiden niet concluderen dat onze bewustzijnservaringen identiek zijn aan de fysiek-neurale processen die zich in onze hersenen afspelen? Is anders gezegd ons bewustzijn niet eenvoudigweg gelijk aan onze hersenen? Is zo niet meer dan voldoende aangetoond dat het menselijk bewustzijn niet los van de hersenen kan bestaan?

Een dergelijke conclusie zou echter voorbarig zijn. Dit kan toegelicht worden aan de hand van een analogie. Een hoeveelheid water kan een bepaalde (ruimtelijke) vorm aannemen indien deze bijvoorbeeld in een beker wordt gegoten. Laten we eens aannemen dat de beker van flexibel buigzaam materiaal is gemaakt en daarom van vorm kan veranderen. Het water in de beker zal uiteraard van vorm veranderen indien de beker van vorm verandert. Omgekeerd zal iedere vormverandering van het water gepaard moeten gaan met een structureel gelijksoortige vormverandering van de beker. De vorm van het water is dus nauw gecorreleerd met de vorm van de beker. Er is zelfs sprake van een hechte één-op-één correspondentie tussen beiden. Hieruit volgt echter niet dat het water en de beker identiek zijn. Ook volgt niet dat het water voor haar bestaan afhankelijk is van de beker. Ook los van de beker bestaat de desbetreffende hoeveelheid water immers.

### 2.1.3 De allerhoogste zijnde onder de zijnden (2010-01-30 00:13)

In de Metaphysica boeken Alpha, Gamma, Zeta en Lambda van Aristoteles wordt God begrepen als de hoogste zijnde onder de zijnden. De absolute goddelijke oorsprong ofwel de ultieme goddelijke grond is volgens Aristoteles dus tevens de allerhoogste zijnde. Als zodanig is de hoogste goddelijke zijnde van alle materie gescheiden, onbeweeglijk, eeuwig en louter intelligible vorm.

De ultieme goddelijke oorsprong bevindt zich als zijnde dus binnen het zijsgeheel. God wordt net zoals al het andere in de werkelijkheid opgevat als zijnde. Met deze metafysische stellingname wijkt Aristoteles nadrukkelijk af van Plato's godsbeeld. In Plato's Politeia blijkt de ultieme goddelijke oorsprong namelijk geen zijnde te zijn. Plato stelt dat de hoogste Idee van het Goede als oorsprong van het zijn gelegen moet zijn aan gene zijde van het zijn. Plato's hoogste Idee van het Goede is dus, in tegenstelling tot de God van Aristoteles' Metaphysica, gelokaliseerd buiten het zijsgeheel.

Een mogelijke verklaring voor het feit dat in de Metaphysica van Aristoteles het allerhoogste goddelijke beginsel begrepen wordt als zijnde kan gevonden worden in Aristoteles' werk De Interpretatione. In hoofdstuk 1 van dit traktaat verdedigt Aristoteles namelijk een hechte parallelie tussen denken en zijn. Hij gaat uit van een natuurlijke correspondentie tussen het kenbare en al wat is. Al wat is is kenbaar en iets is alleen kenbaar wanneer het is. Uit deze parallelie volgt direct dat God een zijnde onder de zijnden moet zijn om kenbaar te zijn. Aristoteles heeft dus geen keus. De absolute goddelijke oorsprong betreft volgens hem een onvervreemdbaar deel van het onderwerp van de metaphysica als wetenschap. Het ultieme goddelijke beginsel moet daarom wel een zijnde zijn omdat een onkenbare God tot gevolg zou hebben dat de Metaphysica haar onderzoeksobject zou verliezen en zo als wetenschap onmogelijk zou worden.

Een conceptie van het allerhoogste goddelijke beginsel als zijnde lijkt op het eerste gezicht echter inadequaat. Hoe kan het allerhoogste goddelijke beginsel zelf een zijnde zijn? Is de absolute goddelijke grond niet tevens de ultieme oorsprong van het zijn zelf? Indien dit inderdaad het geval is dan kan dit beginsel natuurlijk zelf geen zijnde zijn. Het is immers contradictio om te stellen dat de oorsprong van alle zijnden zelf ook een zijnde is. Niets is namelijk oorsprong van zichzelf. Is het om deze reden dan ook niet beter om, zoals Plato doet, het allerhoogste goddelijke beginsel te beschouwen als een aan gene zijde van het zijn gelegen niet-zijnde ultieme oorsprong van alles dat is?

Het probleem van een dergelijke platoonse opvatting van God als niet-zijnde is dat we in dat geval zouden moeten accepteren dat de term God wel een extramentale referent heeft, maar tegelijkertijd niet verwijst naar iets dat is. Dit is een onoverkomelijk probleem. Hoe kan iets (i.e. in dit geval de ultieme goddelijke oorsprong) enerzijds extramentaal gegeven zijn en anderzijds toch niet zijn? Een dergelijke opvatting is uiteindelijk niet houdbaar. Er bestaan geen dingen die niet tevens ook zijnde onder de zijnden zijn. Alles wat bestaat 'is' immers

op een zekere wijze.

Het is daarom beter om uit te gaan van het godsbeeld van Aristoteles. De ultieme goddelijke oorsprong is extramentaal gegeven en precies daarom een zijnde onder de zijnden. Vervallen we dan echter niet in eerder genoemd probleem dat een zijnde geen oorsprong kan zijn van het zijsgeheel zelf? Dit is echter niet het geval. Genoemd probleem kan namelijk vermeden worden wanneer we stellen dat het goddelijke geen oorzaak is van het zijn. God is gelokaliseerd binnen het zijsgeheel en daarom slechts oorzaak van een deel van het zijsgeheel. God is preciezer gezegd de directe dan wel indirekte oorzaak van alle zijnden buiten zichzelf. Natuurlijk zal dit onmiddellijk leiden tot de vraag naar de oorsprong ofwel herkomst van God zelf. God lijkt net zoals ieder ander zijnde immers een oorzaak voor haar bestaan te moeten hebben. Het door Aristoteles gegeven antwoord op deze onvermijdelijke vraag naar de herkomst van God is dat God een metafysisch noodzakelijk bestaand zijnde is. God bestaat noodzakelijk. Gezien zijn zijsstructuur kan de hoogste goddelijke zijnde onmogelijk niet bestaan. Hoe dit noodzakelijk bestaan van de allerhoogste zijnde überhaupt gedacht zou kunnen worden is een andere vraag waarop hier niet nader ingegaan zal worden.

## 2.2 February

### 2.2.1 De spiritueel-theïstische 'weltanschauung' (2010-02-15 20:04)

Joods-christelijke geloofservaringen zijn door bijbelverhalen en kerktraditie bemiddelde religieuze ervaringen. Iedere redelijke hermeneutische verantwoording van de joods-christelijke geloofservaring sluit bij dit gegeven aan. Een hermeneutische verantwoording van de joods-christelijke 'weltanschauung' zet immers in op het verstaan en duiden van de betekenis van bijbelteksten en overgeleverde kerktradities.

Het project waar ik zelf aan werk wijkt hier in twee opzichten van af. In de eerste plaats maak ik in mijn project geen gebruik van hermeneutische methoden. In de tweede plaats richt mijn project zich op de redelijke verantwoording van wat ik de spiritueel-theïstische 'weltanschauung' noem. Het joods-christelijk wereldbeeld betreft een specifieke instantie van deze meer algemene wereldbeschouwing. Zij valt er niet mee samen.

Volgens het spiritueel-theïstische wereldbeeld gaat de hele werkelijkheid terug op één unieke zijsgrond die geldt als de uiteindelijke oorzaak van alle zijnden buiten zichzelf. Deze grond of arche is dus de ultieme onvoorwaardelijke oorsprong van de gehele wereld. De arche ofwel absolute grond van de wereld heeft bovendien subject-karakter. Zij bezit 'persoonskenmerken' en is als zodanig een zijnde waarop ieder mens, op enkele plotselinge kortstondige ogenblikken in zijn leven, relationeel betrokken kan zijn. De arche doet zich langs deze weg van spontane momentane menselijke grenservaringen dus concreet-historisch in onze leefwereld gelden. De toevoeging 'spiritueel' is voor wat betreft genoemd wereldbeeld cruciaal omdat ik zeker niet wil vervallen in een beperkte achttiende eeuwse vorm van schraal rationalistisch theïsme. Onze wereldbeschouwingen zijn immers nooit op ons rationele denkvermogen alléén gestoeld.

De romantische dichter Novalis (1772-1801) schreef ooit: "Niets is voor de ware religiositeit onmisbaarder dan een middelaar die een verbinding legt tussen ons en de godheid. De mens kan nu eenmaal niet direct met de godheid in relatie staan". Deze middelaar zoek ik in lijn met de humanistische traditie niet buiten onze eigen humaniteit. De middelaar die ik in mijn project kies om de spiritueel-theïstische wereldbeschouwing te verantwoorden is ons eigen denken én voelen. Mijn verantwoording vangt aan bij de mens en bij de mens alléén.

Uitgangspunt van mijn project is de these dat onze rede ons doet inzien dat er één unieke allerlaatste onvoorwaardelijke oorsprong van de gehele wereld bestaat. Deze ultieme eerste oorzaak van de wereld duidt ik aan met de term 'arche'. De arche bestaat dus als extramentale gegevenheid los van de mens. Zij is een 'zijnde' dat buiten ons menselijk bewustzijn gegeven is. We zouden daarom kunnen spreken over de verhouding tussen de mens als 'subject' die door inzet van haar redevermogen de arche ontdekt als reëel bestaand 'object'.

Dat de onvoorwaardelijke absolute grond van de wereld ofwel de arche in feite een subject is waarop wij

als mens persoonlijk-relationeel betrokken kunnen zijn leert de rede ons niet. De mens is echter ook een wezen met een affectief gemoed. Door een diepgaande fenomenologische reflectie op onze sublieme ervaringen wil ik laten zien hoe wij tot het inzicht kunnen komen dat de arche inderdaad 'persoonskenmerken' bezit. Een fijnzinnige reflectie op onze menselijke ervaringen van het sublieme leert namelijk dat de sublieme ervaring een onverwachtse plotselinge momentane grenservaring betreft van het persoonlijk relationeel betrokken zijn op de arche. De arche bezit dus inderdaad 'subject-karakter'. De arche is kortgezegd een persoon waarop wij als mens, al is het slechts één enkele keer en voor maar héél even, relationeel betrokken kunnen zijn. Pas door het verstaan van onze sublieme ervaringen leren wij dus dat de verhouding tussen ons en de arche in feite een subject/subject verhouding betreft en niet slechts een subject/object verhouding. Verder dan deze constatering gaat mijn project vooralsnog niet.

Natuurlijk is het denkbaar om in een ander project ooit nog eens de vervolgstap te maken van een redelijke wijsgerige verantwoording van het spiritueel-theïsme naar een redelijke theologische verantwoording van de joods-christelijke wereldbeschouwing. Hoe zou deze mogelijke vervolgstap er uitgaande van mijn huidige project uit kunnen zien? Welnu, zoals gezegd toon ik als onderdeel van mijn wijsgerige verantwoording van het spiritueel-theïsme aan dat ons redevermogen ons leert dat er exact één unieke arche is die wij door een reflectie op onze sublieme ervaringen nader kunnen leren verstaan als een subject waarop wij als mens relationeel betrokken kunnen zijn. De sublieme ervaring leert ons dat de arche van de wereld persoonkwaliteiten bezit. Nu kunnen sublieme ervaringen door bepaalde teksten worden opgewekt. Het lezen van bepaalde passages van zowel het oude als nieuwe testament resulteert voor velen (zowel gelovigen als vele niet-gelovigen) in een sublieme ervaring. Veel bijbelverhalen gelden als schitterende onweerstaanbare expressies van grootse diepzinnige geestrijke gedachten. Zij wekken zowel bewondering als verbazing. Wij worden door het lezen van deze magistrale geestvervoerende bijbelverhalen gegrepen door een krachtige diepe virtuositeit die ons als mens geheel overweldigt en ons in ons hele menszijn raakt. Tevens ervaren wij iets van een onmiskenbare hogere en diepere oorsprong van deze verhalen. Hoe kunnen zij zonder een bovenindividuele bemiddeling ooit door mensen bedacht en zó opgeschreven zijn? In en door deze grootse verhalen worden wij ontogenzeggelijk geraakt door iets hogers dat ons draagt.

Deze intuïtie klinkt ook bij de godsdienstwetenschapper Rudolf Otto (1869-1937) door wanneer hij in zijn boek 'Het heilige' over bijbelverhalen schrijft: "[...] het overzicht van de gehele samenhang van deze wonderbaarlijke geschiedenis van de Israëlitische geest, zijn profetisme en zijn religie en het optreden van Christus in deze samenhang [...] het totaal van Christus' gehele levensloop en levenswerk. [...] Wie zich bespiegelend in die grotere samenhang verdiept, die wij het oude verbond tot op Christus noemen moet bijna onweerstaanbaar worden overmeesterd door het gevoel dat hier iets eeuwigs beschikkends en scheppends zich manifesteert en tegelijk naar voleinding streeft. En wie in deze samenhang dan de vervulling en de afsluiting aanschouwt en deze grootse situatie, deze geweldige gestalte [...] , deze onverstoornbaarheid en uit geheimzinnige diepte stammende zekerheid en vastheid van overtuiging en handeling, deze geestelijke en gelukzalige levensinhoud, deze strijd, deze trouw en overgave, dit lijden en tenslotte deze overwinnaarsdood, die moet oordelen: dat is goddelijk, dat is het heilige. Als er een God is, als hij zich wil manifesteren, dan moet hij het juist zo doen".

Indien de sublieme ervaring inderdaad aantoonbaar vooral door bijbelverhalen wordt opgewekt en wij weten dat de sublieme ervaring gelijk is aan de ervaring van de arche (hetgeen zoals gezegd als onderdeel van mijn verantwoording van het spiritueel-theïsme betoogd wordt), dan is het redelijk om te veronderstellen dat de arche die wij vanuit ons redevermogen kunnen afleiden en waarop wij in de sublieme ervaring betrokken zijn de goddelijke oorsprong is waarvan juist de joods-christelijke traditie al sinds eeuwen getuigt. Deze redelijke verantwoording van de joods-christelijke traditie is rationeel, fenomenologisch én eveneens hermeneutisch. Zij zet niet alleen in op ons redevermogen en een precieze fenomenologie van sublieme ervaringen, maar ook op het verstaan en zo betekenisvol ontsluiten van bijbelverhalen.

## 2.3 March

### 2.3.1 Een weerlegging van de drie kosmologische argumenten voor het bestaan van God? (2010-03-03 00:00)

Laten we een mogelijke weerlegging overwegen van de drie kosmologische argumenten voor het bestaan van God. Neem allereerst het fine-tuning argument. We zouden tegen dit argument kunnen inbrengen dat een multiverse in beginsel metaphysisch mogelijk en niet eens zo heel onwaarschijnlijk is. Een multiverse is echter fataal voor het fine-tuning argument omdat het feit dat er vele universa bestaan een plausibele verklaring vormt voor de opmerkelijke fine-tuning van ons universum.

Nu kan natuurlijk op een multiverse het Kalam argument worden toegepast. In een multiverse geldt immers nog altijd zoiets als 'cosmic time' en een relatief ten opzichte van deze tijd absoluut begin van het multiverse.

Het probleem met het Kalam argument is echter dat de uit dit argument volgende oorzaak van het multiverse geen eerste oorzaak hoeft te zijn. Het is immers metaphysisch mogelijk en niet eens zo heel onwaarschijnlijk dat de oorzaak van het multiverse zelf ook in atemporele zin veroorzaakt is. Het Kalam argument is dus machteloos om de mogelijkheid van een oneindige regressie van oorzaken te elimineren.

Nu kan op de mogelijkheid van een oneindige regressie van oorzaken het Leibniziaanse argument toegepast worden. Het geheel van alle veroorzaakte objecten (inclusief allerlei eventuele oneindige regressies van oorzaken) zou volgens dit argument immers een reden voor haar bestaan moeten hebben. Deze reden is ofwel een externe (en dus onveroorzaakte) oorzaak ofwel het feit dat genoemd geheel noodzakelijk bestaat. Welnu, het is plausibel dat genoemd geheel niet noodzakelijk bestaat. Hieruit zou dan volgen dat het geheel van alle veroorzaakte objecten is veroorzaakt door een onveroorzaakt object: God.

Het probleem hier is echter dat het geheel van alle veroorzaakte objecten niet zomaar als een object beschouwd kan worden waarop we het beginsel van voldoende reden van Leibniz kunnen toepassen. De vraag of dit geheel een object is hangt namelijk af van de gehanteerde mereologie. Uitgaande van mereologisch universalisme kunnen we inderdaad concluderen dat genoemd geheel een object is. Mereologisch universalisme staat echter de laatste tijd steeds meer onder druk als adequate mereologische theorie. Daarmee is de overtuigingskracht van het Leibniziaanse argument dus al met al ook niet erg groot. De tegenwerping dat het geheel van alle veroorzaakte objecten zelf geen object hoeft te zijn om te kunnen vragen naar de reden voor haar bestaan lijkt bovendien ook geen uitkomst te bieden. Zodra we het geheel van alle veroorzaakte objecten niet als object opvatten is er namelijk geen grond meer om de reden voor het bestaan van dit niet-noodzakelijk bestaande geheel buiten zichzelf te zoeken. We kunnen dan immers volstaan met Hume's opmerking dat het bestaan van dit geheel voldoende is verklaard indien ieder object binnen dit geheel als oorzaak een ander object heeft binnen dit geheel. Deze verklaring is echter niet voldoende om te kunnen concluderen dat er een eerste oorzaak bestaat van alles buiten zichzelf.

Op deze manier komen dus de drie kosmologische argumenten voor het bestaan van God in de lucht te hangen. Nader onderzoek is nodig om te bepalen of de hier geschatte kritiek op de drie kosmologische argumenten overtuigend is.

### 2.3.2 Een duiding van de door het evangelie van Thomas geïmpliceerde metafysica (2010-03-13 14:03)

Er zijn veel verschillende interpretaties gegeven van de metafysica zoals die in het evangelie van Thomas naar voren komt. In deze bijdrage zal ik mijn duiding bespreken van de door het evangelie van Thomas veronderstelde metafysica. Hierbij baseer ik mij louter op hetgeen in de tekst zelf naar voren komt.

De (hele) mens is een beeld [83(a),84,85]. Precies omdat de mens uit een ziel en een lichaam bestaat, moeten we zowel de ziel als het lichaam beschouwen als afbeeldingen van een goddelijk archetype. Deze goddelijke arche is de Vader. De mens is dus beeld van de Vader. Hetzelfde geldt voor haar ziel en lichaam.

De ziel van de mens is echter (in tegenstelling tot het lichaam) niet louter een afbeelding ofwel een beeld van de Vader. De ziel van de mens is immers (in tegenstelling tot het lichaam) deel van het licht van de Vader [50(a),24(b),61]. Dit licht van de Vader moet formeel onderscheiden worden van de Vader zelf [83(b)]. De ziel is bevat in het licht van de Vader en dus in een bepaald opzicht (in tegenstelling tot het lichaam) goddelijk. Hieruit volgt echter niet dat de ziel ook een deel van de Vader zelf is. Zó goddelijk is de menselijke ziel nu ook weer niet. De ziel van de mens is weliswaar bevat in het licht van de Vader, maar niet in de Vader zelf. Participeren in ofwel deelhebben aan het licht van de Vader is niet hetzelfde als opgenomen zijn in de Vader zelf.

Op deze manier wordt in het evangelie van Thomas afstand genomen van de idee dat de mens alléén maar een beeld is van de Vader (zoals Adam volgens Genesis). Tegelijkertijd veronderstelt het evangelie niet dat de ziel goddelijk is omdat zij in de Vader bevat zou zijn. Het evangelie van Thomas neemt aan dat de ziel beeld is van de Vader en bovendien deel is van het licht van de Vader. Dit is geen contradictie omdat de Vader onderscheiden wordt van zijn licht. Volgens Jezus is er echter wel sprake van 'een teken van aanwezigheid van de Vader in de mens' [50(c)]. Dit teken moet dan wel het licht van de Vader zijn 'dat zowel in beweging als rust is' [50(c)].

En de status van Jezus? Jezus lijkt te moeten worden geïdentificeerd met het alomtegenwoordige licht [77(a)]. Jezus is het licht van de Vader en dus niet gelijk aan de Vader zelf. We moeten Jezus formeel onderscheiden van de Vader. Dit sluit natuurlijk aan bij de gedachte dat hij de Zoon is van de Vader [37,99,100,61(b)] en daarom inderdaad onderscheiden moet worden van de Vader zelf. Het past ook goed bij Jezus' uitspraak "Ik ben het licht der wereld" in het evangelie van Johannes. Als zijnde het licht van de Vader is Jezus overal buiten ons aanwezig [77(b)]. Jezus is ook in ieder van ons aanwezig omdat de menselijke ziel een deel is van het licht van de Vader en dus van Jezus. De Vader is in tegenstelling tot Jezus niet overal aanwezig. Dit wordt althans nergens in het Thomas evangelie gesuggereerd. Dat de Vader zelf niet overal aanwezig is past goed bij het gemaakte onderscheid tussen de Vader (als hoogste transcendentie oorsprong) en zijn (alomtegenwoordige) licht. Het past ook goed bij de gedachte dat het evangelie van Thomas niet pantheïstisch kan zijn omdat de wereld van de mensen als een lagere of mindere plaats wordt beschouwd [56].

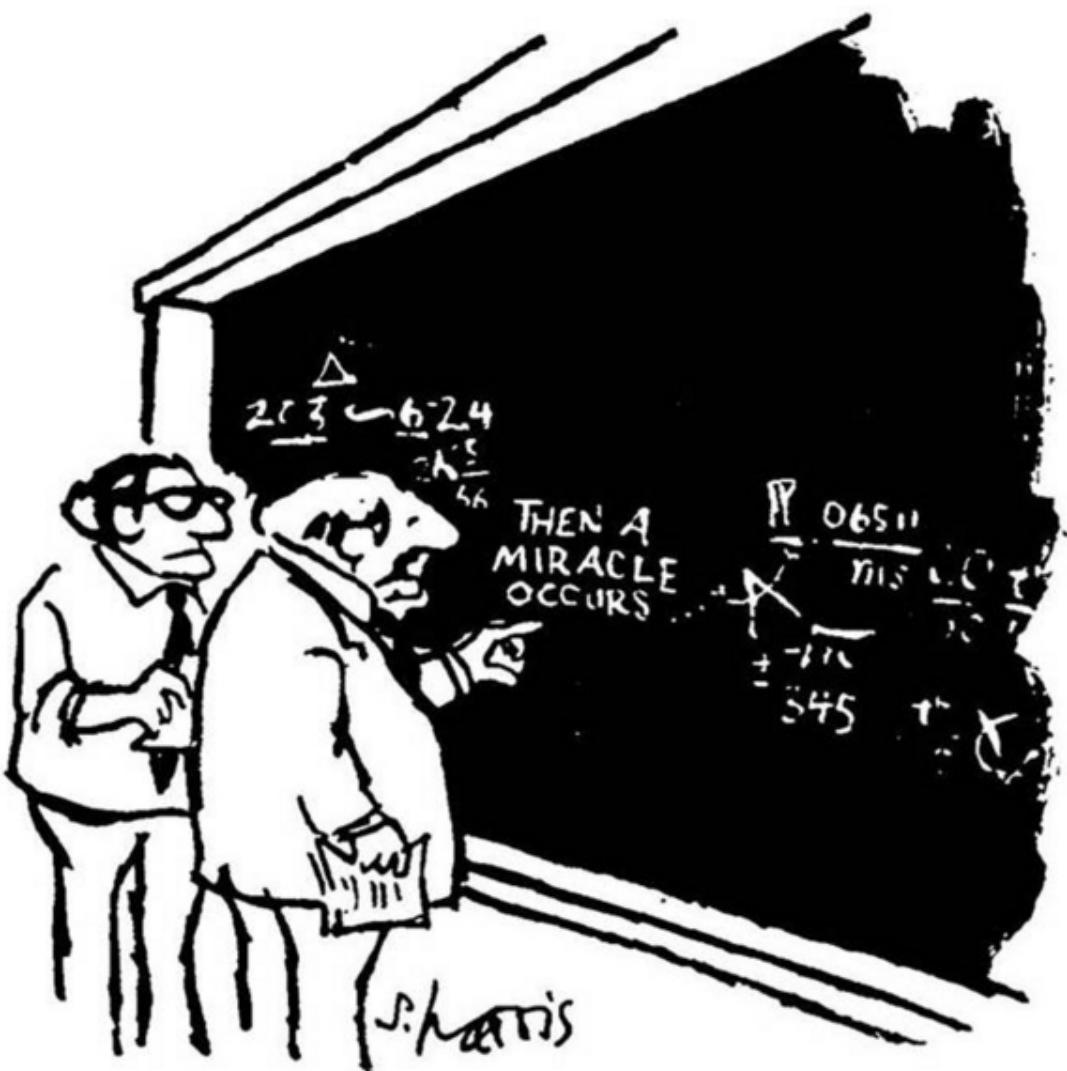
Verder is Jezus als zijnde het licht van de Vader ook het werkzame beginsel waaruit de wereld voortkwam [77(a)]. De 'zichzelf gelijkblivende' [61(b)] Vader heeft de taak van het voortbrengen van de wereld dus blijkbaar aan zijn Zoon overgelaten. Dit sluit aan bij Griekse filosofische opvattingen volgens welke de wereld niet rechtstreeks door God, maar door de logos geproduceerd wordt. Het licht van de Vader (ofwel Jezus als Zoon van de Vader) staat vanuit dit perspectief dus op hetzelfde niveau als de goddelijke logos. Dat de ziel van de mens deel is van het licht van de Vader impliceert in dat geval dat de mens als lichtwezen tevens logoswezen (zoön logicon) is.

Tot slot het Koninkrijk. Er wordt gesproken over het Koninkrijk ván de Vader [113]. Het lijkt erop dat we het Koninkrijk van de Vader moeten vereenzelvigen met Jezus [82] en dus met het licht ván de Vader. Inderdaad is volgens Jezus niet alleen hijzelf [77(b)], maar ook het Koninkrijk overal buiten en in ons aanwezig [3(a)]. Dit kan zoals besproken van de Vader niet gezegd worden.

### 2.3.3 De zelfevidentie van dualisme (2010-03-23 17:55)

Al dan niet functioneel gestructureerde aggregaten van elementaire deeltjes zijn niet identiek aan onze subjectieve kwalitatieve innerlijke ervaringen van kleuren, geuren en geluiden. Ontologisch gezien zijn deeltjes en ervaringen dus numeriek verschillende zijnsvormen. Een bepaald type dualisme moet daarom correct zijn.

De enige manier om aan deze conclusie te ontkomen is ontkennen dat er subjectieve innerlijke ervaringen van kleuren, geuren en geluiden bestaan. Een dergelijk eliminatief fysicalisme is echter volstrekt implausibel. Natuurlijk ervaren wij kleuren, geuren en geluiden.



"I think you should be more explicit here in step two."

## 2.4 April

### 2.4.1 Een hernieuwd kosmologisch argument voor het bestaan van een onveroorzaakte oorzaak van alles buiten zichzelf (2010-04-02 17:15)

In deze bijdrage zal ik zoals enige tijd geleden aangekondigd een hernieuwd kosmologisch argument geven voor het bestaan van een onveroorzaakte oorzaak van alles buiten zichzelf. Het argument is gebaseerd op de volgende zes premissen.

- (i) De mereologische som van alle veroorzaakte enkelvoudige objecten is zelf een samengesteld object
- (ii) Ieder object is veroorzaakt of is de oorzaak van één of meer andere objecten
- (iii) Ieder samengesteld object is de mereologische som van twee of meer enkelvoudige objecten
- (iv) Ieder veroorzaakt object is mereologisch disjunct met zijn oorzaak
- (v) Ieder deel van een veroorzaakt object is eveneens veroorzaakt en bovendien is de oorzaak van het deel een deel van de oorzaak van het geheel
- (vi) Indien de oorzaak van ieder deel van een veroorzaakt object bevindt zich in een ander object, dan is de oorzaak van het veroorzaakte object zelf ook bevindt in dit andere object

Ik zal hier niet overgaan tot het verdedigen van de plausibiliteit van deze zes premissen. Ik laat slechts zien hoe de conclusie dat er een onveroorzaakte oorzaak van alles buiten zichzelf bestaat deductief kan worden afgeleid uit deze premissen.

Welnu, we zullen de mereologische som van alle veroorzaakte enkelvoudige objecten M noemen. Uit (i) en (ii) volgt dat M is veroorzaakt of dat M de oorzaak is van tenminste één ander object (\*). We tonen aan dat de aannname dat M oorzaak is tot een tegenspraak leidt. Neem daarom aan dat M oorzaak is van object K. Het is volgens (iv) niet mogelijk dat K een enkelvoudig object is. K moet dus samengesteld zijn. Volgens (iii) bevat K tenminste één enkelvoudig object K'. Uit premissie (v) volgt dan dat K' is veroorzaakt. Object K' is dus een veroorzaakt enkelvoudig object en daarom een deel van M. Dit is echter in strijd met (iv). Object K kan daarom niet samengesteld zijn. We stuiten zo dus op een tegenspraak. Object M is daarom zelf geen oorzaak van tenminste één ander object.

Object M moet dus vanwege (\*) veroorzaakt zijn. Laat A de oorzaak zijn van M. We zullen laten zien dat A niet veroorzaakt kan zijn. Stel dat A veroorzaakt is. In dat geval is A niet enkelvoudig omdat anders A en M niet disjunct zouden zijn. A moet dus samengesteld zijn. Volgens (iii) bevat A een enkelvoudig object A'. Uit premissie (v) volgt dan dat A' is veroorzaakt. Dit impliceert echter dat A en M niet disjunct zijn, hetgeen in tegenspraak is met premissie (iv). We stuiten dus ook hier op een tegenspraak. Object A kan daarom niet veroorzaakt zijn.

Het onveroorzaakte object A is als oorzaak van alle veroorzaakte enkelvoudige objecten uiteindelijk ook de directe of indirekte oorzaak van alle veroorzaakte objecten. Ieder veroorzaakt object is volgens premissie (iii) en (v) immers samengesteld uit twee of meer veroorzaakte enkelvoudige objecten.

Is het mogelijk dat er buiten A nog een onveroorzaakt object bestaat? We zullen laten zien dat dit niet het geval is. Stel dat object B een onveroorzaakt object is dat buiten object A bestaat. Volgens premissie (ii) is B de oorzaak van een object C. Nu is object C volgens premissie (iii) de mereologische som van twee of meer enkelvoudige objecten. De oorzaak van elk van deze enkelvoudige objecten is volgens premissie (v) bovendien bevat in object A. Uit premissie (vi) volgt dan dat de oorzaak van C zelf bevat is in A. We concluderen dus dat object B bevat is in A. Er bestaat dus inderdaad geen onveroorzaakt object buiten object A.

We concluderen dan ook dat object A de gezochte onveroorzaakte oorzaak is van alles buiten zichzelf.

#### 2.4.2 Het bestaan van vrije wilsacten (2010-04-04 23:30)



"Hey, don't look at me – I was  
against free will."

In deze bijdrage presenteert ik een argument voor het bestaan van vrije wilsacten. Het argument betreft een *reductio ad absurdum* van de aanname dat er geen vrije wilsacten bestaan.

Stel daarom dat er geen vrije wilsacten bestaan. In dat geval wordt iedere gebeurtenis veroorzaakt door een deterministisch natuurmechanisme of door een indeterministisch kansproces. Ook iedere kwantumgebeurtenis wordt dan dus veroorzaakt door een deterministisch natuurmechanisme of door een indeterministisch kansproces. Nu bestaan er twee verschillende typen interpretaties van de kwantummechanica. Volgens de indeterministische interpretaties wordt iedere kwantumgebeurtenis veroorzaakt door een indeterministisch kansproces. De alom bekende Kopenhagen interpretatie van Niels Bohr en Werner Heisenberg (1927) is indeterministisch. Er zijn echter ook door ondermeer John von Neumann (1932), Edward Nelson (1966), Ghirardi-Rimini-Weber (1986) en John G. Cramer (1986) indeterministische interpretaties van de kwantummechanica ontwikkeld. Volgens de deterministische interpretaties wordt iedere kwantumgebeurtenis veroorzaakt door een deterministisch natuurmechanisme. Een fervent aanhanger van een deterministische interpretatie van de kwantummechanica was Albert Einstein van wie de bekende uitspraak "God dobbelt niet" afkomstig is. Voorbeelden van deterministische interpretaties zijn de zogenaamde 'verborgen variabelen interpretaties' van Louis de Broglie (1927) en David Bohm (1952). Andere voorbeelden van deterministische interpretaties zijn de interpretaties ontwikkeld door Erwin Madelung (1927) en H. Dieter Zeh (1970). Ook de Nederlandse fysicus en Nobelprijswinnaar Gerard 't Hooft heeft in ondermeer 2001 en 2006 gepubliceerd over zijn deterministische interpretatie van de kwantummechanica.

Beide typen interpretaties doorstaan globaal dezelfde empirische tests, verschillen niet significant in complexiteit en hebben bovendien dezelfde wetenschappelijke verklaringskracht. De deterministische interpretaties zijn echter plausibeler dan de indeterministische interpretaties. Om dit nader te onderbouwen zal ik een voorbeeld van een kwantumgebeurtenis uitwerken.

Beschouw een kwantumdeeltje D dat in drie verschillende kwantumtoestanden terecht kan komen: toestand A, toestand B of toestand C. Neem de kwantumgebeurtenis G waarbij het deeltje D in toestand A terechtkomt. Uitgaande van de indeterministische interpretaties is de oorzaak van G een indeterministisch kansproces P. Stel dat de met P geassocieerde stochast bijvoorbeeld  $\{P(A)=1/3, P(B)=1/3, P(C)=1/3\}$  is.

Nu moet er ontegenzeggelijk 'iets' in de werkelijkheid zijn dat toestand A heeft geselecteerd en zorgdraagt voor het feit dat deeltje D ook daadwerkelijk in toestand A terechtkomt. Deeltje D had immers met dezelfde waarschijnlijkheid ook in toestand B of in toestand C terechtgekomen kunnen zijn. 'iets' in de werkelijkheid heeft toestand A geselecteerd uit de drie even waarschijnlijke mogelijkheden A, B en C en vervolgens deeltje D ook daadwerkelijk in de geselecteerde toestand A gebracht. Dit 'iets' moet uiteraard gevonden worden binnen het indeterministische kansproces P. Kansproces P is immers de oorzaak van het feit dat deeltje D in toestand A terechtkwam. Laten we dit 'iets' in P eens nader onder de loep nemen. Dit 'iets' in P kan gegeven de oorspronkelijke aanname natuurlijk geen vrije wilsact zijn. Dit 'iets' in P kan ook geen indeterministisch kansproces Q zijn omdat we anders in een oneindige regressie terecht zouden komen. Dit 'iets' in P kan ook geen deterministisch natuurmechanisme zijn omdat de oorzaak van G een indeterministisch kansproces is en dus geen deterministisch natuurmechanisme. Dit 'iets' in P is dus geen vrije wilsact, geen indeterministisch kansproces en ook geen deterministisch natuurmechanisme. Precies omdat dit de enige drie mogelijkheden zijn concluderen we dat er al met al dus helemaal niet 'iets' in P is dat er daadwerkelijk voor zorgt dat gebeurtenis G optreedt ofwel dat deeltje D ook daadwerkelijk in toestand A terechtkomt. We zijn daarom gedwongen te geloven dat er uiteindelijk helemaal niets is dat ervoor zorgt dat deeltje D in toestand A terechtkomt. Dit is inderdaad implausibel. Zoals gezegd moet er 'iets' zijn dat toestand A selecteert en vervolgens deeltje D in toestand A brengt. Het terechtkomen van deeltje D in toestand A in plaats van B of C kan niet een 'magisch wonder' zijn dat zomaar plaatsvindt.

De veronderstelling dat gebeurtenis G is veroorzaakt door een indeterministisch kansproces leidt dus tot implausibele situaties. Het alternatief is dat G is veroorzaakt door een deterministisch natuurmechanisme. Dit alternatief heeft als voordeel dat zij niet tot implausibele resultaten leidt. De deterministische interpretaties van de kwantummechanica zijn daarom inderdaad plausibeler dan de indeterministische interpretaties. We merkten hierboven al op dat de deterministische interpretaties gelijkwaardig zijn aan de indeterministische interpretaties voor wat betreft hun overeenstemming met de waarnemingsgegevens, complexiteit en verklaringskracht. Het is

daarom epistemologisch gerechtvaardigd om van het meest plausibele type interpretaties uit te gaan en dus te concluderen dat de kwantumwereld deterministisch in plaats van indeterministisch van aard is.

Aangezien we hebben aangenomen dat er geen sprake is van vrije wilsacten impliceert determinisme op kwantumniveau echter dat het gehele universum deterministisch is. Hieruit volgt dat alle gebeurtenissen in het universum vlak na de oerknal reeds vastlagen. Zo lag bijvoorbeeld de uitslag van de WK finale voetbal in 1998 in Frankrijk al vast vlak na de oerknal. Zelfs het feit dat er ooit een land genaamd Frankrijk zou bestaan en een jaartal genaamd 1998 en dat er in dat jaar in dat land een WK finale voetbal zou worden gehouden lag vlak na de oerknal al vast. Ook het feit dat er ooit sprake zou zijn van een mensheid en een spel dat door hen voetbal genoemd zou gaan worden lag al vast vlak na de oerknal. Deze implicaties zijn dermate absurd dat we de oorspronkelijke aanname dienen te verwerpen. We concluderen daarom dat er weldegelijk sprake is van vrije wilsacten in ons universum. Het zijn tegen de achtergrond van een volledig deterministische kwantumwereld uiteindelijk de vrije wilsacten op macroniveau die voorkomen dat de hele menselijke geschiedenis al vlak na de oerknal tot in het allerkleinste detail vastlag.

#### 2.4.3 Wanneer vormen meerdere objecten één object? (2010-04-11 16:44)



Wanneer vormen meerdere objecten gezamelijk één object? Onder welke omstandigheden kunnen we zeggen dat een bepaalde veelheid een eenheid is? In de traditie zijn op deze vraag verschillende antwoorden gegeven. Voor Plato is het eenheidsstichtende principe de mathematisch uitdrukbare structuur. Een collectie objecten vormt één object indien zij gezamelijk een patroon vormen dat wiskundig kan worden beschreven. Aristoteles beschouwt intelligible vorm als het principe dat een veelheid van objecten tot één object maakt. Er zijn ook filosofen die menen dat iedere willekeurige collectie objecten gezamelijk één object vormt, namelijk de mereologische som van de afzonderlijke objecten. Een ander mogelijk criterium is specificiteit. Een collectie objecten vormt gezamelijk één object binnen een bepaalde context indien deze collectie in die context specificiteit bezit. Dit wil zeggen dat in de desbetreffende context deze collectie opvallend anders is dan (zo goed als) alle andere collecties in die context. Specificiteit is een begrip dat ook in veel andere discussies naar voren komt. Zo bezit het rijtje getallen 111111111111 bijvoorbeeld specificiteit binnen de context van alle rijtjes van 12 getallen, terwijl het rijtje 496587322309 binnen deze context geen specificiteit bezit.

Mijn suggestie is om twee aanvullende criteria te introduceren voor het beantwoorden van de vraag of een gegeven collectie objecten gezamelijk één object vormt. Deze criteria verkrijgen we door het concept causaliteit in het spel te brengen.

- (i) Een collectie objecten vormt één object indien zij een gemeenschappelijke oorzaak hebben,
- (ii) Een collectie objecten vormt één object indien zij gezamelijk de oorzaak zijn van tenminste één ander object.

#### 2.4.4 Concrete and abstract objects (2010-04-18 17:49)



In metaphysics a distinction is made between concrete objects and abstract objects. A paradigmatic example of a

concrete object would be a table or a chair. Suppose that platonism with respect to mathematical objects is true. In that case numbers are the paradigmatic examples of abstract objects. Now, what makes a concrete object concrete? And what do we mean when we say that some object is an abstract object? I take it that, assuming God exists, any plausible definition of concrete and abstract objects must be compatible with these propositions:

- Concrete objects can be material (a table)
  - Concrete objects can be immaterial (God or a human-mind)
  - Concrete objects can be contingent (a table or a human-mind)
  - Concrete objects can be necessary (God)
  - Concrete objects can be located in time (a table)
  - Concrete objects can be located at a single location (a table)
  - Concrete objects can be located at multiple locations (tableware)
  - Concrete objects can be outside time and space (God)
  - Concrete objects can be caused (a table) or uncaused (God)
  - Concrete objects can have causal powers (a rock, a mind)
- 
- Abstract objects are always immaterial
  - Abstract objects can be contingent (the property of being red)
  - Abstract objects can be necessary (the number one, logical laws)
  - Abstract objects can be located in time (the earth's equator)
  - Abstract objects can be located at a single location (idem)
  - Abstract objects can be located at multiple locations (red)
  - Abstract objects can be outside time and space (the number two)
  - Abstract objects can be caused (equator) or uncaused (two)
  - Abstract objects can have causal powers (logical inference)

From this list it follows that we cannot simply define concrete objects as being objects that are located in time or space. The reason is that abstract objects can be located in time or space as well. Neither can we define concrete objects as objects having causal powers because some abstract objects also have causal powers. Further, we cannot define concrete objects as being material objects since there are also immaterial concrete objects. Because of this fact we cannot define abstract objects as being immaterial. It is also not possible to identify concrete objects with caused objects since abstract objects can be caused as well. Nor is it possible to identify concrete objects with contingent objects or abstract objects with necessary objects. After all, there are both necessary concrete and contingent abstract objects.

So, what features are left to define the notions of concrete and abstract objects? Should we say that concrete objects are accessible to empirical observation, whereas abstract objects are inaccessible to empirical observation? This is plainly false since a human-mind and God are not uncritically accessible to empirical observation. Similarly, the ultimate indivisible atomic building blocks of nature are arguably not empirically observable either. Moreover, the property of being red is in an important sense accessible to empirical observation. Should we hold that change is possible for concrete objects, whereas change is impossible for abstract objects? This is also obviously incorrect since for example the earth's equator can change.

It thus seems to me that there are in fact no ontological features left to provide an adequate definition of concrete and abstract objects. Therefore I propose to exclude the notions of concrete object and abstract object from metaphysics altogether.

The only genuine metaphysical distinction is the distinction between material objects and immaterial objects. If a certain type of platonism is true, we should divide the class of immaterial objects into the class of mental objects and the class of platonic objects. If platonism is false (which I believe is the case), all immaterial objects are mental objects. In that case objects such as the earth's equator, properties such as being red, logical laws or the number two exist only in our minds.

## 2.4.5 Wat is de meest adequate vorm van dualisme? (2010-04-22 18:53)



Twee veelbesproken reductionistische theorieën van het bewustzijn zijn het functionalisme en het materialisme. Het functionalisme identificeert mentale toestanden met functionele patronen. Een functionalist meent dat wat wij bewustzijn noemen restloos samenvalt met een collectie structuren. Volgens het materialisme zijn bewustzijntoestanden identiek aan hersentoestanden. Bewustzijn is volgens een materialist slechts een constellatie van onderling interacterende materiedeeltjes.

Het reductionisme is voor wat betreft het bewustzijn echter een onhoudbare positie. Het probleem is namelijk dat subjectieve mentale inhouden ofwel innerlijke mentale ervaringen weliswaar functionele aspecten hebben, maar tegelijkertijd méér zijn dan alléén maar functionele structuren. Evenzo valt niet in te zien op welke wijze innerlijke subjectieve mentale bewustzijnsinhouden numeriek identiek zouden kunnen zijn met complexe constellaties van onderling interacterende materiedeeltjes.

Zo is bijvoorbeeld het zien van een heldere blauwe lucht, het zien van enkele overvliegende witte vogels, het voelen van het natte zand tussen je voeten, het horen van het ruisen van de zee, het zien en horen van het breken van de golven, en het voelen van de intense warmte van de zon op je gezicht niet restloos te reduceren tot functionele structuren of een constellatie van materiedeeltjes. Of neem bijvoorbeeld het nemen van een warm bad en de mentale ervaringen die we daarbij hebben. Ook deze mentale toestanden zijn niet restloos te herleiden tot louter functionele patronen of constellaties van interacterende materiedeeltjes.

De hedendaagse filosoof David Chalmers maakt in zijn werk een verhelderend onderscheid tussen 'the easy problem of consciousness' en 'the hard problem of consciousness'. Het 'easy problem' gaat over de vraag of, en zo ja hoe, wij bepaalde functionele aspecten van het bewustzijn kunnen leren kennen. Een typische vraag in dit verband is bijvoorbeeld de vraag hoe ons bewustzijn functioneel gezien herinneringen opslaat en op bepaalde momenten weer terug weet te halen. Het gaat in deze verklaringscontext dus alleen maar over de functionele aspecten van mentale toestanden. Het hoeft ons dan ook niet te verbazen dat het functionalisme een belangrijke rol kan spelen in de behandeling van 'the easy problem'.

Over 'the hard problem' schrijft Chalmers onder andere het volgende: "the hard problem [is about explaining] how any physical system, no matter how complex and well-organized, [could] give rise to experience at all [...] Why is it that all this processing does not go on 'in the dark', without any subjective quality? [...] This is

the phenomenon that makes consciousness a real mystery". Nog het functionalisme, noch het materialisme, zijn in staat om oplossingen te geven voor 'the hard problem'. Sterker nog, zowel het functionalisme als het materialisme negeren eenvoudigweg 'the hard problem'.

Het lijkt erop dat de enige oplossing van 'the hard problem' een erkenning is van de dualistische positie. We dienen te erkennen dat mentale toestanden ontologisch irreducibel bestaan en dus niet reduceerbaar zijn tot materiële constellaties (zoals de materialist meent) of collecties van functionele patronen (zoals de functionalist aanneemt). Dualisme lijkt de enige uitweg. We kunnen niet anders dan accepteren dat bewustzijnstoestanden ontologisch beschouwd van een andere orde zijn dan zowel materiële hersentoestanden als functionele structuren.

Nu bestaan er globaal twee vormen van dualisme. De eerste vorm van dualisme is het zogenaamde eigenschapsdualisme. De tweede vorm betreft het klassieke (cartesiaanse) substantiedualisme.

Een eigenschapsdualist meent dat bewustzijn door emergentie tot stand komt. Bewustzijnstoestanden zijn anders gezegd de emergente eigenschappen van hersentoestanden. Het bewustzijn is dus een emergent fenomeen dat wordt veroorzaakt door neurale hersenactiviteit. Dat eigenschapsdualisme een vorm van dualisme is blijkt wanneer wij ons realiseren dat een emergente eigenschap niet (numeriek) identiek is aan datgene waarvan het een eigenschap is. De emergente eigenschap is anders gezegd niet hetzelfde token als het token dat optreedt als de drager van deze eigenschap. Bovendien is een emergente eigenschap niet van hetzelfde (ontologische) type als datgene waarvan het een eigenschap is. De emergente eigenschap en haar drager vallen anders gezegd niet onder dezelfde (ontologische) categorie. Uit deze twee observaties volgt inderdaad dat bewustzijnstoestanden ontologisch verschillend zijn van hersentoestanden.

Eigenschapsdualisme is echter een milde vorm van dualisme. Zij gaat niet zo ver als (het cartesiaanse) substantiedualisme. Het substantiedualisme stelt immers dat het bewustzijn een separate substantie is. Desalniettemin is ook eigenschapsdualisme onverenigbaar met de idee dat bewustzijn en hersentoestanden restloos samenvallen. Eigenschapsdualisme sluit dus de mogelijkheid uit dat bewustzijn, ontologisch gezien, niets meer zou zijn dan slechts neurale hersenactiviteit.

Nu meen ik dat er vrije wilsacten bestaan. Het belangrijkste argument voor het bestaan van vrije wil is enerzijds introspectie en anderzijds het besef dat wij in ons feitelijk geleefde leven niet anders kunnen dan geloven dat we een vrije wil hebben. Zonder de idee van een vrije wil zouden wij niet eens in staat zijn om een narratieve uiteenzetting van ons concreet geleefde leven te geven. Dit weegt zwaar omdat er vooralsnog geen overtuigend filosofisch of natuurwetenschappelijk argument bestaat voor de claim dat vrije wilsacten niet bestaan. Welnu, eigenschapsdualisme is onverenigbaar met het bestaan van vrije wil. Wij zijn immers niet tot vrije wilsacten in staat indien bewustzijn slechts een emergente eigenschap is van niet-intentionele neurale hersenactiviteit. Substantiedualisme is echter uitstekend verenigbaar met het bestaan van vrije wil. Het bewustzijn is als separate substantie immers de locus van de vrije wil.

Substantiedualisme is bovendien een idee dat zich in ieder geval door ons laat denken. Wij kunnen ons namelijk een voorstelling maken van de omstandigheden waaronder substantiedualisme correct zou zijn. Substantiedualisme is immers correct indien er in de wereld twee verschillende soorten ofwel typen objecten bestaan: 'mind-objects' en 'matter'-objects. Dit is een gedachte die zich in elk geval denken laat.

In het geval van eigenschapsdualisme ligt de zaak echter anders. Wij kunnen ons geen enkele voorstelling maken van omstandigheden waaronder eigenschapsdualisme correct zou zijn. Hoe, ofwel op welke wijze, zou bewustzijn immers kunnen Emergeren uit louter neurale hersenactiviteit? Deze emergentie laat zich door ons op geen enkele manier denken.

Wij kunnen ons dus geen voorstelling maken van de manier waarop eigenschapsdualisme correct kan zijn, terwijl we ons wel kunnen voorstellen op welke wijze substantiedualisme correct zou kunnen zijn. Eigenschapsdualisme laat zich dus in tegenstelling tot substantiedualisme niet denken. Dit verschil wijst tegen de achtergrond

van de door mij uitgewerkte kennisleer ([1],[2]) eveneens in de richting van het substantiedualisme.

- [1][1] Het kenbare noumenale: binnenwereldse transcendentie
- [2][2] Het schijnbare dilemma tussen dogmatisme en scepticisme

1. [http://www.gjerutten.nl/KenbareNoumenale\\_GJERutten.pdf](http://www.gjerutten.nl/KenbareNoumenale_GJERutten.pdf)

2. <http://www.filosofieblog.nl/?p=578>

#### 2.4.6 De Re en De Dicto modaliteiten? (2010-04-30 22:34)



Het onderscheid tussen de re en de dicto modaliteiten is filosofisch van belang. In deze bijdrage zal ik het verschil tussen beiden kort uiteenzetten. Aan het verschil tussen de re en de dicto modaliteiten gaat het algemene onderscheid tussen de re en de dicto voor intensionele uitspraken vooraf. Dit onderscheid kan met een voorbeeld worden toegelicht. Stel iemand gelooft dat het hoofd van onze regering geen lid van het koningshuis is. Uitgaande van een de dicto ('over het woord') interpretatie is dit een redelijk (hoewel onwaar) geloof. Uitgaande van een de re ('over het ding') lezing is dit geloof echter onhoudbaar omdat koningin Beatrix (waarnaar het zinsdeel 'hoofd van de regering' immers verwijst) ontegenzeggelijk lid van het koningshuis is. Het op genoemd onderscheid gebaseerde verschil tussen de dicto en de re modaliteiten kunnen we met twee voorbeelden verduidelijken.

Neem de uitspraak 'Het aantal planeten in ons zonnestelsel is noodzakelijk groter dan 7'. Bij de dicto interpretatie wordt het attribuut 'noodzakelijk' toegekend aan een propositie. De propositie 'Het aantal planeten in ons zonnestelsel is groter dan 7' zou noodzakelijk waar zijn ofwel in iedere mogelijke wereld zou het aantal planeten in ons zonnestelsel groter dan 7 zijn. Deze claim is natuurlijk onwaar omdat het aantal planeten in ons zonnestelsel bijvoorbeeld gelijk aan 5 geweest had kunnen zijn. Bij een de re interpretatie wordt daarentegen een noodzakelijke eigenschap toegekend aan een ding. In dit geval het getal 9. Het getal 9 wordt immers aangeduid door de uitdrukking 'het aantal planeten in ons zonnestelsel' en deze uitspraak kan daarom ook gelezen worden als de (ware) claim dat 9 noodzakelijk de eigenschap heeft groter dan 7 te zijn. Het getal 9 is in alle mogelijke werelden groter dan 7.

Een ander voorbeeld betreft de uitspraak: 'In 2006 kon onze premier onmogelijk Wouter Bos zijn'. Uitgaande van een de dicto lezing is deze claim onwaar. In 2006 had Wouter Bos immers best premier kunnen zijn wanneer bijvoorbeeld de verkiezingen anders waren verlopen. Uitgaande van een de re lezing lijkt de claim uiteraard wel waar. Het is immers natuurlijk nogal twijfelachtig of in 2006 Balkenende gelijk aan Bos had kunnen zijn!

Volgens Quine impliceert het erkennen van de re modaliteiten een terugkeer naar het essentialisme ofwel een terugkeer naar de Aristotelische overtuiging dat er een strikt onderscheid moet worden gemaakt tussen accidentele (contingente) en essentiële (noodzakelijke) eigenschappen van dingen. Quine was echter een anti-essentialist. Hij beschouwde het essentialisme als volstrekt onverdedigbaar. Daarom nam hij ook afstand van de notie van de re modaliteiten en wilde hij alléén de dicto modaliteiten erkennen ofwel modaliteiten werkend op dragers van waarheidswaarden.

Er zijn echter twee goede redenen voor de erkenning van de re modaliteiten. In de eerste plaats is er in de modale predikaatlogica zowel sprake van de dicto als van de re modaliteiten. Een reductie van de dicto naar de re modaliteiten is in deze logica niet mogelijk. Evenmin is het in de modale predikatenlogica mogelijk om de re modaliteiten te reduceren naar de dicto modaliteiten. Dit betekent dat het beoefenen van modale predikatenlogica neerkomt op het accepteren van de re modaliteiten. Het verwerpen van de re modaliteiten zou dus neerkomen op het verwerpen van de gehele modale predikatenlogica. Dit is op z'n zachts gezegd niet plausibel.

In de tweede plaats is het ontgezenzeggelijk zo dat we in onze omgangstaal voortdurend van de re modaliteiten gebruikmaken. Filosofen die alle facetten van de omgangstaal in hun beschouwing willen meenemen kunnen ook daarom niet om deze notie heen.

## 2.5 May

### 2.5.1 Bataille over het hoogste punt van het zijn (2010-05-01 22:01)



In zijn systematische hoofdwerk 'De Erotiek' uit 1957 schrijft Bataille het volgende over de aard en bestemming van de mensheid: "Als iemand mij vroeg wat wij zijn, dan zou ik hem in ieder geval antwoorden: wij zijn de deur naar alles wat mogelijk is, de verwachting die door geen enkele materiële bevrediging gestild kan worden en die zich niet door het spel van de taal om de tuin laat leiden! Wij zijn op zoek naar een hoogste punt. Iedereen staat het vrij om van dat zoeken af te zien. Maar de mensheid in haar totaliteit streeft naar dat hoogste punt: alleen dat bepaalt haar wezen, alleen dat is haar rechtvaardiging en betekenis" (Georges Bataille, De Erotiek, Besluit, p. 197, vertaling Jan Versteeg, Arena Amsterdam 1993).

Dit 'hoogste punt' wordt door Bataille ook het hoogste punt van het zijn genoemd. Zo stelt hij in genoemd 'Besluit': "De overtreding tot grondslag van de filosofie maken (in die richting beweegt zich mijn denken) betekent de taal vervangen door een zwijgende bespiegeling. Het is de bespiegeling van het wezen op het hoogste punt van het zijn. De taal is geenszins verdwenen. Zou het hoogste punt bereikbaar zijn als de taal niet de weg had gewezen? Maar de taal die de weg beschreef heeft geen betekenis meer op het beslissende moment waarop de overtreding als bezielende impuls zelf de plaats inneemt van de omslachtig beredeneerde overtreding [...]" (p. 198).

En verderop: "In haar protesthouding, die in wezen een kritiek op haar oorsprong is, kan de filosofie, door van zichzelf een vorm van overtreding te maken, het hoogste punt van het zijn bereiken. Het hoogste punt van het zijn openbaart zich pas ten volle in de overtreding zelf. Door haar stijgt het denken, gebaseerd op de

ontwikkeling van het bewustzijn door arbeid, tenslotte boven de arbeid uit en erkent het dat het zich daaraan niet ondergeschikt kan maken"(p. 199-200).

Dit hoogste punt van het zijn is bij Bataille 'de continuïteit van het zijn'. Het hoogste punt van het zijn blijft bij hem dus immanent. Het hoogste punt van het zijn is bij Bataille immers nog altijd gelokaliseerd binnen het zjnsgeheel dat enerzijds bestaat uit de zijnden en anderzijds uit het zijn van deze zijnden. Een allerlaatste ultieme negatief-theologische transcendentie vanuit genoemd zjnsgeheel naar een niet-zijnde zjnsoorzaak van het zjnsgeheel vinden we bij Bataille niet. Het zjnsgeheel vormt voor hem de onoverschrijdbare horizon van zijn denken.

### 2.5.2 Een reductie van de vraag of God bestaat (2010-05-03 21:36)

$$5 \downarrow \frac{S\{\diamond \square R\}}{S\{\square R\}}$$

Bestaat God? Deze vraag kan alleen zinvol benaderd worden wanneer we uitgaan van een bepaalde conceptie ofwel definitie van God. Het is voor zowel diegenen die menen dat God bestaat als voor diegenen die menen dat God niet bestaat redelijk om 'noodzakelijk bestaan' te beschouwen als een attribuut van het begrip 'God'. God is, indien Hij bestaat, in ieder geval een noodzakelijk bestaand wezen. Een wezen dat slechts contingent bestaat en dus net zo goed niet had kunnen bestaan dekt de lading van het begrip God niet.

In de vorige eeuw heeft Alvin Plantinga een ontologisch argument uitgewerkt voor de claim dat God bestaat. Zijn argument voor het bestaan van God kan als volgt worden weergegeven:

1. Het bestaan van God is mogelijk
2. Als (1), dan is er een mogelijke wereld waarin God bestaat
3. Er is een mogelijke wereld waarin God bestaat (uit 1,2)
4. Als (3), dan bestaat God in alle mogelijke werelden
5. God bestaat in alle mogelijke werelden (uit 3,4)
6. Als (5), dan bestaat God in de actuele wereld
7. God bestaat in de actuele wereld (uit 5,6)

Propositie (1) lijkt meer dan plausibel. Hoewel God wellicht niet bestaat is het toch in ieder geval mogelijk dat God zou hebben kunnen bestaan. Het bestaan van God is anders gezegd dus in ieder geval mogelijk. Propositie (2) volgt direct uit de definitie van 'mogelijk'. Propositie (3) volgt logisch uit propositie (1) en (2). Propositie (4) volgt direct omdat zoals gezegd 'noodzakelijk bestaan' gerekend wordt tot een attribuut van God. Propositie (5) volgt logisch uit propositie (3) en (4). Propositie (6) volgt uit het feit dat de actuele wereld ook een mogelijke wereld is. Propositie (7) volgt tenslotte logisch uit propositie (5) en (6).

Het argument van Plantinga laat dus zien dat uit de claim dat het bestaan van God mogelijk is volgt dat God bestaat. Plantinga's argument is logisch geldig. De door hem gehanteerde premissen zijn bovendien meer dan plausibel. Het is dan ook lastig om zijn argument rechtstreeks te weerleggen. Dit betekent niet dat zijn argument probleemloos is. We kunnen namelijk een soortgelijk argument construeren voor de claim dat God niet bestaat. Dit argument ziet er bijvoorbeeld als volgt uit:

1. Het is mogelijk dat God niet bestaat
2. Als (1), dan is er een mogelijke wereld waarin God niet bestaat
3. Er is een mogelijke wereld waarin God niet bestaat (uit 1,2)
4. Als (3), dan bestaat God niet in alle mogelijke werelden
5. God bestaat niet in alle mogelijke werelden (uit 3,4)
6. Als (5), dan bestaat God niet in de actuele wereld
7. God bestaat niet in de actuele wereld (uit 5,6)

De enige stap die wellicht enige toelichting vereist is de afleiding van propositie (6). Waarom bestaat God niet in de actuele wereld indien God niet in alle mogelijke werelden bestaat? Welnu, stel dat God wel in de actuele wereld zou bestaan. Aangezien 'noodzakelijk bestaan' een attribuut van God is volgt hieruit dat God in de actuele wereld noodzakelijk bestaat en dus in alle mogelijke werelden bestaat. Deze conclusie is in strijd met (5) en daarom bestaat God niet in de actuele wereld wanneer (5) geldt.

Het tweede argument laat dus zien dat uit de claim dat het mogelijk is dat God niet bestaat volgt dat God niet bestaat. Het tweede argument is logisch geldig en de gehanteerde premissen lijken op het eerste gezicht net zo plausibel als die welke Plantinga in zijn argument hanteert.

We kunnen samenvattend stellen dat Plantinga's argument laat zien dat God bestaat indien het bestaan van God mogelijk is en dat het tweede argument laat zien dat God niet bestaat indien het mogelijk is dat God niet bestaat. God kan niet wel én niet bestaan. Hieruit volgt dat het niet het geval kan zijn dat het bestaan van God mogelijk is én dat het mogelijk is dat God niet bestaat.

Wat betekent dit alles nu voor de discussie over de vraag of God bestaat? Welnu, uit dit alles volgt dat de vraag of God bestaat gereduceerd kan worden tot de vraag welke van de volgende twee uitspraken correct is:

- (a) Het is mogelijk dat God bestaat,
- (b) Het is mogelijk dat God niet bestaat.

Zoals gezegd kunnen (a) en (b) niet allebei correct zijn. Evenmin kunnen (a) en (b) allebei incorrect zijn. Precies één van beiden is dus correct. Indien dit (a) is, dan bestaat God en indien dit (b) is dan bestaat God niet.

Het voordeel van deze reductie is dat de vraag of God bestaat toegankelijker gemaakt wordt wanneer wij ons richten op de prima facie eenvoudigere vraag welke van de twee genoemde claims, (a) of (b), correct is. Een argument voor (a) betreft immers tevens een argument voor het bestaan van God en evenzo is een argument voor (b) eveneens een argument voor het niet-bestaan van God.

Zelf meen ik dat (a) een stuk plausibeler is dan (b). Hieruit volgt dat de claim dat God bestaat veel plausibeler is dan de claim dat God niet bestaat. In een volgende bijdrage zal ik een argument geven voor mijn bewering dat (a) plausibeler is dan (b).

### 2.5.3 Is het mogelijk dat God (niet) bestaat? (2010-05-07 00:39)

In mijn vorige bijdrage liet ik zien dat precies één van onderstaande twee proposities correct is. Zij kunnen immers niet allebei correct zijn. Evenmin kunnen zij beiden incorrect zijn. Ook liet ik zien hoe de bewering dat God bestaat volgt uit propositie (a) en hoe de bewering dat God niet bestaat volgt uit (b).

- (a) Het is mogelijk dat God bestaat,
- (b) Het is mogelijk dat God niet bestaat.

In deze bijdrage zal ik betogen dat (a) plausibeler is dan (b), zodat dus de claim dat God bestaat eveneens plausibeler is dan de claim dat God niet bestaat. Laten we onze aandacht allereerst richten op bewering (a). Is het mogelijk dat God bestaat?

Welnu, in een eerdere bijdrage heb ik een argument gegeven voor de bewering dat 'total nothingness' niet mogelijk is. Het is van belang om dit te constateren omdat (a) incorrect is indien 'total nothingness' mogelijk is. God, wanneer Hij bestaat, bestaat immers in iedere mogelijke wereld. Uit de claim dat God bestaat volgt dus onmiddellijk dat 'total nothingness' onmogelijk is. Uit de mogelijkheid van 'total nothingness' volgt daarom dat God niet bestaat. De constatering dat 'total nothingness' onmogelijk is, is op zichzelf genomen echter nog geen argument voor de correctheid van (a). Het zou immers het geval kunnen zijn dat weliswaar iedere mogelijke

wereld een object bevat, maar dat er geen object is dat in iedere mogelijke wereld bestaat. We verkrijgen een argument voor (a) wanneer wij ons realiseren dat we alleen maar een wereld hoeven te stipuleren welke plausibel mogelijk is en waarin God bestaat. Welnu, er is op voorhand niets onwaarschijnlijks of implausibels aan de idee van een wezen dat bestaat en dat niet anders kan dan bestaan. Er is anders gezegd niets onvoorstelbaars of ondenkbaars aan de conceptie van een entiteit dat gegeven zijn of haar natuur onmogelijk niet kan bestaan en dat precies daarom dus wel moet bestaan. Hieruit volgt dat een wereld met daarin een metaphysisch noodzakelijk bestaand wezen in ieder geval mogelijk is. We kunnen nu zonder daarmee te vervallen in onmogelijkheden aannemen dat er een mogelijke wereld bestaat waarin een noodzakelijk bestaand wezen bestaat dat bovendien naar eigen wil kan gelden als eerste oorzaak van alles buiten zichzelf. Het bezitten van een wil is immers denkbaar en ook het bezitten van de dispositie om een ander object buiten zichzelf te veroorzaken is metaphysisch voorstelbaar. Welnu, een noodzakelijk bestaand wezen dat in staat is tot het wilsbesluit om op te treden als eerste oorzaak van alles buiten zichzelf is per definitie God. Er is dus een mogelijke wereld waarin God bestaat. Hieruit volgt dat (a) inderdaad correct is.

Uiteraard is het hierboven gegeven argument voor (a) niet adequaat indien wij een even sterk argument zouden kunnen geven voor de correctheid van claim (b). Kunnen wij anders gezegd een mogelijke wereld construeren waarin zich geen noodzakelijk bestaand wezen bevindt dat geldt als de eerste oorzaak van alles buiten zichzelf? Op het eerste gezicht lijkt dit inderdaad niet lastig te zijn. We zouden ons immers een mogelijke wereld W kunnen voorstellen met daarin slechts één enkel object O dat geen enkele causale vermogens bezit. Dit object O is dan per definitie niet gelijk aan God omdat God natuurlijk wel causale vermogens bezit. Bovendien bestaat God niet in W omdat O het enige object is in W. Is deze stipule van een mogelijke wereld zonder God nu voldoende overtuigend? Dit is niet het geval. Er dient immers een reden te zijn voor het bestaan van O. Deze reden is gelegen in ofwel een externe oorzaak ofwel in het feit dat O noodzakelijk bestaat. Welnu, in W kan van een externe oorzaak van O geen sprake zijn precies omdat er in W geen ander object bestaat dat de oorzaak van O kan zijn. Dit betekent dat O noodzakelijk bestaat. De reden voor het bestaan van O is gelegen in haar eigen natuur. Op zichzelf is deze conclusie voor naturalisten reeds onbevredigend. Een object dat noodzakelijk bestaat komt immers reeds voor hen ongемakkelyk dicht bij God. Maar zoals gezegd is door ons echter aangenomen dat O in W geen causale vermogens bezit en dus niet gelijk aan God kan zijn. Hieruit volgt echter dat O onveroorzaakt is en bovendien ook niet kan optreden als oorzaak van een ander object. Volgens een zeer plausibel principe dat reeds door Plato en Aristoteles werd geleerd en dat ook ik in het kader van mijn onderzoek zal verdedigen geldt echter dat ieder object ofwel veroorzaakt is ofwel oorzaak is van tenminste één ander object. Alles dat bestaat is immers opgenomen in de causale werking van de wereld. Iets dat noch veroorzaakt is, noch oorzaak van iets anders is, bestaat eenvoudigweg niet. Dit principe impliceert dus dat O niet bestaat in W. We concluderen dus dat W helemaal geen mogelijke wereld is. De door ons gestipuleerde wereld W is dus helemaal geen adequaat voorbeeld van een mogelijke wereld. Op dezelfde manier kan aangetoond worden dat geen enkele stipulatie van een wereld zonder God geldt als een stipulatie van een mogelijke wereld.

Uiteindelijk volgt uit deze uiteenzetting dan ook dat (a) plausibeler is dan (b). We hebben immers laten zien dat er op een plausibele wijze een stipulatie gegeven kan worden van een mogelijke wereld waarin God bestaat, terwijl we hebben aangetoond dat elke stipulatie van een mogelijke wereld zonder God problematisch is indien we uitgaan van het meer dan plausibele metaphysische principe dat ieder object veroorzaakt is of oorzaak is. Objecten zijn immers noodzakelijk opgenomen in het causale weefsel van de wereld. Zij bestaan alléén door deel uit te maken van tenminste één causaal verband.

#### 2.5.4 Over het verschil tussen de klei en het beeld (2010-05-07 22:21)

De klomp klei waarmee de kunstenaar een beeld produceert is niet identiek aan het geproduceerde beeld. De klomp klei bezit immers eigenschappen die het beeld niet bezit, zoals de eigenschap iedere verandering van gestalte te overleven. Evenmin is de een-menselijke-gestalte-als-gedaante-hebbende-klomp-klei identiek aan het beeld. Deze klomp bezit immers de eigenschap per definitie van klei te zijn, terwijl het beeld deze eigenschap niet bezit omdat door bijvoorbeeld het vervangen van een klein stukje klei door was het beeld niet meer geheel uit klei bestaat. In een [1]nieuwe bijdrage op filosofieblog.nl ga ik nader in op de vraag hoe het verschil tussen het beeld en de een-menselijke-gestalte-als-gedaante-hebbende-klomp-klei op een plausibele en adequate wijze

ontologisch gefundeerd kan worden.

1. <http://www.filosofieblog.nl/?p=631>

## 2.5.5 Evolutionaire epistemologie en bewustzijn (2010-05-14 00:21)



De meest uitgesproken en verstrekkende claim van de evolutionaire epistemologie is de opvatting dat al onze menselijke cognitieve faculteiten en kenachten identiek zijn aan volgens darwiniaanse beginselen naturalistisch geëvolueerde materiële processen. De these dat de hele menselijke cognitie niets anders is dan een complex naturalistisch geëvolueerd materieel proces is echter problematisch omdat zij lijkt te impliceren dat al onze kennis over de wereld onbetrouwbaar is. Materiële processen, hoe complex ook, lijken naar hun aard immers niet betekenisvol inhoudelijk te corresponderen met de wereld. De evolutionaire epistemologie impliceert dus dat al onze cognitieve overtuigingen inhoudelijk betekenisloos zijn. Hieruit volgt echter dat ook de claims van de evolutionaire epistemologie inhoudelijk betekenisloos zijn.

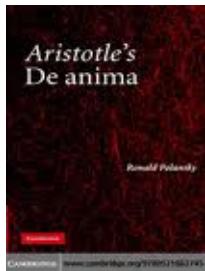
Het volgende citaat van C.S. Lewis geeft het probleem treffend weer: "If minds are wholly dependent on brains, and brains on biochemistry, and biochemistry (in the long run) on the meaningless flux of the atoms, I cannot understand how the thought of those minds should have any more significance than the sound of the wind in the trees". Het hier geschetste bezwaar tegen de evolutionaire epistemologie kan als volgt als argument tegen de evolutionaire epistemologie gepresenteerd worden:

- 1) De evolutionaire epistemologie impliceert dat geen van onze overtuigingen inhoudelijk betekenisvol correspondeert met de wereld,
- 2) Sommige van onze overtuigingen corresponderen inhoudelijk betekenisvol met de wereld,
- 3) Vanwege 1 en 2 is evolutionaire epistemologie onhoudbaar.

Nu zijn er wellicht evolutionaire epistemologen die niet zo ver gaan als hierboven geschetst omdat zij menen dat onze cognitieve vermogens niet restloos reduceerbaar zijn tot louter complexe naturalistische materiële processen. Dit type meer gematigde evolutionaire epistemologen wijst dus een radicaal eliminatief fysicalisme af. Zij beschouwen het menselijk bewustzijn als een aparte eigenstandige categorie die mede constitutief is voor onze cognitie en die net zoals de materie onderhevig is aan evolutie.

De gedachte dat het menselijk bewustzijn net zoals de materie onderworpen is aan evolutionaire ontwikkeling lijkt mij in zichzelf een plausibel idee. Waarom zouden de evolutiewetten immers alleen op de materie van toepassing zijn? Een evolutionaire epistemologie die ons bewustzijn begrijpt als zijnde een autonoom irreducibel vermogen dat fundamenteel is voor onze cognitieve vermogens en dat bovendien onderhevig is aan geleidelijke evolutionaire aanpassing lijkt mij dan ook verdedigbaar.

## 2.5.6 De twee condities van de ziel in 'De Anima' (2010-05-15 22:52)



In zijn artikel 'The Unanimity of Aristotele's On the Soul and his Eudemus' geeft A.P. Bos een interpretatie van Aristoteles' uitspraken in 'De Anima' over de "two senses of entelechy of the soul". Bos argumenteert in zijn artikel dat volgens Aristoteles de ziel als entelechie ofwel het onstoffelijke zieleprincipe (hierna ziel genoemd) zich in twee verschillende condities kan bevinden. De eerste conditie van de ziel is volgens Bos die waarin de ziel verbonden is met haar fijnstoffelijke instrumentele zielelichaam. De ziel in deze eerste conditie bevindende ziel bestaat uit meerdere zieledelen. Één van deze zieledelen is het noëtische zieledeel. Het noëtische zieledeel geldt als intellect-in-potentie en kan gescheiden van het zielelichaam bestaan. De overige niet-noëtische zieledelen (zoals het perceptieve-, het affectieve- en het vegetatieve zieledeel) van de ziel in de eerste conditie bevindende ziel kunnen daarentegen niet gescheiden van het zielelichaam bestaan. De tweede conditie van de ziel is volgens Bos die waarin de ziel gescheiden van het zielelichaam bestaat. In deze tweede conditie is de ziel louter intellect-in-act.

Uit de door Bos voorgestelde interpretatie volgt dat de ziel zich niet tegelijkertijd in beide condities kan bevinden. De ziel kan immers niet op één en hetzelfde moment verbonden zijn met het zielelichaam én gescheiden zijn van het zielelichaam. De ziel bevindt zich op ieder willekeurig moment dus in precies één van beide condities. Er moet daarom bij Aristoteles sprake zijn van een overgangsproces waarbij de ziel overgaat van de ene naar de andere conditie.

Laten we eens proberen voor te stellen hoe dit overgangsproces volgens Aristoteles in zijn werk zou moeten gaan. Wat gebeurt er bijvoorbeeld wanneer de ziel overgaat van de eerste conditie naar de tweede conditie? Welnu, het noëtische zieledeel van de ziel in de eerste conditie bevindende ziel is intellect-in-potentie en de ziel in de tweede conditie bevindende ziel is intellect-in-act. Het ligt dus voor de hand om ons voor te stellen dat tijdens de overgang van de ziel van de eerste naar de tweede conditie het noëtische zieledeel overgaat van een toestand van intellect-in-potentie naar een toestand van intellect-in-act.

Tot zover is er voor wat betreft de door Bos gegeven interpretatie dus niets aan de hand. Maar dit verandert volgens mij zodra wij onze aandacht richten op de niet-noëtische zieledelen van de ziel in de eerste conditie bevindende ziel. Wat gebeurt er precies met deze niet-noëtische zieledelen wanneer de ziel overgaat van de eerste conditie naar de tweede conditie? De ziel in de tweede conditie bevindende ziel is louter intellect-in-act. Voor iets van niet-noëtische aard is dus geen plaats wanneer de ziel zich in de tweede conditie bevindt. Moeten we daarom aannemen dat de niet-noëtische zieledelen van de ziel in de eerste conditie bevindende ziel vergaan wanneer de ziel overgaat van de eerste naar de tweede conditie? De uitleg dat de niet-noëtische zieledelen vergaan impliceert echter dat de ziel onmogelijk vanuit de tweede conditie weer kan terugkeren naar de eerste conditie. Dit laatste is in tegenspraak met de opvattingen van Aristoteles. Aristoteles meent namelijk dat de ziel weldegelijk vanuit de tweede conditie kan terugkeren naar de eerste conditie. Onze ziel kan immers op een bepaald moment een toestand van zuiver intellect-in-act bereiken om vervolgens weer terug te vallen in een alledaagse toestand die aansluit bij onze normale dagelijkse beslommeringen.

Is het dan misschien zo dat wij het overgangsproces waarin de ziel van de ene naar de andere conditie overgaat volgens Aristoteles onmogelijk kunnen begrijpen omdat wij nooit in één enkele theoretische beschrijving de overstap mogen maken van het ene genus (i.e. de eerste conditie van de ziel) naar een heel ander genus (i.e. de tweede conditie van de ziel)? Uitgaande van deze uitleg zou het volgens Aristoteles dus zinloos zijn om te proberen te begrijpen wat er in de overgang van de eerste naar de tweede conditie van de ziel gebeurt met de niet-noëtische zieledelen. Aristoteles zou in dit geval van mening zijn dat we de verleiding om het overgangsproces te willen begrijpen eenvoudigweg moeten vermijden! Deze uitleg lijkt mij in tegenspraak met

het allesomvattende denken van Aristoteles. Zou niet juist iemand als Aristoteles een intellectueel begrijpelijke beschrijving hebben willen geven van wat er precies gebeurt met de niet-noëtische zielelementen wanneer de ziel overgaat van de eerste naar de tweede conditie?

### 2.5.7 Het wetenschappelijke en het religieuze (2010-05-19 19:27)

Over de relatie tussen het wetenschappelijke en het religieuze bestaan vooral in onze tijd veel misverstanden. In een [1]nieuwe bijdrage op filosofieblog.nl ga ik in op een volgens mij cruciaal aspect van de verhouding tussen wetenschap en religie. In tegenstelling tot wat nog steeds velen denken is er helemaal geen sprake van een conflict tussen het wetenschappelijke en het religieuze. Integendeel, zij vullen elkaar juist wederzijds aan. De idee dat wetenschap en religie onderling onverenigbaar zouden zijn berust dan ook op een dramatische vergissing.

1. <http://www.filosofieblog.nl/?p=639>

### 2.5.8 De romantische mens (2010-05-26 19:16)



## 2.5.9 Kant over het mathematisch verhevene (2010-05-27 19:40)



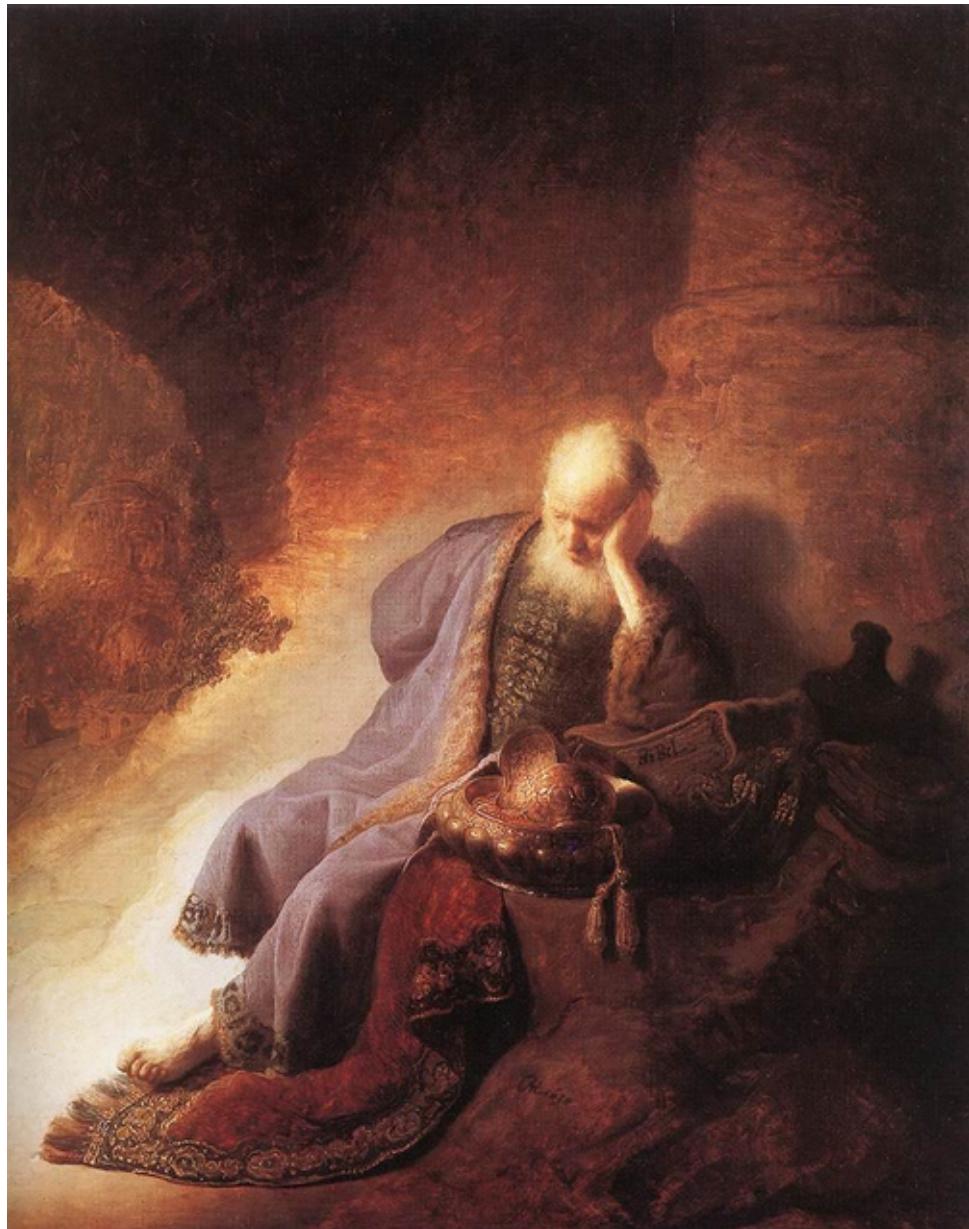
In §25 t/m §27 van zijn Kritiek van het oordeelsvermogen, dat in 1790 werd gepubliceerd, zet Kant zijn conceptie van het mathematisch verhevene uiteen. In de ervaring van het mathematisch verhevene, ook wel het mathematisch sublieme genoemd, laat volgens Kant ons voorstellings-vermogen het afweten omdat zij niet in staat is een gegeven omvangrijk object als één afgeronde aanschouwing in zich op te nemen. Alléén door tussenkomst van de rede-ideeën van absolute totaliteit en oneindigheid verkrijgen wij alsnog grip op het vormloze in de aanschouwing gegeven.

Zo schrijft Kant: "De natuur is dus verheven in de verschijningen waarvan de aanschouwing de idee van haar oneindigheid met zich meebrengt. En dat laatste kan nu uitsluitend gebeuren in het geval van de inadequaatheid van zelfs de grootste inspanning van onze verbeeldingskracht bij de schatting van de grootte van een object" (AA255/B93).

Op donderdag 24 juni zal in het Academisch-cultureel centrum SPUI25 een symposium plaatsvinden waarbij een groot aantal sprekers hun visie zullen geven op Kant's Kritiek van het oordeelsvermogen. Ik zal als één van de sprekers ingaan op de meest kenmerkende karakteristieken van Kant's mathematisch verhevene. Zie [1][www.spui25.nl](http://www.spui25.nl) voor meer informatie.

1. <http://www.spui25.nl>

## 2.5.10 Een voorbeeld van het Longiniaanse sublieme (2010-05-30 18:31)



Jeremia treurend over de verwoesting van Jeruzalem  
olieverf op paneel (58 × 46 cm) — 1630  
Rembrandt Harmenszoon van Rijn  
Rijksmuseum, Amsterdam

## 2.5.11 Does the existence of a good omnipotent God imply the existence of supernatural post mortem human states? (2010-05-31 19:48)

It can be argued that the propositions (a) God exist, (b) God is omnipotent, and (c) God is good together imply that there have been, are, and will be humans who enter supernatural post mortem states while preserving their personal identity.

The argument goes roughly as follows. Suppose God exists and suppose that God is both good and omnipotent. Assume for reductio that no human ever enters a post mortem state. In that case our mortem lives are the only occasion for justice to manifest itself. Now, surely, the natural world we live in is a place in which injustice is present almost everywhere. Therefore, if no human being ever enters a supernatural post mortem

state, injustice for a lot of human beings would in fact prevail. It seems evident that such a condition is not acceptable for a God that is both good and omnipotent. If God indeed exists and if God is indeed both omnipotent and good, then plausibly God would not accept injustice for humanity to prevail. From this it follows that if a good and omnipotent God indeed exists, it is not the case that no human ever enters a supernatural post mortem state. Hence there have been, there are, and there will be human beings who enter supernatural post mortem states while preserving their personal identity. As a side-remark: Kant advances a similar type of argument in one of his critiques if I'm correct.

The above implies that the claims (i) 'theism is true' and (ii) 'no human ever enters a supernatural post mortem state' are incompatible. They cannot both be true. This observation is important for contemporary accounts of theism, such as 'bare' or 'minimal' theism. If (i) and (ii) are indeed contradictory, then any contemporary account of theism needs to incorporate the claim that there have been, are, and will be humans who enter post mortem supernatural states. It appears that one cannot both be a theist and deny the existence of such states.

## 2.6 June

### 2.6.1 Kant's verkeerde en onvolledige inventarisatie (2010-06-02 15:54)

Mijn kennisleer is gebaseerd op het onderscheid tussen de wereld voor ons en de wereld in zichzelf. De wereld voor ons is de wereld zoals zij voor ons is. Het is de wereld zoals wij deze waarnemen en denken. Nu kunnen wij als mens nooit buiten onze menselijke wijze van waarnemen en denken treden. Precies daarom is het voor ons niet mogelijk om een standpunt in te nemen buiten de wereld zoals zij door ons waargenomen en gedacht wordt. De wereld voor ons is voor de mens dan ook het allesomvattende. Zij is de onoverschrijdbare horizon van al ons denken en ervaren. Alles wat wij zeggen heeft uitsluitend betrekking op de wereld voor ons. De wereld voor ons is dus het subject van al onze predikaties. Zij is onze enige verwijzingssamenhang. Wij kunnen haar dan ook uitsluitend van binnenuit expliciteren. Zelfs de claim dat we een onderscheid dienen te maken tussen de wereld voor ons en de wereld in zichzelf betreft uiteindelijk een claim over de wereld voor ons!

De wereld in zichzelf is daarentegen de 'werkelijke werkelijkheid' ofwel de wereld zoals zij op zichzelf genomen daadwerkelijk is. De wereld in zichzelf is anders gezegd de wereld zoals zij los van ons denken en waarnemen in zichzelf bestaat. Uit de hierboven gemaakte opmerkingen over de wereld voor ons volgt dat de aard van de wereld in zichzelf voor de mens voorgoed verborgen blijft. Wij kunnen nimmer vaststellen hoe de wereld in zichzelf is omdat wij onmogelijk buiten de wereld voor ons kunnen treden. De wereld in zichzelf blijft voor de mens dus definitief onkenbaar.

Alledaagse claims (e.g. 'Daar staat een boom'), wetenschappelijke claims (e.g. 'Een watermolecuul bestaat uit één waterstof en twee zuurstof moleculen') en metafysische claims (e.g. 'Er is een ultieme zijsngrond welke geldt als de uiteindelijke oorsprong van alles wat is') kunnen door ons dus alléén gerechtvaardigd worden als claims over de wereld voor ons. De vraag of een gegeven claim geldig is als bewering over de wereld in zichzelf kan door ons immers onmogelijk beantwoord worden. Precies omdat de wereld in zichzelf voor ons ontoegankelijk is zullen wij nooit weten of een bepaalde claim over de wereld in zichzelf correct is. Uit de principiële onkenbaarheid van de wereld in zichzelf volgt echter dat we evenmin kunnen uitsluiten dat sommige van onze claims correct zijn als claims over de wereld in zichzelf. Sterker nog, we kunnen nooit uitsluiten dat de wereld in zichzelf gelijk is aan de wereld voor ons!

De vraag is nu hoe het onderscheid tussen de wereld voor ons en de wereld in zichzelf zich verhoudt tot het door Kant in zijn Kritiek van de zuivere rede gemaakte onderscheid tussen de fenomenale en de noumenale wereld. Is de wereld voor ons niet gewoon hetzelfde als de door Kant beschreven fenomenale wereld? En is de wereld in zichzelf niet eenvoudigweg de door Kant beschreven noumenale wereld?

Niets is echter minder waar. Neem bijvoorbeeld zoets fundamenteels en verstrekkends als het gegeven

dat er een subject-object verschil bestaat. Er zijn objecten en subjecten en sommige objecten worden ervaren door subjecten. Uitgaande van het besproken onderscheid tussen de wereld voor ons en de wereld in zichzelf moeten we zeggen dat het subject-object verschil een kenmerk betreft van hoe de wereld voor ons is. De wereld voor ons is anders gezegd zodanig dat er sprake is van objecten, subjecten en objecten ervaren door subjecten. Of de wereld in zichzelf ook wordt gekenmerkt door een subject-object verschil kunnen wij echter niet vaststellen. Wij weten niet eens of de wereld in zichzelf objecten (laat staan subjecten) bevat. Over de aard van de wereld in zichzelf kunnen we immers helemaal niets weten.

Uitgaande van Kant's onderscheid tussen de fenomenale en noumenale wereld moeten we daarentegen zeggen dat het subject-object verschil juist niet beperkt is tot de fenomenale wereld. Kant spreekt immers over de noumena van de noumenale wereld als dinge-an-sich. De noumena zijn dus objecten. Deze objecten beroeren onze zintuigen en vormen zo de grond voor het bestaan van de objecten van de fenomenale wereld (e.g. bomen, planten, tafels en stoelen). Ook maakt Kant nadrukkelijk een onderscheid tussen het empirische en het transcendentale subject. Het eerste type subject lokaliseert hij in de fenomenale wereld en het tweede type subject lokaliseert hij in de noumenale wereld. Het subject-object verschil is bij Kant dus inderdaad niet beperkt tot de sfeer van het fenomenale. Ook in de noumenale wereld is volgens hem immers sprake van subjecten en objecten.

Hoewel we dus zagen dat het subject-object verschil alléén gerechtvaardigd is als claim over de wereld voor ons, zien we dat bij Kant dit verschil juist niet beperkt blijft tot de fenomenale wereld. Kant's fenomenale wereld verschilt dus fundamenteel van de wereld voor ons.

Dat het subject-object verschil bij Kant zich niet beperkt tot de fenomenale wereld laat zien dat Kant de fenomenale wereld eigenlijk te beperkt opvat. Een ruimere opvatting van de fenomenale wereld zou immers ook het subject-object verschil beschouwen als een ervaringsvorm. Een dergelijke meer inclusieve opvatting van het fenomenale zou dus geen ruimte laten om stellig te kunnen beweren dat er buiten de fenomenale wereld eveneens sprake is van een subject-object verschil.

Reeds Schopenhauer begreep dat de fenomenale wereld door Kant te beperkt is opgevat. Zo schrijft Schopenhauer in §32 van het derde boek van zijn hoofdwerk *De wereld als wil en voorstelling* het volgende:

"[H]et ding-op-zichzelf behoort volgens [...] Kant vrij te zijn van alle vormen [van de verschijning zoals ruimte, tijd en causaliteit] die gekoppeld zijn aan het kennen als zodanig; en het is alleen maar een fout van Kant [...] dat hij bij de inventarisatie van die vormen uitgerekend het object-zijn-voor-het-subject vergat (en dan te bedenken dat deze de eerste en meest universele vorm is van alle verschijning, dat wil zeggen van de voorstelling). Hij had dan ook categorisch moeten uitsluiten dat zijn ding-op-zichzelf ooit tot object zou kunnen worden, want dat zou hem behoed hebben voor die grote inconsequentie die algauw aan het licht kwam."

De door Schopenhauer bedoelde 'grote inconsequentie' betreft natuurlijk het feit dat Kant enerzijds meent dat we niets kunnen weten over de noumenale wereld terwijl hij anderzijds wel met stelligheid beweert dat de noumenale wereld uit objecten bestaat die onze zintuigen beroeren en zo aanleiding zijn voor de objecten van de fenomenale wereld.

Dat het onderscheid tussen de fenomenale en noumenale wereld bij Kant diep afwijkt van het voor mij kennisleer cruciale onderscheid tussen de wereld voor ons en de wereld in zichzelf kan ook nog op een iets andere wijze worden verduidelijkt.

Bij Kant is de fenomenale wereld het geheel van onze zintuiglijke ervaringen. Deze ervaringen worden volgens Kant teweeggebracht ofwel geïnitieerd door de op zichzelf bestaande objecten van de noumenale wereld. De noumenale wereld is bij Kant dus het geheel van de onafhankelijk van ons kenvermogen bestaande objecten die zich aan gene zijde van de door ons ervaren fenomenen bevinden en deze veroorzaken.

Nu zijn we inderdaad gerechtvaardigd om te geloven dat er objecten buiten ons bewustzijn bestaan die

onze zintuiglijke ervaringen veroorzaken. Alléén zo kunnen wij immers de synchroniciteit verklaren tussen onze zintuiglijke ervaringen en de zintuiglijke ervaringen van onze medemensen. Het alternatief zou immers een totaal absurd solipsisme zijn! Het cruciale inzicht dat Kant echter mist is het inzicht dat de opvatting dat er objecten moeten bestaan aan gene zijde van onze zintuiglijke ervaringen die deze zintuiglijke ervaringen veroorzaken alléén epistemologisch gerechtvaardigd is als oordeel over de wereld voor ons. Over de wereld in zichzelf kunnen we immers helemaal niets weten. We kunnen als mens dan ook niet meer dan vaststellen dat de wereld voor ons zodanig is dat er objecten buiten de menselijke geest bestaan die haar waarnemingen veroorzaken.

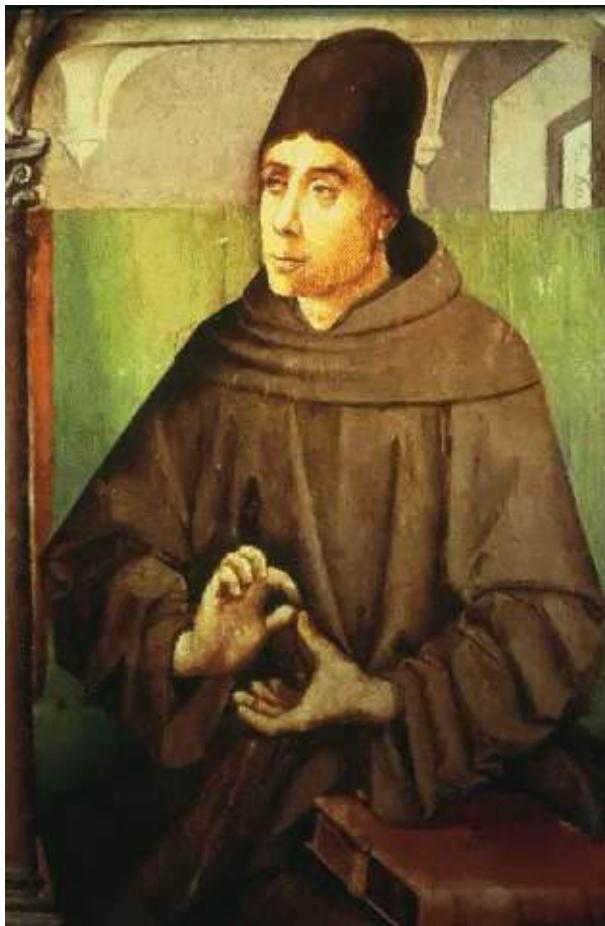
De claim dat er buiten ons objecten zijn die onze waarnemingen veroorzaken betreft dus een claim over de wereld voor ons in plaats van een claim over hoe de wereld in zichzelf zich verhoudt tot de wereld voor ons. De noumena van Kant behoren daarom tot de wereld voor ons in plaats van tot de wereld in zichzelf. Hieruit volgt dat Kant's fenomenale wereld wezenlijk afwijkt van de wereld voor ons. Kant plaatst de noumena immers buiten de fenomenale wereld terwijl zij gegeven zijn binnen de wereld voor ons. Dit betekent natuurlijk eveneens dat de noumenale wereld van Kant fundamenteel verschilt van de wereld in zichzelf. Dat wat Kant de noumenale wereld noemt dient immers zoals gezegd gerekend te worden tot de wereld voor ons en niet tot de wereld in zichzelf.

Het verschil tussen enerzijds Kant's onderscheid tussen het fenomenale en het noumenale en anderzijds het aan mijn kennisleer ten grondslag liggende onderscheid tussen de wereld voor ons en de wereld in zichzelf wordt veroorzaakt doordat ons autonome, onafhankelijk van de aanschouwing functionerende, denken bij Kant geen enkele rol speelt in de constitutie van de fenomenale wereld. Sterker nog, Kant lijkt zelfs het bestaan van ons autonome denken te ontkennen. Gedachten zonder aanschouwingen zijn volgens hem immers leeg. Ons denken is bij hem slechts een aan de zintuiglijkheid ondergeschikt werktuig. Zij is uitsluitend in staat om de door onze zintuigen aangeleverde aanschouwingen te structureren tot waarnemingen. De fenomenale wereld is bij Kant niet meer dan het product van dit aan de zintuiglijkheid onderworpen constitutieproces.

De wereld voor ons is echter de wereld zoals wij deze waarnemen en zoals wij deze, onafhankelijk van onze aanschouwingen, denken. De wereld voor ons heeft daarom een veel bredere en diepere strekking dan Kant's fenomenale wereld. De wereld voor ons wordt niet alleen geconstitueerd door een denken dat zich beperkt tot het structureren van aanschouwingen, maar ook door ons onafhankelijk van de aanschouwing werkende autonome denken.

We zouden tot slot kunnen opmerken dat uiteindelijk toch ook Schopenhauer het echt allesomvattende en hermetische karakter van de wereld voor ons niet doorzag. Hoewel hij weliswaar de fenomenale wereld veel ruimer opvat dan Kant (het subject-object verschil ofwel het 'object-zijn-voor-het-subject' wordt door Schopenhauer immers geheel binnen de fenomenale wereld gesitueerd) blijft hij desalniettemin toch nog altijd spreken over de wereld als voorstelling. Schopenhauer lijkt zich dan ook niet te realiseren dat naast ons van de aanschouwing afhankelijke denken (i.e. ons denken dat zich bezighoudt met het tot waarnemingen structureren van aanschouwingen) ook ons autonome denken (i.e. ons denken dat functioneert zonder dat er een object in de aanschouwing gegeven is en dat geheel onafhankelijk van onze aanschouwingen tot inzichten komt) constitutief is voor hoe de wereld voor ons is.

## 2.6.2 A First Cause Argument by Duns Scotus (2010-06-05 12:54)



In his book *The Cosmological Argument* William L. Rowe considers a notable first cause argument developed by the thirteenth-century philosopher and theologian Duns Scotus. As Rowe notices, Scotus' argument is entirely *a priori*. It does not appeal to empirically observable features of the world. The first cause argument of Duns Scotus is thus quite different from the famous *a posteriori* first cause arguments presented by Thomas Aquinas as part of his 'Five Ways'. Duns Scotus' argument for the existence of a first cause consists of the following three modal premises:

1. It is possible that there exists a first cause,
2. It is not possible that a first cause be produced by something else,
3. If it is possible for  $x$  to exist, then if  $x$  does not actually exist it is possible for  $x$  to be produced by something else.

The conclusion that there is a first cause can be derived by *reductio*. Suppose that a first cause does not actually exist. According to (1) it is possible that there exists a first cause. From (3) it follows that it is possible for a first cause to be produced by something else. This contradicts premise (2). The assumption that there is no first cause must therefore be rejected. It follows that there actually exists a first cause.

The argument of Duns Scotus seems unproblematic. The premises appear intuitively sufficiently justified. Each of them looks plausible enough to be accepted as a premise for metaphysical reasoning. So, does Scotus' argument indeed warrant us to think that there actually is a first cause?

## 2.6.3 Een drievoudige theodicee (2010-06-09 10:17)

Het sterkste en wellicht enige argument tegen het bestaan van God is het 'argument from evil'. Dit argument komt neer op de claim dat het onrechtvaardige lijden van veel mensen in de wereld aantoont dat God niet bestaat. Een goede en almachtige God zou dit onrechtvaardige lijden toch immers nooit toelaten?

Dit argument heeft prima facie zeker enige zeggingskracht. Toch is het argument uiteindelijk niet houdbaar. Waarom? Vaak wordt als reden voor de onhoudbaarheid van het 'argument from evil' aangevoerd dat de mens een vrije wil bezit en dat er mensen zijn die deze vrijheid blijkbaar misbruiken door moreel verwerpelijke daden te verrichten. De mens en niet God is daarom uiteindelijk verantwoordelijk voor het onrechtvaardige lijden in onze wereld. Dit lijkt mij een juiste analyse. Het is echter geen reden om het 'argument from evil' als weerlegd te beschouwen.

Iemand die het 'argument from evil' verdedigt zou namelijk kunnen opmerken dat zelfs wanneer God niet verantwoordelijk is voor het onrechtvaardigde lijden in onze wereld het desondanks niet voorstelbaar is dat een goede en almachtige God dit lijden laat voortbestaan in plaats van in te grijpen. Precies daarom zou de conclusie, aldus de aanhanger van het 'argument from evil', alsnog moeten zijn dat God niet bestaat.

Nu zijn er echter goede redenen om het 'argument from evil' te verwerpen. In de eerste plaats heeft de filosoof W.L. Craig erop gewezen dat de proposities 'God bestaat' en 'Kwaadaardigheid bestaat' niet logisch tegenstrijdig zijn. God zou immers moreel voldoende redenen kunnen hebben om een bepaalde mate van onrechtvaardig lijden in onze wereld te accepteren. Het 'argument from evil' moet daarom, om voldoende zeggingskracht te hebben, laten zien dat het onmogelijk is dat er een God bestaat die beschikt over moreel voldoende redenen voor het accepteren van een bepaalde mate van onrechtvaardig lijden in onze wereld. Het zal duidelijk zijn dat het onbegonnen werk is om dit aan te tonen.

In de tweede plaats is het 'argument from evil' innerlijk incoherent. Het argument veronderstelt immers, zoals ieder argument, dat elk welenkend mens de geldigheid van haar premissen inziet. De eerste premise van het 'argument from evil' stelt dat er sprake is van onrechtvaardig lijden in onze wereld. Het 'argument from evil' veronderstelt dus dat iedereen inziet dat er sprake is van onrechtvaardig lijden. Als zodanig impliceert het argument dat er in objectieve zin onrechtvaardig lijden bestaat. Het bestaan van onrechtvaardig lijden is volgens het argument een objectief feit: er zijn gevallen van lijden die onrechtvaardig zijn ongeacht hoe mensen daarover denken. Dit lijkt mij een adequate veronderstelling. Bepaalde daden zijn inderdaad in objectieve zin moreel verwerpelijk. Iemand die bij zijn volle verstand en in vrijheid louter voor zijn of haar eigen lustbeleving een medemens onder dwang martelt verricht ontgezeggenlijk een verwerpelijke daad, los van wat wie dan ook daar verder van mag vinden. Het is bovendien onmiskenbaar het geval dat er door mensen daden verricht worden die in genoemde zin objectief verwerpelijk zijn. In onze wereld is daarom inderdaad in objectieve zin sprake van onrechtvaardig lijden.

Het probleem voor het 'argument from evil' is echter dat het in objectieve zin bestaan van onrechtvaardig lijden onverenigbaar is met atheïsme! Indien er geen God bestaat, dan is onze wereld niets meer dan slechts 'materie in beweging'. In dat geval is er dus helemaal niets objectief moreel verwerpelijk. In een restloos naturalistisch universum is en voltrekt alles zich eenvoudigweg zoals het is en zich voltrekt. Een ontologische grond voor het objectief verwerpelijk zijn van bepaalde daden ontbreekt in een dergelijk universum eenvoudigweg. De uitspraak dat er in onze wereld moreel verwerpelijke gebeurtenissen plaatsvinden is dus voor een atheïst 'self-defeating'. Niet omdat een atheïst geen moreel besef heeft (de aanhangers van het 'argument from evil' hebben dat immers juist wel!), maar omdat het naturalisme geen ontologische grond biedt voor de objectieve verwerpelijkheid van bepaalde daden. Uit het bestaan van objectief onrechtvaardig lijden in onze wereld volgt dus dat atheïsme onhoudbaar is. De terechte constatering dat er mensen zijn die onrechtvaardig lijden door het toedoen van anderen levert dus een weerlegging op van de claim dat God niet bestaat. De eerste premise van het argument from evil blijkt derhalve juist een argument op te leveren vóór het bestaan van God!

In de derde plaats lijkt mij ook onderstaand argument een goede reden om het 'argument from evil' te verwerpen. Het hieronder weergegeven argument laat namelijk zien dat de premise dat God bestaat juist impliceert dat er in onze wereld sprake moet zijn van een bepaalde mate van onrechtvaardig lijden. De constatering dat er in onze wereld sprake is van onrechtvaardig lijden kan daarom niet ingezet worden in een argument tegen het bestaan van God.

1. God bestaat (premise)
2. God is volmaakt goed (premise)
3. Geen aan God toekomende eigenschap komt univok aan de mens toe (premise)
4. Geen mens is volmaakt goed (uit 2, 3)
5. Er zijn mensen die verwerpelijke daden verrichten (uit 4)
6. Er is onrechtvaardig lijden in de wereld (uit 5)

#### **2.6.4 Hoe voor zichzelf te bepalen of men al dan niet christen is? Een louter existentieel criterium (2010-06-11 14:27)**



Er zijn mensen die door veel anderen wellicht als christelijk gezien worden, maar die zich toch oprocht afvragen of ze zichzelf eigenlijk wel christen kunnen noemen. Het is zeker niet eenvoudig voor iemand om deze vraag voor zichzelf te beantwoorden. Is christen-zijn bijvoorbeeld hetzelfde als het omarmen van slechts twee geloofsclaims, namelijk de claim dat God bestaat en de claim dat het God was die Jezus uit de dood heeft opgewekt? Of dient iemand nog veel meer claims te geloven om zichzelf christen te kunnen noemen? Moet bijvoorbeeld ook geloofd worden in de mogelijkheid van een postmortaal leven en in de goddelijke status van Jezus? Is wellicht dit nog niet genoeg en zijn er nog meer claims die eveneens geaccepteerd dienen te worden, zoals bijvoorbeeld de algoedheid, almachtigheid en alwetendheid van God, of de algehele zondigheid van de mens?

Het probleem van een op geloofsclaims gebaseerd criterium voor christen-zijn is dat er onvoldoende overeenstemming bestaat over welke geloofsclaims voor een dergelijk cognitief criterium als uitgangspunt genomen moeten worden. Er is namelijk geen lijst van geloofsclaims die wereldwijd op voldoende brede instemming kan rekenen. Voor iedere lijst van geloofsovertuigingen geldt dat er altijd voldoende mensen zullen zijn die van mening zijn dat één of meer belangrijke geloofsopvattingen op de lijst ontbreken of juist ten onrechte wel op de lijst voorkomen. Het zoeken naar een doxastisch ofwel op geloofsovertuigingen gebaseerd criterium voor christen-zijn is daarom niet vruchtbaar. De opvattingen over welke claims daadwerkelijk constitutief zijn voor het christendom lopen eenvoudigweg teveel uiteen.

Is het dan wellicht een idee om een criterium te formuleren dat uitgaat van feitelijk waarneembaar (ritueel) gedrag? Kan iemand zichzelf bijvoorbeeld christen noemen indien hij of zij minimaal een bepaald aantal keer per jaar bidt of naar de kerk gaat? Het probleem is hier natuurlijk dat het onbegonnen werk is om te komen tot een algemeen geaccepteerde lijst van waarneembare gedragingen met bijbehorende minimale frequenties. Geen enkele voorgestelde lijst zal wereldwijd op voldoende instemming kunnen rekenen. Voor iedere mogelijke lijst zullen er genoeg mensen zijn die menen dat bepaalde voor het christendom constitutieve handelingen niet op de lijst voorkomen of juist ten onrechte wel op de lijst vermeldt staan. Bovendien zullen de meningen sterk uiteenlopen over de vraag wat de minimale frequenties dienen te zijn voor iedere op zo'n lijst voorkomende handeling. Het zoeken naar een behaviouristisch ofwel een op concreet (ritueel) gedrag gebaseerd criterium voor christen-zijn is dus welbeschouwd nog vruchtelozer dan het zoeken naar een doxastisch criterium.

Er lijkt echter toch een manier te zijn waarop iemand voor zichzelf kan nagaan of hij of zij zichzelf christen zou kunnen noemen. Het criterium dat ik hier wil voorstellen en dat iedereen voor zichzelf kan aanwenden is niet gebaseerd op het al dan niet accepteren van bepaalde geloofsopvattingen en evenmin op het al dan niet verrichten van bepaalde waarneembare (rituele) handelingen. Het voorgestelde criterium is louter existentieel

van aard en kan als volgt omschreven worden:

Om bij jezelf na te gaan of je christen bent hoeft je alleen maar de volgende vraag te beantwoorden. Stel je eens voor dat je door iemand die veel sterker is dan jouzelf fysiek zou worden bedreigd. Iemand dreigt je van het leven te beroven en de enige manier om jouw leven te redden is het verloochenen van Jezus. Zou je dat dan doen? Zou je Jezus verloochenen om in een dergelijke situatie jouw eigen leven te redden?

Wanneer je in alle oprechtheid voor jezelf tot de conclusie komt dat je dat niet zou doen, dat je ook in een dergelijke situatie Jezus niet zou verloochenen, dan ben je christen. Je bent echter geen christen indien je in alle eerlijkheid voor jezelf tot de conclusie komt dat je dat wel zou doen, dat je in zo'n situatie Jezus zou verloochenen om je eigen leven te redden.

Door dit criterium wordt inderdaad geen beroep gedaan op het al dan niet aanwezig zijn van bepaalde geloofsovertuigingen of het al dan niet verrichten van bepaalde (rituele) handelingen. Het criterium is gebaseerd op het existentialisme. Het enige waar het om gaat is of iemand al dan niet Jezus zou verloochenen om zijn of haar eigen leven te redden. Dit is een louter existentiële kwestie.

Het is bovendien niet relevant wat iemand daadwerkelijk doet wanneer hij of zij ooit echt in zo'n levensbedreigende situatie terecht komt. Het gaat er alléén maar om wat iemand als reactie op de existentiële vraag in alle oprechtheid denkt dat hij of zij zou doen. Iemand is christen indien hij of zij op dat moment orecht van mening is in zo'n levensbedreigende situatie, mocht die zich ooit voordoen, Jezus niet te zullen verloochenen om in leven te blijven.

Verder is het criterium niet bedoeld om door iemand gebruikt te worden om te bepalen of iemand anders al dan niet christen is. Het criterium is uitsluitend bedoeld voor hen die willen nagaan of ze zichzelf al dan niet christen kunnen noemen. Elk mens kan immers alléén voor zichzelf bepalen of hij of zij genoemde existentiële vraag orecht beantwoordt.

Het motief van de verloochening van Jezus vinden we nadrukkelijk terug in het Nieuwe Testament. Jezus laat Petrus weten dat deze Hem zal verloochenen. Het voorgestelde criterium maakt van dit motief van de verloochening van Jezus het ultieme criterium voor het al dan niet christen zijn. Iemand die vurig gelooft dat God bestaat en dat Jezus gelijk is aan God, maar eveneens verwacht Jezus te zullen verloochenen om zijn of haar eigen leven te redden is volgens dit criterium immers geen christen, terwijl iemand die niet gelooft dat God bestaat en evenmin dat Jezus gelijk is aan God, maar toch orecht meent Jezus nooit te zullen verloochenen om zijn of haar eigen leven te redden dit wel is! De existentiële houding ten opzichte van de verloochening van Jezus verkrijgt hier dus het primaat boven de doxastische cognitieve houding ten aanzien van het bestaan van God en de ontologische statuur van Jezus.

Het voorgestelde criterium biedt daarmee ruimte aan bepaalde postmoderne niet-alethische invullingen van christen-zijn. Toch heeft het criterium nadrukkelijk ook een alethisch element in zich. Hoe zou iemand die claimt dat Jezus geen goddelijke natuur heeft en dat God niet bestaat immers orecht van mening kunnen zijn Jezus nooit te zullen verloochenen om zijn of haar eigen leven te redden?

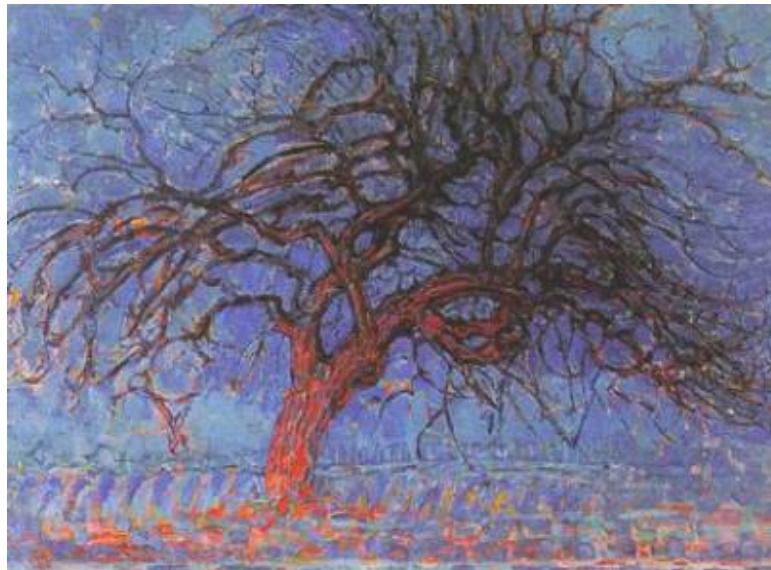
Petrus was, toen Jezus hem opeens vertelde dat hij Hem zou verloochenen, orecht van mening dat hij Jezus nooit zou verloochenen om zichzelf uit een hachelijke situatie te bevrijden. Volgens het hier voorgestelde criterium kon Petrus zich op dat moment dus christen noemen.

Toch zou Petrus nog diezelfde dag Jezus zelfs tot driemaal toe verloochenen. Zo lezen we in het Lucas evangelie het volgende: "En de Heer draaide zich om en keek Petrus aan. Toen herinnerde Petrus zich de woorden van de Heer, hoe hij tegen hem gezegd had: Vandaag nog, vóór de haan kraait, zul je drie keer beweren dat je mij niet kent. En hij ging naar buiten en huilde bitter".

Dat Petrus ondanks zijn oprechte ontkenning Jezus niet lang daarna toch zou verloochenen doet echter ni-

ets af aan het gegeven dat hij volgens het hierboven besproken existentiële criterium zichzelf daarvoor met recht christen kon noemen. Het gaat bij het voorgestelde criterium immers om de persoonlijke existentiële intentie en niet om het feitelijke concrete handelen daarna.

## 2.6.5 Longiniaans subliem? (2010-06-20 13:07)



Avond, Rode Boom  
Pieter Cornelis Mondriaan  
Olie op canvas, 25,5 x 39 cm — 1908

## 2.6.6 Kant over het mathematisch verhevene: voordracht uitgesproken tijdens het symposium 'De hele Kritiek van het ordeelsvermogen in 12 uur!' (2010-06-25 10:50)

Om te komen tot zijn conceptie van het mathematisch verhevene introduceert Kant het onderscheid tussen groot-zijn (magnitudo) en een-grootte-zijn (quantitas). Quantitas is het begrip 'groot' in kwantitatieve zin en magnitudo betreft het begrip 'groot' in kwalitatieve zin.

De bepaling van de quantitas van een ding vereist een getalsmaat. Het gaat bij de bepaling van quantitas dus om de veelheid (het getal) en de eenheid (de maat). De maat is echter zelf ook een grootte. De grootte van die maat vereist, om haar te kunnen bepalen weer iets anders als maat. Dit proces loopt door ad infinitum. Quantitas is dus altijd een onbepaald vergelijkingsbegrip. Niets heeft een bepaalde quantitas in zichzelf. Omdat de mathematische bepaling van grootte met getallen werkt kan zij dus nooit leiden tot een daadwerkelijke beoordeling van de grootte van een object. Kant stelt dan ook dat we in de mathematische bepaling van grootte nooit een eerste basismaat hebben en dus ook geen kwalitatief bepaald begrip van een gegeven grootte.

Laten we vervolgens kijken naar wat Kant zegt over het begrip groot-zijn (magnitudo). Kant maakt een onderscheid tussen twee wijzen van magnitudo. Iets kan groot-zijn in relatieve zin (door Kant magnitudo simpliciter genoemd) en iets kan groot-zijn in absolute zin. Het oordeel dat iets magnitudo simpliciter is, zoals bijvoorbeeld het oordeel 'Die man is groot qua lengte' of 'Die man is groot qua deugd', vereist net zoals in het geval van de quantitas een bepaalde maatstaf voor vergelijking. Deze maatstaf is gelegen in de kwalitatieve beoordeling dat de man in kwestie groot is in vergelijking tot andere mannen. Deze kwalitatieve beoordeling van grootte wordt door Kant esthetisch genoemd. Zij geschieht vanuit ons voorstellingsvermogen (onze verbeeldingskracht) en is daarom niet mathematisch van aard zoals in het geval van de quantitas. Precies daarom worden oordelen magnitudo simpliciter door Kant begrepen als subjectief en niet objectief. Toch maken volgens hem deze oordelen aanspraak op algemene instemming. We veronderstellen dat iedereen dezelfde kwalitatieve maatstaf als grondslag neemt. In het oordeel magnitudo simpliciter is bovendien sprake van belangeloos welgevallen en

subjectieve doelmatigheid. Er zijn dus structurele overeenkomsten tussen oordelen magnitudo simpliciter en esthetische schoonheidsoordelen.

De tweede wijze van magnitudo is zoals gezegd het groot-zijn in absolute zin. Iets is groot in absolute zin indien het onvergelijkbaar groot is. Dat wat in absolute allesovertreffende zin groot is, is groot boven iedere vergelijking. Een vergelijkingsmaatstaf is hier dus niet alleen onnodig, maar ook zinloos. Welnu, het mathematisch verhevene is volgens Kant precies dat wat in absolute zin groot is en dus iedere maatstaf van de zintuiglijkheid overtreft.

Het mathematisch verhevene kan zich daarom niet onder de dingen van de natuur bevinden. De objecten in de natuur zijn namelijk niet absoluut groot. Zij zijn slechts quantitas of magnitudo simpliciter. Ons redevermogen kan daarentegen de ideeën van absolute totaliteit en oneindigheid oproepen. Het mathematisch verhevene moet daarom niet in de natuur, maar in de mens als redelijk subject gevonden worden. Niet het object is verheven, maar de subjectieve stemming die wordt veroorzaakt door verschijnselen waarvan de aanschouwing de idee van oneindigheid en totaliteit met zich meebrengt. Deze stemming is dus gegrond in de discrepantie tussen enerzijds de quantitas en de magnitudo simpliciter van de natuurdingen en anderzijds ons bovenzinnelijke op het absoluut groot-zijn aanspraak makende redevermogen.

Tot dusver zijn we vooral ingegaan op het formele schema van het mathematisch verhevene. Het mathematische verhevene is echter in de eerste plaats een innerlijke ervaring. Wat is nu de ervaringsinhoud van deze ervaring? Welnu, Kant ontwikkelt een kleine fenomenologie van de ervaring van het mathematisch verhevene vanuit een belangrijk nog niet besproken verschil tussen de mathematische bepaling van grootte en de esthetische beoordeling van groote. Dit verschil betreft het gegeven dat er voor de mathematische bepaling van groote geen maximum bestaat. De mathematische bepaling van groote neemt een willekeurig getal als rekeneenheid en kan deze vervolgens bij zichzelf blijven optellen zonder ooit op een numerieke bovengrens te stuiten. De esthetische beoordeling van groote is echter gegrond in ons voorstellingsvermogen en kent precies daarom weldegelijk een maximum. Ons voorstellingsvermogen werkt namelijk met apprehensie (opname) en comprehensie (het samenvoegen van verschillende indrukken). Hoewel de apprehensie tot in het oneindige kan doorgaan, kent de comprehensie een natuurlijke bovengrens. De comprehensie wordt namelijk steeds moeilijker wanneer de apprehensie voortschrijdt en bereikt daarom op een bepaald moment een maximum. Dit maximum wordt bereikt zodra ons voorstellingsvermogen aan de ene kant net zoveel verliest als ze aan de andere kant wint. Welnu, de innerlijke ervaring van het mathematisch verhevene ontstaat wanneer ons voorstellingsvermogen vanwege deze natuurlijke bovengrens er niet in slaagt een gegeven omvangrijk object als één afgeronde aanschouwing te representeren. Hierdoor ontstaat een gevoel van onlust. Dit gevoel van onbehagen wordt echter opgevolgd door een gevoel van welbehagen zodra blijkt dat wij met onze rede ideeën van totaliteit en oneindigheid toch grip kunnen krijgen op het gegeven reusachtige object. Door de onmacht van onze verbeelding worden we ons dus op een lustvolle manier bewust van de bovenzintuiglijke aard van ons redevermogen.

Het mathematisch verhevene betreft dan ook het oproepen van de rede-ideeën van totaliteit en oneindigheid. Kant geeft een aantal voorbeelden van uitgestrekte grote objecten die in ons de ervaring van het mathematisch verhevene kunnen oproepen, zoals de piramides in Egypte en de Sint Pieterskerk in Rome. De verheven ervaring ontstaat zodra we niet te ver van deze objecten verwijderd zijn en ons evenmin te dicht bij deze objecten bevinden. Voor ons voorstellingsvermogen zijn deze objecten bovendien vormloos. Onze verbeeldingskracht slaagt er immers niet in om hen in één volledige aanschouwing op te nemen. Dit in tegenstelling tot het schoon te noemen voorwerp dat in afgeronde vorm voor ons staat. Het mathematisch verhevene is vormloos omdat het uiteindelijk alleen oproepbaar is als niet-representeerbaar rede idee en daarom ons voorstellingsvermogen te boven gaat.

De mathematisch verheven ervaring betreft zoals we zagen een contrastharmonie ofwel een gevoelsbeweging van onlust naar lust. Dit doet ons natuurlijk denken aan Burke die stelt dat tijdens de verheven ervaring de aanvankelijk gevoelde angst of pijn wordt opgevolgd door genot. Bovendien rekent Burke eveneens onmetelijk grote voorwerpen tot het soort objecten dat aanleiding kan geven tot de ervaring van het verhevene. Toch zijn er ook duidelijke verschillen. Bij Burke is het verhevene louter een naturalistische hartstocht waarbij de

rede geen enkele rol speelt. Burke benadert het verhevene immers strikt als fysiologisch fenomeen. Bij Kant speelt ons redevermogen daarentegen een doorslaggevende rol in de ervaring van het mathematisch verhevene. Het mathematisch verhevene is een belangeloos vrij spel tussen verbeeldingskracht en rede dat subjectief doelmatig is, geen doel kent en aanspraak maakt op algemene instemming. In de mathematisch verhevene ervaring ontdekken wij dat wij door onze rede over het vermogen beschikken om ideeën op te roepen die onmogelijk te presenteren zijn, maar dankzij welke we wel greep kunnen krijgen op onmetelijke onbegrensde natuurverschijnselen. Het zijn deze rede-ideeën die volgens Kant daadwerkelijk verheven zijn en die ons als redelijk subject verheffen boven de fenomenale eindige wereld.

Tot slot is het wellicht aardig om op te merken dat het mathematisch verhevene in twee opzichten niet mathematisch is. In de eerste plaats hebben we al gezien dat de mathematisch verheven ervaring wordt veroorzaakt door onze esthetische beoordeling van grootte in plaats van door de mathematische bepaling van grootte. In de tweede plaats is vastgesteld dat het mathematisch verhevene gegrond is in de rede idee van de allesomvattende totaliteit. Dit idee van absolute totaliteit is echter geen mathematisch concept. Mathematische concepten (of het nu om eindige of oneindige concepten gaat) zijn namelijk per definitie kwantiteiten ofwel grootheden die onderling op basis van gegeven standaarden met elkaar vergeleken kunnen worden. De idee van de absolute totaliteit is echter principieel onvergelijkbaar en precies daarom dus geen mathematisch concept. Het mathematisch verhevene is dus ook om deze reden niet mathematisch. Pas rond 1900 werd de opvatting dat de absolute totaliteit geen mathematisch concept is ook onder wiskundigen gemeengoed. De Russell paradox liet immers zien dat er geen verzameling van alle verzamelingen bestaat. De absolute totaliteit is gedacht als het geheel van alle verzamelingen dus inderdaad zelf geen verzameling en daarom ook geen mathematisch concept.

### 2.6.7 Het kenbare noumenale (2010-06-27 21:20)



De thesis [1]Het kenbare noumenale: transcendentie binnen de wereld voor ons (hierna KN genoemd) vormt de neerslag van mijn project om te komen tot een alternatieve kennisleer waarmee, zonder te vervallen tot pre-Kantiaans dogmatisch speculativisme, ook de sfeer van het noumenale opgevat kan worden als een domein waarop wij tot kennis kunnen komen.

Hiertoe toon ik in KN allereerst aan dat het kritische empirisme van Kant onhoudbaar is. Er is eenvoudigweg geen goede reden voor de idee dat kennis alléén betrekking kan hebben op objecten van mogelijke aanschouwing. Door in meer algemene zin de onhoudbaarheid van het positivisme bloot te leggen ontstaat de benodigde ruimte voor het terugwinnen van het noumenale als kennisdomein. Het heroveren van het noumenale als legitiem kennisgebied is dan ook waarop ik mij in het vervolg van KN toeleg.

Nu is iedere kennisleer gebaseerd op een bepaalde antropologie van de mens en haar relatie met de werkelijkheid. De alternatieve kennisleer die ik in KN ontwikkel is gegrondvest op Heidegger's antropologie van 'geworfenheid', 'umwelt' en het 'in-der-welt-sein' van de mens. Deze antropologie contrasteert ik met die van René Descartes volgens welke de mens een van de wereld gescheiden subject is dat zich geplaatst weet tegenover de wereld als voorhanden gegevenheid van objecten.

Voor het ontwikkelen van de alternatieve kennisleer ga ik vervolgens uit van een dichotomie die voorafgaat aan Kant's separatie tussen de fenomenale en noumenale wereld. Deze fundamenteelere oorspronkelijkere dichotomie betreft de tegenstelling tussen de-wereld-voor-ons en de-wereld-in-zichzelf. De-wereld-voor-ons vormt de voor de mensheid onoverschrijdbare horizon van al haar ervaren én denken. Op geen enkele wijze kan de mens daarom buiten de-wereld-voor-ons treden. De-wereld-voor-ons omvat daarom zowel het fenomenale (dat deel dat door de menselijke ervaring wordt geïmpliceerd) als het noumenale (dat deel dat door het, deels door de ervaring bemiddelde, autonome menselijke denken wordt geïmpliceerd).

De-wereld-in-zichzelf betreft "de werkelijke werkelijkheid" ofwel de wereld zoals zij is los van ons menselijke denken en ervaren. Over hoe de-wereld-in-zichzelf is kunnen wij als mens dan ook helemaal niets vaststellen. Hiertoe zouden wij immers buiten onze inherente menselijke vermogens van denken en ervaren moeten treden, hetgeen onmogelijk is.

Één van de implicaties van de alternatieve kennisleer is dat zij de antropologische eenheid van de mens, die bij Kant verloren ging, herstelt. Bij Kant is de mens een wezen van twee werelden, enerzijds een bewoner van een fenomenale gedetermineerde wereld en anderzijds een bewoner van een daarvan separate noumenale vrije wereld. De mens is uitgaande van de alternatieve kennisleer echter niet langer een dubbelwezen. De-wereld-voor-ons betreft voor de mens immers het allesomvattende waarin de gehele mens met al haar ervaren en denken hermetisch is opgenomen.

De alternatieve kennisleer bevrijdt het menselijke kennen zoals we zagen uit Kant's dwangbuis van de zintuiglijke ervaring. Precies omdat ons denken deels autonoom is vermag zij meer dan het alleen maar structureren van zintuiglijke indrukken. Dankzij ons autonome denken kunnen wij als mens ook claims die niet direct herleidbaar zijn tot objecten van mogelijke ervaring verdedigen als kennisclaims over de-wereld-voor-ons. Het is dus ons autonome denken dat er verantwoordelijk voor is dat het noumenale eveneens kenbaar is en daarom, net zoals het fenomenale, bevat is in de-wereld-voor-ons. De-wereld-voor-ons mag dan ook niet verwacht worden met hetgeen Kant de fenomenale wereld noemt. Om dezelfde reden dient het noumenale evenmin verwacht te worden met de-wereld-in-zichzelf.

De wereld-voor-ons komt rechtstreeks terug in de definitie die mijn alternatieve kennisleer geeft van het begrip kennis: Subject S kent P dan en slechts dan als P beslissend-gerechtvaardigd is als bewering over de-wereld-voor-ons. Een bewering P is volgens de alternatieve kennisleer beslissend-gerechtvaardigd indien wij niet in staat zijn om ons omstandigheden voor te stellen waaronder niet-P waar zou kunnen zijn. Het is voor ons als mens anders gezegd niet mogelijk om ons in te beelden hoe ofwel op welke wijze niet-P waar zou kunnen zijn. Iedere poging daartoe resulteert onherroepelijk in een narratieve uiteenzetting die voor ons dermate tegen-intuïtief is dat geen mens in staat is daadwerkelijk in alle oprechtheid te geloven dat zij waar zou kunnen zijn. Een bewering P is dus beslissend-gerechtvaardigd indien de acceptatie van niet-P zou neerkomen op een vorm van verlooching van onze menselijke conditie. Zo is bijvoorbeeld de claim dat iets niet tegelijkertijd kan bestaan en niet-bestaan beslissend-gerechtvaardigd als uitspraak over de-wereld-voor-ons. Hetzelfde geldt voor de claim dat er een buitenwereld van objecten is die onze ervaringen veroorzaakt of voor de claim dat alles wat begint te

bestaan een oorzaak moet hebben voor zijn of haar ontstaan. Al deze claims zijn beslissend-gerechtvaardigd als uitspraken over de-wereld-voor-ons omdat wij als mensen, gegeven onze inherente wijze van ervaren en denken, eenvoudigweg niet anders kunnen dan hen geloven. Het is voor ons kortweg onmogelijk om orecht te geloven dat hun negaties eventueel correct zouden kunnen zijn. Voor een beslissend-gerechtvaardigde claim P geldt dus dat geen enkele beschrijving van omstandigheden waarvoor niet-P geldt voor ons voldoende voorstelbaar is om echt te kunnen geloven.

Er is dus geen mens die de negatie niet-P van een beslissend-gerechtvaardigde claim P orecht voor mogelijk houdt. Maar let op, beslissend-gerechtvaardigde claims over de-wereld-voor-ons zijn natuurlijk nooit ook gerechtvaardigd als claims over hoe de wereld in zichzelf is. Over de-wereld-in-zichzelf kunnen wij immers helemaal niets weten. Alle instanties van kennis, zowel die welke objecten van mogelijke ervaring betreffen als die waarvoor dit geenszins het geval is, hebben dan ook uitsluitend betrekking op de-wereld-voor-ons en nooit op de-wereld-in-zichzelf. Zo weten wij bijvoorbeeld niet eens of de-wereld-in-zichzelf objecten bevat. Wij weten zelfs niet of wij als subject bestaan vanuit het perspectief van de-wereld-in-zichzelf.

Dit alles is echter geen probleem. Wat willen wij als mensen immers nog meer dan het als mens gerechtvaardigd zijn om bepaalde oordelen te geloven als zijnde geldig voor een ieder die tot de menselijke soort behoort? Dat deze oordelen dan slechts gerechtvaardigd zijn als oordelen over de-wereld-voor-ons en niet als oordelen over de-wereld-in-zichzelf doet aan dit alles niets af. Elk reiken tot voorbij de grenzen van de-wereld-voor-ons is voor de mens immers zinloos.

Naast het terugwinnen van de sfeer van het noumenale als legitiem kennisgebied betoog ik in KN eveneens dat de alternatieve kennisleer drie nogal hardnekkige epistemologische problemen oplost, namelijk het Gettier probleem, het probleem van de loterij en het probleem van het scepticisme. Dit is niet onbelangrijk. In KN laat ik namelijk zien dat de traditionele kennisopvatting (i.e. kennis als 'justified true belief'), het hedendaagse contextualisme en het hedendaagse contrastivisme geen van drieën in staat zijn om deze problemen het hoofd te bieden. Alléén door het omarmen van de alternatieve kennisleer kunnen genoemde problemen daarom opgelost worden. Bovendien toon ik in KN aan dat vanwege allerlei andere redenen het contextualisme en contrastivisme überhaupt inadequaat zijn.

We hebben gezien dat volgens de alternatieve kennisleer een uitspraak kennis betreft indien zij noodzakelijk en juist volgt uit onze onvervreembare menselijke manier van denken en ervaren. Wij kunnen dan ook niet anders dan dit soort claims omarmen als zijnde correcte uitspraken over de-wereld-voor-ons. In KN geef ik een groot aantal voorbeelden van dergelijke beslissend-gerechtvaardigde uitspraken over de-wereld-voor-ons. Zo betreffen naast de hierboven al genoemde claims ook onderstaande uitspraken instanties van kennis:

- De logische wetten zijn geldig
- Ik besta als menselijk subject
- Er bestaan objecten buiten mij
- Ik beschik over de vermogens van ervaren en denken
- Er bestaan naast mij andere mensen
- De wereld bestaat uit materie, geest, ruimte en tijd
- Het materiële en het mentale bestaan allebei in ruimte en tijd
- Ruimte en tijd zijn noch materieel, noch mentaal
- Er bestaan geen platoonse objecten
- Mijn percepties worden veroorzaakt door objecten buiten mij
- Mijn percepties komen overeen met de objecten buiten mij
- Het tijdsverloop heeft een begin gehad
- Ieder voorwerp bestaat uit enkelvoudige delen
- Er bestaat causaliteit veroorzaakt door vrije wil
- Iedere verandering heeft een oorzaak
- Vrije wil bestaat louter in het mentale domein
- De materie is onderhevig aan deterministische natuurcausaliteit

- Het mentale is niet tot het materiële reduceerbaar
- Er bestaat naast vrije wil en natuurcausaliteit geen bruut toeval

Deze lijst laat zien dat de alternatieve kennisleer een krachtige fundering vormt voor een dualistisch anti-platoons wereldbeeld. Bovendien levert de alternatieve kennisleer een solide niet-platoonse fundering van de logica. Onze logische wetten ontleen hun legitimiteit aan het feit dat zij beslissend-gerechtvaardigd zijn als oordelen over de-wereld-voor-ons. Wij kunnen als mens niet anders dan deze wetten accepteren omdat zij niets meer of minder zijn dan explicaties van de manier waarop wij feitelijk denken. Een verwijzing naar een of ander onveranderlijk, boventijdelijk en bovenruimtelijk platoons rijk van logische objecten is dan ook in het licht van de alternatieve kennisleer volstrekt overbodig.

Hetzelfde geldt overigens mutatis mutandis ook voor de fundering van de wiskunde. Zo zijn bijvoorbeeld de claims '1+1=2', 'de verzameling van de gehele getallen is aftelbaar oneindig' en 'de som van twee oneven getallen is een even getal' net zo goed beslissend-gerechtvaardigde claims over de wereld-voor-ons en daarmee gefundeerd als instanties van kennis. Een beroep op een platoons rijk van wiskundige objecten is dus eveneens onnодig.

Daarnaast is het dankzij de alternatieve kennisleer eveneens mogelijk om de claim dat God bestaat als correct kennisoordeel te funderen. De uitspraak dat de wereld teruggaat op een ultieme zijnsoorsprong ofwel eerste zijnsoorzaak betreft namelijk een beslissend-gerechtvaardigd oordeel over de-wereld-voor-ons. Genoemde fundering maakt echter geen deel uit van KN. Het project waaraan ik momenteel werk betreft een vervolg op KN en heeft als voornaamste doel om te laten zien dat de claim dat God bestaat inderdaad geldt als een instantie van kennis.

Verder zijn bijvoorbeeld uitgaande van de alternatieve kennisleer ook uitspraken als 'Er zijn mensen die lijden en mensen die wrecheden begaan' of 'Er zijn momenten van tederheid en vriendelijkheid tussen mensen' beslissend-gerechtvaardigd als claims over de-wereld-voor-ons en daarmee instanties van kennis. Dit brengt ons bij de ethiek en het morele. In KN zet ik de alternatieve kennisleer in om de achttiende-eeuwse moral sense opvatting van moraal van een stevige kennistheoretische grondvesting te voorzien. De moral sense opvatting van moraal karakteriseert morele oordelen als explicaties van onze onvervreembare menselijke morele intuities. Deze meta-ethische visie op de aard van onze morele oordelen sluit inderdaad goed aan bij de alternatieve kennisleer. De alternatieve kennisleer kan de moral sense benadering dan ook adequaat grondvesten omdat volgens deze leer onze onvervreembare morele intuities gelden als legitieme instanties van kennis. Zo is de claim dat het verkeerd is wanneer iemand louter voor zijn of haar eigen plezier een ander mens onvrijwillig pijn doet beslissend-gerechtvaardigd als claim over de-wereld-voor-ons. Iemand die deze claim ontketent geeft zich immers over aan zelfverloochening. Deze claim is voor ons als mens namelijk dermate dwingend dat wij eenvoudigweg niet anders kunnen dan haar accepteren. Precies daarom behoren dit soort morele oordelen volgens de alternatieve kennisleer tot onze menselijke kennis.

Zo draagt de alternatieve kennisleer dus bij aan een steigerde fundering van een bepaald soort morele oordelen. Een moreel oordeel als 'het martelen van een kind is verwerpelijk' vormt niet slechts een explicatie van een intuïtie, maar een instantie van kennis. Morele claims zoals 'lustmoord is verkeerd' zijn uitgaande van de alternatieve kennisleer dus niet langer kennistheoretisch te onderscheiden van een logische uitspraak als 'p en q -> p', een wiskundige claim als '5+7=12' of een metafysisch oordeel als 'alles dat begint te bestaan heeft een oorzaak voor zijn of haar ontstaan'. Ieder van deze beweringen is immers beslissend-gerechtvaardigd als oordeel over de-wereld-voor-ons, en daarmee een instantie van kennis. Natuurlijk wil hiermee niet gezegd zijn dat alle morele oordelen als kennis opgevat kunnen worden. Sterker nog, verreweg de meeste morele uitspraken zijn louter subjectief en betreffen daarom alles behalve kennis.

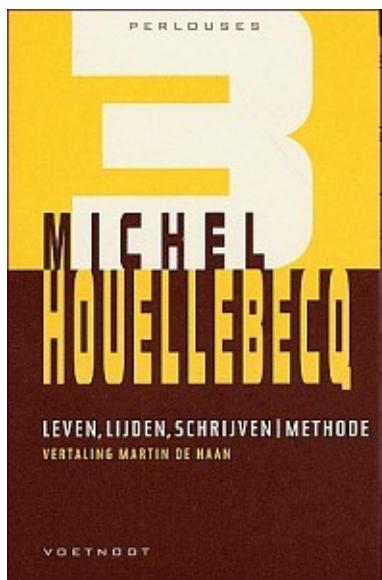
Het laatste gedeelte van KN is gewijd aan een vergelijk van de in KN ontwikkelde alternatieve kennisleer met de kennisleer van Hilary Putnam, Thomas Reid en Nussbaum's duiding van de kennisleer van Aristoteles in haar boek 'Over de breekbaarheid van het goede'. Genoemde drie opvattingen komen weliswaar deels overeen met de alternatieve kennisleer, maar verschillen daar uiteindelijk toch fundamenteel van. Ook dit wordt in het

laatste gedeelte van KN uitgebreid toegelicht.

1. [http://www.gjerutten.nl/KenbareNoumenale\\_GJERutten.pdf](http://www.gjerutten.nl/KenbareNoumenale_GJERutten.pdf)

## 2.7 July

### 2.7.1 Leven, lijden, schrijven - methode (2010-07-06 12:20)



'Naarmate u dichter in de buurt van de waarheid komt, neemt uw eenzaamheid toe. Het gebouw is prachtig, maar verlaten. U loopt door de lege zalen, die de echo van uw stappen weerkaatsen. De lucht is klaar en strak; de dingen lijken versteend. Soms begint u te huilen, zo meedogenloos helder is het zicht. U zou rechtsomkeert willen maken, terug willen keren naar de nevelen van de onkennis; maar in uw hart weet u dat het al te laat is'

### 2.7.2 Een weerlegging van het morele argument voor het bestaan van God (2010-07-06 13:14)



Een bekend argument voor het bestaan van God is het morele argument. Dit argument wordt door verschillende hedendaagse filosofen verdedigd. Het morele argument voor het bestaan van God kan bijvoorbeeld op de volgende manier weergegeven worden:

1. Als God niet bestaat, dan is niets objectief verwerpelijk,

2. Sommige daden zijn in objectieve zin verwerpelijk,
3. God bestaat (conclusie uit beide premissen).

In dit argument wordt objectief begrepen als dat wat onafhankelijk van menselijke opvattingen in de wereld het geval is. Een daad, bijvoorbeeld een lustmoord, is objectief verwerpelijk indien hij hoe dan ook verwerpelijk is, zelfs wanneer op een bepaald moment geen enkel mens haar verwerpelijk zou vinden.

Is het morele argument houdbaar? Laten we eens kijken naar de tweede premissie. Sommige daden lijken inderdaad objectief moreel verwerpelijk. Iemand die bijvoorbeeld louter voor zijn of haar eigen lustbeleving een medemens onder dwang pijn doet verricht ontegenzeggelijk een verwerpelijke daad, los van wat welk mens dan ook daar op spitsvondige wijze tegenin zou willen brengen. Een ander voorbeeld is de holocaust. Stel dat Hitler de oorlog toch had gewonnen en wereldwijd al zijn tegenstanders uit de weg zou hebben geruimd. Neem eens aan dat als gevolg daarvan er geen mens meer zou zijn die de Holocaust als moreel verwerpelijk beschouwt. Ook dan is de vernietiging van de joden in Auschwitz en andere concentratiekampen nog altijd moreel verwerpelijk. Iets anders beweren is op z'n allerzachts gezegd volstrekt implausibel. Precies daarom is de holocaust in objectieve zin verwerpelijk. De tweede premissie is zo beschouwd dus aannemelijk.

De eerste premissie lijkt eveneens aannemelijk. Genoemde objectiviteit dient een verankerking te hebben in de werkelijkheid. De werkelijkheid moet één of andere waarheidsmaker bevatten voor deze objectiviteit. Er moet een ontologische grond zijn in de wereld voor de objectiviteit van objectief moreel verwerpelijke daden. Iets in de wereld dient deze objectiviteit te funderen ofwel te grondvesten. Deze grond moet dan natuurlijk buiten de menselijke geest gelegen zijn. Dat wat voor haar geldigheid afhankelijk is van menselijke opvattingen is namelijk niet objectief. Een lustmoord is bijvoorbeeld objectief verwerpelijk omdat dit hoe dan ook verwerpelijk is, los van wat wie van ons daar verder ook van mag vinden. Welnu, als God niet bestaat, dan bestaat er buiten de menselijke geest alléén ruimte, tijd en materie. De objectieve morele verwerpelijkheid van bepaalde daden kan echter in geen van deze drie zijnscategorieën gegrond zijn. Zonder God is er dus helemaal geen ontologische fundering van de objectieve verwerpelijkheid van bepaalde morele daden. Er is dus niets in objectieve zin verwerpelijk wanneer God niet bestaat. Dit is precies hetgeen door de eerste premissie opgemerkt wordt.

Om misverstanden te voorkomen. Met dit argument wil uiteraard niet gezegd zijn dat God geldt als de ontologische grond voor de objectieve geldigheid van alle morele oordelen. Verreweg de meeste morele uitspraken zijn immers louter subjectief en dus helemaal niet objectief. Het gaat in dit argument slechts om bepaalde overduidelijk verwerpelijke daden (zoals lustmoorden).

Evenmin wil gezegd zijn dat iemand die meent dat God niet bestaat geen moreel besef zou hebben. Een dergelijke claim zou inderdaad belachelijk zijn. De onderbouwing van de tweede premissie doet niet voor niets een enkel beroep op het bestaan van God. Een dergelijk beroep zou het hele argument circulair maken. Waar het om gaat is dat de naturalistische wereldbeschouwing geen ontologische grond kan bieden voor de objectieve verwerpelijkheid van bepaalde daden. Een naturalist heeft dus niets om zijn morele besef in te funderen, behalve dan een vlucht in subjectivisme.

Uit bovenstaande zou opgemaakt kunnen worden dat het morele argument voor het bestaan van God steekhoudend is. De conclusie dat God bestaat volgt immers logisch uit beide premissen en bovendien lijken beide premissen voldoende plausibel. Toch dient het morele argument voor het bestaan van God verworpen te worden. In de rest van deze bijdrage zal ik uiteenzetten waarom.

De vraag waarin de objectieve verwerpelijkheid van bepaalde daden gefundeerd is, is alleen legitiem wanneer we veronderstellen dat de wereld waarover in het argument gesproken wordt de wereld betreft zoals deze in en voor zichzelf is. Het argument heeft betrekking op de wereld zoals deze onafhankelijk van ons menselijk standpunt is.

De wereld zoals zij los van ons menselijke gezichtspunt in en voor zichzelf bestaat noem ik in mijn thesis [1]Het kenbare noumenale de wereld-in-zichzelf. Het is volgens het morele argument voor het bestaan van God

dus de wereld-in-zichzelf die iets moet bevatten dat kan gelden als de ontologische grond voor de objectieve verwerpelijkheid van bepaalde daden (zoals lustmoorden).

Dit is echter problematisch. Als mens kunnen we namelijk helemaal niets weten over hoe de-wereld-in-zichzelf is. Een absoluut en neutraal gezichtspunt op de wereld is voor ons dus onmogelijk. Al onze uitspraken hebben noodzakelijkerwijs betrekking op de wereld zoals zij door ons als mensen ervaren en gedacht wordt. Wij kunnen namelijk onmogelijk buiten onze menselijke manier van ervaren en denken treden. De wereld zoals zij voor ons als mensen is noem ik in genoemde thesis de-wereld-voor-ons. De wereld-voor-ons is de door de inherente algemeen-menselijke intuïties geconstitueerde wereld.

Onze inherente algemeen-menselijke intuïties gaan dus over de door deze intuïties geconstitueerde wereld. Hieruit volgt dat deze intuïties hun eigen grond zijn. Zij funderen zichzelf. Dit geldt dan natuurlijk ook voor onze inherente intuïties ten aanzien van de morele verwerpelijkheid van lustmoorden en soortgelijke daden. Het gegeven dat wij als mensen nu eenmaal niet anders kunnen dan geloven dat daden als lustmoorden verwerpelijk zijn vormt dus tegelijkertijd de grond voor de objectieve morele verwerpelijkheid van dit soort daden. De wereld-voor-ons is blijkbaar zodanig dat lustmoorden verwerpelijk zijn. Daar al onze uitspraken uitsluitend betrekking hebben op de-wereld-voor-ons is met deze constatering de funderingsvraag afdoende beantwoord.

Een beroep op God is daarom niet vereist voor de ontologische fundering van de objectieve verwerpelijkheid van bepaalde daden. Een dergelijk beroep op God zou alléén adequaat zijn wanneer het morele argument betrekking zou hebben op de wereld-in-zichzelf. Dit is echter zoals gezegd niet mogelijk.

Door dus een wending te maken van de-wereld-in-zichzelf (waarover wij niets kunnen weten) naar de-wereld-voor-ons (waarover de mens wel oordelen kan rechtvaardigen) volgt direct dat bepaalde morele oordelen (zoals het oordeel dat lustmoord verwerpelijk is) zichzelf funderen. Merk hierbij op dat de betekenis van objectief door genoemde wending verschoven is van 'geldig onafhankelijk van menselijke meningen' naar 'dat wat ieder mens nu eenmaal niet anders kan dan geloven'.

Het morele argument voor het bestaan van God dient dan ook verworpen te worden. Hier staat echter tegenover dat een sterkere versie van het kosmologisch argument voor het bestaan van God kan worden gegeven indien wij uitgaan van de-wereld-voor-ons. Dit zal ik in een latere bijdrage nader toelichten.

1. [http://www.gjerutten.nl/KenbareNoumenale\\_GJERutten.pdf](http://www.gjerutten.nl/KenbareNoumenale_GJERutten.pdf)

### 2.7.3 Tisserand (2010-07-09 14:26)



'Ik zou Tisserand nooit meer terugzien; hij kreeg die nacht een dodelijk auto-ongeluk op de terugweg naar Parijs. Het was zeer mistig in de buurt van Angers; hij reed plankgas, zoals altijd. Zijn 205 GTI botste frontaal op een vrachtwagen die midden op de weg in een slip was geraakt. Hij was op slag dood, vlak voor het licht begon te worden. De volgende dag was een vrije dag, om de geboorte van Christus te vieren; pas drie dagen later stelde zijn familie het bedrijf op de hoogte. De begrafenis had al plaatsgevonden, volgens de rituele gebruiken; aan een krans of een afvaardiging hoeft dus bij voorbaat al niet meer gedacht te worden. Er werden enkele woorden

gewijd aan de triestheid van zo'n dood en aan de problemen van het rijden bij mist, men ging weer aan het werk, en dat was het dan. In ieder geval, dacht ik bij mezelf toen ik hoorde dat hij dood was, heeft hij tot het einde toe gevochten. Het jongerenoord, de wintersportvakantie... Hij heeft het in ieder geval niet opgegeven, het bijltje er niet bij neergegooid. Tot het einde toe, en ondanks de blauwtjes die hij voortdurend liep, heeft hij naar liefde gezocht. Ik weet dat er, toen hij op de bijna uitgestorven snelweg werd verpletterd tussen het plaatstaal van zijn 205 GTI, ingesnoerd in zijn zwarte kostuum en zijn goudkleurige stropdas, in zijn hart nog altijd strijd was, de lust en de wil om te strijden.'

Michel Houellebecq  
De wereld als markt en strijd

#### 2.7.4 Felix Hinterland over verwondering (2010-07-11 00:13)

De mensheid begint niet met ieder individu van voren af aan, want dan was er geen mensheid; maar ieder individu begint van voren af aan, met de mensheid (Kierkegaard)

Het raadsel is tijdloos. Iedere mens is in de wereld geworpen als was hij de eerste mens. De oorspronkelijke verwondering is altijd nieuw, en tegelijkertijd oeroud, zoals de lente.  
Dat alles al gezegd is, is al vaak genoeg gezegd.

Felix Hinterland

#### 2.7.5 Treating others as subjects instead of objects (2010-07-30 23:12)

It seems to me that it is morally good to treat other people not as objects but as subjects. Someone, I take it, has a morally distorted picture of reality if he or she treats other people as mere objects instead of subjects.

Now, Sartre argues that, as a matter of fact, we all try to reduce other people to objects and that everyone is busy precisely with avoiding to be reduced to an object by others. Nobody wants to be considered a mere object in the eyes of the other and everyone strives to be itself a subject by seeking to reduce others to mere objects. So, according to Sartre, the inclination to reduce other people to objects is inherent to our human nature. This might indeed be the case. But that does not make such behavior morally acceptable. I take it that it is morally wrong to try to reduce other people to objects, even if doing so belongs to our human nature.

The thesis that it is just rational to treat others as subjects and not objects is reminiscent to Kantian ethics. The ethical system of Kant culminates in his famous categorical imperative: "Act in such a way that you treat humanity, whether in your own person or in the person of any other, always at the same time as an end and never merely as a means". So, Kant's imperative requires that one should not treat a person merely as a means, i.e. one should treat others as ends or one should treat others as means that are also ends. Kant argues for this imperative by claiming that it is implied by our reason itself, that is, it is our own human rationality that learns us that this imperative is perfectly rational and therefore the proper way to act. Note that Kant's imperative doesn't tell us what to do, it tells us how to do it, i.e. it addresses our behavior.

There is another ethical position according to which one should treat others as subjects instead of objects. The position I have in mind is Christian ethics. It goes beyond a Kantian appeal to the principle that it is rational to bring ones actions in accordance with a cognitively correct picture of the world. Christian ethics is grounded in love instead of rationality. Christians would totally agree with Kant that treating others as subjects instead of objects is a way of behavior that is fully in accordance with a rationally undistorted picture of reality. However, according to Christian ethics, one should treat others as subjects not just because doing so is implied by our reason, but primarily because one loves other people. Surely, this love is not the same kind of love one feels for its spouse, children, other family, or friends. Nor has it anything to do with eros. The love meant here is known

as agape or caritas. It is reflected for example in these words of Jesus of Nazareth: "A new command I give you: Love one another. As I have loved you, so you must love one another". So, Christianity addresses our way of being. It's about being involved in others and caring about them. We treat others as subjects because we are truly interested in them, not because it is rational to do so.

For me the main question would be this: should we embrace a kind of rational Kantian ethics according to which we treat others as subjects instead of objects because our reason implies that this is the most rational conduct? Or, should we aim at the more profound far-reaching goal of agape or caritas? The first goal should be attainable for most people. The second goal might be much more difficult to arrive at for many (perhaps most?) people.

## 2.7.6 Houellebecq's metafysica van het lijden (2010-07-31 18:11)



In zijn essay 'Leven, Lijken, Schrijven - Methode' poneert Michel Houellebecq beknopt een metafysica van het lijden. Het lijden is volgens hem de ultieme bron van de wereld. Alles wat bestaat is tot aanzijn gekomen in en door het lijden. Het lijden is dus de zjinsoorzaak, i.e. de oorzaak van het zjnsgeheel. Zij is echter niet een van het zjnsgeheel gescheiden transcendent beginsel. Integendeel, het lijden is een immanent oorsprongs-principe, i.e. het lijden is als zjnsgrond aanwezig in alles wat bestaat. Het lijden doordringt zo het zjnsgeheel. Zij vormt niet alleen de oorsprong, maar ook het wezen van de wereld. Hieronder geef ik de relevante passages uit genoemd essay achtereenvolgens weer.

"De wereld is een zich ontplooïend lijden. Een kern van lijden ligt aan haar oorsprong. Elk bestaan is een expansie, en een verplettering. Alle dingen lijden, zozeer dat ze beginnen te zijn. Het niets trilt van pijn, zozeer dat het tot aanzijn komt: in een abject paroxisme.

De zijnden worden diverser en complexer, zonder iets van hun aanvankelijke aard te verliezen. Vanaf een bepaald bewustzjnsniveau verschijnt de schreeuw. De poëzie komt daaruit voort. De gearticuleerde taal eveneens.

De eerste dichterlijke stap bestaat erin terug te gaan naar de oorsprong. Te weten: het lijden.

De verschijningsvormen van het lijden zijn belangrijk; ze zijn niet wezenlijk. Elk lijden is goed; elk lijden is nuttig; elk lijden werpt zijn vruchten af; elk lijden is een hele kosmos.

[...]

De wereld bestaat uit lijden omdat ze in essentie vrij is. Het lijden is het noodzakelijke gevolg van de vrije ruimte tussen de delen van het systeem. Dat moet u weten en zeggen.

U kunt het lijden niet in een doel veranderen. Het lijden is, en kan derhalve onmogelijk een doel worden."

## 2.8 August

### 2.8.1 Over Leibniz' beginsel van voldoende reden (2010-08-05 10:33)

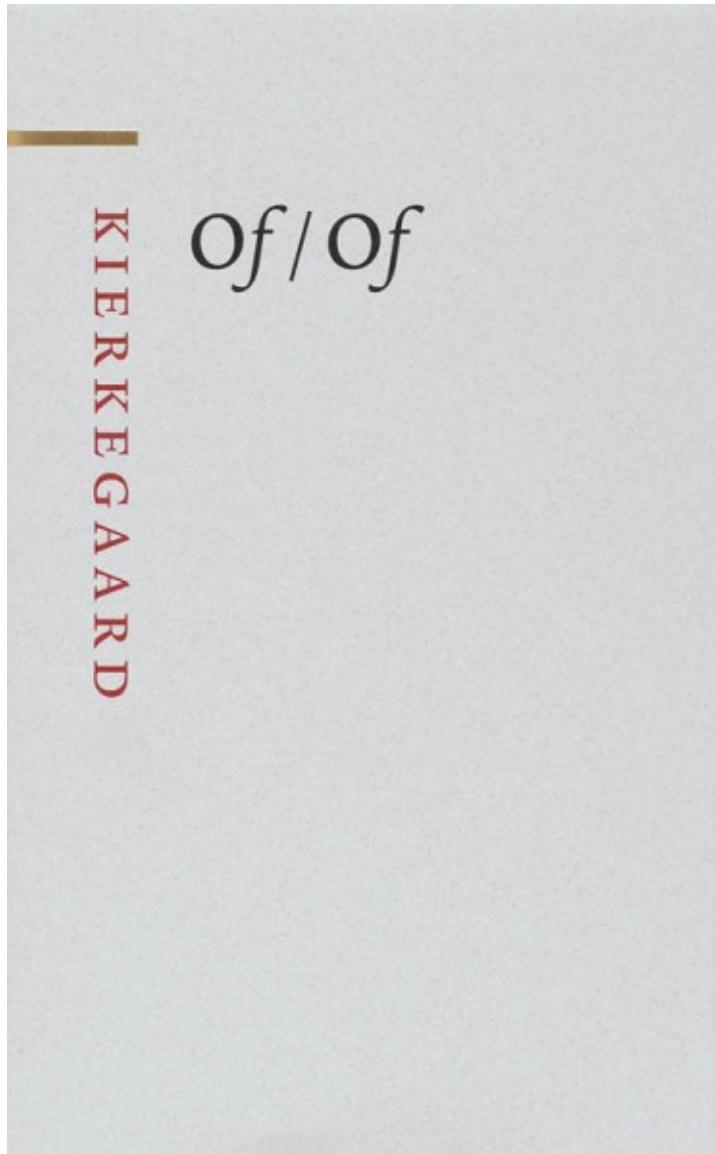
Leibniz' beginsel van voldoende reden kent meerdere variaties. Globaal gesproken kunnen al deze variaties teruggebracht worden tot twee varianten. De eerste (alethische) variant luidt: "Voor iedere ware propositie P geldt dat er een voldoende reden is voor het waar zijn van P". De tweede (ontologische) variant kan als volgt geformuleerd worden: "Voor elk bestaand object O geldt dat er een voldoende reden is voor het bestaan van O". De eerste variant is sterker dan de tweede variant. Het is dan ook ontrecht om beide varianten over één kam te scheren zoals sommige filosofen (e.g. Michael Della Rocca in zijn artikel 'PSR') doen.

Tegenwoordig zijn er nauwelijks nog filosofen die de eerste variant van Leibniz' beginsel accepteren. De belangrijkste reden hiervoor is de door Peter van Inwagen in zijn artikel 'An Essay on Free Will' gegeven overtuigende weerlegging van de eerste variant.

In een nieuwe [1]bijdrage op filosofieblog.nl bespreek ik deze weerlegging en laat ik zien dat zij niet benut kan worden om ook de tweede variant van Leibniz' beginsel te verwerpen. De tweede variant blijft dus staan, ook na Peter van Inwagen's overtuigende weerlegging van de eerste variant. Dit is niet onbelangrijk voor de godsdienstfilosofie omdat een aantal hedendaagse kosmologische argumenten voor het bestaan van God gebaseerd zijn op de tweede variant en niet op de eerste variant van Leibniz' beginsel.

1. <http://www.filosofieblog.nl/?p=664>

## 2.8.2 Kan volgens Kierkegaard een esthetisch leven ethisch zijn? (2010-08-13 09:42)



Kierkegaard maakt in zijn *Of/Of* een onderscheid tussen een esthetische en ethische manier van leven. De esthetische ironische levenswijze wordt gekenmerkt door een algehele vrijblijvendheid en ongebondenheid waarin alles om het even is, terwijl de ethische verbindende levenshouding wordt bepaald door een duurzame keuze waarvoor in alle ernst verantwoordelijkheid wordt genomen.

De vraag is echter wat Kierkegaard zou zeggen tegen een estheet die stelt oprocht en resoluut in alle vrijheid en ernst te kiezen voor zijn of haar esthetische leven. Maakt zo'n keuze een dergelijk leven niet als nog ethisch? Er kunnen echter, uitgaande van Kierkegaard's denken, drie argumenten worden gegeven voor de stelling dat een estheet niet voor zijn esthetische leven kan kiezen.

1) Het leven van de estheet wordt naar haar kern gekarakteriseerd door de weigering om te kiezen. Een estheet kiest dus per definitie nooit. Het is daarom eenvoudigweg conceptueel incoherent om te beweren dat een estheet voor zijn of haar esthetische leven zou kunnen kiezen. Een dergelijke uitspraak valt te vergelijken met contradictoire concepties als 'vierkante cirkel' of 'getrouwde vrijgezel'.

2) Een keuze gaat altijd gepaard met het nemen van verantwoordelijkheid voor de ingeslagen weg. Welnu, het nemen van verantwoordelijkheid is een estheet vreemd. Een estheet neemt helemaal nergens verantwoordelijkheid voor. Precies daarom is het onmogelijk voor een estheet om als estheet te kiezen. Zodra een estheet kiest houdt hij of zij dus op estheet te zijn.

3) Een keuze betreft altijd een positieve inhoud. De voorkeur om zich met niets te willen verbinden is echter louter negatief en daarom geen keuze.

(Met dank aan A.P. den Dulk wiens uitstekende artikel 'Voorbij de doelloze ironie' in de bundel 'Het postmodernisme voorbij?' ik onlangs las en die mij een eerste schets van een antwoord op genoemde vraag stuurde waaraan ik bovengenoemde drie argumenten grotendeels ontleen)

### **2.8.3 Een nieuw argument voor de vrije wil? (2010-08-22 12:11)**

Leibniziaanse cosmologische argumenten, zoals die van Leibniz zelf, Clarke, Koons en Pruss betreffen argumenten voor een noodzakelijk bestaande oorzaak van de cosmos.

Stel dat tenminste één van deze argumenten voldoende plausibel is. In dat geval is er dus een noodzakelijk bestaand object, zeg A, dat geldt als de oorzaak van de cosmos.

Welnu, de cosmos bestaat zelf niet noodzakelijk. De natuurwetten hadden immers onvergelijkbaar anders kunnen zijn. Eveneens had er sprake kunnen zijn van volstrekt andere natuurentiteiten. De cosmos bestaat dus contingent.

Hieruit volgt dat A de cosmos niet noodzakelijk veroorzaakt. Het is anders gezegd niet noodzakelijk dat A de cosmos veroorzaakt. Immers, object A bestaat zelf noodzakelijk. Indien A de cosmos noodzakelijk zou veroorzaken, dan zou de cosmos eveneens noodzakelijk bestaan, hetgeen, zoals we zagen, niet het geval is.

Het gegeven dat A de cosmos veroorzaakt is dus contingent. Maar hoe is dit mogelijk? Wanneer we 'bruut toeval' als metafysische categorie uitsluiten, hetgeen plausibel lijkt, dan is er maar één redelijk antwoord mogelijk: een vrije wilsact van A.

Er bestaat dus een object, i.e. A, met een vrije wil. Kortom, de vrije wil bestaat.

### **2.8.4 A renewed first cause argument (preprint) (2010-08-25 16:55)**

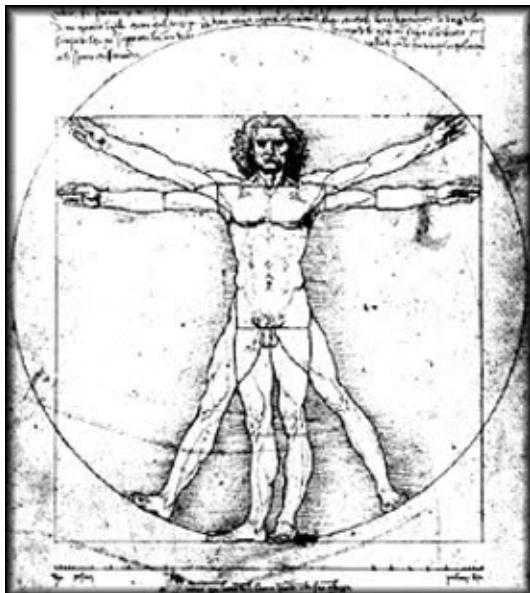
A preprint version of my academic paper titled 'A Renewed Argument for the Existence of a First Cause' is now [1]online available on my website.

The article is intended for publication in a peer-reviewed scientific journal. Comments on the preprint are highly appreciated.

1. <http://www.gjjerutten.nl/ARenewedArgumentExistenceFirstCause.pdf>

## 2.9 September

### 2.9.1 Voordracht voor de 32ste Vlaams-Nederlandse Filosofiedag in Nijmegen (2010-09-13 15:51)



Mijn voordracht over de vraag of de filosofie in haar bestaan wordt bedreigd is geaccepteerd voor de [1]32ste Vlaams-Nederlandse Filosofiedag in Nijmegen. Deze voordracht is een bewerking van één van mijn bijdragen aan filosiefblog.nl uit 2009. De abstract van genoemde lezing plaats ik hieronder.

Wordt de filosofie in haar bestaan bedreigd? Volgens sommigen boeten filosofische faculteiten steeds meer aan belang in en het zou nog een kwestie van tijd zijn voordat de universitaire wijsbegeerte geen rol van betekenis meer speelt. Zij zou ten onder gaan omdat zij niet langer haar maatschappelijk belang kan aantonen. Wat is immers het meetbare praktische nut van de filosofie? In welke mate draagt zij bij aan economische groei of aan de verbetering van onze bedrijfseconomische concurrentiepositie? Ook zou haar voortbestaan als wetenschap op het spel staan omdat de filosofie steeds meer terrein lijkt te verliezen aan de positieve vakwetenschappen. Onderzoeks vragen die traditioneel tot haar domein behoren zouden de laatste decennia in toenemende mate en vaak ook op succesvolle wijze worden behandeld door linguïsten, fysici, biologen, neurologen en psychologen. Is deze analyse adequaat? In deze voordracht wordt betoogd dat er van een bedreiging van de wijsbegeerte als academische discipline helemaal geen sprake is. Hiertoe wordt teruggegrepen op de door Heidegger op 9 maart 1927 in Marburg uitgesproken voordracht over de relatie tussen de filosofie als wetenschap en de positieve vakwetenschappen. Doordenkend op Heidegger's voordracht zal uiteengezet worden dat de filosofie een onmisbare vrije open plaats vormt binnen de wereld van de wetenschappen. De noodzaak om de ontische domeinen van de positieve vakwetenschappen reflexief te overstijgen en zo op ontologisch niveau na te denken over het zijsgeheel en de plaats van alle wetenschappen daarbinnen geeft de filosofie haar bestaansrecht en maakt haar zelfs noodzakelijk. De filosofie verschilt dan ook niet accidenteel, maar wezenlijk van de positieve vakwetenschappen. Dit essentiële verschil tussen haar en de positieve vakwetenschappen is de oorzaak van de principiële onmogelijkheid van haar verdwijning. Er is dus geen enkele reden voor filosofen om zich druk te maken over het op termijn teloorgaan van hun discipline.

1. <http://www.ru.nl/filosofiedag/vm/nieuws/nieuwsberichten/32ste-vlaams/>

### 2.9.2 Toeval bestaat niet (2010-09-20 23:54)

In mijn master-thesis verdedig ik de stelling dat [1]toeval niet bestaat. Deze stelling verdedig ik uitsluitend als claim over de wereld zoals zij door ons als mensen verstaan en aangenomen wordt en dus niet als claim over de wereld zoals deze los van ons perspectief op zichzelf bestaat. Over hoe de wereld op zichzelf is kunnen wij als mens namelijk helemaal niets vaststellen omdat wij als mens nimmer buiten onze menselijke cognitieve vermogens kunnen treden.

Mijn argumentatie komt op het volgende neer. Een gebeurtenis waarvoor geen alternatieven gelden is natuurlijk niet toevallig. Gebeurtenissen zonder alternatieven hebben immers hun grond in het gegeven dat er niets anders kon gebeuren dan dat wat er feitelijk gebeurd is. We hebben het hier anders gezegd over onvermijdelijke gebeurtenissen. Er is dus geen toeval indien alle gebeurtenissen alternatiefloos zouden zijn.

Laten we daarom aannemen dat er gebeurtenissen zijn waarvoor wel alternatieven in het spel zijn. Een dergelijke gebeurtenis betreft dus de realisatie van één mogelijkheid uit een aantal alternatieve mogelijkheden. Er is hier dus precies één mogelijkheid uit meerdere mogelijkheden geselecteerd. Op de een of andere manier heeft er dus een identificatie plaatsgevonden, namelijk de identificatie van precies één alternatief uit een aantal eveneens realiseerbare mogelijke alternatieven.

Deze uitverkiezing of selectie heeft hoe dan ook plaatsgevonden. Er moet daarom 'iets' in de natuur zijn dat er uiteindelijk voor verantwoordelijk is dat nu juist deze mogelijkheid en niet één van de andere mogelijkheden tot stand kwam. Deze alternatieven hadden als zijnde *alternatieven* immers net zo goed gerealiseerd kunnen worden.

Dit 'iets' in de natuur ligt dus uiteindelijk aan de uitverkiezing of selectie en daarmee aan de realisatie van de feitelijk gerealiseerde mogelijkheid ten grondslag. Dit 'iets' vormt zo het antwoord op de vraag waarom nu juist de gerealiseerde mogelijkheid werd gerealiseerd en niet één van de alternatieve net zo goed realiseerbare mogelijkheden.

Genoemd 'iets' moet dus een bepaalde eigenschappen bezittende reëel bestaande natuurwerking zijn, welke wij met recht *de grond* van de gebeurtenis kunnen noemen. Kortom, ook gebeurtenissen waarvoor alternatieven in het spel zijn moeten een voldoende grond hebben. De conclusie moet daarom luiden dat toeval niet bestaat.

Zoals gezegd is deze conclusie natuurlijk niet gerechtvaardigd als claim over de wereld beschouwd vanuit een hypothetisch absoluut archimedisch punt. Over de wereld zoals *zij* in en voor zichzelf is kunnen wij immers niets weten omdat wij genoemd absoluut standpunt onmogelijk kunnen innemen. De conclusie dat toeval niet bestaat is dus uitsluitend gerechtvaardigd als claim over de wereld *zoals wij haar met onze inherente cognitieve vermogens aannemen*.

1. <http://www.filosofieblog.nl/?p=682>

### 2.9.3 Een probleem voor het Kalam argument (2010-09-25 15:37)

Het Kalam argument kan als volgt geformuleerd worden:

1. Alles dat ontstaat heeft een oorzaak,
2. Het multi/uni-versum is ontstaan,
3. Het multi/uni-versum heeft een oorzaak.

In dit argument speelt het begrip oorzaak een belangrijke rol. In navolging van Aristoteles kunnen we voor objecten die *zijn ontstaan* een onderscheid maken tussen werkoorzaak en materieoorzaak. Neem een tafel die door een timmerman is geproduceerd. Enerzijds is er sprake van een timmerman die de tafel uit hout heeft vervaardigd. We kunnen de timmerman de werkoorzaak van de tafel noemen. De werkoorzaak is dus in het algemeen de bewerkende instantie van het ontstane object ofwel dat wat er voor zorgdraagt dat het object ontstaat. Anderzijds heeft de timmerman hout nodig om de tafel te vervaardigen. Dit hout is de materieoorzaak van de tafel. De materieoorzaak is dus in het algemeen datgene van waaruit het ontstane object ontstaat.

Alles wat in de macrowereld is ontstaan (zoals tafels, stoelen, dieren en planten) heeft zowel een materieoorzaak als een werkoorzaak. Met een beroep op de Kopenhaagse interpretatie van de kwantummechanica kan echter worden ontkend dat dit in de microwereld van de elementaire deeltjes ook geldt. Volgens de Kopenhaagse interpretatie is het namelijk mogelijk dat deeltjes zomaar ineens, spontaan, zonder enige reden, ontstaan. Deze deeltjes hebben dus geen werkoorzaak. Wel hebben zij een materieoorzaak omdat zij ontstaan vanuit een

bepaalde hoeveelheid aan het kwantum vacuum ontrokken energie.

Tegen de achtergrond van het hierboven kort omschreven oorzaakbegrip en uitgaande van de Kopenhaagse interpretatie moet het Kalam argument dan ook als volgt begrepen worden:

- 1'. Alles dat ontstaat heeft een werk- en/of materieoorzaak,
- 2'. Het multi/uni-versum is ontstaan,
- 3'. Het multi/uni-versum heeft een werk- en/of materieoorzaak.

Welnu, volgens de conclusie (3') van het Kalam argument is er een werkoorzaak en/of materieoorzaak van het multi/uni-versum. We kunnen daarom niet uitsluiten dat het multi/uni-versum wel een materieoorzaak, maar geen werkoorzaak heeft. Het multi/uni-versum zou dus zomaar ineens, spontaan, zonder enige reden ontstaan kunnen zijn *vanuit* een pre-tijdelijk, pre-ruimtelijk en pre-materiële substantie. Hieruit volgt dat het Kalam argument tekortschiet als argument voor theïsme. Theïsme veronderstelt immers dat het multi/uni-versum God als werkoorzaak heeft. [1]

Toch is het Kalam argument succesvol als argument voor de stelling dat het multi/uni-versum niet zomaar opeens, spontaan, zonder enige reden, ontstond *uit helemaal niets*. Een dergelijke situatie komt immers overeen met de afwezigheid van zowel een werkoorzaak als een materieoorzaak. Dit is echter volgens (3') niet mogelijk.

[1] De conclusie (3') sluit evenmin uit dat het multi/uni-versum een materie én werkoorzaak heeft, i.e. dat er een werkoorzaak van het multi/uni-versum is dat het multi/uni-versum produceerde uit een pre-tijdelijke, pre-ruimtelijke en pre-materiële substantie. Deze door (3') niet uitgesloten mogelijkheid is eveneens in tegenspraak met het theïsme dat immers stelt dat God het multi/uni-versum schiep uit niets (*creatio ex nihilo*).

#### 2.9.4 A renewed first cause argument (revised) (2010-09-28 23:44)

In the last few weeks I received helpful comments on my paper titled 'A Renewed Argument for the Existence of a First Cause'. This resulted in a revised version of my paper that is now again [1]online available on my website.

In this paper I propose a renewed argument for the existence of a first cause, i.e. something uncaused from which all causal series eventually proceed. More specifically, I show that under some very general and sufficiently plausible conditions (regarding the nature of causation and mereological parthood) the existence of a first cause logically follows.

The paper starts with a discussion of the problems associated with two traditional paradigmatic first cause arguments, derived from Aquinas and Leibniz. It is shown that the proposed renewed argument does not face any of these problems.

The renewed argument does also not depend on the principle of sufficient reason, that is, it does not assume that there is an explanation of every truth. In fact, it does not depend on any of the weaker or restricted versions of this principle either, such as those proposed by Craig, Koons and Pruss.

Moreover, the argument does not rely on the much debated concepts of metaphysical or broadly logical possibility and necessity. It does not refer to these modal concepts at all.

1. <http://www.gjerutten.nl/ARenewedArgumentExistenceFirstCause.pdf>

#### 2.9.5 Probleem voor het Kalam argument (II) (2010-09-29 16:42)

In een [1]vorige bijdrage betoogde ik dat, uitgaande van de Kopenhaagse interpretatie van de kwantummechanica, uit de premissen van het Kalam argument niet kan worden afgeleid dat de kosmos is voortgebracht vanuit het niets door een bewuste vrije wilsact. De conclusie van het Kalam argument laat immers het scenario open

dat de kosmos zomaar opeens, spontaan, zonder enige reden ontstond vanuit een pre-temporele, pre-spationele en pre-materiële substantie. Het Kalam argument schiet onder de Kopenhaagse interpretatie dus tekort als argument voor theïsme, aldus mijn betoog in genoemde bijdrage.

Welke consequenties moeten hieraan nu verbonden worden? Dient het Kalam argument als argument voor theïsme verworpen te worden? Dit valt nog te bezien. Genoemd scenario gaat uit van het bestaan van toeval. De kosmos zou immers zomaar opeens, spontaan, zonder enige reden ontstaan zijn. Maar waarop is het idee dat toeval werkelijk bestaat eigenlijk gebaseerd? Waarom zou uit het gegeven dat de kwantummechanica met kansverdelingen werkt volgen dat toeval ook echt bestaat? Waarom zou er achter de statistiek van de kwantummechanica geen diepere theorie kunnen schuilgaan die aangeeft wat er op kwantumniveau echt aan de hand is? Sterker nog, er bestaat een op z'n minst plausibel [2]argument voor de stelling dat toeval niet bestaat.

Laten we daarom inderdaad aannemen dat toeval niet bestaat en dat de Kopenhaagse interpretatie dus niet correct is. Beteekt dit nu dat uit de premissen van het Kalam argument alsnog de conclusie kan worden afgeleid dat de kosmos is voortgebracht vanuit het niets door een bewuste vrije wilsact?

Dit lijkt niet het geval. Het zou immers misschien zo kunnen zijn dat de kosmos *noodzakelijk* ontstond vanuit een pre-temporele, pre-spationele en pre-materiële substantie. Anders gezegd, het is wellicht mogelijk dat de gebeurtenis van het ontstaan van de kosmos een metafysisch noodzakelijke gebeurtenis betreft. Het kon dus eenvoudigweg niet anders. De pre-temporele, pre-spationele en pre-materiële substantie is van dien aard dat zij wel moest overgaan in dat wat wij nu de kosmos noemen. Van toeval is daarom helemaal geen sprake. Dit tweede door het Kalam argument niet uitgesloten scenario komt overeen met de neo-platoonse kosmogenie. Zo meent Plotinus dat de kosmos ontstond door een noodzakelijke emanatie (uitstroming) uit het allerhoogste Ene dat zelf geen bewustzijn heeft en boven de kosmos uitgaat. Dit scenario is natuurlijk onverenigbaar met theïsme. Het theïsme veronderstelt immers een bewuste vrije wilsact die de kosmos vanuit het niets voortbracht.

Het Kalam argument lijkt dus ook te falen als argument voor theïsme indien we aannemen dat toeval niet bestaat. Is dit nu het einde van het Kalam argument als argument voor theïsme? Dit is volgens mij niet zo. In het voorgaande is er namelijk tot dusver iets ongezegd gebleven dat ik nu onder de aandacht zal brengen.

De kosmos kan helemaal niet uit een pre-temporele, pre-spationele en pre-materiële substantie voortgekomen zijn. Het is namelijk onmogelijk dat de kosmos voortkomt uit een substantie. Om te argumenteren dat de kosmos inderdaad niet *vanuit* een substantie kan ontstaan introduceer ik het volgende principe: 'Het is metafysisch onmogelijk dat een substantie overgaat in twee substanties die onderling die *zó* van elkaar verschillen dat ze geen enkele eigenschap gemeenschappelijk hebben'. Dit algemene metafysische principe lijkt mij op z'n minst voldoende plausibel.

Welnu, de kosmos bevat ontegenzeggelijk materie (stoffelijke uitgebredheid) en bewustzijn (gedachten en percepties). Nu zijn materie en bewustzijn onderling dermate verschillend dat zij geen enkele eigenschap gemeenschappelijk hebben. Uit bovengenoemd algemeen principe volgt dus dat de kosmos onmogelijk kan zijn voortgekomen uit een substantie. Maar dit betekent dat de twee hierboven beschreven scenario's metafysisch onmogelijk zijn. Zij moeten daarom worden uitgesloten waardoor het Kalam argument alsnog in beeld komt als argument voor theïsme.

Nu zou opgemerkt kunnen worden dat het Kalam argument alleen een goed argument voor theïsme is indien ook het scenario wordt uitgesloten dat een bewuste vrije wilsact de kosmos heeft voortgebracht door een pre-kosmische substantie te bewerken. Dit scenario moet inderdaad uitgesloten worden omdat zij in strijd is met de theïstische these van de *creatio ex nihilo* ofwel de these dat de kosmos is voortgebracht door een bewuste vrije wilsact vanuit het niets.

Het aardige is echter dat het hierboven genoemde principe ook dit derde scenario uitsluit. Het is volgens dit principe namelijk überhaupt onmogelijk dat de kosmos voortkomt uit een pre-kosmische substantie. Een dergelijke substantie kan immers niet in materie en bewustzijn overgaan omdat materie en bewustzijn geen enkel

kenmerk delen. Het maakt hierbij dus niet uit of deze overgang begrepen wordt als een toevallige gebeurtenis, als een noodzakelijke gebeurtenis of als het gevolg van de bewerking van een pre-kosmische substantie door een bewuste vrije wilsact. Ook het derde scenario is daarom inderdaad onmogelijk.

De enige mogelijkheid die met de conclusie van het Kalam argument overblijft is daarom het theïstische scenario, i.e. een bewuste vrije wilsact die uit het niets de kosmos voortbracht.

1. [http://gjerutten.blogspot.com/2010/09/een-probleem-voor-het-kalam-argument\\_25.html](http://gjerutten.blogspot.com/2010/09/een-probleem-voor-het-kalam-argument_25.html)

2. <http://gjerutten.blogspot.com/2010/09/toeval-bestaat-niet.html>

## 2.10 October

### 2.10.1 Hawking's "Grand Design" (2010-10-13 12:43)



Met zijn nieuwe boek 'The Grand Design', dat hij schreef samen met de natuurkundige Mlodinow, wil Hawking laten zien dat we geen God nodig hebben om te verklaren waarom het universum ontstond. Het ontstaan van de kosmos zou een onvermijdelijk gevolg zijn van de natuurwetten. Zo zegt hij over het ontstaan van het universum het volgende:

"Because there is a law such as gravity, the Universe can and will create itself from nothing. Spontaneous creation is the reason there is something rather than nothing, why the Universe exists, why we exist."

Deze uitspraak is echter een filosofisch mijnenveld. In de eerste plaats kan het universum niet voortgekomen zijn uit 'niets' indien, zoals Hawking zegt, de gravitatiwetten verantwoordelijk zijn voor het ontstaan van het universum. Immers, je kunt van de gravitatiwetten veel zeggen, maar niet dat zij 'niets' zijn.

In de tweede plaats kan het universum niet de oorzaak zijn van zichzelf. Niets gaat immers in ontologische of temporele zin aan zichzelf vooraf. De idee van een universum dat zichzelf veroorzaakt is dan ook hopeloos contradictoir.

In de derde plaats kan direct de terechte vraag gesteld worden wat dan de grond zou zijn van de gravitatiwetten zelf. Waarom bestaan er überhaupt gravitatiwetten? En waarom dan deze wetten in plaats van één of meer andere (logisch eveneens mogelijke) wetten?

In de vierde plaats dient te worden opgemerkt dat wetten causaal inert zijn. Gravitatiwetten zijn dus geen objecten met causale vermogens. Het zijn proposities en proposities kunnen geen materie, energie, ruimte

en tijd doen laten ontstaan. Het volgende citaat (van nota bene Hawking zelf) is in dit verband dan ook illustratief:

"Ook wanneer er maar één geünificeerde theorie mogelijk is, is dat slechts een verzameling regels en vergelijkingen. Wat ademt er dan leven in de vergelijkingen en maakt een heelal dat ze kunnen beschrijven?" (Stephen Hawking, *Het heelal. Verleden en toekomst van ruimte en tijd*, Bert Bakker, Amsterdam, 1991, p. 209.)" (bron: Broere, filosofieblog.nl, 2010)

## 2.10.2 Een hernieuwd argument voor dualisme (2010-10-16 23:17)

In deze bijdrage geef ik een hernieuwd argument voor dualisme. Onder dualisme wordt hier de opvatting verstaan dat mentale toestanden, i.e. gedachten, gevoelens en gewaarwordingen, niet door materie geproduceerd kunnen worden. Het argument is gebaseerd op het volgende algemene metafysische principe:

Indien een entiteit A een entiteit B produceert, dan is er tenminste één eigenschap P waarvoor geldt (i) P is een eigenschap van A, (ii) P is een eigenschap van B, (iii) P is een wezenlijke eigenschap van A en/of B.

Met een wezenlijke eigenschap van een entiteit wordt hier een eigenschap bedoeld die de entiteit in iedere mogelijke wereld bezit. Zo is 'mens zijn' een wezenlijke eigenschap van Socrates. In iedere mogelijke wereld waarin Socrates bestaat geldt dat Socrates mens is. Het 'leraar van Plato zijn' is daarentegen geen wezenlijke eigenschap van Socrates. Er is immers een mogelijke wereld waarin Socrates geen leraar van Plato is.

Volgens bovengenoemd principe kan een entiteit dus geen entiteit produceren waarmee het geen enkele, voor tenminste één van beiden wezenlijk zijnde, eigenschap gemeen heeft. Dit principe lijkt meer dan redelijk. Het is in elk geval plausibel genoeg om ingezet te worden in een metafysische argumentatie.

Welnu, is het zo dat een mentale toestand met een stuk materie een eigenschap kan delen die voor tenminste één van beiden wezenlijk is? Laten we eerst eens kijken naar mentale toestanden. Wezenlijke eigenschappen van een mentale toestand zijn het hebben van kleur, geur en klank. Immers, indien een mentale toestand kleur, geur of klank heeft, dan is het hebben van een kleur, geur of klank ook onmiddellijk een wezenlijke eigenschap voor die mentale toestand. Het hebben van kleur, geur en klank zijn echter geen eigenschappen van een stuk materie. Het zou immers onzinnig zijn om te vragen naar de kleur, de geur of de klank van een elementair deeltje of van een samenstelling van elementaire deeltjes. Laten we nu kijken naar stukken materie. Wezenlijke eigenschappen van een stuk materie zijn het hebben van massa, volume en een mate van ondoordringbaarheid. Gedachten, gevoelens en gewaarwordingen hebben echter geen massa, geen volume en geen mate van ondoordringbaarheid. Zo zou het absurd zijn om te vragen wat de massa is van een gedachte, wat het volume is van een gevoel, of wat de mate van ondoordringbaarheid is van een gewaarwording. Al met al kunnen we dus concluderen dat het niet zo is dat mentale toestanden en stukken materie een eigenschap gemeenschappelijk hebben die voor tenminste één van beiden wezenlijk is.

Maar, zo zou tegengeworpen kunnen worden, ieder mentale toestand en ieder stuk materie bestaat toch altijd in de tijd en is toch altijd op een bepaalde plaats in de ruimte gelokaliseerd? Is het daarom niet zo, zo zou de tegenwerping kunnen luiden, dat

'temporeel zijn' en 'gelokaliseerd zijn' wezenlijke eigenschappen zijn van zowel mentale toestanden als stukken materie, zodat zij dus zelfs twee eigenschappen delen die voor beiden wezenlijk zijn!

Deze tegenwerping is echter niet adequaat. Temporaliteit en lokaliteit zijn namelijk geen wezenlijke eigenschappen van mentale toestanden en stukken materie. Neem immers een temporele mentale toestand X. Beschouw nu een mogelijke wereld W zonder tijd met daarin een mentale toestand die kwalitatief identiek is aan X. We kunnen dan zeggen dat X zelf op een atemporele wijze in W bestaat. Temporeel zijn is dus geen wezenlijke eigenschap van een mentale toestand. Neem nu een gelokaliseerde mentale toestand X. Beschouw een mogelijke wereld W' zonder ruimte waarin een mentale toestand bestaat die kwalitatief identiek is aan X. We kunnen dan wederom zeggen dat X zelf in W' bestaat. Neem verder aan dat X het enige object is in de ruimeloze mogelijke wereld W'. In dat geval is X niet gelokaliseerd in W'. Gelokaliseerd zijn is dus geen wezenlijke eigenschap van een

mentale toestand. Welnu, hetgeen we tot dusver over X gezegd hebben geldt ook indien X een stuk materie in plaats van een mentale toestand zou zijn. Bovendien was X willekeurig gekozen. Uit dit alles volgt daarom dat het 'temporeel zijn' en het 'gelokaliseerd zijn' geen wezenlijke eigenschap van een mentale toestand of van een stuk materie is. Kortom, dat mentale toestanden en stukken materie de eigenschappen 'temporaliteit' en 'lokaaliteit' delen doet niets af aan het feit dat er geen enkele eigenschap is die zij beiden bezitten en die voor tenminste één van beiden wezenlijk is.

Uit het hierboven genoemde algemene metafysische principe, toegepast op stukken materie (voor A) en mentale toestanden (voor B), volgt daarom dat mentale toestanden niet geproduceerd kunnen worden door materie. Immers, zoals uiteengezet wordt in het geval van materie en mentale toestanden niet aan de drie voorwaarden (i), (ii) en (iii) voldaan. Gedachten, gevoelens en aanschouwingen kunnen dus volgens genoemd principe niet het product van materie zijn. Dit is precies wat het dualisme stelt.

## 2.11 November

### 2.11.1 Over Marc De Kesels 'Goden breken' (2010-11-03 00:28)

Onlangs verscheen bij uitgeverij Boom de essaybundel 'Goden breken' van de filosoof Marc De Kesel. De Kesel betoogt in zijn boek dat geloofskritiek de kern vormt van het monotheïsme. De monotheïstische traditie zou een religiekritische religie zijn in plaats van een dogmatisch onkritisch godsgeloof. Over dit fascinerende boek heb ik een artikel geschreven. Dit artikel is inmiddels op mijn website [1]www.gjerutten.nl beschikbaar.

1. <http://www.gjerutten.nl/>

### 2.11.2 Een alternatieve kennisleer: fragmenten (2010-11-06 21:17)

I. De kernbegrippen van [1]mijn alternatieve kennisleer, de-wereld-voor-ons en de-wereld-in-zichzelf, hebben een volstrekt andere betekenis dan de concepten 'subjectieve binnenwereld' en 'objectuele buitenwereld'. Deze twee concepten hebben voor ons namelijk alléén bestaansrecht *binnen de-wereld-voor-ons*. Over de-wereld-in-zichzelf kunnen wij als mensen immers niets weten. Nooit kunnen wij buiten onze menselijke wijze van denken en ervaren treden om de wereld zoals zij in en voor zichzelf is te kennen. De claim dat er een buitenwereld bestaat en dat onze zintuigen ons een bruikbaar beeld geven van de buiten-wereld is dus weliswaar een gerechtvaardigde claim, maar zij is *uitsluitend* gerechtvaardigd als claim over de-wereld-voor-ons.

II. Hoe kunnen wij eigenlijk praten over 'de-wereld-in-zichzelf'? Het is voor ons toch onmogelijk de-wereld-voor-ons op welke manier dan ook te verlaten? Welnu, het punt is dat zelfs de claim dat we een onderscheid moeten maken tussen de-wereld-voor-ons en de-wereld-in-zichzelf uiteindelijk alleen een gerecht-vaardigde claim betreft binnen de-wereld-voor-ons. Wordt mijn kennisleer hiermee contradictoir? Geenzins! De wereld-voor-ons is namelijk het hermetische ofwel het voor de mens maximaal inclusieve. Zij is het allesomvattende waarin wij als mens geworpen zijn en waarbuiten wij nimmer kunnen treden. Alles wat wij denken en ervaren doen we onvermijdelijk altijd vanuit de-wereld-voor-ons. De wereld-voor-ons betreft dan ook het subject van al onze menselijke predikaties. Zij is de voor ons onoverschredbare horizon van al ons denken en ervaren. Zo schrijf ik in mijn thesis ondermeer het volgende: "De wereld voor ons is voor ons de absolute primitieve. Zij is het voor ons altijd al gegeven dat door ons nimmer 'van buiten' begrepen kan worden. Wij kunnen alléén de-wereld-voor-ons 'van binnenuit' nader duiden en expliciteren. Zo kunnen we als mens de claim rechtvaardigen dat de-wereld-voor-ons een extramentale dimensie bevat en dat de extra-mentale objecten die onze ervaringen veroorzaken isomorf zijn met onze ervaringen. Deze claims zijn echter alléén gerechtvaardigd als claims binnen de-wereld-voor-ons. Zó lost onze kennisleer [...] het externe wereld scepticisme op. [...] Merk op dat deze situatie vergelijkbaar is met de manier waarop bijvoorbeeld de [...] verzamelingenleer gefundeerd wordt. Uitgaande van de voor ons altijd al gegeven primitieve en ongeëxpliciteerde noties van 'verzameling', 'element', 'behoren tot' en nog vele anderen, onderzoeken wij deze noties als het ware 'van binnenuit' door

hen nader te duiden en expliciteren in een formalisme dat wij dan [de verzamelingen-leer] noemen. De [...] verzamelingenleer is op deze manier dus niet ‘van buitenaf’, maar juist geheel ‘van binnenuit’ gefundeerd”.

III. Een filosofiestudent vertelde mij laatst dat hetgeen ik in mijn kennisleer doe eigenlijk allang door Hegel zou zijn gedaan. Toen ik hem vroeg wat hij hiermee bedoelde zei hij dat Hegel het denken tot ontologie heeft verheven en dat ik met mijn kennisleer eigenlijk hetzelfde doe. In een flits begreep ik dat hij voor wat betreft mijn kennisleer gelijk had. Zo treffend had ik mijn eigen kennisleer nog niet door iemand anders uitgedrukt horen worden. “Het denken zelf tot ontologie verheffen” Tsja, deze uitspraak raakt inderdaad aan de kern van wat er in mijn kennisleer gebeurd. Ik ben echter niet voldoende op de hoogte van Hegel’s filosofie om te bevestigen dat de uitspraak van de student ook een rake karakterisering vormt van hetgeen Hegel doet.

IV. Om mijn kennisleer te karakteriseren zouden we ook in een variant op Luthers beroemde uitspraak zo iets kunnen zeggen als: “Hier zijn wij, wij kunnen niet anders”. De formule van het ‘wij kunnen niet anders dan’ speelt dan ook een belangrijke rol in mijn kennisleer. Zo betoog ik dat een bepaalde bewering X beslissend-gerechtvaardigd is als claim over de-wereld-voor-ons indien wij niet anders kunnen dan X geloven. Wij zijn niet in staat om ons omstandigheden voor te stellen waaronder X niet het geval zou zijn. Wij kunnen anders gezegd onmogelijk inzien hoe ofwel op welke wijze X onwaar zou kunnen zijn.

V. Tegengeworpen zou kunnen worden dat mijn kennisleer toch vertrekt vanuit een inzicht in de-wereld-in-zichzelf, namelijk het inzicht “dat wij biologische organismen zijn die altijd alleen maar in staat zijn om ons via onze zintuigen en brein een wereld-voor-ons virtuele representatie te vormen”. Welnu, de uitspraak dat de wereld-voor-ons een virtuele representatie is betreft een uitspraak over het ‘op zichzelf’ van de-wereld-voor-ons. Er wordt hier namelijk iets over de eigen aard van de-wereld-voor-ons uitgezegd: de wereld-voor-ons zou een intramentale voorstelling zijn. Maar over de ontologische status van de-wereld-voor-ons kunnen wij niets uitzeggen omdat wij nimmer de-wereld-voor-ons ‘van buitenaf’ kunnen beschouwen. Kortom, de ontologische status van de-wereld-voor-ons is voor ons niet minder ontoegankelijk dan de wereld-in-zichzelf. Hoe de-wereld-voor-ons ‘op zichzelf’ is zal voor ons voorgoed een mysterie blijven omdat de eigen aard van de-wereld-voor-ons voor ons voor altijd verborgen is. Wij kunnen de vraag naar het ‘op zichzelf’ van de-wereld-voor-ons nooit beantwoorden omdat wij nimmer buiten de wereld-voor-ons kunnen treden om zo haar ontologische status te achterhalen. De wereld-voor-ons is het voor ons allesomvattende. Is zij slechts een constructie van ons bewustzijn? Misschien, maar uitsluisel hierover zullen we nooit krijgen. Is zij wellicht gelijk aan de wereld-in-zichzelf? Ook dit zou kunnen, maar nooit zullen we dit weten. Datgene wat ons het meest nabij is, de-wereld-voor-ons, is tevens voor ons een groot geheim. Over ‘wat’ zij in ontologische zin is zullen we nooit iets weten. Zo beschouwd leven wij permanent in en vanuit een fascinerend mysterie: de-wereld-voor-ons. Mijn kenleer vertrekt dan ook niet vanuit de idee dat de-wereld-voor-ons een virtuele intramentale constructie van ons brein is. De daadwerkelijke aanvang van mijn kennisleer is veel dieper, veel afgrondelijker, veel existentiëller. Ik vang aan met het in Heideggeriaanse zin ‘geworpen zijn’ in het geheel en met het inherente onvervreemdbare karakter van onze zjns-wijze. Een wijze van er-zijn die wij onmogelijk kunnen afleggen of overstijgen. Pas na middels mijn kenleer onze zjns-conditie ten diepste doordacht te hebben, ontdekken wij dat echt al onze uitspraken, ja zelfs alle uitspraken die ik tot dusver heb gedaan, slechts kunnen gaan over de-wereld-voor-ons in plaats van over de-wereld-in-zichzelf. Pas wanneer we dit inzien kan de allesomvattende reikwijdte van de wereld-voor-ons voldoende duidelijk worden. In die zin zou je kunnen zeggen dat de thesis waarin ik mijn kenleer ontwikkel eigenlijk een Wittgensteiniaanse ladder is die weggegooid kan worden zodra men hem beklimmen heeft om de existentiële diepte en zin van de-wereld-voor-ons te doorzien. Daar ging het mij om. Vooral in de paragrafen 9, 15 en 16 van mijn thesis ga ik in op de existentiële import van mijn kennisleer en de vraag naar de ontologische status van de-wereld-voor-ons.

VI. Een andere tegenwerping zou kunnen zijn dat er mystieke eenheidservaringen bestaan waarin de-wereld-voor-ons samenvalt met de-wereld-op-zichzelf. Zelf zou ik echter stellen dat al onze ervaringen, mystieke en niet-mystieke, hoe dan ook menselijke, i.e. met onze inherente menselijke conditie samenhangende, ervaringen betreffen. Kortom, zijn niet al onze menselijke ervaringen ervaringen binnen en van de-wereld-voor-ons? Zo beschouw ik bijvoorbeeld ook [2]de ervaring van het sublieme ofwel de ervaring van het verhevene als een ervaring binnen de-wereld-voor-ons.

VII. Een derde tegenwerping is het wijzen op een contrast tussen de westerse en niet-westerse cultuur wat betreft het jezelf ervaren als subject temidden van een objectwereld. Welnu, de claim dat wij mensen zijn en dat er overal om ons heen dingen (zoals tafels en stoelen) bestaan is uitgaande van mijn kennisleer een gerechtvaardigde claim over de-wereld-voor-ons. Geen mens, waar ook ter wereld, kan deze claim in het kader van zijn of haar concreet geleefde alledaagse leven zonder zelfverloochening ontkennen. Maar inderdaad, dit sluit niet uit dat er mensen (in de westerse cultuur en daarbuiten) zijn die ervan overtuigd zijn dat genoemde claim onwaar is als claim over hoe de werkelijkheid echt is. Vormt dit nu een probleem voor mijn kennisleer? Geenzins! Overtuigingen over hoe de werkelijkheid "echt" is beschouw ik immers als opvattingen over de aard van de-wereld-in-zichzelf (waarover we volgens mijn kenleer niets kunnen weten) en niet als opvattingen over de-wereld-voor-ons. De bewering dat wij een mens zijn en dat er om ons heen dingen (zoals tafels en stoelen) bestaan is dan ook zondermeer gerechtvaardigd als claim over de-wereld-voor-ons omdat binnen de context van zijn of haar praktische leven niemand orecht gelooft dat hij of zij geen mens temidden van een omgeving van dingen (zoals tafels en stoelen) is. Kortom, de uitspraak dat er sprake is van een subject-object onderscheid is weldegelijk gerechtvaardigd als claim over de-wereld-voor-ons.

VIII. De wijze waarop wij ons de werkelijkheid denken en ervaren, i.e. hoe de wereld voor ons is, neem ik in het vizier en verzelfstandig ik vervolgens tot datgene wat ik de-wereld-voor-ons noem. Zij is daarmee een factum; een subject. Ja, het subject van al onze predikaties. Dit is de eerste stap. Pas dan volgt het mijns inziens beslissende existentiële inzicht, namelijk het inzicht dat genoemde verzelfstandigingsact een "pre-paradigmatisch" moment is. Zij is het eigenlijke 'geworpen worden'.

IX. Volgens Kant zijn Ziel, God en Wereld regulatieve ideeën. Het zijn heuristische eenheidsstichtende principes. Welnu, mijn inzet is dat dit niet alleen geldt voor de drie begrippen Ziel, God en Wereld, maar voor alle begrippen. Al onze begrippen zijn regulatieve ideeën. Precies daarom hebben wij tot het 'op zichzelf' van de werkelijkheid geen enkele toegang. Dit inzicht, dat ieder concept (mens, stoel, etc.) een Kantiaans regulatief idee is, leidt, wanneer haar implicaties tot ons doordringen, tot het kwalificeren van het gegeven als de-wereld-voor-ons. Dit is niet inconsequent, maar juist maximaal coherent: de wereld voor ons, het voor ons onoverschredbare inclusieve, het voor ons volkomen hermetische. Datgene 'van waaruit' wij leven.

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

XI. Het is overigens niet de bedoeling om ons op het verkeerde been te laten zetten door de hierboven kort geschetste associate tussen Kant's notie van 'regulatief idee' en mijn kennisleer. Wat krijgen wij wanneer we inzien dat niet alleen Kant's voorbeelden van God, Ziel en Wereld, maar in feite al onze begrippen heuristische principes zijn? In eerste instantie krijgen we een soort pre-paradigmatisch moment van grondeloosheid, 'het eigenlijke geworpen worden' waar ik het eerder over had. Wat we in ieder geval niet krijgen is de conclusie dat de-wereld-voor-ons een soort mentaal netwerk van menselijke begrippen zou zijn dat tussen ons en de-wereld-in-zichzelf staat. Tot het 'op zichzelf' van de wereld-voor-ons hebben wij immers nimmer toegang. Wij kunnen dus nooit claimen dat de-wereld-voor-ons een intramentale constructie van begrippen is waarmee wij greep op de werkelijkheid krijgen. Een dergelijke claim zou ons juist mijlenver van het voor ons allesomvattende hermetische karakter van de wereld-voor-ons brengen.

XII. We zijn als mensen volledig gerechtvaardigd om bijvoorbeeld te geloven dat het periodiek systeem der elementen een adequate beschrijving geeft van een deel van de natuur buiten ons bewustzijn. Echter, dit

gegeven maakt de claim dat er een extramentale natuur bestaat en dat genoemd systeem een deel van haar adequaat beschrijft niet minder een bewering over hoe wij de wereld denken en hoe wij de wereld ervaren vanuit onze menselijke geworpenheid, i.e. een bewering binnen de wereld-voor-ons. Alles is voor ons een 'vanuit' de-wereld-voor-ons.

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

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

XV. Wanneer we naar de keuken lopen om een glas melk in te schenken, dan melden die keuken, dat glas en het pak melk zich aan ons als 'onontkoombaar werkelijk'. Het zou uiteraard zelfverloochening zijn om te beweren dat we niet geloven dat die keuken, dat glas en dat pak melk bestaan. Precies daarom is de bewering dat er een wereld buiten mij bestaat met daarin allerlei objecten beslissend gerechtvaardigd. Maar laten we oppassen. Hoewel deze bewering beslissend gerechtvaardigd is, en dus geen mens haar redelijkerwijs kan ontkennen, is het toch onmiskenbaar een menselijke en dus binnenwereldse claim. De overgang van 'Ik als mens kan niet anders dan geloven dat keuken, glas en melk bestaan' naar 'De bewering dat keuken, glas en melk bestaan is correct als uitspraak over hoe de wereld los van ons in zichzelf is' zal voor ons mensen altijd illegitiem zijn.

XVI. Zo draconisch-rigoreus is mijn kennisleer nu ook weer niet. Het gaat mij uiteindelijk slechts om wat zich in menselijk opzicht als objectief aandient, dus om het vinden van een intersubjectief-menselijke objectiviteit. Is dat inderdaad niet objectiever dan het blijven najagen van een objectiviteit simpliciter? Bovendien wil ik niet per se een geheel nieuwe wereld. Wel leidt de formele verschuiving die ik in onze relatie tot de werkelijkheid teweegbreng tot een inhoudelijke verandering. Mijn herpositionering van het punt van waaruit wij opereren maakt namelijk een post-Kantiaanse metafysica mogelijk. Er zijn metafysische claims die binnen de context van de-wereld-voor-ons beslissend gerechtvaardigd kunnen worden, terwijl zij niet gerechtvaardigd kunnen worden als uitspraken over hoe de-wereld-in-zichzelf is. Dit is voor mijn driedelige project (waarvan mijn kennisleer het eerste deel uitmaakt) niet onbelangrijk. Ik meen namelijk dat de claim 'dat de wereld teruggaat op een absolute ultieme oorsprong die tevens geldt als de eerste oorzaak van al het buiten haar bestaande' een voorbeeld betreft van een dergelijke metafysische claim. Dit te laten zien vormt feitelijk de hoofddoelstelling van [3]het tweede deel van mijn project.

XVII. Is mijn kennisleer een 'algemeen solipsisme'? Deze duiding heeft op het eerste gezicht iets waarachtigs en zelfs pijnlijks. Natuurlijk, ik deel het verlangen naar een 'wereldwijde consensus'. Ook beoog ik met mijn kennisleer voorbij de nietsontziende relativieringsdrift van het cynische scepticisme te komen. Ook ik ben op zoek naar vruchtbare gemeenschappelijke grond. Maar, een 'algemeen solipsisme', is dat dan uiteindelijk de prijs die ik bereid ben te betalen om te komen tot nieuwe grond, tot wereldwijde consensus? Dit is echter niet het geval. Mijn kennisleer kan uiteindelijk toch niet aangeduid worden als een 'collectief solipsisme'. Deze aanduiding suggereert namelijk dat de-wereld-voor-ons een 'collectieve droom' of 'algemeen bewustzijn' is waarbuiten

helemaal niets meer bestaat. Het probleem van deze suggestie is dat zij veronderstelt dat wij een standpunt kunnen innemen buiten de-wereld-voor-ons om zo iets te zeggen over hoe de-wereld-voor-ons 'op zichzelf' is. De kern van mijn kenleer is echter dat we een dergelijk standpunt nooit kunnen innemen.

XVIII. Iets over de rol van het goddelijke in mijn kenleer. Het mag duidelijk zijn dat mijn kenleer niet wil beweren dat God de grond is van de-wereld-voor-ons. Het is veeleer zo dat de wereld-voor-ons de grond is voor ons godsspreken. De claim dat God bestaat is namelijk, zo laat ik in het tweede deel van mijn drieledige project zien, gerechtvaardigd als claim over de-wereld-voor-ons. God verschijnt dus pas binnen de context van de-wereld-voor-ons op het toneel. Toch wil met dit alles geenszins gezegd zijn dat God een menselijke illusie, uitvinding of projectie is. Integendeel! God meldt zich binnen de voor ons allesomvattende context van de-wereld-voor-ons als het voor ons onvermijdelijke. Het eerder besproken element van het 'wij kunnen niet anders' is voor mijn kennisleer dan ook essentieel. Welnu, de claim dat God bestaat is niet rechtvaardigbaar als claim over de-wereld-in-zichzelf. Het is dus de wending naar de-wereld-voor-ons die een ruimere, bredere, rede mogelijk maakt, namelijk een rede waarmee nu ook metafysische oordelen zoals het bestaan van God fundeerbaar zijn. Zo krijgt door een wending naar de-wereld-voor-ons de menselijke rede binnen het domein van de kennis weer de reikwijdte die haar toekomt en die sinds Kant verloren ging. Pas de rede die we zo terugwinnen doet onverkort recht aan de mens.

XIX. Is er nog wel een gemeenschappelijke grond te vinden, kunnen we nog wel ergens houvast vinden? Welnu, zelf ben ik van mening dat mijn kennisleer weldegelijk een dragende grond levert. Het uitgangspunt van mijn kenleer is zoals bekend dat wij als mensen voorgoed en definitief zijn afgesneden van 'de ware aard van de werkelijkheid'. Wanneer iemand toch iets denkt te kunnen uitzeggen over 'het reële', over 'de werkelijke werkelijkheid', dan kan hij dit alleen maar doen als hij de onmogelijkheid om zich als mens tegenover deze 'ultimate reality' als kennend subject te positioneren negeert. Maar door deze onmogelijkheid volmondig te affirmeren en vervolgens in te zien dat al ons menselijk spreken slechts berust op inherent menselijke intuïties (ja, ook ons spreken over het bestaan van een buitenwereld die onze zintuigen beroert en zo de grond vormt voor de voorstellingen van onze subjectieve mentale binnenwereld. En ja, zelfs ons spreken over het onderscheid tussen 'de ware werkelijkheid' en 'de werkelijkheid zoals wij die als mensen intuïtief meemaken') zijn we in staat om onze inherent algemeen-menselijke intuïties te rehabiliteren en zo tot een ruimere opvatting van ons menselijk redevermogen te komen. Indien immers alle vakwetenschappen teruggaan op onvervreemdbare menselijke intuïties, waarom zouden wij dan niet tot dusver eveneens onvervreemdbare menselijke intuïties zoals de claim dat iets niet uit niets kan ontstaan ook tot ons repertoire van redelijk gerechtvaardigde claims rekenen? Vergeet hierbij niet dat ook de scepticus uiteindelijk niet zal willen ontkennen dat er bepaalde inherent algemeen-menselijke intuïties bestaan. Zijn sceptische pijlen zijn slechts gericht op het betwijfelen van de waarheidswaarde ervan in het licht van hoe de wereld in zichzelf is. Door echter in antwoord op dit scepticisme deze intuïties simpelweg te nemen voor wat zij zijn (namelijk niet meer dan algemeen-menselijke intuïties en als zodanig slechts geldig binnen de-wereld-zoals-wij-die-ervaren-en-verst aan) kunnen we nieuwe dragende grond vinden voor ons spreken, denken en weten: de-wereld-voor-ons. Dat deze nieuwe dragende grond voorgoed is afgesneden van 'de werkelijke werkelijkheid' levert geen probleem op. Wat willen wij als mensen immers nog meer dan slechts als mens gerechtvaardigd zijn voor onze inherent menselijke opvattingen? Niets meer lijkt me! Het is daarom inderdaad voldoende om onze menselijke claims te rechtvaardigen als uitspraken over de-wereld-voor-ons als zijnde onze dragende grond. Het doet er dus uiteindelijk niet toe dat wij volstrekt niets kunnen weten over de-wereld-in-zichzelf. Onze habitus is 'binnenwerelds' en alleen daarbinnen zullen wij spreken, denken en weten.

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

grond. De wereld-voor-ons is immers zoals eerder besproken de drager van al onze menselijke predikaties en daarom de dragende grond van al ons spreken, denken en weten.

XXI. De subject-object splitsing is niet de tweedeling die in mijn kennisleer een rol speelt. De subject-object bifurcatie wordt in mijn kennisleer immers gerelateerd tot een onderscheid dat slechts gerechtvaardigd is binnen de context van de-wereld-voor-ons. De wereld-voor-ons staat dus niet voor het subject en de-wereld-in-zichzelf staat evenmin voor het object. Een dergelijk onkritisch denken zou ons weer terugbrengen bij Kant's problematische kennisleer. Reeds Schopenhauer doorzag dit (alhoewel hij niet verder op deze vruchtbare weg doordacht om zo tot een wereld-voor-ons kennisleer te komen). Zo schrijft hij in §32 van het derde boek van zijn 'De wereld als wil en voorstelling' het volgende: "[H]et ding-op-zichzelf behoort volgens [...] Kant vrij te zijn van alle vormen [van de verschijning zoals ruimte, tijd en causaliteit] die gekoppeld zijn aan het kennen als zodanig; en het is alleen maar een fout van Kant [...] dat hij bij de inventarisatie van die vormen uitgerekend het object-zijn-voor-het-subject vergat (en dan te bedenken dat deze de eerste en meest universele vorm is van alle verschijning, dat wil zeggen van de voorstelling). Hij had dan ook categorisch moeten uitsluiten dat zijn ding-op-zichzelf ooit tot object zou kunnen worden, want dat zou hem behoed hebben voor die grote inconsequente die algauw aan het licht kwam".

XXII. Nooit zou ik beweren dat de-wereld-voor-ons door mensen gemaakt, bedacht ofwel "manmade" is. Iemand die dat zegt plaatst zich op een absoluut punt buiten de-wereld-voor-ons, hetgeen nu juist voor ons als mensen niet mogelijk is.

XXIII. Natuurlijk kunnen wij niet anders dan denken dat onze menselijke concepten en ervaringen adequaat zijn met betrekking tot wat wij als mensen 'de objectuele wereld buiten ons' noemen. Dit geldt uiteraard voor ieder mens. Er is niemand die binnen de context van zijn of haar concreet geleefde praktische leven daadwerkelijk in alle oprechtheid iets anders zou kunnen geloven! Het zou dan ook inderdaad een vorm van zelfverlooching zijn om te beweren dat we niet geloven dat onze subjectieve binnenwereld correspondeert met dat wat wij de objectuele buitenwereld noemen. Wij kunnen als mensen niet anders dan geloven in een adequate isomorfie tussen onze subjectieve binnenwereld en de wereld van objecten buiten ons. Deze overtuiging is uitgaande van mijn kennisleer precies daarom inderdaad beslissend-gerechtvaardigd als claim over hoe wij als mensen de werkelijkheid denken en duiden. Kortom, onze overtuiging dat ons denken en spreken in nauw contact staat met de objecten buiten ons is inderdaad beslissend-gerechtvaardigd als claim over de-wereld-voor-ons. Over de-wereld-in-zichzelf (die zoals besproken niet mag worden verward met hetgeen wij de objectuele buitenwereld noemen) hebben we met dit alles echter helemaal niets gezegd. Wij kunnen ook helemaal niets over de-wereld-in-zichzelf zeggen. Of misschien kunnen we er wellicht toch nog iets over zeggen: de-wereld-in-zichzelf is blijkbaar zodanig dat de-wereld-voor-ons (met haar binnen/buitenwereld contrast, i.e. haar subject/object onderscheid, etc.) voor ons is zoals zij feitelijk is!

XXIV. Natuurlijk is er de werkelijkheid. Er is de werkelijkheid zoals zij er in en voor zichzelf is: de-wereld-in-zichzelf. En natuurlijk is de-wereld-in-zichzelf op een bepaalde manier. Zij is op een bepaalde wijze. Eveneens kunnen we probleemloos zeggen dat de-wereld-in-zichzelf blijkbaar zodanig is dat de-wereld-voor-ons is zoals zij is. Voor iedere beslissend-gerechtvaardigde bewering P over de-wereld-voor-ons kunnen we dus zeggen dat de-wereld-in-zichzelf blijkbaar zodanig is dat P beslissend-gerechtvaardigd is als bewering over de-wereld-voor-ons. Voor P kunnen we beweringen invullen zoals 'er bestaan subjecten en objecten', 'de objecten in de objectuele buitenwereld veroorzaken de voorstellingen in de binnenwereld van het subject'. Maar we kunnen voor P inderdaad ook probleemloos beweringen invullen zoals 'De wetten van Newton en Maxwell zijn instrumenteel adequaat'. In deze heel specifiekezin kunnen we dus zeggen dat de-wereld-in-zichzelf kan worden begrepen als zijnde constituerend voor de-wereld-voor-ons.

XXV. Mijn kennisleer is geen vorm van dualisme tussen wat ik 'de-wereld-voor-ons' en wat ik 'de-wereld-in-zichzelf' noem. In mijn kennisleer vormt de-wereld-voor-ons namelijk de voor ons als mensen onoverschrijdbare horizon van al ons spreken, denken en weten. De wereld-voor-ons is voor ons het allesomvattende waarbuiten wij met ons spreken, denken en weten nimmer kunnen treden. Precies daarom is zelfs de claim dat we een onderscheid moeten maken tussen de-wereld-voor-ons en de-wereld-in-zichzelf uiteindelijk alléén maar gerechtvaardigd als claim binnen de-wereld-voor-ons. Het zou dus correcter zijn om mijn kennisleer te typeren als een

vorm van epistemologisch monisme, i.e. een wereld-voor-ons monisme. Dat mijn kennisleer hiermee niet vervalt tot een 'collectief of algemeen solipsisme' heb ik hierboven uiteengezet. In dit licht kan ook duidelijk worden hoe het denken in termen van 'een subjectieve binnenwereld tegenover een objectuele buitenwereld' zich tot mijn kennisleer verhoudt. Ik erken het bestaan van de binnenwereld van het subject tegenover de buitenwereld van het object. Ook erken ik dat de objecten in de buitenwereld de oorzaak zijn van de voorstellingen van het subject. Ik omarm dus het subject/object-denken ofwel het binnen/buiten-denken. Sterker nog, ik ben van mening dat wij als mensen helemaal niet anders kunnen dan het binnen/buiten-denken omarmen. Het kernpunt van mijn kennisleer is echter dat ons binnen/buiten-denken voor ons alleen maar gerechtvaardigd is als een denken over de-wereld-voor-ons. Over de-wereld-in-zichzelf kunnen wij immers niets weten, dus ook niet of ons binnen/buiten-denken op haar van toepassing is. Misschien bevat de-wereld-in-zichzelf niet eens objecten. Misschien bevat zij niet eens subjecten. Maar goed, dit alles zullen wij dus nooit kunnen vaststellen. Mijn inzet is dan ook een relativering van ons binnen/buiten-denken tot een denken dat slechts legitiem is als een denken over de wereld-voor-ons en waarvan wij nimmer kunnen vaststellen of zij ook geldig is als denken over de-wereld-in-zichzelf. Dit is een diepe breuk met zowel de middeleeuwse en vroegmoderne metafysische traditie, de Kantiaanse kritische traditie en de post-Kantiaanse moderne traditie (tot aan - maar niet inclusief - het laatmoderne postmodernisme). Zij allen beschouwden het binnen/buiten-denken immers als een absoluut onbetwijfelbaar gegeven over hoe de wereld-in-zichzelf is. Het binnen/buiten-denken ontrok zich dan ook aan iedere vorm van wijsgerige relativering. Het betrof een kennistheoretisch schema dat zelf nooit gerelativeerd werd en daarom absoluut gold. Kortom, ik bedoel dus helemaal niet zo iets als 'subjectieve binnenwereld' wanneer ik spreek over de-wereld-voor-ons. Evenmin bedoel ik 'objectuele buitenwereld' wanneer ik het heb over de-wereld-in-zichzelf. Het door mij in mijn kenleer gemaakte onderscheid tussen de-wereld-voor-ons en de-wereld-in-zichzelf bevindt zich op een heel ander niveau dan het verschil tussen 'subjectieve binnenwereld' en 'objectuele buitenwereld', namelijk op een metaniveau. Op deze manier wordt zowel dualisme als incoherentie vermeden.

Deze fragmenten betreffen, op de eerste twee en het laatste fragment na, bewerkingen van mijn antwoorden op de kritische tegenwerpingen van Benedict Broere op mijn alternatieve kennisleer, waarvoor ik hem hierbij wil bedanken. Het [4]gesprek tussen Benedict en mij vond plaats op filosofieblog naar aanleiding van mijn artikel aldaar over het schijnbare dilemma tussen klassiek dogmatisme en postmodern scepticisme.

1. <http://tiny.cc/8ypmz>
2. <http://tiny.cc/mhzry>
3. <http://tiny.cc/eod0y>
4. <http://www.filosofieblog.nl/?p=578>

### 2.11.3 Martin Heidegger over het Zijn (2010-11-08 14:15)



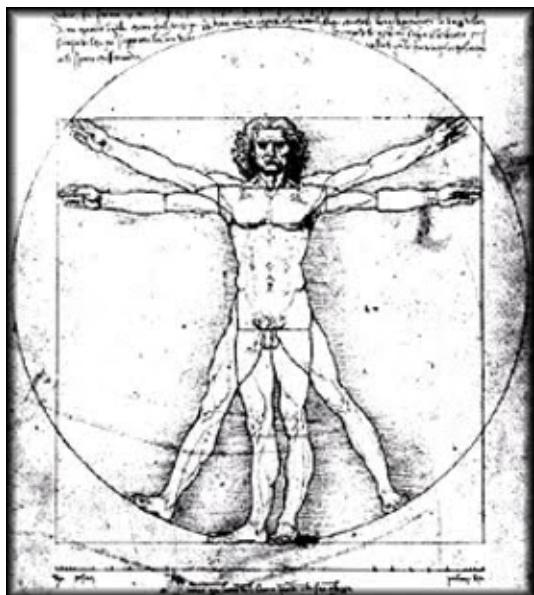
Zoals bekend gaat Heideggers denken voortdurend uit van een ontologisch verschil tussen enerzijds de zijnden en anderzijds het Zijn van de zijnden. Het Zijn is datgene wat alle zijnden overstijgt en doorkruist. Zij is dat van waaruit alle zijnden zijnden zijn. Het Zijn vormt anders gezegd de grond van alle zijnden. Elk zijnde heeft, zoals

volgens Heidegger Leibniz terecht leerde, een grond voor zijn of haar bestaan. Het Zijn is echter, als grond van alle zijnden, zelf grondeloos, aldus Heidegger. Het Zijn is datgene wat alle zijnden tot zijnden maakt. Zij is zo beschouwd 'de ultieme diepte' van alle zijnden. Het Zijn manifesteert zich dan ook in en door alle zijnden. Wij krijgen het Zijn pas in het vizier wanneer we ons denken verleggen van de individuele zijnden naar de totaliteit van het zijsngeheel. De zijnden zijn als zijnden aanwezig doordat ze zijn opgenomen in de 'lichtruimte' van het Zijn. Het is dan ook het Zijn dat 'het ertussen zijn' van de zijnden waarborgt en zo de zijnden als zijnden present laat zijn. Het Zijn is de 'bedding' van de zijnden.

We kunnen Heideggers ontologisch verschil tussen de zijnden en het Zijn ook vanuit een meer fenomenologische invalshoek verduidelijken. Heidegger wilde niet langer stil blijven staan bij slechts de waarneembare kenmerken van de zijnden. Zijn metafysisch programma was juist om het Zijn van de zijnden vanuit het denken te ontsluiten. In plaats van de gegeven eigenschappen van de dingen stelde Heidegger de betekenisvolle zijsnswijze van de dingen centraal. A. Tol formuleert het in zijn collegereferaat over de existentiële filosofie en met name het denken van Heidegger als volgt: 'Dit zijn [...] wil de presentie of aanwezigheid van de dingen benadrukken, echter niet een aanwezigheid die star is, maar de aanwezigheid als betekenis-factor, dus zoals dingen aanwezig zijn en hoe de dingen blijk geven van hun aanwezigheid'. Tol verwijst in zijn bespreking ook naar Safranski die het in zijn Heidegger en zijn tijd als volgt omschrijft: 'Heidegger wil de fundamentele bewogenheid van het feitische naar voren laten komen door dit fenomenologisch te tonen'.

Heidegger richt zich dus op het Zijn van elk bestaand zijnde in plaats van op iets dat slechts geldt als een eigenschap van één of meerdere zijnden. Dit Zijn op het niveau van het concrete individuele bestaan is volgens Heidegger sinds Plato totaal in de vergetelheid geraakt. Deze zijsnvergetenheid moet ongedaan gemaakt worden door vanuit het zijsnverstaan van de mens weer toegang te krijgen tot het Zijn.

#### **2.11.4 Wordt de filosofie in haar bestaan bedreigd? Voordracht uitgesproken tijdens de 32ste Vlaams-Nederlandse Filosofiedag (2010-11-10 22:40)**



Vandaag vond aan de Radboud Universiteit in Nijmegen de [1]32ste Vlaams-Nederlandse Filosofiedag plaats. Mijn voordracht over de vraag of de filosofie in haar bestaan wordt bedreigd die ik tijdens het ochtendgedeelte van deze dag uitsprak is inmiddels [2]online beschikbaar op mijn website [www.gjerutten.nl](http://www.gjerutten.nl).

1. <http://www.ru.nl/filosofiedag/vm/nieuws/nieuwsberichten/32ste-vlaams/>
2. [http://www.gjerutten.nl/WordtDeFilosofieInHaarBestaanBedreigd\\_GJERutten.pdf](http://www.gjerutten.nl/WordtDeFilosofieInHaarBestaanBedreigd_GJERutten.pdf)

## 2.11.5 De natuurlijke onvergankelijkheid van de persoonlijke identiteit (2010-11-12 00:32)

Volgens het antropologisch dualisme bestaat ieder mens uit een (materieel) lichaam en een (immateriële) persoonlijke identiteit. Het enige argument uit de wijsgerige traditie dat ik ken voor de natuurlijke onvergankelijkheid van de persoonlijke identiteit betreft het argument dat ik hieronder schematisch weergeef.

- 1) Ieder object is enkelvoudig (ondeelbaar) óf samengesteld (opgebouwd uit twee of meer enkelvoudige objecten),
- 2) Een object vergaat op natuurlijke wijze wanneer de twee of meer enkelvoudige objecten waaruit het object is opgebouwd uit elkaar gaan en dus niet langer genoemd object constitueren,
- 3) Uit 2 volgt dat enkelvoudige objecten niet op natuurlijke wijze kunnen vergaan,
- 4) De persoonlijke identiteit van ieder mens is enkelvoudig
- 5) Uit 3 en 4 volgt de natuurlijke onvergankelijkheid van de persoonlijke identiteit.

## 2.11.6 Over het begrip 'aura' in Walter Benjamins kunstwerkessay (2010-11-26 10:19)



In 1936 verscheen in het *Zeitschrift für Sozialforschung* het essay 'Het kunstwerk in het tijdperk van zijn technische reproduceerbaarheid' van Walter Benjamin. Een door Benjamin omgewerkte versie van dit essay werd in 1955, vijftien jaar na zijn dood, gepubliceerd. In zijn essay betoogt Benjamin uitvoerig dat de moderne mogelijkheden om kunstwerken technisch te reproduceren het karakter van de kunst diepgaand heeft veranderd. Voor wat betreft de moderne mogelijkheden van technische reproduceerbaarheid denkt Benjamin vooral aan de fotografie en de film, waarbij 'voor het eerst de hand in het proces van de reproductie van beelden ontheven werd van de belangrijkste artistieke taken' die 'vanaf nu enkel aan het in de lens kijkende oog toevallen'. De opkomst van de fotografie en de film maakte het mogelijk om traditionele kunstwerken, zoals schilderijen en beeldhouwwerken, te onderwerpen aan 'diep doordringende' vormen van technische reproductie. Hierdoor gaat volgens Benjamin de 'aura' van dit soort kunstwerken verloren. Hij spreekt in dit verband van het 'wegkwijnen', het 'ineenschrompelen' en het 'vergruizen' van de aura van het kunstwerk. Het begrip aura speelt in Benjamins essay een doorslaggevende rol. Het is niet eenvoudig om te achterhalen wat hij nu precies met dit begrip bedoeld. De aura van een kunstwerk lijkt te verwijzen naar een aantal verschillende, maar hecht met elkaar samenhangende, elementen. In mijn artikel [1]Over het begrip 'aura' in Walter Benjamins kunstwerkessay breng ik deze elementen in kaart. Ik kom in totaal tot tien verschillende aspecten van de aura van een kunstwerk. Genoemd artikel is inmiddels ook beschikbaar op [2]filosofieblog.

1. <http://www.gjerutten.nl/OverWalterBenjaminsKunstwerkessay.pdf>

2. <http://www.filosofieblog.nl/?p=706>

## 2.12 December

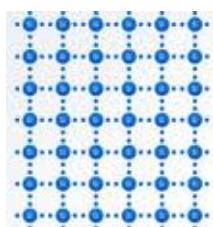
### 2.12.1 Authenticiteit (2010-12-15 22:18)

Wat is authenticiteit? Authenticiteit heeft te maken met het trouw zijn aan jezelf. Een mens is authentiek wanneer hij of zij 'echt' ofwel 'ongekunsteld' is. De woorden en daden van een authentiek persoon zijn nooit geveinsd of ongemeend. Een authentiek persoon is altijd 'bij zichzelf'. Hij of zij went nooit iets voor. Het gaat bij authenticiteit dus om geloofwaardigheid. De volgende definitie van authenticiteit lijkt daarom adequaat: iemand is authentiek indien hetgeen hij of zij zegt en doet overeenkomt met zijn of haar innerlijke overtuigingen. Of korter: Je bent authentiek wanneer je nooit ingaat tegen je eigen opvattingen.

Het begrip authenticiteit heeft dan ook een andere betekenis dan de begrippen originaliteit, identiteit en uniciteit. Zo kan iemand zeer authentiek zijn en tegelijkertijd volstrekt niet origineel. We zeggen dan dat het authentiek zijn tot de identiteit van die persoon behoort, terwijl het origineel zijn nu juist niet tot zijn of haar identiteit behoort. Andersom kan een persoon enorm origineel zijn maar tevens totaal niet authentiek. In dat geval behoort omgekeerd originaliteit, maar niet authenticiteit, tot de identiteit van deze persoon. En hoe zit het dan met uniciteit? Welnu, uniciteit betekent eenvoudigweg 'eenmaligheid'. Iets is uniek indien er geen tweede exemplaar van bestaat. In die zin is dus ieder mens inderdaad uniek. Ieder mens heeft anders gezegd uniciteit. Uniciteit is dus van toepassing op zowel authentieke als niet-authentieke mensen, en op zowel originele als niet-originale mensen.

We zijn zoals gezegd authentiek indien dat wat we zeggen of doen overeenstemt met wat we denken of voelen. Wanneer er in een bepaalde situatie sprake is van een conflict tussen denken en voelen, dan zal een authentiek persoon dus ofwel zijn gevoel volgen (wanneer [hij of zij meent dat] in die situatie voelen boven denken gaat), ofwel zijn denken volgen (wanneer [hij of zij meent dat] in die situatie denken boven voelen gaan), ofwel twijfelen (wanneer [hij of zij meent dat] denken en voelen in die situatie evenveel gewicht in de schaal leggen).

### 2.12.2 Wijst de moderne natuurwetenschap op atomisme? (2010-12-29 21:42)



Volgens Willard Van Orman Quine is het gerechtvaardigd om uit te gaan van de ontologie die wordt verondersteld door onze beste natuurwetenschappelijke theorieën. Tegen deze Quiniaanse achtergrond kunnen we ons afvragen wat de moderne natuurwetenschappen ons leren over de vraag of het atomisme een houdbare positie is. Hierbij wordt onder het atomisme de stelling verstaan dat de gehele werkelijkheid uiteindelijk is opgebouwd uit fundamentele bouwstenen ofwel bouwstenen die zelf niet zijn opgebouwd uit nog basalere bouwstenen.

Hieronder presenteert ik twee inductieve redeneringen die elk gebaseerd zijn op de feitelijke historische ontwikkeling van de moderne natuurwetenschappen. In de eerste redenering wordt deze ontwikkeling ingezet om te concluderen dat atomisme geen houdbare positie is. De tweede redenering maakt daarentegen gebruik van dezelfde ontwikkeling om te concluderen dat het atomisme een alleszins redelijke positie is.

#### Redenering I

Iedere tot dusver ontwikkelde moderne natuurtheorie is op een zeker moment vervangen door een theorie volgens welke de fundamentele bouwstenen van haar voorganger opgebouwd zijn uit nog basalere bouwstenen. Zo ging men van 'moleculen' naar 'atomen', van 'atomen' naar 'elektronen, neuronen en protonen', van 'elektronen, neuronen en protonen' naar 'quarks' en van 'quarks' naar 'strings'. Hieruit kunnen we met een

beroep op inductie concluderen dat dit voor toekomstige natuur-theorieën waarschijnlijk ook zal gelden. De natuur lijkt blijkbaar geen fundamentele bouwstenen te kennen. De historische ontwikkeling van de moderne natuurwetenschappen geeft ons dus een rationele inductieve reden om atomisme te verwerpen.

#### Redenering II

Iedere tot dusver ontwikkelde moderne natuurtheorie gaat uit van fundamentele bouwstenen waaruit de gehele werkelijkheid is opgebouwd. Over de aard van deze fundamentele bouwstenen wordt door al deze theorieën natuurlijk verschillend gedacht (van 'moleculen' tot 'strings'), maar dit laat onverlet dat alle in de geschiedenis van de moderne natuurwetenschappen ontwikkelde theorieën het bestaan van een fundamenteel niveau van bouwstenen veronderstellen. Hieruit kunnen we met een beroep op inductie concluderen dat dit voor toekomstige natuur-theorieën waarschijnlijk ook zal gelden. Er lijkt blijkbaar sprake te zijn van een fundamenteel niveau van bouwstenen waaruit de gehele werkelijkheid is opgebouwd. De historische ontwikkeling van de moderne natuurwetenschappen geeft ons dus een rationele inductieve reden om atomisme te accepteren.

De vraag die zich nu opwerpt is welke van deze twee inductieve redeneringen het meest gerechtvaardigd is. Of hebben we hier wellicht te maken met twee gelijkwaardige inductieve generalisaties, zodat we ons oordeel moeten opschorzen?



### 3. 2011

#### 3.1 January

##### 3.1.1 Wanneer boekt de filosofie vooruitgang? (2011-01-02 22:12)

Wanneer boekt de filosofie vooruitgang? Het antwoord lijkt te moeten zijn dat dit alleen het geval is op het moment dat het denken zelf een nieuwe aanvang neemt. Filosofie groeit door het ontsluiten van nieuwe denkvormen, originele oorspronkelijke wijzen van denken, en niet door het ontwikkelen van specifieke denkinhouden. Het criterium voor wat nieuwe filosofie is, is daarom louter formeel, dat wil zeggen gericht op de *vorm* in plaats van op de *inhoud* van het denken. Nieuwe denkinhouden betreffen bestaande filosofie; een nieuwe manier van denken is daarentegen nieuwe filosofie, een nieuwe aanvang.

Het eerste echt bepalende moment in de geschiedenis van de filosofie is daarom de door Plato ingevoerde wijze van denken. Plato introduceerde een denkform die we zouden kunnen aanduiden als het rationeel-universalisme. Zijn project is het project van de universele rede. Plato's denken is een rigoreus waarheidsdenken. Het is een denken dat ervan uit gaat dat er waarheden bestaan die voor iedereen op dezelfde wijze gelden. Deze universele waarheden zijn volgens dit denken rationeel afleidbaar uit algemene begrippen en principes, kortweg 'ideeën' genoemd.

De door Plato geïntroduceerde denkwijze zou meer dan tweeduizend jaar, tot diep in de negentiende eeuw, maatgevend blijven. Of het nu gaat om Aristoteles, Plotinus, Augustinus, Thomas, Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant, Schopenhauer of Hegel, zij allen denken vanuit Plato's project van de universele rede. Ieder van hen is dan ook een waarheidsdenker. Ieder van hen tracht algemeen geldige waarheden te achterhalen vanuit universele begrippen en principes.

Pas halverwege de negentiende eeuw, bij Kierkegaard, weet het denken voor het eerst sinds Plato een nieuwe aanvang te nemen. Kierkegaard breekt met de idee van de universele rede en omarmt in plaats daarvan de subjectiviteit en pluriformiteit. Het gaat hem niet om het denken van algemene begrippen en principes, maar om het denken van existentie. Dit is een denken dat zich richt op het concrete bestaan. In zijn werk open Kierkegaard een nieuwe ruimte voor het denken door de Platonse universele rede uiteen te laten vloeien in een onherleidbare menigvuldigheid van narratieve particulariteiten. Het denken manifesteert zich bij hem voor het eerst als een denken van het feitelijke individuele leven, en niet, zoals bij Plato, als een abstract weten ofwel theoretisch kennen van het algemene.

Na Kierkegaard weet het denken nog slechts eenmaal opnieuw aan te vangen. Het is Heidegger die in de eerste helft van de twintigste eeuw voor deze derde en vooralsnog laatste nieuwe aanvang in de filosofie verantwoordelijk is. Heidegger denkt als eerste de ontologische differentie tussen de *zijnden* en het *zijn*, alsmede de wisselwerking tussen beiden. Daarmee ontsluit hij een nieuwe denkform die kan worden beschouwd als een 'derde weg' tussen enerzijds het logische universalisme van Plato, hetgeen een abstracte objectuele wijze van denken betreft, i.e. een theoretisch denken vanuit *zijnden*, en anderzijds het existentialisme van Kierkegaard, dat daarentegen een concreet-subjectivistisch bestaansdenken betreft ofwel een denken dat spreekt over en tot het (menselijke) *zijn* zelf. Heidegger weet zo met zijn *zijnsdenken* voorbij het denken van Plato en Kierkegaard te reiken. Het denken van Heidegger overstijgt de denkformen van Plato en Kierkegaard door beiden op elkaar te betrekken en zo tot een nieuwe mogelijkheid voor het denken te komen.

##### 3.1.2 Over Leibniz' beginsel van voldoende reden (2011-01-23 21:40)

Leibniz' beginsel van voldoende reden kent meerdere variaties. Globaal gesproken kunnen al deze variaties teruggebracht worden tot twee varianten. De eerste (alethische) variant luidt: "Voor iedere ware propositie P

geldt dat er een voldoende reden is voor het waar zijn van P". De tweede (ontologische) variant kan als volgt geformuleerd worden: "Voor elk bestaand object O geldt dat er een voldoende reden is voor het bestaan van O".

De tweede variant volgt direct uit de eerste variant. Dit valt eenvoudig in te zien. Neem aan dat de eerste variant geldig is en laat O een bestaand object zijn. Beschouw nu de propositie 'Object O bestaat'. Deze propositie is waar omdat object O bestaat. Er is uitgaande van de eerste variant dus een reden voor de waarheid van de propositie 'Object O bestaat'. Dit betekent natuurlijk niets anders dan dat er een reden is voor het bestaan van object O. De tweede variant volgt dus inderdaad uit de eerste variant.

Omgekeerd geldt echter niet dat de tweede variant de eerste variant impliceert, i.e. uit het gegeven dat er een reden is voor het bestaan van ieder bestaand object volgt niet dat er een reden is voor de waarheid van iedere ware propositie. De eerste variant is dus sterker dan de tweede variant. Het is dan ook ontrecht om beide varianten over één kam te scheren zoals sommige filosofen (e.g. Michael Della Rocca in zijn artikel 'PSR') doen.

Tegenwoordig zijn er nauwelijks nog filosofen die de eerste variant van Leibniz' beginsel accepteren. De belangrijkste reden hiervoor is de door Peter van Inwagen in zijn artikel 'An Essay on Free Will' gegeven overtuigende weerlegging van de eerste variant. Ik zal deze weerlegging hieronder bespreken en vervolgens laten zien dat zij niet benut kan worden om ook de tweede variant van Leibniz' beginsel te verwerpen. Daartoe is het echter nodig om eerst wat terminologie te introduceren.

Een ware propositie kan contingent of noodzakelijk waar zijn. Een ware propositie P is contingent waar indien P ook onwaar had kunnen zijn. Stel bijvoorbeeld dat Mike vandaag een rode trui aan heeft. In dat geval is de propositie 'Mike heeft op 5 augustus 2010 een rode trui aan' contingent waar. Immers, Mike had vandaag net zo goed een blauwe trui aangetrokken kunnen hebben. Uit het feit dat hij dit blijkbaar niet gedaan heeft volgt niet dat het voor hem onmogelijk was om dit te doen.

Een ware propositie P is noodzakelijk waar indien P onmogelijk niet waar kan zijn. Neem de propositie ' $1+1=2$ '. Gegeven de gangbare definities van de rekenkunde volgt dat 1 plus 1 gelijk aan 2 moet zijn. De propositie ' $1+1=2$ ' is noodzakelijk waar omdat het, gegeven genoemde definities, onmogelijk is dat 1 plus 1 niet gelijk is aan 2.

Een ander begrip betreft het begrip conjunctie. De conjunctie van de proposities P en R is gelijk aan de propositie 'P en R', de conjunctie van de proposities A, B en C is gelijk aan de propositie 'A en B en C', etc. Een conjunctie van twee of meer proposities is waar dan en slechts dan als ieder van de conjuncten waar is. Zo is bijvoorbeeld de conjunctie 'P en Q en R' waar dan en slechts dan als de proposities P, Q en R ieder op zichzelf waar zijn.

Verder zeggen we dat een object contingent bestaat indien dit object weliswaar bestaat maar eventueel ook niet had kunnen bestaan. Zo is bijvoorbeeld de stoel waarop ik nu zit een contingent bestaand object. Deze stoel had er mogelijk ook niet kunnen zijn. Hetzelfde geldt bijvoorbeeld voor de Eifeltoren of het Louvre. Beiden bestaan contingent omdat zij eventueel ook niet hadden kunnen bestaan.

We zeggen daarentegen dat een object noodzakelijk bestaat indien dit object niet contingent bestaat, i.e. indien dit object onmogelijk niet kan bestaan. Een noodzakelijk bestaand object kan niet anders dan bestaan. Volgens sommige filosofen zijn bijvoorbeeld getallen en andere mathematische entiteiten noodzakelijk bestaande objecten.

Welnu, de door Peter van Inwagen gegeven weerlegging van de eerste variant van Leibniz' beginsel gaat als volgt. Beschouw de conjunctie van alle contingent ware proposities. Deze conjunctie, laten we haar C noemen, is uiteraard zelf eveneens een contingent ware propositie. Stel nu dat er een reden R is voor het waar zijn van C. Reden R is dan een ware propositie. Immers, een onware propositie kan natuurlijk niet optreden als de reden voor wat dan ook. Aangezien R de reden is voor C volgt dat C logisch uit R kan worden afgeleid. Dit betekent

dat R contingent waar is. Propositie C is namelijk contingent waar en dus kan R niet noodzakelijk waar zijn omdat uit noodzakelijk ware proposities alléén noodzakelijk ware proposities kunnen worden afgeleid. Uit het feit dat R contingent waar is volgt nu dat R één van de conjuncten is van C. Propositie C is immers de conjunctie van alle contingent ware proposities, waaronder dus ook R. Zoals gezegd is R de reden voor de waarheid van C. Propositie R vormt dus ook de reden voor de waarheid van ieder van de conjuncten van C, waaronder dus R zelf. Maar dit betekent dat R de reden vormt voor de waarheid van R. Dit is natuurlijk absurd! Een contingent ware propositie kan immers onmogelijk de reden vormen voor zijn of haar eigen waarheid. We stuiten dus op een tegenspraak. De aannname dat er een reden is voor de waarheid van C dient daarom verworpen te worden. Er is geen reden voor de waarheid van C. Maar dit betekent dat de eerste variant van Leibniz' beginsel weerlegd is. Het is immers niet zo dat er een reden is voor de waarheid van iedere ware propositie.

Wat betekent deze door Peter van Inwagen gegeven overtuigende weerlegging van de eerste variant van Leibniz' beginsel nu voor de houdbaarheid van de tweede variant van dit beginsel? We zagen dat de tweede variant zwakker was dan de eerste variant. Een weerlegging van de eerste variant impliceert dus niet automatisch ook een weerlegging van de tweede variant. Ik zal hieronder laten zien dat Peter van Inwagen's weerlegging niet ingezet kan worden om ook de tweede variant van Leibniz' beginsel te weerleggen.

Hoe zou een dergelijke weerlegging immers in zijn werk moeten gaan? We zouden de (mereologische) som S van alle contingent bestaande objecten moeten beschouwen en vervolgens eerst moeten betogen dat de som S zelf eveneens een contingent bestaand object betreft. Dit is reeds problematisch omdat er geen overtuigend argument gegeven lijkt te kunnen worden voor de claim dat de som van alle contingent bestaande objecten zelf überhaupt een bestaand object is, laat staan een contingent bestaand object.

Maar goed, laten we desalniettemin aannemen dat de som S van alle contingent bestaande objecten inderdaad zelf een contingent bestaand object is. Hoe zouden we dan de weerlegging van de tweede variant naar analogie van Peter van Inwagen's weerlegging van de eerste variant dienen te vervolgen?

Wel, we zouden moeten proberen een tegenspraak af te leiden uit de aanname dat er een reden is voor het bestaan van object S. Laten we dus eens aannemen dat er inderdaad een dergelijke reden is. Deze reden verwijst naar een object, zeg A, dat geldt als de oorzaak van S. Object S bestaat immers niet noodzakelijk en daarom moet de reden voor het bestaan van S liggen in het feit dat S door een ander object, in dit geval dus A, is veroorzaakt. Object A is zelf niet een contingent bestaand object. Object A is immers de oorzaak van S en S is de som van alle contingente objecten. Object A dient dus als oorzaak van het bestaan van de som van alle contingent bestaande objecten uiteraard zelf buiten deze som te liggen en daarom dus niet contingent te bestaan. Object A is dus een noodzakelijk bestaand object. Er is dus een noodzakelijk bestaand object A dat geldt als de oorzaak van het contingent bestaande object S.

Maar ja, wat nu? Resulteert dit alles dan in de door ons gezochte tegenspraak? Object S bestaat contingent. We verkrijgen daarom alléén een tegenspraak indien uit het gegeven dat object S is veroorzaakt door een noodzakelijk bestaand object volgt dat object S zelf ook noodzakelijk zou moeten bestaan. Dit volgt echter helemaal niet. Het is namelijk mogelijk dat het noodzakelijk bestaande object A object S weliswaar veroorzaakt, maar niet noodzakelijk veroorzaakt! Anders gezegd, het feit dat het noodzakelijk bestaande object A de oorzaak is van S kan op zichzelf genomen een contingent feit zijn. Daarmee is het noodzakelijk bestaan van A dus uitstekend verenigbaar met het contingent bestaan van S. Kortom, noodzakelijke waarheden kunnen weliswaar géén contingente waarheden impliceren (zoals we bij Peter van Inwagen's weerlegging van de eerste variant van Leibniz' beginsel zagen), maar noodzakelijk bestaande objecten kunnen daarentegen weldegelijk contingent bestaande objecten veroorzaken. We verkrijgen hier dus niet, zoals eerder, een tegenspraak. Peter van Inwagen's overtuigende weerlegging van de eerste variant van Leibniz' beginsel heeft daarom geen gevolg voor de houdbaarheid van de tweede variant van dit beginsel.

De tweede variant blijft dus staan, ook na Peter van Inwagen's overtuigende weerlegging van de eerste variant. Dit is niet onbelangrijk voor de godsdienstfilosofie omdat een aantal hedendaagse kosmologische argumenten voor het bestaan van God gebaseerd zijn op de tweede variant en niet op de eerste variant van

Leibniz' beginsel. Deze kosmologische argumenten kunnen dus niet verworpen worden met een verwijzing naar Peter van Inwagen's overtuigende weerlegging van de eerste variant.

Deze bijdrage werd eerder gepubliceerd op [www.filosofieblog.nl](http://www.filosofieblog.nl)

### 3.1.3 De logica van Logicomix (2011-01-23 21:46)

Enige tijd geleden is de Nederlandse vertaling van de uiterst succesvolle Griekse beeldroman Logicomix verschenen. Logicomix vertelt het verhaal van de laat-negentiende en begin-twintigste eeuwse zoektocht naar absoluut zekere fundamenten voor de wiskunde. Als lezers beleven we de geschiedenis van deze zoektocht door de ogen van de Engelse wiskundige, logicus en filosoof Bertrand Russell die tot één van de belangrijkste hoofdrolspelers behoort van deze heroïsche jacht op onbetwijfelbare grondslagen. De zware zoektocht naar de ultieme fundamenten van de wiskunde is een echte 'queeste' in de traditionele betekenis van het woord. Het was een zeer lange reis vol avontuur die gepaard ging met enorme hindernissen en tegenslagen. De makers van Logicomix zijn er uitstekend in geslaagd om deze spannende fascinerende reis voor een breed publiek toegankelijk te maken.

Zoals ook uit de ondertitel van Logicomix blijkt was de queeste voor Russell en veel van de andere hoofdrolspelers meer dan een academische zoektocht naar gefundeerde onbetwijfelbare uitgangspunten voor de wiskunde. Het ging voor velen van hen vooral om het vinden van laatste ultieme onwankelbare waarheden. De zoektocht is dan ook eigenlijk een epische ontdekkingsreis naar absolute zekerheid over het wezen van de wereld. Uiteindelijk zou blijken dat de queeste onmogelijk volbracht kan worden. Het was de logicus Kurt Gödel die dit overtuigend heeft laten zien. Gödel bewees in de jaren dertig van de vorige eeuw dat de wiskunde niet volledig gegrondvest kan worden op een eindig aantal vaste uitgangspunten. Voor iedere eindige lijst van al dan niet zekere fundamenten bestaan er namelijk wiskundige theorema's die vanuit deze lijst niet bewezen kunnen worden. Elke funderingspoging die de hele wiskunde tracht te grondvesten is dus noodzakelijk onvolledig. De gevlogen van Gödel's ontdekking voor de zoektocht waren immens. Toch kwam met zijn ontdekking de queeste niet geheel tot stilstand zoals de Logicomix wellicht doet vermoeden. Ook nu nog zijn er logici die proberen om de wiskunde zo veel mogelijk ter herleiden tot een beperkt aantal onbetwijfelbare uitgangspunten. De zoektocht nam echter na Gödel's ontdekking nooit meer de centrale plaats in die zij daarvoor lange tijd had gehad.

In de Logicomix wordt ook op prachtige wijze ingegaan op de verschillen van inzicht tussen Russell en zijn leerling Wittgenstein over de aard van de logica en de wiskunde. Voor Russell is de logica een wetenschap die ons inzicht verschafft in de dieptestructuur van de werkelijkheid. Logica gaat dus over de wereld net zoals bijvoorbeeld de biologie, de geologie of de zoölogie. Het grote verschil met alle andere wetenschappen is echter dat de logica zich richt op de meest abstracte en de meest algemene eigenschappen van de werkelijkheid. Door logica leren we de fundamentele grondstructuur van de wereld kennen. Logica is zo voor Russell de weg tot zekere onbetwijfelbare waarheden over het wezen van de werkelijkheid. Bij Russell treffen we dus een rijke substantiële logica ofwel een logica vol inhoud. Zo behoort het nadenken over oneindigheid en de studie van de eigenschappen van verzamelingen tot het domein van de logica. De logica omvat volgens Russell uiteindelijk zelfs de gehele wiskunde. Zij is zo vol van substantiële inhoud dat volgens hem alle wiskundige waarheden restloos vanuit enkele zuiver logische inzichten bewijsbaar moeten zijn. Dit verklaart ook zijn streven om de felbegeerde zekere fundamentele grondslagen van de wiskunde uitsluitend te zoeken in de logica. Russell meent eveneens dat alle logisch-mathematische objecten onafhankelijk van de mens bestaan. Dit sluit natuurlijk goed aan bij zijn overige genoemde opvattingen. Getallen, meetkundige figuren, of meer in het algemeen verzamelingen, bestaan voor de platonist Russell dus als onveranderlijke extramentale objecten.

Zijn leerling Wittgenstein is het met al deze opvattingen volstrekt oneens. In zijn Tractatus Logico-Philosophicus uit 1922 heeft hij zijn denkbeelden over taal, logica en wiskunde nader uitgewerkt. Volgens hem betreft de logica niets meer dan de vorm van onze taal. Logica heeft geen enkele inhoud. Precies daarom kan er door ons ook niet over logica gesproken worden. Logica toont zich slechts als de vorm van onze taaluitingen. Op zichzelf beschouwd zijn logische proposities volstrekt inhoudsloze tautologieën zoals de bewering "Uit p of p volgt p". Niet voor niets meent Wittgenstein dat logische objecten helemaal niet los van de mens bestaan. De logica is louter gegeven als de onuitspreekbare formele zuivere vorm van al onze taaluitingen en kent daarom geen onafhankelijk bestaan

buiten de mens. Er ontstaan dan ook allerlei onoplosbare paradoxen zodra we, net zoals Russell, toch inhoud proberen te geven aan de logica en er vervolgens over proberen te spreken alsof het om zelfstandige objecten zou gaan. Russells beroemde paradox had Russell volgens Wittgenstein daarom aan het denken moeten zetten. Het had hem moeten waarschuwen voor het gevaar van iedere poging tot ontologische verzelfstandiging van de logica. Het hypostaseren van de logica is in strijd met haar aard en levert daarom altijd problemen op.

Over de status van de wiskunde denkt Wittgenstein ook heel anders dan zijn oude vriend Russell. Wiskundige proposities kunnen volgens Wittgenstein onmogelijk tot logische proposities herleidt worden. Wiskunde is niets meer of minder dan slechts een voor de mens handig instrument ofwel praktisch gebruiksmiddel. Wittgenstein wil daarom ook hier helemaal niets van platonisme weten.

De logicomix bevat naast de boeiende confrontatie tussen Russell en Wittgenstein nog veel meer intrigerende fragmenten van de welhaast spirituele zoektocht naar de allerlaatste fundamenten.

Ongetwijfeld een absolute aanrader!

Apostolos Doxiadis en Christos Papadimitriou (2009) Logicomix. Een epische zoektocht naar de waarheid. Uitgeverij De Vliegende Hollander.

Deze bijdrage werd eerder gepubliceerd op [www.filosofieblog.nl](http://www.filosofieblog.nl)

### 3.1.4 Wordt de filosofie in haar bestaan bedreigd? (2011-01-23 21:48)

Volgens sommigen staat het voortbestaan van de filosofie als universitaire discipline op het spel. Filosofische faculteiten boeten steeds meer aan belang in en het zou nog een kwestie van tijd zijn voordat de universitaire wijsbegeerte geen enkele rol van betekenis meer speelt. Er wordt in de regel gewezen op twee verschillende existentiële bedreigingen voor de filosofie als wetenschap.

In de eerste plaats zou de wijsbegeerte ten onder gaan omdat zij tegenwoordig niet meer in staat is om haar maatschappelijk belang voldoende aan te tonen. De laatste decennia zien we een toenemende invloed van het bedrijfseconomische nuttigheidsdenken op de universitaire wereld. Wetenschap wordt steeds vaker begrepen als een product dat voorziet in een bepaalde markvraag en dat daarom op een doelmatige en effectieve wijze moet worden geleverd aan consumenten. Het onderwijs en onderzoek aan de universiteiten dient daarbij met name in dienst te staan van het liefst direct realiseren van economische groeidoeleinden. Als gevolg hiervan worden universitaire faculteiten tegenwoordig vooral beoordeeld op hun concrete meetbare bijdrage aan het maatschappelijk-economische proces. Het gaat daarom nog bijna uitsluitend over de vraag naar het toepassingsnut van wetenschap. De resultaten van de wetenschap moeten praktisch bruikbaar zijn. Men meet het aantal afgestudeerden dat direct op de arbeidsmarkt inzetbaar is of men peilt de mate waarin onderzoek een bijdrage levert aan onze internationale economische concurrentiepositie. Door dit doorgeschooten marktdenken binnen onze maatschappij wordt wetenschap vaak nog louter beschouwd als middel in plaats van als doel in zichzelf. In een dergelijk klimaat zou een discipline als de filosofie daarom in zwaar weer terechtgekomen zijn. Wat is immers het meetbare onmiddellijke praktische nut van de filosofie? In welke mate draagt zij bij aan economische groei of aan de verbetering van onze bedrijfseconomische concurrentiepositie?

Een tweede veelgehoorde reden voor de these dat de wijsbegeerte als universitaire discipline onder toenemende druk staat betreft het feit dat de filosofie steeds meer terrein zou verliezen aan de positieve wetenschappen. Onderzoeks vragen die traditioneel exclusief tot haar domein behoren zouden de laatste decennia in toenemende mate en vaak ook op succesvolle wijze worden behandeld door linguïsten, fysici, biologen, neurologen en psychologen. Deze positieve wetenschappers weten juist door hun verfrissende andersoortige invalshoek tot nieuwe en verrassende inzichten te komen. Door deze vermeende uittocht van traditioneel wijsgerige probleemstellingen naar de positieve wetenschappen zou het onderzoeksobject van de filosofie worden uitgehuld. Hierdoor zou zij marginaliseren en verworden tot een inerte activiteit louter gericht op het angstvallig conserveren van haar

eigen denkgeschiedenis.

Is deze analyse adequaat? Het hierboven geschetste beeld van een de wijsbegeerte fundamenteel bedreigende maatschappelijke ontwikkeling lijkt alles behalve accuraat. Om te laten zien dat er van een existentiële bedreiging van de filosofie géén sprake kan zijn dienen we nader stil te staan bij de vraag naar de verhouding tussen de filosofie als wetenschap en de positieve vakwetenschappen. Wat is nu precies het onderzoeksobject van de wijsbegeerte en in welk opzicht verschilt haar opdracht en telos van dat van de positieve wetenschappen?

In zijn Marburger voordracht uitgesproken op 9 maart 1927 bespreekt Heidegger precies deze vraag naar de relatie tussen de filosofie als wetenschap en de positieve wetenschappen. Het gaat Heidegger hierbij om de principiële a priori wezensverhouding tussen beiden en niet om een factische empirische vergelijking tussen de op dat moment historisch vorhanden zijnde wijsbegeerte en positieve vakwetenschappen. Volgens Heidegger zijn er noodzakelijk twee grondvormen van wetenschapsbeoefening: ‘wetenschappen van het zijnde, ontische wetenschappen – en de wetenschap van het zijn, de ontologische wetenschap, de filosofie. De ontische wetenschappen hebben als thema telkens een gegeven zijnde dat altijd al op zekere wijze voor de wetenschappelijke onthulling onthuld is. Wetenschappen van een gegeven zijnde, een positum, noemen we positieve wetenschappen’. Iedere positieve wetenschap benadert een bepaald beperkt deelgebied van het zijnde op rechtstreekse wijze. Zij bestudeert een gesloten gebied van reeds onthulde en onmiddellijk voorhanden zijnden. Het behoort daarom ‘tot de positiviteit van een wetenschap dat er überhaupt een zijnde, dat al op een of andere wijze onthuld is, in zekere mate vorhanden is als mogelijk thema van theoretische objectivering en ondervraging’. De filosofie vertrekt echter vanuit een principieel andere invalshoek, namelijk ‘van het zijnde naar het zijn, waarbij nochtans juist het zijnde, weliswaar voor een gemodificeerde instelling, nog in het oog gehouden wordt’. Het verschil tussen de individuele positieve wetenschappen onderling is dan ook slechts relatief. Iedere positieve wetenschap is louter op een bepaald afgesloten objectgebied van de zijnden gericht. Haar zakelijke methode van theorievorming kan slechts accidenteel verschillen van de andere vakwetenschappen ‘overeenkomstig de zijsaard en de specifieke inhoud van het door haar onderzochte deelgebied van het zijnde (haar positum)’. Het verschil tussen ieder van de positieve wetenschappen en de filosofie is daarentegen echter absoluut.

Uitgaande van deze uiteenzetting keren we terug naar de vraag of de filosofie in haar bestaan kan worden bedreigd. Niets is minder waar. De tweede van de eerder geschetste bedreigingen stelde dat de filosofie wordt gemarginaliseerd omdat het erop lijkt dat de positieve vakwetenschappen steeds meer activiteiten van haar overnemen. Uit Heidegger's duiding van de relatie tussen de filosofie en de positieve wetenschappen volgt echter dat dit helemaal niet het geval kan zijn. Er is hier sprake van een geheel andere interactie tussen filosofie en de positieve vakwetenschappen. Het behoort tot de opdracht van de filosofie om bepaalde gebieden van het zijn voldoende te onthullen ofwel te ontsluiten en zo voor positieve wetenschapsbeoefening toegankelijk te maken. Het komt aan de positieve wetenschappen toe om de al onthulde en ontsloten objectgebieden van zijnden verder te objectiveren. Zo beschouwd is het dus juist een teken van succes dat de filosofie nog altijd in staat is om de positieve wetenschappen van nieuwe objecten en vragen te voorzien. De wijsbegeerte zou aan haar eigen taak voorbij gaan wanneer zij dit objectiverende vervolgonderzoek van de zijnden zelf ter hand zou nemen.

Andersom wordt door de voortgaande ontwikkeling van de positieve vakwetenschappen de filosofie steeds voor weer nieuwe uitdagingen gesteld. De opdracht van de wijsbegeerte is precies daarom onbegrensd en onherleidbaar fundamenteel. Elk van de positieve vakwetenschappen valt restloos met haar objectgebied samen en is daarom niet daadwerkelijk in staat om van haar eigen activiteiten te abstraheren ofwel een voldoende reflexieve denkhouding ten opzichte van haar onderzoeksobject in te nemen. Aan een fundamentele interdisciplinaire reflectie op de verhoudingen tussen de verschillende vakwetenschappen onderling komt ieder van de positieve wetenschappen al helemaal niet toe. De broodnodige reflectie op de verhouding tussen wetenschap en andere cultuurbepalende domeinen zoals kunst, politiek en religie kan binnen het kader van iedere afzonderlijke vakwetenschap überhaupt niet adequaat aan de orde worden gesteld. Om tenslotte over de belangrijke reflectie op het verband tussen wetenschap, nut, zingeving en levensduiding maar te zwijgen. Deze vier onmisbare contemplatieve denkbewegingen kunnen daarom alleen door de filosofie als zijnde de ontologische, iedere objectgebied overstijgende, wetenschap voltrokken worden. Geen van de tot een specifiek deel van het zijnde

beperkte ontische wetenschappen is hiertoe in staat.

De filosofie vormt zo een onmisbare vrije open plaats binnen de wereld van de wetenschappen. De blijvende noodzaak om de ontische domeinen van de positieve wetenschappen reflexief te overstijgen en zo op ontologisch niveau na te denken over het zjnsgeheel en de plaats van alle wetenschappen daarbinnen geeft de filosofie haar bestaansrecht en maakt haar zelfs a priori noodzakelijk. De filosofie is weliswaar niet het allesomvattende denken, maar zij vormt de onmisbare vrije open ruimte binnen de sfeer van de wetenschap. Zij is als het ware het beginsel van beweging van het lichaam van de positieve vakwetenschappen. De positieve vakwetenschappen zonder wijsbegeerte is dan ook als een lichaam zonder geest. Zonder de filosofie zou de ziel uit het magisterium van de wetenschappen verdwijnen. Wetenschap zou een rijk zonder zelfbewustzijn zijn.

Voor hen die nog willen wijzen op de eerste genoemde bedreiging voor de filosofie kunnen we nu dan ook kort zijn. De filosofie verschilt niet accidenteel, maar wezenlijk van de positieve wetenschappen. Het gebouw der ontische vakwetenschappen vereist noodzakelijk een vrije ontologische ruimte waarbinnen contemplatieve reflectie op het geheel kan plaatsvinden. Deze open plaats kan alleen aan de filosofie toekomen. Precies dit essentiële verschil tussen haar en de positieve vakwetenschappen is de oorzaak van de principiële onmogelijkheid van haar verdwijning. De claim dat de wijsbegeerte niet kan verdwijnen is dus zelfs 'analytisch'. Zij is correct louter op basis van de betekenis van de in deze claim voorkomende termen. Er is dus geen reden voor filosofen om zich druk te maken over het op termijn verdwijnen van hun discipline.

Deze bijdrage werd eerder gepubliceerd op [www.filosofieblog.nl](http://www.filosofieblog.nl)

### 3.1.5 Contingentie, noodzakelijkheid en causaliteit (2011-01-23 21:52)

Uitgaande van de standaard mogelijke-werelden-semantiek is een object contingent dan en slechts dan als er tenminste één mogelijke wereld is waarin dat object niet bestaat. Een object is daarentegen noodzakelijk indien het object in iedere mogelijke wereld bestaat. Objecten kunnen zowel (deels) stoffelijk als geheel onstoffelijk zijn. De gehele getallen vormen bijvoorbeeld een klassiek voorbeeld van noodzakelijk bestaande objecten (tenminste, voor hen die platonist willen zijn ten aanzien van mathematische entiteiten). Daarentegen zijn de afzonderlijke tafels, stoelen, planten, bomen, dieren en mensen in onze leefwereld allemaal contingent. Voor iedere individuele tafel, stoel, etc... in onze ervaringswereld geldt immers dat er een mogelijke wereld is waarin dit object niet bestaat.

Een concept dat de filosofie reeds sinds haar ontstaan heeft beziggehouden is de notie van causaliteit ofwel oorzaakelijkheid. Causaliteit heeft te maken met de werking van de werkelijkheid. Een object kan veroorzaakt zijn door een ander object. Niet ieder object hoeft een oorzaak te hebben. Uitgaande van de mogelijke werelden semantiek kan één en hetzelfde object in de ene mogelijke wereld wél en in de andere mogelijke wereld geen oorzaak hebben. Om een oorzaak te hebben in een mogelijke wereld moet het object in de desbetreffende wereld natuurlijk wel bestaan. De oorzaak is in dat geval een object dat ook in die mogelijke wereld bestaat. De oorzaak van een in mogelijke wereld W bestaand object X kan meer algemeen begrepen worden als een (van X verschillend) object Y in W dat ontologisch verantwoordelijk is voor het bestaan van X en ieder van de afzonderlijke delen van X.

Een kwestie die zich nu opdringt is de vraag naar de relatie tussen enerzijds contingentie/noodzakelijkheid en anderzijds causaliteit. Is elk bestaand contingent object veroorzaakt? Of bestaan er ook contingentie objecten die niet veroorzaakt zijn? Is geen enkel noodzakelijk object veroorzaakt? Of zijn er ook noodzakelijk bestaande objecten die veroorzaakt zijn?

Veel filosofen lijken stilzwijgend (en soms ook expliciet) te veronderstellen dat een object X contingent bestaat dan en slechts dan als X veroorzaakt is. Deze veronderstelling is logisch equivalent met de opvatting dat een object X noodzakelijk bestaat dan en slechts dan als X niet veroorzaakt is. De argumentatie verloopt meestal op de volgende wijze. Laat X een object zijn dat contingent bestaat. Dan is er een mogelijke wereld waarin object X niet bestaat. In de actuele wereld bestaat X echter wel. Er moet daarom in de actuele wereld een object bestaan dat ontologisch verantwoordelijk is voor het feit dat X in de actuele wereld bestaat. Object X had immers ook

niet kunnen bestaan. Het object dat in de actuele wereld ontologisch verantwoordelijk is voor het bestaan van X betreft de oorzaak van X. Zo wordt dus geconcludeerd dat ieder contingent object veroorzaakt is. Laat nu andersom object X een veroorzaakt object zijn. We kunnen dan een mogelijke wereld W construeren vanuit de actuele wereld door (1) X uit de actuele wereld te verwijderen en (2) het object dat in de actuele wereld de oorzaak is van X niet langer oorzaak van X te laten zijn. In mogelijke wereld W bestaat object X echter niet. Hieruit volgt dat object X contingent bestaat. Zo wordt andersom dus ook geconcludeerd dat ieder veroorzaakt object contingent bestaat.

De claim dat contingent-bestaan en veroorzaakt-zijn equivalent zijn is echter niet houdbaar. Er bestaan namelijk objecten die zowel contingent als niet-veroorzaakt zijn. Neem bijvoorbeeld een object A dat een object B veroorzaakt en daarmee vervolgens een fusie aangaat. De fusie van A en B betreft een nieuw, van A en B verschillend, object C. We zullen aantonen dat C zowel contingent bestaat als niet-veroorzaakt is. Allereerst tonen we aan dat object C contingent bestaat. Object A had object B net zo goed niet kunnen veroorzaken. Er is anders gezegd een mogelijke wereld waarin A bestaat en B niet bestaat. In deze mogelijke wereld bestaat C niet. Hieruit volgt dat object C contingent bestaat. Vervolgens laten we zien dat object C niet veroorzaakt is. Stel dat object C wél een oorzaak zou hebben. Laat dan object D de oorzaak zijn van C. Nu is D de oorzaak van het uit A en B samengestelde object C. Dit betekent dat de oorzaak van B een deel moet zijn van D. De oorzaak van een deel van een geheel is immers een deel van de oorzaak van het geheel. De oorzaak van B is echter A. Hieruit volgt dus dat object A een deel zou moeten zijn van object D. Maar dit zou betekenen dat de oorzaak (i.e. D) en het gevolg (i.e. C) elkaar ontologisch overlappen. Dit is echter rechtstreeks in tegenspraak met het beginsel dat de oorzaak ontologisch voorafgaat aan (en daarom ontologisch gescheiden moet zijn van) het gevolg. De aannname dat C veroorzaakt zou zijn resulteert dus in een tegenspraak. Uit de zo verkregen tegenspraak volgt dus dat object C geen oorzaak heeft. Al met al moeten we dus inderdaad concluderen dat object C contingent bestaat én bovendien niet veroorzaakt is. Het is dus helemaal niet zo dat contingent-bestaan en veroorzaakt-zijn equivalent zijn.

Hoewel dus blijkbaar niet alle contingent-bestante objecten veroorzaakt zijn kan wellicht toch volgehouden worden dat in ieder geval alle noodzakelijk bestaande objecten onveroorzaakt zijn. Is dit echter wel houdbaar? Waarom zou er geen noodzakelijk bestaand object kunnen zijn dat in iedere mogelijke wereld een oorzaak heeft? Het bestaan van een noodzakelijk bestaand object dat in iedere mogelijke wereld veroorzaakt is resulteert niet onmiddellijk in een logische contradictie. Er is dan ook geen dwingende reden vorhanden voor de bewering dat alle noodzakelijk bestaande objecten onveroorzaakt zijn. Alle vier denkbare combinaties (i.e. 'contingent en veroorzaakt', 'contingent en niet-veroorzaakt', 'noodzakelijk en veroorzaakt' en 'noodzakelijk en niet-veroorzaakt') lijken dus ontologisch realiseerbaar.

Deze bijdrage werd eerder gepubliceerd op [www.filosofieblog.nl](http://www.filosofieblog.nl)

### 3.1.6 Wat zijn morele waarden? (2011-01-23 21:54)

Wat zijn morele waarden? Preciezer gezegd: wat is de ontologische status van morele waarden? Op welke wijze bestaan morele waarden in de werkelijkheid? Een theïst kan beweren dat morele waarden hun uiteindelijke realiteitsgrond vinden in God. God wordt in dit geval gezien als de ontologische locus van de morele waarden. Naturalisten zullen het hier uiteraard niet mee eens zijn. Volgens het naturalisme bestaat God immers niet. Naturalisten proberen daarom andere antwoorden te geven wanneer hen wordt gevraagd naar de ontologische status van morele waarden ofwel de fundering van morele waarden in de werkelijkheid. Een naturalist kan verschillende antwoorden overwegen.

In de eerste plaats zou men eenvoudigweg kunnen ontkennen dat er morele waarden bestaan. Alléén fysische natuurprocessen bestaan. Naast ruimte, tijd, materie en krachtvelden bestaat er helemaal niets - en daarmee punt uit. Het nadeel van deze positie is dat zij resulteert in een radicale vorm van nihilisme. Zo zouden de gruweldaden van de nazi-kampbeulen als zijnde louter fysische natuurprocessen geen enkele morele inhoud hebben en daarom op geen enkele manier veroordeeld kunnen worden. De meeste naturalisten zijn daarom niet geneigd om deze radicaal nihilistische positie te verdedigen.

Een tweede mogelijkheid is om te beweren dat morele waarden bestaan als een soort abstracte platoonse objecten. Dit antwoord is echter om twee redenen problematisch. In de eerste plaats is bijna geen enkele naturalist bereid om een vorm van platonisme te accepteren. In de tweede plaats zijn er sterke onafhankelijke bezwaren tegen platonisme ten aanzien van morele waarden. Stel bijvoorbeeld dat 'rechtvaardigheid' een abstract platoons object zou zijn. Waarom zou dit ons er dan toe moeten bewegen om rechtvaardig te handelen? Waarom zou uit het bestaan van een abstract platoons object van 'rechtvaardigheid' volgen dat wij als mens rechtvaardig moeten handelen? Hiervoor lijkt geen enkele reden te zijn. Bestaat er dan immers niet ook een abstract platoons idee van kwaadaardigheid? En zo ja, waarom zou de mens niet bijvoorbeeld dat idee moeten najagen? Welke grond is er voor het zich richten op het ene - en niet op het andere - platoonse object? Deze grond, als deze al bestaat, zou dan noodzakelijkerwijs buiten het platonisme gezocht moeten worden, zodat de hele positie onvolledig wordt.

Een derde optie voor de naturalist is het omarmen van de claim dat morele waarden eenvoudigweg conventies ofwel afspraken zijn binnen een bepaalde gemeenschap, maatschappij of cultuur. Dit is echter eveneens onbevredigend omdat het zo niet langer mogelijk is om bijvoorbeeld nazi-beulen te veroordelen. De nazi-beul kan zich immers beroepen op het feit dat zijn gedrag niet verwerpelijk is omdat hij uitgaat van een hele andere conventie dan diegenen die zijn gedrag willen veroordelen. Wanneer uitgegaan wordt van de moraal van de nazi-gemeenschap is het namelijk niet verkeerd om datgene te doen dat wij nu juist zo kwaadaardig en verwerpelijk vinden. Conventionalisme ontaart dus in een radicale vorm van relativisme. Er rest slechts een situatie van 'jouw moraal én mijn moraal' en we hebben zo dus geen enkele basis meer om bepaalde gruweldaden te veroordelen. Dit is ontoereikend. De Holocaust is moreel verwerpelijk, los van wat wie dan ook daar tegenin zou willen brengen. Dit trachten te relativieren resulteert in een moreel failliet.

Een vierde mogelijkheid is beweren dat morele waarden bestaan als onvervreemdbaar deel van onze algemene menselijke natuur. Deze humanistische positie heeft echter ook zijn beperkingen. Waarom zou de menselijke natuur, uitgaande van het naturalisme, iets intrinsieks waardevols zijn? Uitgaande van het naturalisme is de mens immers niets meer dan een willekeurig fysisch-organisch product van doelloze ongerichte evolutie. Er is geen enkele reden om dit product als meer of minder waardevol te bestempelen dan allerlei andere evolutionaire producten, zoals vissen, katten of koeien. Wie of wat is er, uitgaande van het naturalisme, de grond voor dat mensen, in tegenstelling tot bijvoorbeeld vleermuizen, intrinsiek waardevol zijn en als zodanig behept met allerlei onvervreemdbare waarden? Onder het naturalisme is de mens immers niets meer dan een complexe fysisch geëvolueerde genen-replicator.

Een vijfde optie voor de naturalist zou een 'moral sense' benadering kunnen zijn. Iets is eenvoudigweg moreel verwerpelijk omdat wij dat als mens nu eenmaal zo voelen en ook niet anders dan zo kunnen voelen. Het probleem met dit antwoord is dat niet iedereen hetzelfde morele gevoel heeft. Er zijn altijd wel mensen te vinden die bepaalde moreel verwerpelijke daden niet als moreel verwerpelijk aanvoelen. Er zijn zelfs mensen die volstrekt evident afschuweijke zaken, zoals de Holocaust, niet gevoelen als moreel verwerpelijk. Het is dus nogal lastig om met een beroep op zoets als een 'morele intuïtie' de abiecte verachtelijke handelingen van nazi-beulen, lustmoordenaars, verkrachters, etc. te veroordelen. In de regel delen zij onze gevoelens ten aanzien van wat moreel verwerpelijk is immers niet. Bovendien, waarom zouden wij, uitgaande van het naturalisme, naar zoets als onze 'innerlijke morele stem' moeten luisteren? Is, onder het naturalisme, deze 'moral sense' niet slechts het willekeurige onbedoelde bijproduct van fysisch-evolutionaire processen? Wie of wat is er, uitgaande van het naturalisme, de grond voor om onze innerlijke moral sense als maatgevend te beschouwen? Er is inderdaad geen overtuigende reden om onze morele intuïtie als 'correct' of 'juist' te beschouwen wanneer we uitgaan van een restloos naturalistisch wereldbeeld.

Een zesde mogelijkheid voor de naturalist is om een keuze te maken voor één van de wijsgerig uitgewerkte normatief-ethische systemen. Een naturalist zou bijvoorbeeld kunnen kiezen voor Aristoteles' deugd-ethiek, Kant's categorisch-imperatief of Bentham's utilisme. Het probleem hiermee is echter dat al deze normatief-ethische systemen geen meta-ethische posities zijn. Zij doen geen meta-uitspraak over de ontologische status van morele waarden, maar proberen eenvoudigweg de normatief-ethische vraag te beantwoorden welke morele waarden we als mens zouden moeten nastreven. De keus voor één specifiek normatief-ethisch systeem stelt de naturalist daarom nog steeds voor de lastige vraag waarom juist dit normatieve systeem en niet één van de

andere normatieve systemen gekozen zou moeten worden. Het komt er dan ook op neer dat voor de naturalist de keus voor bijvoorbeeld het utilisme of Kant's categorisch-imperatief uiteindelijk niet meer is dan een persoonlijke keuze. Maar dan vervallen we wederom in het eerdergenoemde relativisme. Er zijn immers genoeg abjecte perverse normatief-ethische systemen waarvoor eveneens gekozen zou kunnen worden. Mensen die uit naam van dergelijke perverse systemen de meest verschrikkelijke misdaden begaan zouden in dat geval dan niet op hun gedrag aangesproken kunnen worden. Ook hier dreigt dus een totaal onwenselijk moreel bankroet.

Er lijkt al met al weinig te zijn waarop de naturalist zich kan beroepen om de vraag naar de ontologische status van morele waarden adequaat te beantwoorden, zonder daarmee te vervallen in een radicaal nihilisme of een alles eroderend relativisme. Onder een strikt naturalisme is er geen enkele reden om allerlei gebeurtenissen in onze wereld aan te merken als moreel verwerpelijk. De claim dat er in onze wereld moreel verwerpelijke gebeurtenissen plaatsvinden is, wanneer uitgesproken door een naturalist, onmiddellijk 'self-defeating'. Niet omdat een naturalist geen moreel besef zou hebben (het hebben van een moreel besef heeft natuurlijk niets te maken met het al dan niet naturalist zijn), maar precies omdat de naturalistische wereldbeschouwing geen ontologische grond biedt voor moraal. De naturalist heeft niets om zijn besef in te funderen, behalve dan een vlucht in een alles eroderend relativisme.

Deze bijdrage werd eerder gepubliceerd op [www.filosofieblog.nl](http://www.filosofieblog.nl)

### **3.1.7 Het schijnbare dilemma tussen klassiek dogmatisme en postmodern scepticisme (2011-01-23 21:56)**

Nietzsche stelt dat al onze uitspraken over de wereld niets meer zijn dan persoonlijke interpretaties. Hij wil het volgens hem restloos subjectieve karakter van alle menselijke waarheidspretenties ontmaskeren. Er bestaan volgens Nietzsche alleen maar persoonlijke perspectieven die geen van allen corresponderen met de werkelijke werkelijkheid. Nooit raken wij in onze interpretaties aan hoe de wereld op zichzelf genomen daadwerkelijk is. Hetgeen wij waarheid noemen zijn in zijn ogen slechts bruikbare leugens. Nietzsche zal niet ontkennen dat we uitgaande van zijn perspectivisme eveneens moeten erkennen dat ook zijn eigen metafysica van de wil tot macht uiteindelijk louter een subjectief perspectief betreft.

Het najagen van inzicht in hoe de wereld op zichzelf is ofwel het zoeken naar de ware aard van de werkelijkheid is voor de mens inderdaad zinloos. Wij kunnen als mens namelijk onmogelijk ons mens-zijn afleggen. Het is voor ons niet mogelijk om buiten onze inherent menselijke wijze van denken en ervaren te treden. Precies daarom zijn wij niet in staat om een van onszelf onafhankelijk neutraal perspectief op de wereld in te nemen. Nooit zullen wij dus kunnen vaststellen hoe de wereld op zichzelf genomen werkelijk is. De wereld los van ons menselijk denken en ervaren is voor ons voorgoed verborgen.

Dit inzicht in de radicale eindigheid, beperktheid, perspectiviteit en gesitueerdheid van de mens is van groot belang geweest voor de ontwikkeling van de westerse wijsbegeerte. Kant, Nietzsche en Heidegger hebben elk op één of meerdere van deze kenmerken van onze menselijke conditie gewezen. Zij kwamen zo tot het besef dat inzicht in de werkelijke werkelijkheid voor ons onbereikbaar is. Na het werk van deze denkers was het dan ook niet langer mogelijk om op de oude voet door te gaan met het beoefenen van wijsbegeerte en wetenschap gericht op het onthullen van de ware aard van de wereld.

Het twintigste-eeuwse pluralistische postmodernistische denken trok hieruit de conclusie dat ons als mens niets anders rest dan het alléén maar ventileren van subjectieve opvattingen die op geen enkele manier naar een gegeven wereld buiten onszelf verwijzen en bovendien onderling incommensurabel zijn. Volgens dit postmoderne subjectivisme zijn overtuigingen slechts persoonlijke verhalen die uitsluitend refereren naar andere standpunten binnen het door de spreker gehanteerde taalspel en die precies daarom niet onderling vergeleken kunnen worden. Er bestaan volgens het relativistische postmodernisme geen bovenindividuele criteria voor het beoordelen van elkaars taalspelen. Zo ontstond in de eeuw na Nietzsche een ver doorgesloten vorm van scepticisme. Iedere poging tot het verdedigen van de eigen opvattingen tegenover de overtuigingen van anderen

werd verworpen. Het gevolg hiervan was dat veel postmoderne denkers zich uiteindelijk tegen de filosofie als zodanig keerden. Zij hielden op met het inbrengen en beoordelen van argumenten omdat zij meenden dat een vruchtbaar intersubjectief cognitief discours totaal onmogelijk is. Daarmee wendden zij zich af van de wijsbegeerde zelf.

Een goed voorbeeld hiervan is het werk van Richard Rorty. Hij liet de idee dat onze taal de wereld representeert vallen. Termen zoals 'propositie', 'feit', 'correspondentie' en 'waarheid' hebben volgens Rorty alléén betekenis binnen een bepaald taal spel en slaan nimmer op iets daarbuiten. Rorty zoekt ook niet langer redenen en argumenten voor zijn eigen opvattingen. Hij geeft zich louter over aan wat hij het bieden van nieuwe poëtische metaforische herbeschrijvingen noemt. Voor hem geldt 'Praat op jouw manier!' in plaats van 'Waarom zeg je dat?'. Rorty meent dan ook dat wij alles er goed of slecht, belangrijk of onbelangrijk, nuttig of nutteloos kunnen laten uitzien door het vanuit een bepaald vocabulaire te beschrijven. Zijn post-filosofische methode kan daarom eenvoudig in drie door hemzelf op zijn eigen werk van toepassing verklaarde woorden samengevat: verleiden, ontwijken, zwartmaken. Zodra de gedachte wordt opgegeven dat er argumenten kunnen worden uitgewisseld tussen aanhangers van verschillende standpunten rest ons immers niets anders dan het proberen andersdenkenden te verleiden tot de eigen opvattingen door deze er aantrekkelijk te laten uitzien, afwijkende overtuigingen te negeren of desnoods weg te drukken door deze zwart te maken. Zo schrijft hij in zijn boek 'Contingentie, ironie & solidariteit': "Uitgaande van mijn verhaal over intellectuele vooruitgang als het letterlijk worden van metaforen, is het weerleggen van bezwaren tegen de eigen herbeschrijvingen van bepaalde dingen grotendeels een zaak van herbeschrijvingen van andere dingen, van pogingen deze bezwaren te overvleugelen door de spanwijdte van de eigen favoriete metaforen te vergroten. Mijn strategie zal dus zijn te proberen het vocabulaire waarin deze bezwaren zijn geformuleerd zwart te maken".

Dit soort doorgesloten postmodernistisch scepticisme richt zich uiteindelijk tegen zichzelf. Uit de opvatting dat er alleen maar onderling onvergelijkbare taalspelen bestaan volgt namelijk dat het standpunt dat er alleen maar onderling onvergelijkbare standpunten bestaan zelf een overtuiging betreft die onvergelijkbaar is met de overtuiging van bijvoorbeeld de dogmaticus die weldegelijk meent dat er bepaalde bovenindividuale criteria bestaan om te kunnen beoordelen welke beschrijvingen een correcte weergave betreffen van hoe de wereld op zichzelf is. Postmoderne sceptici staan dus met lege handen. Wat kunnen zij zeggen om anderen te overtuigen om voor hun positie te kiezen? Zij kunnen uitgaande van hun eigen positie immers geen enkele reden geven om te kiezen voor hun relativistische positie in plaats van voor bijvoorbeeld de opvattingen van de dogmaticus. Iemand als Rorty begreep dit als geen ander. Hij stelde dan ook dat iedere opvatting simpelweg nog een vocabulaire is, nog een menselijk project, nog een metafoor. Precies daarom erkent Rorty dat hij uiteindelijk niets anders kan doen dan nieuwe poëtische metaforische herbeschrijvingen ontwikkelen om zo andersdenkenden retorisch te overreden zich bij hem te voegen en op die manier, zoals hij schrijft, "de wereld te reinigen van de resten van oudere vocabulaires". Rorty stelt hierbij dat "met betrekking tot woorden alles is toegestaan". Conform zijn eigen opvattingen geeft hij echter geen argumenten tegen de oudere vocabulaires die hij wil vervangen. Evenmin verdedigt of rechtvaardigt hij zijn eigen opvattingen tegenover andersdenkenden. Postmoderne denkers maken dan ook geen enkele cognitieve claim. Dit is op termijn natuurlijk onhoudbaar. Waarom zouden wij instemmen met hun relativistische standpunt indien dit standpunt impliceert dat er geen enkel argument voor gegeven kan worden? Het postmodernistische scepticisme raakte tegen het einde van de twintigste eeuw dan ook jammerlijk verstrik in haar eigen opvattingen. Zo verdween zij langzamerhand uit het wijsgerig discours.

Volgt uit het voorgaande nu dat wij ons in een hopeloos uitzichtloos dilemma bevinden? Zowel een keus voor klassiek dogmatisme ("het zoeken naar inzicht in hoe de wereld in zichzelf werkelijk is") als een keus voor postmodern scepticisme ("er bestaan alleen maar allerlei onderling onvergelijkbare subjectieve standpunten") is immers inadequaat. Niets is echter minder waar. We hoeven helemaal niet te kiezen tussen klassiek dogmatisme en postmodern scepticisme. Er is namelijk een vruchtbare uitweg uit dit schijnbare dilemma. Deze uitweg is niet die van het post-Kantiaanse positivisme volgens welke we ons voor wat betreft onze kennisverwerving uitsluitend mogen richten op het zintuiglijk waarneembare. Een dergelijke positie is immers niet verdedigbaar. Het positivisme legde het menselijk denkvermogen genadeloos aan de leiband van de zintuiglijke ervaring. Zij ging er in navolging van Kant vanuit dat ons denkvermogen slechts een slaaf is van ons waarnemingsvermogen. Ons denken

zou louter een ordenend vermogen zijn voor het conceptueel structureren van al het binnenkomend empirisch waarnemingsmateriaal. Het positivisme verbood dus ieder autonoom ofwel elk onafhankelijk van de zintuiglijke ervaring optreden van ons denken. Ons denkvermogen mag nimmer vrijgelaten worden, ons denken mag in het kielzog van onze zintuiglijkheid slechts onze zintuiglijke aanschouwingen structureren en zo tot empirische waarnemingskennis komen. Maar vanwaar deze onderschikking van het denken aan de waarneming? Waarom zou ons denken niet ook eigenstandig ofwel ook zonder dat er in de aanschouwing een object gegeven is aan het kennisverwervingsproces kunnen bijdragen? Er is uiteindelijk geen enkele reden te geven voor een eenzijdige bevooroordeling van de zintuiglijkheid boven het denken. Iedere grond voor het verlenen van het primaat aan ons waarnemings- vermogen boven ons denkvermogen ontbreekt eenvoudigweg. Het post-Kantiaanse positivisme is precies vanwege dit gebrek aan legitimiteit aan het eind van de vorige eeuw eveneens uit beeld geraakt.

De uitweg uit het hierboven geschetste schijnbare dilemma onthult zich dan ook pas zodra we twee doorslaggevende inzichten als uitgangspunt nemen. In de eerste plaats dienen we ons waarnemings- en denkvermogen als twee volstrekt gelijkwaardige epistemische vermogens te behandelen. In de tweede plaats dienen we ons af te wenden van de wereld in zichzelf (i.e. de wereld zoals deze is onafhankelijk van ons inherent menselijke oriëntatie) door ons voortaan te richten op de wereld zoals deze door ons als mensen wordt ervaren én gedacht. De wereld zoals deze door ons als mensen wordt ervaren én gedacht kan 'de wereld voor ons' worden genoemd. De wereld voor ons' betreft dus de wereld zoals geïmpliceerd door ons inherent menselijke waarnemende en denkende oriëntatie op de werkelijkheid. De wereld voor ons is dan ook het ons volledig en altijd al omringende waarin wij als mens geworpen zijn en waarbuiten wij als mens nimmer kunnen treden. Alles wat wij zeggen heeft daarom noodzakelijkerwijs betrekking op 'de wereld voor ons' en nimmer op de wereld in zichzelf. De wereld voor ons is de wereld zoals wij haar verstaan en meemaken. De wereld voor ons is anders gezegd het uiteindelijke onvervreemdbare subject van al onze menselijke predicaties. Wij zijn voor altijd onvermijdelijk betrokken op de wereld voor ons. Nooit kunnen wij buiten de kaders van de wereld voor ons treden om te raken aan de echt werkelijke werkelijkheid. De wereld in zichzelf blijft voor ons dus voorgoed verborgen en daarom onkenbaar. De realiteit is er, maar wij kunnen de realiteit nimmer kennen zoals hij is. We kunnen slechts achterhalen hoe wij de wereld beleven en denken. We komen dus nooit verder dan inzichten in de wereld voor ons. Al onze claims betreffen uitsluitend de wereld voor ons.

Alléén deze wending geeft ons een uitweg uit het schijnbare dilemma tussen klassiek dogmatisme en post-modernistisch scepticisme omdat over 'de wereld voor ons' weldegelijk een groot aantal objectieve oordelen mogelijk zijn die wij als mens bovendien beslissend kunnen rechtvaardigen (i.e. die wij als mens niet kunnen ontkennen zonder onze menselijke conditie en ons concreet geleefde menselijke leven te verloochenen) en die precies daarom voor de gehele mensheid gelden als objectieve kennisoordelen over de wereld voor ons.

Voorbeelden van dergelijke objectieve kennisoordelen over de wereld voor ons zijn uitspraken als 'Daar aan de overkant van de straat staat een boom' of 'Fysieke inspanning zoals bergbeklimmen put ons uit wanneer we daar te lang mee doorgaan'. Meer fundamentele objectieve kennisoordelen over de wereld voor ons zijn bijvoorbeeld:

- Er zijn mensen die lijden en mensen die wredeheden begaan
- Er zijn momenten van tederheid en vriendelijkheid tussen mensen
- De verzameling van de gehele getallen is aftelbaar oneindig
- De som van twee oneven getallen is een even getal
- Ons universum heeft een uniek begin in de tijd
- Zwaartekracht bestaat in ons universum
- Iedere gebeurtenis heeft een oorzaak
- Een ding kan niet tegelijkertijd wel én niet bestaan
- Zintuiglijke ervaring wordt veroorzaakt door extramentale dingen
- Het is verwerpelijk om voor eigen plezier een ander pijn te doen
- De wereld gaat terug op een zijnsoorsprong ofwel eerste oorzaak

Hier is niet langer sprake van klassiek dogmatisme omdat dit soort oordelen uitsluitend beslissend-

gerechtvaardigd zijn als oordelen over hoe de wereld voor ons is ofwel over hoe wij als mensen de wereld ervaren én denken. Er is hier dus géén sprake van claims over hoe de wereld in zichzelf is ofwel over hoe de werkelijkheid onafhankelijk van ons denken en ervaren werkelijk is. Daarover kunnen wij als mens zoals gezegd immers helemaal niets vaststellen. Klassiek dogmatisme wordt zo dus inderdaad vermeden. Genoemde oordelen zijn bovendien beslissend-gerechtvaardigd voor ieder mens, zodat subjectivistisch scepticistisch postmodernisme ten aanzien van dit soort oordelen eveneens wordt vermeden.

We concluderen dus dat door een wending te maken naar 'de wereld voor ons' klassiek dogmatisme ("het zoeken naar kennis over hoe de wereld in zichzelf daadwerkelijk is") wordt voorkomen zonder te vervallen in scepticistisch postmodernisme ("er bestaan alléén maar verschillende naast elkaar bestaande persoonlijke standpunten"). Deze vruchtbare kentheoretische mogelijkheid hebben Nietzsche en de vele postmoderne denkers na hem niet gezien of niet willen benutten. Hetzelfde kan gezegd worden van hen die ook na het werk van Kant, Nietzsche en Heidegger doorgingen met het klassiek dogmatische project van het najagen van inzichten in de ware aard van de werkelijkheid. Dit is jammer omdat zoals gezegd de tegenstelling tussen klassiek dogmatisme en postmodern scepticisme een schijntegenstelling is.

Deze schijntegenstelling kan doorbroken worden door ons voortaan te richten op het vergaren van kennis over de wereld voor ons ofwel de wereld zoals geïmpliceerd door onze onvervreemdbaar menselijke oriëntatie op de werkelijkheid. Een menselijke oriëntatie waaraan zoals gezegd ons waarnemingsvermogen en ons denkvermogen zowel gezamelijk als elk onafhankelijk van elkaar bijdragen.

Deze bijdrage werd eerder gepubliceerd op [www.filosofieblog.nl](http://www.filosofieblog.nl)

### 3.1.8 Frege, Russell en Kripke over eigennamen (2011-01-23 21:58)

Frege neemt afstand van het klassieke nomen-nominatum model volgens welke de betekenis van een eigennaam zoals 'Aristoteles' restloos samenvalt met haar verwijzing. Deze opvatting leidt namelijk tot problemen. Zo blijft voor twee eigennamen a en b het verschil in cognitieve inhoud ('Erkenntniswert') tussen de identiteitsuitspraken a=a en a=b onverklaard. Bovendien worden uitspraken als 'a bestaat niet' problematisch. Ook verliezen eigennamen als Plato (bestaat niet meer) of Odysseus (fictief persoon) hun betekenis.

Frege maakt daarom een onderscheid tussen de objectieve, onafhankelijke, door iedereen gedeelde betekenis ('Sinn') en de verwijzing ('Bedeutung') van een eigennaam. Een eigennaam drukt haar Sinn uit. De Sinn bepaalt de verwijzing omdat zij de wijze betreft waarop de verwijzing is gegeven ('Art des Gegebenseins'). We hoeven echter de verwijzing van een eigennaam niet te kennen om haar Sinn te begrijpen. Het verband tussen taal en werkelijkheid is bij Frege indirect. De Sinn bemiddelt tussen de eigennaam en het object waarnaar deze verwijst. Een eigennaam heeft altijd een Sinn, maar niet altijd een Bedeutung.

Voor echte eigennamen houdt Russell vast aan het nomen-nominatum model. Echte eigennamen doen niets anders dan naar hun referent verwijzen. Zij hebben géén Sinn, maar wel altijd een (door 'acquaintance' bepaalde) Bedeutung. Frege's eigennamen zijn volgens Russell dan ook geen echte eigennamen. Het zijn afkortingen van unieke bepalingen. Frege's Sinn van een eigennaam wordt door Russell verdisconteerd als de unieke bepaling waarvan die eigennaam een afkorting is.

Unieke bepalingen gedragen zich volgens Russell heel anders dan echte eigennamen. In zijn 'theory of descriptions' laat Russell zien hoe een unieke bepaling geëlimineerd wordt door de volzin waarin zij voorkomt te analyseren als existentiële kwantificatie. Zo motiveert Russell dat Frege's Sinn voor eigennamen illusoir is. Bij Russell speelt zelfs de Bedeutung van Frege's eigennamen geen wezenlijke rol. Door in een volzin de eigennaam door haar unieke bepaling te vervangen en vervolgens de volzin als existentiële kwantificatie te herschrijven, blijkt namelijk dat de semantische inhoud van de volzin helemaal niet afhangt van het bestaan van de referent van de eigennaam.

Volgens Russell is dus bijvoorbeeld 'Aristoteles' geen echte eigennaam, maar een verborgen unieke bepaling. De 'meningsverschillen over de betekenis van echte eigennamen' waarover Frege spreekt zijn volgens Russell onmogelijk omdat echte eigennamen geen Sinn hebben terwijl hun Bedeutung aan ons onmiddellijk bekend en daarom onproblematisch is. Frege wil 'schommelingen in de Sinn' vermijden om tot een perfecte taal te komen. Russell verdisconteert Frege's Sinn van eigennamen als unieke bepalingen die verdwijnen wanneer wij onze betekenisanalyse richten op de dieptestructuur van onze taal. Russell beschouwt het nauwkeurig preciseren van deze Sinn dus niet als opstap naar een perfecte taal. We blijven zo te dicht bij de oppervlaktestructuur van de taal waardoor de logische opbouw van een perfecte taal ons ontgaat. Een perfecte taal bevat volgens Russell alléén echte eigennamen met dus direct gegeven Bedeutung.

Het probleem van het klassieke descriptivisme van Frege en Russell is dat verschillende personen vaak verschillende unieke bepalingen associëren met dezelfde naam. Zelfs een enkele spreker is vaak niet of nauwelijks in staat om expliciet aan te geven welke unieke bepaling hij met een bepaalde naam verbindt. Bovendien zou bijvoorbeeld het identificeren van één enkele unieke bepaling als 'filosofieleraar van Alexander de Grote' met de naam Aristoteles tot de intuïtief onaanvaardbare conclusie leiden dat de uitspraak 'Aristoteles is de leraar van Alexander de Grote' noodzakelijk waar is. De clustertheorie voor namen is een reactie op deze bezwaren. Volgens deze theorie associëren wij feitelijk een collectie, familie ofwel cluster van beschrijvingen met een naam. De referent van de naam (indien aanwezig) is het unieke object dat aan de meeste in het cluster opgenomen eigenschappen voldoet.

Voor Kripke zijn eigennamen starre ofwel strenge verwijzers ('rigid designators') zonder Sinn. Zij verwijzen in alle omstandigheden waarin ze een verwijzing hebben naar één en hetzelfde object. Zij verschillen dus fundamenteel van unieke bepalingen waarvan de verwijzing kan wisselen per mogelijke wereld. Kripke neemt zo afstand van Frege volgens wie eigennamen naast een verwijzing ook een Sinn (ofwel unieke bepaling als betekenis) hebben welke zowel semantisch ('Art des Gegenbenseins') als epistemisch ('Erkenisswert') de verwijzing determineert. Kripke neemt eveneens afstand van Russell voor wie eigennamen niet meer zijn dan verkapte unieke bepalingen. Kripke keert zich dus tegen het descriptivisme van zowel Frege als Russell. Wel kan een unieke bepaling tijdens een initieel 'doopproces' ('initial baptism') de referentie van een eigennaam tot stand te brengen (dus 'fixing the reference' in plaats van 'to give a meaning'). Nadat op deze manier de referentie is gefixeerd speelt de unieke bepaling géén enkele rol meer. Volgens Kripke kan ook ostensieve definitie tijdens een 'doop' de referentie determineren. Kripke verklaart zo dus hoe eigennamen zonder Sinn toch kunnen verwijzen.

Voor wat betreft de rol van unieke bepalingen maakt Kripke dus een onderscheid tussen twee opvattingen. Volgens het klassieke descriptivisme vormen unieke bepalingen de betekenis van een naam. Zij geven een naam haar betekenis ('giving the meaning') en zijn dan ook een synoniem voor de naam. Het gevolg van deze opvatting is dat namen zoals Aristoteles géén starre verwijzers zijn. Een unieke bepaling kan immers in verschillende mogelijke werelden naar verschillende objecten verwijzen. Wanneer bijvoorbeeld de unieke bepaling 'de lengte van staaf S in Parijs' wordt beschouwd als de betekenis van 'meter', dan verwijst 'meter' in een mogelijke wereld waarin S langer is dan in de onze opeens naar een andere referent (lengte) dan in onze wereld. En wanneer we de unieke bepaling 'de grootste filosoof die met Plato studeerde' beschouwen als de betekenis van de naam Aristoteles, dan zal de naam Aristoteles in allerlei andere mogelijke werelden naar andere personen verwijzen dan in de onze. Volgens de door Kripke aangehangen tweede opvatting over de rol van unieke bepalingen kunnen unieke bepalingen niet meer doen dan tijdens 'een doop' de verwijzing van een naam fixeren ('fixing the reference'). Nadat de referent van een naam door de unieke bepaling is gefixeerd speelt de unieke bepaling echter geen enkele rol meer. Zelfs wanneer de unieke bepaling op een gegeven moment (of in een andere mogelijke wereld) naar een ander object verwijst zal de naam zelf nog steeds naar precies hetzelfde object verwijzen als tijdens de doop. Namen zijn volgens deze tweede opvatting dus starre verwijzers ofwel verwijzers die in iedere mogelijke wereld naar hetzelfde object verwijzen. Kripke is overigens van mening dat alléén tijds zeldzame initiële doopprocessen unieke bepalingen een rol kunnen spelen bij het fixeren van de referentie van een naam. Zo kan ik bijvoorbeeld zeggen: 'Ik geef het kleinste lammetje in de wei de naam Jenny'. Voor de meeste leden van de taalgemeenschap wordt de referentie van een naam echter bepaald doordat zij door taalgebruikers onderling wordt doorgegeven.

Uit Kripke's analyse van eigennamen als starre verwijzers volgt dat identiteitsuitspraken als  $a=a$  en  $a=b$  noodzakelijk waar of onwaar zijn. Het feit dat  $a=b$ , indien waar, ook noodzakelijk waar is impliceert echter niet dat de waarheid ervan ook a priori kan worden ingezien. Een beroep op de ervaring kan namelijk vereist zijn om in te zien dat  $a$  en  $b$  hetzelfde aanduiden. De propositie  $a=b$  kan dus zowel noodzakelijk (in metafysische zin) als a posteriori (in epistemologische zin) zijn.

Deze bijdrage werd eerder gepubliceerd op filosofieblog.nl

### **3.1.9 Kripke's verdediging van het spreken over essentiële en accidentele eigenschappen (2011-01-23 22:01)**

Is het mogelijk om een wijsgerig adequaat onderscheid te maken tussen essentiële en accidentele eigenschappen van objecten? Uitgaande van de mogelijke werelden semantiek betreft een essentiële (noodzakelijke) eigenschap van een object een eigenschap dat dit object bezit in iedere mogelijke wereld waarin het bestaat. Een eigenschap van een object is daarentegen accidenteel (contingent) indien dit object deze eigenschap in tenminste één mogelijke wereld niet bezit. Sommige filosofen zijn van mening dat een dergelijk onderscheid tussen noodzakelijke en contingente eigenschappen niet zinvol gemaakt kan worden. Zij beschouwen het hanteren van dit onderscheid dan ook als een ongewenste terugkeer naar het Aristotelische essentialisme. Quine was bijvoorbeeld een echte anti-essentialist. Hij beschouwde het onderscheid tussen noodzakelijke en contingente eigenschappen van dingen als volstrekt onverdedigbaar. Aangezien dit onderscheid in de modale predikatenlogica niet geëlimineerd kan worden was hij zelfs bereid om de gehele modale predikatenlogica te verwerpen!

Een belangrijke reden voor veel filosofen om het onderscheid tussen noodzakelijke en contingente eigenschappen van objecten te verwerpen betreft het zogenaamde transworld identity problem. Om te beweren dat een bepaalde eigenschap van een gegeven object noodzakelijk (of contingent) is dienen we volgens deze filosofen te beschikken over identiteitscriteria waarmee we kunnen bepalen dat een bepaald object in de ene mogelijke wereld identiek is aan een ander specifiek object in een andere mogelijke wereld. Het onderscheid tussen noodzakelijke en contingente eigenschappen van objecten zou volgens deze filosofen dus het bestaan van identiteitscriteria vereisen voor objecten in verschillende mogelijke werelden. Het vaststellen van dit soort criteria is echter onbegonnen werk. Hoe zouden we immers ooit louter kwalitatieve noodzakelijke en voldoende voorwaarden kunnen bepalen voor het identiek zijn van twee objecten in verschillende mogelijke werelden?

Kripke beroeft zich daarentegen op onze overtuigende intuïties zoals deze zich manifesteren in ons gewone dagelijkse taalgebruik om te betogen dat het weldegelijk mogelijk is om een wijsgerig zinvol onderscheid te maken tussen noodzakelijke en contingente eigenschappen van objecten. Het transworld identity problem maakte op hem dan ook weinig indruk. Hij beschouwde dit probleem als een pseudo-probleem. Om Kripke's verdediging van het onderscheid tussen noodzakelijke en contingente eigenschappen te begrijpen is het nodig om in te gaan op zijn conceptie van het begrip mogelijke wereld (possible world) als zodanig.

Het is volgens Kripke incorrect om te denken over mogelijke werelden als dingen waarover we door observatie iets te weten kunnen komen. Zo stelt hij in zijn boek *Naming and Necessity*: 'A possible world isn't a distant country that we are coming across, or viewing through a telescope' en 'Possible worlds are stipulated, not discovered by powerful telescopes'. Mogelijke werelden moeten volgens Kripke daarentegen in epistemologische termen begrepen worden. Zij worden gedetermineerd door de descriptieve termen die wij met hen associëren. Zo stelt Kripke: 'A possible world is given by the descriptive conditions we associate with it'. Mogelijke werelden worden dus gegeven door de descriptieve condities die wij met hen associëren. Dat Kripke mogelijke werelden epistemologisch benaderd blijkt ook uit zijn spreken over 'running through all the possible worlds in our heads'. Ook schrijft hij: "possible" worlds are total ways 'the world might have been' en 'In practice we cannot describe a complete counterfactual course of events and have no need to do so. A practical description of the extend to which the 'counterfactual situation' differs in the relevant way from the actual facts is sufficient: the counterfactual situation could be thought of as a miniworld or a minestate, restricted to features of the world relevant to the problem at hand'. Een mogelijke wereld is volgens Kripke dus een voorstelbare ofwel denkbare contrafactische

wereld. We stellen ons voor dat de actuele wereld anders zou zijn geweest dan zij is. Een mogelijke wereld is bij Kripke anders gezegd een epistemisch alternatief voor deze wereld. Het is hierbij niet nodig dat we een volledige beschrijving van de mogelijke wereld geven. Het is volgens Kripke voldoende wanneer we een praktische beschrijving geven van alléén de relevante contrafactische feiten ofwel van de feiten waarin de te beschrijven mogelijke wereld op relevante wijze verschilt van de actuele wereld.

Volgens Kripke hoeven beschrijvingen van mogelijke werelden bovendien niet louter kwalitatief te zijn. We kunnen daarom zonder enig probleem naar een object ofwel deze man Nixon wijzen en ons afvragen wat er met hem zou zijn gebeurd wanneer hij de verkiezingen in 1968 verloren had. In dit geval is het enige relevante contrafactische feit het door deze man Nixon verliezen in plaats van winnen van de verkiezingen van 1968. Op deze manier kunnen we dus inderdaad uitgaande van onze eigen wereld een andere mogelijke wereld stipuleren waarin deze man Nixon de verkiezingen van 1968 verliest. Een dergelijke mogelijke wereld is dus inderdaad denkbaar ofwel voorstelbaar. Er is dus een van de actuele wereld verschillende mogelijke wereld waarin deze man Nixon bestaat en waarin hij de verkiezingen van 1968 verliest.

Uitgaande van zijn conceptie van mogelijke werelden wordt duidelijk waarom het transworld identity problem volgens Kripke een pseudo-probleem is. Het is volgens Kripke namelijk helemaal niet nodig om naar kwalitatieve identiteitscriteria voor objecten in verschillende mogelijke werelden te zoeken. Zoals gezegd kunnen we immers eenvoudigweg Nixon beschouwen en ons afvragen wat er met hem gebeurd zou zijn wanneer hij de verkiezingen zou hebben verloren. Door deze aanpak hebben we de identiteit tussen deze man Nixon in onze actuele wereld en deze man Nixon in een andere mogelijke wereld onproblematisch vorhanden. Het is dus inderdaad niet nodig om een beroep op bepaalde kwalitatieve identiteitscriteria voor objecten tussen mogelijke werelden te doen. Door te laten zien dat het transworld identity problem een pseudo-probleem is heeft Kripke het belangrijkste bezwaar tegen de notie van noodzakelijke en contingente eigenschappen van objecten weggenomen.

Als voorbeeld van een noodzakelijke eigenschap noemt Kripke het ‘mens zijn’ van Nixon. Stel immers dat Nixon inderdaad een mens (en niet bijvoorbeeld een ingenieuze automaat) is. In dat geval kunnen we ons niet voorstellen dat hij in andere omstandigheden géén mens geweest zou zijn. De eigenschap ‘mens zijn’ is dan dus voor Nixon inderdaad een noodzakelijke ofwel essentiële eigenschap. Precies daarom kunnen we in iedere andere situatie ofwel andere mogelijke wereld over hem spreken als deze man. Kripe geeft in zijn Naming and necessity nog meer voorbeelden van noodzakelijke eigenschappen van objecten. Volgens Kripke kunnen wij ons bijvoorbeeld niet voorstellen dat deze specifieke persoon C had kunnen voortkomen uit andere ouders dan de ouders die feitelijk zijn of haar oorsprong vormen. Wanneer A en B de ouders van C zijn, dan is dit in iedere mogelijke wereld het geval. De eigenschap ‘kind van A en B’ is dus een noodzakelijke eigenschap van C, gegeven dat inderdaad A en B de ouders van C zijn. Hetzelfde geldt voor deze specifieke tafel T. Wij kunnen ons niet voorstellen dat T uit een ander stuk hout dan houtstuk A voortgekomen had kunnen zijn, gegeven dat T inderdaad gemaakt is uit A. De eigenschap ‘voortgekomen uit A’ is dus een essentiële eigenschap van T. Kripke generaliseert beide voorbeelden tot een algemeen principe: ‘If a material object has its origin from a certain hunk of matter, it could not have had its origin in any other matter’. Kortom, als materiebrok K de oorsprong is van object L, dan is ‘voortgekomen uit K’ een noodzakelijke eigenschap van L. Naast eigenschappen die de “substantiële vorm” van objecten betreffen (zoals ‘mens zijn’ of ‘tafel zijn’) zijn voor Kripke dus ook eigenschappen van het type ‘voortgekomen uit A’ voorbeelden van essentiële eigenschappen.

Nu geeft Quine echter een argument tegen het volgens hem onzinnige onderscheid tussen noodzakelijke en contingente eigenschappen dat niets met het transworld identity problem te maken heeft. Volgens Quine is de vraag of een object een bepaalde eigenschap noodzakelijk (essentieel) of contingent (accidenteel) bezit onzinnig omdat we een object op verschillende manieren kunnen beschrijven. Zo is de eigenschap ‘de man die in 1968 de verkiezingen won’ een contingente ofwel accidentele eigenschap van Nixon wanneer we naar hem verwijzen als ‘Nixon’, terwijl het een noodzakelijke ofwel essentiële eigenschap van Nixon betreft wanneer we hem aanduiden als ‘de man die in 1968 de verkiezingen won’. Van dit bezwaar is Kripke echter ook niet onder de indruk. Zo kunnen we ons zonder enig probleem voorstellen dat Nixon onder bepaalde andere omstandigheden de verkiezingen zou hebben verloren. Het is dus volgens Kripke intuïtief zeer verdedigbaar om de eigenschap ‘de

man die in 1968 de verkiezingen won' een contingente eigenschap te noemen van deze man Nixon.

Deze bijdrage werd eerder gepubliceerd op [www.filosofieblog.nl](http://www.filosofieblog.nl)

### **3.1.10 Kripke over de betekenis van algemene termen (2011-01-23 22:04)**

Kripke ontket dat de betekenis van algemene termen zoals begrippen voor substanties (goud, water), soortbegrippen (tijgers, katten), adjetieven (rood, heet) en natuurverschijnselen (warmte, licht) wordt gegeven door (een cluster van) noodzakelijke en voldoende kwalitatieve fenomenologische eigenschappen. Stel bijvoorbeeld dat wij door het elimineren van een zekere atmosferische optische illusie ontdekken dat goud blauw in plaats van geel is. Precies omdat we de term 'goud' gebruiken om naar een specifiek soort substantie te verwijzen zouden we in dit geval niet zeggen dat goud niet bestaat. We zouden juist zeggen dat goud blauw in plaats van geel is. Het kenmerk 'geel' kan dus niet tot de betekenis van de algemene term 'goud' behoren. Hetzelfde geldt voor alle andere kwalitatieve fenomenologische eigenschappen die wij gewoonlijk toekennen aan goud. Kripke geeft nog een ander voorbeeld. Stel dat wij op een gegeven moment een substantie met precies dezelfde kwalitatieve kenmerken als goud ontdekken welke bovendien een van goud verschillende interne structuur bezit. We zouden deze substantie dan géén goud noemen. We beschouwen een algemene term als 'goud' dus inderdaad niet als synoniem voor (of als een afkorting van) een cluster van identificerende fenomenologische eigenschappen. De identificerende kwalitatieve kenmerken worden alléén ingezet om initieel de referent van een algemene term te fixeren. Deze referent is dan een heel specifiek type substantie, natuurlijke soort of fysische configuratie ('natural kind'). We nemen hierbij dan wel steeds aan dat de fixatie van de referentie van de algemene term 'lukt' ofwel dat de term inderdaad naar precies één 'natural kind' verwijst. Het is deze verwijzing die vervolgens door de leden van de taalgemeenschap onderling wordt doorgegeven. De oorspronkelijke identificerende kenmerken voor de referent van een algemene term spelen dus semantisch geen enkele rol meer nadat de verwijzing eenmaal is gefixeerd.

Algemene termen zijn bij Kripke dus (net zoals eigennamen) starre verwijzers. Zo wordt ook duidelijk dat we op een gegeven moment kunnen ontdekken dat enkele (of zelfs alle!) initiële kwalitatieve kenmerken niet toekomen aan de referent van de algemene term. Bovendien kunnen we nieuwe kenmerken ontdekken die (soms zelfs essentieel) aan de referent van de algemene term toekomen. Zo is het hebben van atoomnummer 79 volgens Kripke een eigenschap die essentieel ofwel noodzakelijk aan goud toekomt. Goud zal in iedere vanuit onze wereld toegankelijke mogelijke wereld atoomnummer 79 hebben, gegeven dat goud in onze wereld inderdaad atoomnummer 79 heeft. Dit laatste had echter epistemologisch niet het geval hoeven zijn. Het is immers een significante empirische ontdekking dat goud blijkbaar atoomnummer 79 heeft. De uitspraak 'goud heeft atoomnummer 79' is dus naast noodzakelijk ook a posteriori. Een substantie met een ander atoomnummer noemen wij geen goud, zelfs wanneer deze substantie exact dezelfde kwalitatieve fenomenologische eigenschappen zou hebben als de substantie die wij in onze wereld 'goud' noemen.

Deze bijdrage werd eerder gepubliceerd op [www.filosofieblog.nl](http://www.filosofieblog.nl)

### **3.1.11 Bonjour over a priori rechtvaardiging (2011-01-23 22:05)**

In het eerste hoofdstuk van zijn boek 'In defense of pure reason: A rationalist account of a priori justification' gaat Laurence Bonjour in op epistemologische rechtvaardiging in het algemeen en a priori rechtvaardiging in het bijzonder. Bonjour stelt de vraag waaraan overtuigingen van personen moeten voldoen om als kennis te kunnen worden aangemerkt. In de Westerse epistemologische traditie geldt het bestaan van één of meer gegronde redenen voor het accepteren van een bepaalde overtuiging als noodzakelijke voorwaarde voor het aanmerken van de overtuiging als kennis. Er moet met andere woorden sprake zijn van een rechtvaardiging voor de overtuiging. Niet ieder type rechtvaardiging is echter adequaat. De rechtvaardiging moet namelijk de kans op het waar zijn van de overtuiging voldoende vergroten. Rechtvaardigingen die aan deze eis voldoen worden door Laurence Bonjour gekwalificeerd als epistemologische rechtvaardigingen. Zonder epistemologische rechtvaardiging kan

een overtuiging niet gelden als kennis. Het bestaan van een epistemologische rechtvaardiging is echter geen voldoende voorwaarde voor kennis. Om daadwerkelijk te gelden als kennis dient een overtuiging namelijk ook waar te zijn. Verder moet de epistemologische rechtvaardiging ook bij de persoon in kwestie bekend zijn en door de persoon in kwestie geaccepteerd worden.

#### Wat is a priori rechtvaardiging?

Voor epistemologische rechtvaardiging komen twee kenbronnen in aanmerking: zintuiglijke ervaring en zuivere rede. Een gegeven rechtvaardiging welke geheel of gedeeltelijk een beroep doet op zintuiglijke ervaring wordt a posteriori genoemd. We spreken van een a priori rechtvaardiging van een overtuiging wanneer de rechtvaardiging uitsluitend een beroep doet op zuivere rede.

Bonjour geeft aan dat het begrip a priori zowel negatief als positief gekarakteriseerd kan worden. Een gegeven propositie is a priori gerechtvaardigd indien de rechtvaardiging geheel onafhankelijk is van de ervaring (negatief) of wanneer de rechtvaardiging uitsluitend is gebaseerd op de zuivere rede (positief). Het is op voorhand niet evident dat de negatieve en positieve conceptie van het begrip a priori dezelfde extensie bepalen.

Wat wordt in de negatieve conceptie precies bedoeld met ervaring? Een zeer brede opvatting van ervaring als bewuste mentale processen is ongeschikt omdat dan ook het bestuderen van een wiskundig bewijs of het reflecteren op een zelfevidente propositie als vormen van ervaring gelden. Het begrip ervaring kan echter ook niet versmald worden tot slechts onze vijf standaard zintuiglijke vermogens. We vergeten dan namelijk ervaringsvormen als introspectie, kinesthetische waarneming van de positie en beweging van ons lichaam en herinneringen.

Bonjour stelt daarom voor om „ervaring“ te begrijpen als een perceptueel proces dat een causaal geconditioneerde reactie vormt op particuliere en contingente eigenschappen van de wereld en resulteert in toestanden welke als inhoud veronderstelde informatie bevatten over deze eigenschappen van de actuele wereld in contrast tot andere mogelijke werelden.

Wat wordt in de negatieve conceptie precies bedoeld met onafhankelijk? Hiermee zou geïmpliceerd kunnen worden dat proposities waarin concepten voorkomen die noodzakelijk uit de ervaring moeten worden verkregen nooit kunnen gelden als a priori rechtvaardigbaar. Dit is echter niet wenselijk om drie redenen. In de eerste plaats zijn er veel veelbelovende voorbeelden van mogelijk a priori rechtvaardigbare proposities die bestaan uit één of meerdere uit de empirie verkregen begrippen. In de tweede plaats wordt het vraagstuk van concept acquisitie dan verward met het vraagstuk van a priori rechtvaardiging. In de derde plaats is het onderscheid tussen concepten die uit de ervaring moeten worden verkregen en concepten die niet uit de ervaring hoeven te worden afgeleid moeilijk te maken. Het is zelfs maar de vraag of er überhaupt concepten bestaan waarvoor geen beroep op de ervaring hoeft te worden gedaan.

Bonjour stelt daarom voor om „onafhankelijk“ te begrijpen als het niet vereist zijn om een beroep op de ervaring te doen voor de rechtvaardiging van een propositie nadat deze eerst inhoudelijk is begrepen door al dan niet gebruik te maken van de ervaring. Een propositie waarvoor we een beroep op de ervaring moeten doen om haar te begrijpen kan dus nog steeds a priori rechtvaardigbaar zijn. Pas wanneer blijkt dat we nadat we haar begrepen hebben wederom een beroep op de ervaring moeten doen om haar ook te rechtvaardigen mag geconcludeerd worden dat de betrokken propositie niet a priori rechtvaardigbaar is.

Wordt met „onafhankelijk“ misschien ook bedoeld dat een a priori gerechtvaardigde propositie principieel niet door de ervaring weerlegd (of verwakt) kan worden? A priori rechtvaardiging is echter primair een rechtvaardiging op basis van de zuivere rede alléén en zonder dat een beroep op de ervaring wordt gedaan. Genoemde kwalificatie van principiële empirische onweerlegbaarheid hoort daarom niet thuis in de definitie van a priori rechtvaardiging. Bonjour houdt zo nadrukkelijk de mogelijkheid open dat een a priori gerechtvaardigde propositie door de ervaring kan worden weerlegd of afgezwakt.

#### De noodzaak van het a priori

Bonjour behandelt drie redenen waarom a priori rechtvaardiging serieus moet worden genomen. In de eerste plaats bestaat er een aansprekende collectie voorbeelden van overtuigingen waarvan de rechtvaardiging alléén a priori geconstrueerd lijkt te kunnen worden. Bonjour noemt bijvoorbeeld logische en wiskundige proposities, algemeenheden zoals de bewering dat geen voorwerp tegelijkertijd egaal rood en groen kan zijn en metaphysische claims zoals de uitspraak dat iedere gebeurtenis een oorzaak moet hebben. Een beroep op dit soort voorbeelden is echter veel minder overtuigend geworden omdat ooit onmiskenbare voorbeelden van a priori rechtvaardiging ontkracht zijn. Bonjour noemt in dit verband de weerlegging van de eens onbetwiste a priori status van de euclidische meetkunde door de ontdekking van de niet-euclidische meetkunde in combinatie met de empirische observatie van het niet-euclidisch zijn van onze fysieke ruimte.

In de tweede plaats kan aangetoond worden dat a priori rechtvaardiging essentieel is om radicale vormen van scepticisme te voorkomen. Stel dat er bepaalde fundamentele overtuigingen bestaan welke volledig kunnen worden gerechtvaardigd door een beroep op directe zintuiglijke ervaring. Dergelijke overtuigingen zijn dan noodzakelijk particulier en strikt tijd en plaats gebonden. Is het nu mogelijk om uit deze basis nieuwe overtuigingen af te leiden die meer algemeen zijn en daarmee niet beperkt blijven tot het direct waarneembare? Als het antwoord ontkennend luidt is het resultaat een extreme vorm van scepticisme. Als het antwoord bevestigend luidt dan moeten dergelijke afleidingen noodzakelijkerwijs steunen op (deels) a priori gerechtvaardigde premissen of afleidingsregels.

In de derde plaats kunnen we het begrip a priori ook toepassen op de epistemologische rechtvaardiging van redeneer- of afleidingsregels. Voor iedere redeneervorm kan de vraag gesteld worden of de conclusie waar is indien de premissen waar zijn. We noemen een redeneervorm epistemologisch gerechtvaardigd wanneer er een gegrondte reden bestaat voor het waar zijn van de conclusie in het geval dat alle premissen waar zijn. De rechtvaardiging is ook hier a priori wanneer de aangevoerde reden geen beroep op zintuiglijke ervaring doet. Er kan aangetoond worden dat ontkenning van de mogelijkheid van a priori rechtvaardiging leidt tot een volledige verwerping van de rechtvaardigbaarheid van ons redeneervermogen en daarmee tot „intellectuele zelfmoord“. Stel immers dat er geen a priori rechtvaardiging mogelijk is. Iedere redeneervorm zou dan volledig op basis van empirische gronden gerechtvaardigd moeten worden. Iedere empirische grond kan echter geherformuleerd worden als additionele empirische premissie. Neem aan dat dit proces is afgerond. De conclusie van de redenering bevindt zich dan wel of niet in de uitgebreide lijst van premissen. In het eerste geval is er niet langer sprake van een redenering. In het tweede geval gaat de stap van premissen naar conclusie noodzakelijkerwijs voorbij aan datgene wat in de ervaring is gegeven.

Bonjour merkt in het kader van zijn hierboven genoemde derde reden nog op dat er een hecht verband bestaat tussen het rechtvaardigen van afleidingsregels en het rechtvaardigen van proposities. Een afleidingsregel is immers gerechtvaardigd dan en slechts dan als de conditionele propositie die deze regel representeert is gerechtvaardigd. Precies daarom heeft de door hem genoemde derde reden eveneens betrekking op het a priori rechtvaardigen van proposities.

## Literatuur

Laurence Bonjour, *In defense of pure reason: A rationalist account of a priori justification*, Cambridge University Press, 1998

Deze bijdrage werd eerder gepubliceerd op [www.filosofieblog.nl](http://www.filosofieblog.nl)

### 3.1.12 Over het verschil tussen de klei en het beeld (2011-01-23 22:07)

Stel dat een kunstenaar een gegeven klomp klei zodanig bewerkt dat deze de gedaante van een menselijke gestalte aanneemt. We zeggen dan dat de kunstenaar een beeld heeft gemaakt. Door de klomp klei zodanig te bewerken dat zij een menselijke figuur aanneemt is een beeld ontstaan dat niet bestond voordat de kunstenaar begon met zijn activiteit. Is nu het aldus ontstane beeld identiek aan de klomp klei? Is er anders gezegd ontologisch geen enkel verschil tussen het beeld en de klomp klei? Dit lijkt niet het geval te zijn. Om te laten zien dat het beeld en de klomp klei niet identiek aan elkaar zijn zullen we een beroep doen op een principe

van Leibniz. Dit principe stelt dat twee identieke objecten precies dezelfde eigenschappen hebben. Formeel gezegd: Indien  $x=y$ , dan geldt voor iedere eigenschap  $P$  dat  $P(x)=P(y)$ . Uit dit beginsel volgt direct dat twee objecten niet identiek zijn indien er tenminste één eigenschap bestaat die het ene object wel en het andere object niet bezit. Laten we eens kijken naar de eigenschappen van het beeld en de klomp klei. De klomp klei bestond al voordat de kunstenaar besloot haar te gaan bewerken. Door de bewerking is de klomp klei bovendien niet vergaan. Het is immers onmogelijk dat louter door het veranderen van de contouren van een klomp klei deze klomp zou ophouden te bestaan. Het beeld bestond daarentegen niet voordat de kunstenaar zijn bewerkende activiteiten aanving. Pas door de bewerking van de kunstenaar is het beeld ontstaan ofwel begonnen te bestaan. Hieruit volgt dat de klomp klei een eigenschap bezit (namelijk de eigenschap te bestaan voordat de kunstenaar haar begon te bewerken) dat het beeld niet bezit. Uit het principe van Leibniz volgt daarom dat het beeld niet identiek is aan de klomp klei. Twee identieke objecten moeten volgens Leibniz' beginsel immers precies dezelfde eigenschappen bezitten. Naast de eigenschap van het reeds bestaan voordat de kunstenaar zijn of haar werkzaam-heden begon zijn er overigens nog meer eigenschappen die het ene object wel en het andere object niet bezit. Zo heeft alléén de klomp klei de eigenschap iedere verandering van gedaante te over-leven. Verder heeft alléén het beeld de eigenschap een kunstzinnig voortbrengsel van een kunstenaar te zijn.

Nu zouden we wellicht kunnen beweren dat het beeld weliswaar niet identiek is met de klomp klei, maar wél met de een-menselijke-gestalte-als-gedaante-heb bende-klomp-klei. Zo komt bijvoorbeeld géén van de hiervoor genoemde eigenschappen wél aan de een, maar niet aan de ander toe. Zowel het beeld als de een-menselijke-gestalte-als-gedaante-hebbende-klomp-klei hebben immers de eigen-schap een kunstzinnig voortbrengsel van een kunstenaar te zijn. Bovendien missen zij allebei de eigenschap te bestaan voordat de kunstenaar met zijn of haar bewerkingen begon. Eveneens missen beide objecten de eigenschap iedere verandering van figuur te overleven. Verder ziet het er naar uit dat beide objecten ook voor wat betreft al hun andere eigenschappen (e.g. ruimtelijke locatie, gewicht, textuur, kleur, moleculaire samenstelling, etc.) overeen-komen. Het lijkt er dus op dat het beeld en de een-menselijke-gestalte-als-gedaante-hebbende-klomp-klei niet van elkaar te onderscheiden zijn en daarom identiek zijn.

Dit is echter evenmin het geval. Laten wij ons bijvoorbeeld eens voorstellen dat een heel klein stukje uit de een-menselijke-gestalte-als-gedaante-heb bende-klomp-klei wordt vervangen door een qua contouren overeenkomstig stukje van een ander materiaal, bijvoorbeeld was. Door deze handeling is het beeld uiteraard niet opgehouden te bestaan. We zeggen immers dat de materiële samenstelling van het beeld door deze handeling is gewijzigd en niet dat door deze handeling het beeld is vergaan. Het enige verschil is dat het beeld eerst geheel uit klei bestond en nu bestaat uit overwegend klei én een klein beetje was. Het beeld heeft anders gezegd een verandering ondergaan. Zij bezat de eigenschap geheel uit klei te bestaan en nu bezit zij de eigenschap uit overwegend klei én een beetje was te bestaan. Hoe zit het echter met de een-menselijke-gestalte-als-gedaante-hebbende-klomp-klei? Indien dit tweede object ontologisch identiek zou zijn aan het beeld, dan zouden we moeten zeggen dat dit tweede object precies dezelfde verandering heeft ondergaan. We zouden dus moeten zeggen dat de een-menselijke-gestalte-als-gedaante-hebbende-klomp-klei eerst de eigenschap bezat geheel uit klei te bestaan en nu de eigenschap bezit te bestaan uit overwegend klei en een beetje was. Het zou echter absurd zijn om te beweren dat de een-menselijke-gestalte-als-gedaante-hebbende-klomp-klei nu deels uit een klein beetje was bestaat. Genoemd object bestaat immers per definitie uitsluitend uit klei! Uit deze uiteenzetting volgt dat het beeld en de een-menselijke-gestalte-als-gedaante-hebbende-klomp-klei evenmin ontologisch identiek zijn. De een-menselijke-gestalte-als-gedaante-hebbende-klomp-klei bezit namelijk in tegenstelling tot het beeld de eigenschap per definitie uit klei te bestaan. Volgens bovengenoemd beginsel van Leibniz is het beeld dus niet identiek aan de een-menselijke-gestalte-als-gedaante-hebbende-klomp-klei.

De vraag is nu waarin het verschil tussen de een-menselijke-gestalte-als-gedaante-hebbende-klomp-klei en het beeld gegrond is. Wat in de werkelijkheid is er anders gezegd verantwoordelijk voor dat de een-menselijke-gestalte-als-gedaante-hebbende-klomp-klei en het beeld niet identiek aan elkaar zijn? Wat maakt dat het beeld en de een-menselijke-gestalte-als-gedaante-hebbende-klomp-klei niet hetzelfde object zijn? Er moet iets zijn waarin het verschil tussen beiden gegrond is. Iets dient immers te gelden als grond voor het gegeven dat het beeld en de een-menselijke-gestalte-als-gedaante-hebbende-klomp-klei verschillende objecten zijn. Wat kan dit zijn? Wat maakt het verschil? Wat in de werkelijkheid geldt als de reden voor het niet identiek zijn van beiden?

Het klassiek Platoonse antwoord op deze vraag gaat uit van een buiten tijd en ruimte bestaand transcendent rijk van onveranderlijke Ideeën. Volgens de Platoonse conceptie is bijvoorbeeld een tafel een tafel omdat hetgeen wij tafel noemen participeert in ofwel deelheeft aan het in genoemd Ideeënrijk gegeven Idee ‘Tafel’. Het verschil tussen enerzijds het beeld en anderzijds de een-menselijke-gestalte-als-gedaante-hebbende-kloemp-klei wordt zo gegrond in het feit dat het object dat wij beeld noemen een participatie omvat in het Platoonse Idee ‘Beeld’, terwijl dit voor het object dat wij een-menselijke-gestalte-als-gedaante-hebbende-kloemp-klei noemen niet geldt. Er is dus sprake van verschillende objecten omdat het ene object wél en het andere object niet in het transcendentie Idee ‘Beeld’ participeert.

Het Platoonse antwoord op de vraag naar het verschil tussen beide objecten is om een aantal redenen natuurlijk onbevredigend. Zo is de relatie van participatie ofwel deelhebbing waarop de Platoonse conceptie zich beroept raadselachtig. Het is onvoldoende duidelijk hoe deze relatie ontologisch begrepen moet worden. De relatie van participatie ofwel deelneming is voor ons denken ondoorgrondelijk. Hetzelfde geldt voor de veronderstelde transcendentie Ideeën-wereld. Ook dit bovennatuurlijke rijk is immers nogal mysterieus en raadselachtig. Bovendien is het postuleren van een afgescheiden rijk van onveranderlijke transcendentie Ideeën in het licht van Ockham's scheermes een nogal vergaande stap om het probleem van het verschil tussen het beeld en een-menselijke-gestalte-als-gedaante-hebbende-kloemp-klei op te lossen. Zonder onafhankelijke sterke argumenten voor het bestaan van een dergelijk transcendent rijk kan de Platoonse conceptie daarom niet gelden als een adequaat antwoord op de vraag naar de grond van het verschil tussen het beeld en een-menselijke-gestalte-als-gedaante-hebbende-kloemp-klei. Het zal geen verrassing zijn dat dergelijke argumenten niet vorhanden zijn. In feite zijn er juist zeer overtuigende argumenten voor de claim dat er helemaal niet zoets als een bovennatuurlijk Platoons Ideeënrijk bestaat.

Reeds Aristoteles verwierp de Platoonse conceptie omdat hij deze beschouwt als ontoelaatbaar mysterieus en mythologisch. Aristoteles moet niets hebben van de notie van afzonderlijke Ideeën die gescheiden van de ondermaanse dingen zouden bestaan en waarin de dingen zouden participeren ofwel deelhebben. Hij beschouwt de Ideeënleer van Plato als een onnodige ‘verdubbeling’ en zelfs als ‘holle praat en poëtische metaforeik’. Aristoteles gaf dan ook een heel ander antwoord op de vraag naar de grond van het verschil tussen het beeld en de een-menselijke-gestalte-als-gedaante-hebbende-kloemp-klei. Volgens Aristoteles bestaat het object dat wij beeld noemen uit twee delen. Enerzijds haar materie, materiaal of stof (de een-menselijke-gestalte-als-gedaante-hebbende-kloemp-klei) en anderzijds een immanente immateriële wezensvorm (eidos) dat de grond is voor het feit dat het beeld een beeld is en niet iets anders. Het beeld moet volgens Aristoteles dus begrepen worden als een samenstelling van enerzijds stof en anderzijds vorm. Dit denken in termen van stof en vorm is in de latere commentaartraditie hylemorfisme gaan heten. Volgens het hylemorfisme is een concreet waarneembaar ding louter een geheel doordat de bestanddelen stof en wezensvorm in haar tot een harmonische eenheid ofwel vereniging komen. Stof is datgene waaruit het ding bestaat (zoals in ons voorbeeld de een-menselijke-gestalte-als-gedaante-hebbende-kloemp-klei) en de wezensvorm staat voor dat wat maakt dat het ding is wat het is (in ons voorbeeld dus de vorm ‘beeld’). De vorm is dus het wezen ofwel de essentie van het ding. Zij geeft aan het samengestelde ding haar specifieke bepaaldheid. De relatie tussen stof en vorm moet bij Aristoteles dan ook niet begrepen worden als een relatie van ‘hebben’. Wat een vorm ‘heeft’ is het concrete ding en niet de stof. Vorm wordt dus gezegd van een gegeven ding en niet van haar materie. In tegenstelling tot de stof is de vorm bovendien intelligibel ofwel noetisch van aard. In dit opzicht verschillen de vormen van Aristoteles niet van de Ideeën van Plato. Een groot verschil met Plato’s transcendentie Ideeën betreft wel het immanent zijn van de wezensvormen ‘in’ de dingen. De vormen zijn anders gezegd inherent aan de dingen in plaats van daarvan afgescheiden. Al met al verschilt het beeld volgens Aristoteles dus van de een-menselijke-gestalte-als-gedaante-hebbende-kloemp-klei omdat het beeld een samenstelling is van genoemde klomp en de wezensvorm ‘beeld’. De klomp in kwestie is dus, net zoals de wezensvorm ‘beeld’, een strikt deel van het beeld. Dit gegeven fundeert het feit dat de klomp in kwestie en het beeld ontologisch niet identiek zijn.

Nu zullen er tegenwoordig weinig denkers zijn die als antwoord op de vraag naar de ontologische fundering van het verschil tussen het beeld en de een-menselijke-gestalte-als-gedaante-hebbende-kloemp-klei zullen terugrijpen op het hylemorfisme van Aristoteles. Een reden hiervoor is dat het hylemorfisme van Aristoteles

(zelfs wanneer wij afzien van haar normatieve, teleologische en zelfs theologische aspecten) minstens zoveel vragen lijkt op te roepen als zij beantwoordt. Zo is de ontologische status van wezensvormen alles behalve duidelijk. Wat is precies de aard van deze vormen? Zijn zij universeel of particulier? Zijn zij samengesteld of enkelvoudig? Hoe zouden wezensvormen als 'tafel' of 'stoel' enkelvoudig kunnen zijn? Tafels en stoelen hebben toch karakteristieke delen? Wat zou echter verantwoordelijk kunnen zijn voor de interne cohesie tussen de delen van de wezensvormen indien zij daarentegen samengesteld zouden zijn? Dienen we hiervoor meta-vormen te postuleren? En zo ja, vervallen we zo niet in een oneindige regressie? Welk beginsel is eigenlijk verantwoordelijk voor de eenheid tussen stof en vorm in het samengestelde concrete object? Dienen we wellicht nog meer eenheidsstichtende beginselen te veronderstellen om te begrijpen hoe vorm en stof samen in het concrete ding een eenheid kunnen vormen? De vragen stapelen zich dus op zonder dat adequate antwoorden binnen handbereik lijken. Bovendien is het postuleren van een aanvullende irreducibele ontologische categorie van wezensvormen in het licht van wederom Ockham's scheermes een nogal vergaande stap om het probleem van het verschil tussen het beeld en de een-menselijke-gestalte-als-gedaante-heb bende-klomp-klei op te lossen. Net zoals in het geval van de Platoonse conceptie zullen daarom sterke onafhankelijke argumenten voor het bestaan van deze wezensvormen nodig zijn.

Er bestaat echter een adequaat antwoord op de vraag naar de grond van het verschil tussen het beeld en de een-menselijke-gestalte-als-gedaante-heb bende-klomp-klei dat geen enkel beroep doet op Platoonse Ideeën of Aristotelische wezensvormen. Een beroep op de reeds geaccepteerde categorie 'bewustzijn' blijkt namelijk een eenvoudige oplossing te bieden voor het probleem van het funderen van het verschil tussen het beeld en de een-menselijke-gestalte-als-gedaante-hebbende-klomp-klei. Het beeld is immers ontologisch verschillend van de een-menselijke-gestalte-als-gedaante-heb bende-klomp-klei precies omdat het beeld als object in het bewustzijn bestaat van de menselijke waarnemers van de klomp in kwestie. Het beeld is als object volledig intramentaal gegeven in het bewustzijn van iedere waarnemer van de klomp. Het beeld bestaat dus louter in ons bewustzijn. Het object dat daarentegen extra-mentaal ofwel buiten ons bewustzijn bestaat is de een-menselijke-gestalte-als-gedaante-hebbende-klomp-klei. Buiten ons bewustzijn bestaat dus inderdaad alléén maar deze klomp klei. Het gezochte onderscheid tussen beide objecten is zo dus gefundeerd in het onderscheid tussen enerzijds de extramentale sfeer van de materiële constellaties en anderzijds de intramentale sfeer van ons menselijke bewustzijnsleven.

Dient dit antwoord beschouwd te worden als een uitdrukking van ontologisch relativisme? Hebben we het bestaan van het beeld niet geheel weggedeneerd? Niets is minder het geval. De een-menselijke-gestalte-als-gedaante-heb bende-klomp-klei zal namelijk door iedere menselijke waarnemer (die beschikt over minimale sociaal-culturele achtergrondkennis) geïnterpreteerd worden als een beeld. Er is dus weldegelijk in objectieve ofwel intersubjectieve zin sprake van een beeld in de werkelijkheid. Dat dit beeld louter bestaat als een netwerk van kwalitatief gelijksoortige en zich in verschillende menselijke waarnemers bevindende bewustzijnsinhouden doet aan het voor ons objectieve ofwel intersubjectieve bestaan van het beeld niets af. Het beeld bestaat dus. Net zoals de een-menselijke-gestalte-als-gedaante-heb bende-klomp-klei bestaat. Het bestaan van het beeld betreft echter wel een andere wijze van bestaan. Het beeld bestaat immers intramentaal terwijl de een-menselijke-gestalte-als-gedaante-hebbende-klomp-klei extramentaal buiten onze geest gegeven is. Deze verschillende modi van bestaan zijn uiteindelijk het meest adequate en meest plausibele antwoord op de prangende vraag waarin het verschil tussen beide objecten gegrond is. Dit antwoord is niet alleen plausibel en adequaat omdat zij voor ons denken goed navolgbaar is, maar ook omdat zij geen enkel beroep vereist op aanvullende en bovendien mysterieuze ontologische categorieën.

Deze bijdrage werd eerder gepubliceerd op [www.filosieblog.nl](http://www.filosieblog.nl)

### 3.1.13 Het wetenschappelijke en het religieuze (2011-01-23 22:09)

Over het verband tussen wetenschap en religie lopen de meningen enorm uiteen. Er lijkt nauwelijks een relatie te zijn waarover in onze tijd zoveel misverstanden bestaan als juist de verhouding tussen het wetenschappelijke en het religieuze. Een doorleefd en diepgaand begrip van zowel het religieuze als het wetenschappelijke is nodig om de samenhang tussen beiden vruchtbaar en constructief te doordenken. Ik wil hier slechts op één cruciaal

aspect wijzen. In tegenstelling tot de mening van velen is er geen sprake van een conflict tussen wetenschap en religie. Hedendaagse filosofen zoals W.L. Craig betogen naar mijn mening terecht dat de opvatting dat er sprake zou zijn van een tweestrijd tussen wetenschap en religie een moderne westerse mythe is. Dit romaneske verhaal van een diepe disharmonie tussen beiden lijkt in de loop van de negentiende eeuw in Europa te zijn ontstaan in het kielzog van de zich toen in dit deel van de wereld voltrekende secularisatie.

Aan het begin van de eenentwintigste eeuw lijkt het meeslepende verhaal van een vermeende strijd tussen religie en wetenschap echter al weer op haar retour te zijn. De tussen pakweg 1860 en 2000 in het Westen dominante opvatting dat het religieuze en het wetenschappelijke in een tweestrijd verwikkeld zijn kunnen we daarom achteraf beschouwen als een anomalie. De idee van een strijd tussen beiden betreft in het perspectief van de menselijke wereldgeschiedenis slechts een kortstondige afwijking van de algemeen-historische idee dat wetenschap en religie onderling harmoniëren en dus helemaal niet met elkaar in conflict zijn.

Zo is het religieuze op geen enkele wijze contradictoir met onze fysische en biologische inzichten, zoals de relativiteitstheorie, de kwantummechanica, de kosmologie, de stringtheorie en de neo-darwiniaanse evolutietheorie. Sterker nog, met name de kosmologie verwijst eerder naar het goddelijke dan dat het er mee in strijd zou zijn. Hierbij kan bijvoorbeeld gedacht worden aan de ontdekking van de 'finetuning' van ons universum in combinatie met de toenemende kosmologische bezwaren tegen de 'multi-versa' en de 'oscillerende universa' hypothesen. Precies omdat multiversa en oscillerende universa wetenschappelijk enorm onder druk staan is het aannemen van een transcendent intentionele wilsact voor het ontstaan van de kosmos tegenwoordig een zeer verdedigbare redelijke verklaring voor het gegeven van de finetuning van ons universum. De claim dat ons universum een eindige tijdsduur geleden is ontstaan betreft bovendien een claim die zelf ook krachtig is bevestigd door de kosmologie in de vorm van de alom geaccepteerde big-bang theorie.

Verder is het zo dat de mens- en natuurwetenschappen in zichzelf tot op de dag van vandaag geen overtuigend argument tegen het bestaan van God hebben opgeleverd. Het is eerder zo dat bepaalde verschijnselen uit onze menselijke leefwereld (zoals moraliteit en sublieme ervaringen) nog altijd beter plaatsbaar zijn wanneer we het bestaan van het goddelijke postuleren dan wanneer we zouden uitgaan van een radicaal eliminatief positivistisch fysicalisme.

De hedendaagse rationele argumenten voor het bestaan van God zijn bovendien gebaseerd op de meest recente inzichten in de analytische filosofie, met name op het terrein van de modale logica, de formele ontologie en het denken over de aard en herkomst van het bewustzijn. Hierbij kan gedacht worden aan het kosmologisch argument van Alexander Pruss, het ontologisch argument van Robert Maydole, het argument vanuit het bewustzijn van J.P. Moreland en het argument vanuit de rede van Victor Reppert.

Het religieuze en het wetenschappelijke hangen dan ook nauw met elkaar samen en vormen een hecht coherent geheel. Zij vullen elkaar aan en blijken elkaar te versterken. De postmoderne opvatting dat religie en wetenschap los van elkaar staan omdat zij als aparte 'taalspelen' of 'vocabulaires' helemaal niets met elkaar te maken zouden hebben gaat dus evenmin op. Integendeel, religie en wetenschap zijn fundamenteel op elkaar betrokken en hebben alles met elkaar te maken. Niet als tegenstanders, maar als metgezellen.

De idee dat het wetenschappelijke en het religieuze onverenigbaar zijn is dan ook inderdaad een typisch eind-negentiende-eeuwse en twintigste-eeuwse misvatting gebleken. Wij zijn als mens helemaal niet gedwongen om een persoonlijke keuze te maken voor of de wetenschap of het religieuze. Het religieuze staat helemaal niet tegenover het wetenschappelijke zoals het irrationele tegenover het rationele. De gedachte dat wetenschap en religie zich verhouden als het rationele tot het irrationele blijkt dan ook hopeloos achterhaald.

Beide, zowel het religieuze als het wetenschappelijke, participeren immers adequaat in het rationele. Het verschil is dat het religieuze, op basis van overigens zeer plausibele en verdedigbare gronden, niet veronderstelt dat de gehele werkelijkheid restloos samenvalt met het domein van het rationele. Het religieuze erkent namelijk vanwege goede redenen het bestaan van een ultieme zijsngrond die het natuurlijke te boven gaat en welke gekenmerkt wordt door deels rationele en deels irrationele momenten. Deze onvoorwaardelijke grond van de

werkelijkheid is voor onze rede deels kenbaar. Toch blijft zij uiteindelijk een diep mysterie ofwel een ontzagwekkende geheimenis. Iemand als Rudolf Otto sprak in zijn boek 'Het Heilige' over het 'mysterium tremenda majestas et fascinans' en ook over het 'ganz andere', het 'numineuze' en het 'sacrale'. We kunnen dan ook stellen dat in het religieuze naast het rationele ook andere vermogens van de mens resoneren, zoals het affectieve en het morele. De religieuze houding betreft een in het samenspel van rede, gevoel en geweten gefundeerde grondstemming die in de mens en in de mens alléén manifest kan worden.

Deze bijdrage werd eerder gepubliceerd op [www.filosofieblog.nl](http://www.filosofieblog.nl)

### 3.1.14 Kant's mathematisch en dynamisch sublieme (2011-01-23 22:12)

In het eerste deel van zijn Kritiek van het oordeelsvermogen uit 1790 zet Kant zijn conceptie van het sublieme uiteen. Kant maakt in paragraaf 24 een onderscheid tussen het mathematisch sublieme en het dynamisch sublieme. In het mathematisch sublieme laat ons voorstellingsvermogen ofwel onze verbeeldingskracht het afweten omdat zij niet in staat is een gegeven reusachtig groot object als één afgeronde aanschouwing te representeren. Hierdoor ontstaat een gevoel van onlust. Dit gevoel van onbehagen wordt echter opgevolgd door een gevoel van lust zodra blijkt dat wij met onze rede ideeën van de absolute totaliteit en de absolute oneindigheid toch grip kunnen krijgen op het gegeven enorm omvangrijke object. Het mathematisch sublieme betreft dan ook het denken van de absolute totaliteit of absolute oneindigheid. Hoewel ons voorstellingsvermogen het object niet in haar vizier krijgt zijn we dankzij de tussenkomst van deze rede ideeën dus toch in staat om greep op het object te krijgen.

In het geval van het dynamisch sublieme gaat het om machtige overweldigende natuurverschijnselen die ons vrees inboezemen. Deze vrees veroorzaakt onlust. Het natuurgeweld roept ook weerstand op. Wij willen ons tegen dit geweld verzetten. Dit verzet wordt uiteindelijk gevonden in het besef dat wij als vrije morele wezens boven de fenomenale natuur staan. De woeste onheilspellende krachten van de natuur kunnen onmogelijk onze vrijheid en zedelijkheid vernietigen. Door het denken van het in ons aanwezige rede idee van de absolute vrijheid overwinnen wij onze angsten voor het machtige bedreigende natuurgeweld. Wij verheffen ons als vrije zedelijke wezens boven de door louter vaste deterministische wetten geregeerde natuur. Dit besef veroorzaakt bij ons een gevoel van lust.

Bij Kant betreft de sublieme ervaring dus altijd een gevoelsbeweging van onlust naar lust. Welbehagen en onbehagen zijn bij Kant in de sublieme ervaring dan ook onlosmakelijk met elkaar verbonden. Zoals gezegd rekent Kant zowel onmetelijk grote voorwerpen als machtige ons bedreigende objecten tot de oorzaken van het sublieme. Het sublieme wordt dus veroorzaakt door reusachtige grenzeloosheid of ons bedreigende krachten. In het dynamisch sublieme gaat de sublieme ervaring gepaard met lust omdat de aanvankelijk gevoelde onlust vermindert. Deze afname ontstaat volgens Kant wanneer wij ons ineens realiseren dat we een voldoende veilige afstand tot het angstaanjagende ons bedreigende object innemen. Het element van een veilige afstand speelt dus een cruciale rol bij het dynamisch sublieme van Kant. Een voldoende afstand tot het waargenomen natuurgeweld is essentieel om onze angst voor de ons overweldigende natuurkrachten te kunnen overwinnen en zo lust te kunnen ervaren.

In de sublieme gewaarwording worden wij ons volgens Kant bovendien bewust van de bovenzinnelijke noumenale aard van onze rede. In de sublieme ervaring ontdekken wij namelijk dat we door onze rede over het vermogen beschikken om ideeën te denken die onmogelijk te presenteren zijn, maar dankzij welke we wel greep krijgen op onmetelijk onbegrensde of machtige ons overweldigende natuurverschijnselen. De in ons kenvermogen gegeven rede ideeën gaan ons voorstellingsvermogen te boven en zijn precies daarom in staat om ons in contact te brengen met de bovenzinnelijke noumenale wereld. De voor de sublieme ervaring relevante rede ideeën hebben dus rechtstreeks betrekking op het domein van de noumenale werkelijkheid. Daarom kunnen wij in de sublieme ervaring voorbij de zintuiglijke fenomenale wereld reiken en in aanraking komen met deze bovenzinnelijke noumenale wereld. Het denken wordt zich in de sublieme gewaarwording bewust van haar participatie in de voorbij de zintuiglijke wereld liggende noumenale werkelijkheid. De sublieme ervaring hangt dan ook direct samen met het ontdekken van onze bovenzinnelijke bestemming en oorsprong als noumenaal subject. Wij ontdekken dat we naast als door vaste natuurwetten bepaald fenomenaal wezen ook bestaan als vrij

en zedelijk noumenaal wezen. Als deels noumenaal wezen vallen wij dus niet restloos samen met de fenomenale natuur. In de sublieme ervaring beseffen we dat we boven de fenomenale natuur uitstijgen. Wij zijn een met rede begiftigd wezen dat zich juist door haar redevermogen als vrij moreel subject verheven weet boven de fenomenale deterministische werkelijkheid.

Volgens Kant zijn het dus de bovenzinnelijke absolute ideeën van onze rede die waarlijk subliem zijn en die ons als denkend subject verheffen boven de fenomenale wereld. Precies daarom dienen wij het sublieme uiteindelijk alléén in onszelf te zoeken. Kant stelt in paragraaf 23, 25 en 26 van zijn Kritiek van het oordeelsvermogen dan ook dat het sublieme alléén gezocht moet worden in onze rede zelf. Door het denken van de in ons redevermogen aanwezige bovenzinnelijke rede ideeën worden wij ons bewust van het noumenale karakter van ons redevermogen en beseffen wij dat wij als mens niet alleen tot de fenomenale wereld, maar ook tot de bovenzinnelijke noumenale wereld behoren. Bovendien zijn we zo in staat om de bovenzintuiglijke wereld te kwalificeren als absoluut totaal, volkommen oneindig en wezenlijk vrij. Grenzeloos omvangrijke objecten en machtige indrukwekkende natuurverschijnselen dienen volgens Kant dan ook uitsluitend als aanleiding om het sublieme van onze rede ideeën en daarmee van onszelf te ervaren.

Het sublieme verschilt volgens Kant van het schone. In paragraaf 23 geeft Kant aan dat het schone uitsluitend objecten met een gegeven begrensde vorm betreft terwijl het sublieme altijd verband houdt met het onbegrenste en vormloze. Raymund Schmidt formuleert het in zijn De drie kritieken op de volgende wijze: ‘Het onderscheid tussen het schone en het verhevene berust heel duidelijk op de omstandigheid dat het mooi te noemen voorwerp in afgeronde vorm voor ons staat [...]. Het is anders gesteld met het voorwerp dat ‘verheven’ kan worden genoemd. Dit is vormloos, onbegrensd’. Het sublieme wordt bij Kant dus gekenmerkt door vormloosheid terwijl het schone juist altijd een bepaalde vorm vereist. Het sublieme is vormloos precies omdat het alleen als niet representerbaar rede idee denkbaar is. De rede ideeën gaan immers het voorstellingsvermogen te boven. De verbeeldingskracht kan dan ook geen representatie geven die adequaat met het sublieme correspondeert.

In paragraaf 28 brengt Kant de sublieme ervaring ook in verband met een gevoel van nietigheid. Machtige oceanen of bergen, machtige stormen of vulkaanuitbarstingen resulteren in een gevoel van overmacht die ons onze nietigheid en kleinheid doet ervaren. Het door allerlei imponerende natuurverschijnselen overweldigd worden gaat bij Kant dus gepaard met een specifiek gevoel van nietigheid of kleinheid tegenover deze ontzagwekkende natuurkrachten. Naast het gevoel van nietigheid kan ook het door Kant aangebrachte verband tussen het sublieme en het enthousiasme genoemd worden als een belangrijke component van zijn conceptie van het sublieme. Lyotard merkt in zijn Het enthousiasme. Kants kritiek van de geschiedenis op dat bij Kant het enthousiasme een ‘affect’ ofwel ‘hevige aandoening’ is waarbij de verbeelding ‘ontketend raakt’ zonder dat er hierbij echter sprake is van een ‘ontregelde verbeelding’. Het enthousiasme leidt bij Kant dan ook niet tot ‘illusies’ of ‘waanzin’. In paragraaf 29 stelt Kant dat het enthousiasme vanuit een esthetisch gezichtspunt gezien subliem is. Het enthousiasme is bij Kant ‘een modaliteit van het sublieme gevoel’ ofwel, zoals Lyotard opmerkt, een ‘extreme modus van het verhevene’. In paragraaf 29 geeft Kant bovendien aan dat het enthousiasme esthetisch verheven is precies omdat dit gevoel wordt veroorzaakt door de ideeën van onze rede. Deze ideeën geven ons namelijk een veel sterkere bezielende impuls dan datgene dat slechts uitgaat van onze zintuiglijke voorstellingen.

## Literatuur

1. Kant, I., Kritiek van het oordeelsvermogen, Uitgeverij Boom, Amsterdam (2009)
2. Schmidt, R., Immanuel Kant – De drie kritieken, Uitgeverij Sun, Amsterdam (2003)
3. Lyotard, J-F., Het enthousiasme. Kants kritiek van de geschiedenis, vertaald door F. van Peperstraten, Kok Agora, Kampen, 1991

Deze bijdrage werd eerder gepubliceerd op [www.filosofieblog.nl](http://www.filosofieblog.nl)

### 3.1.15 Huishoudelijke mededeling (2011-01-23 22:13)

Al mijn tot dusver alléén op [1]filosofieblog.nl gepubliceerde bijdragen heb ik hieronder opnieuw gepubliceerd. Dit om te voorkomen dat bij een eventueel verdwijnen van [2]filosofieblog.nl mijn bijdragen aldaar eveneens

zouden verdwijnen.

1. <http://www.filosofieblog.nl/>
2. <http://www.filosofieblog.nl/>

### **3.1.16 God als het subject van de werkelijkheid (2011-01-30 22:01)**

Het begrip 'God' kan op een nogal voor de hand liggende manier voldoende betekenisvol gekarakteriseerd worden. We kunnen het concept 'God' namelijk begrijpen als de 'ultieme realiteitsgrond' ofwel de 'eerste oorsprong' van de werkelijkheid. God is anders gezegd de 'onvoorwaardelijke oergrond' van de werelden; de 'uiteindelijke drager' van alles wat is. Zo schrijft Paul Tillich: "The name of this infinite and inexhaustible depth and ground of all being is God. That depth is what the word God means".

God kan dus gekarakteriseerd worden als de absolute onvoorwaardelijke zijnsgrond van de werkelijkheid. Welnu, uitgaande van deze karakterisering van God is de uitspraak 'God bestaat' meer dan plausibel. Het is immers alleszins redelijk om te beweren dat de werkelijkheid hoe dan ook op de één of andere manier teruggaat op een ultieme realiteitsgrond ofwel eerste oorsprong. Immers, natuurlijk lijkt er een laatste zijnsgrond te moeten zijn voor het bestaan van 'iets in plaats van niets'. Deze Leibniziaanse overweging wordt door Kant in zijn eerste Kritiek treffend op de volgende wijze geformuleerd: "The cosmos sinks into the abyss of nothingness, unless, beyond this infinite chain of contingencies, something supports it" (KrV A622/B550).

De uitspraak 'God bestaat' is tegen de achtergrond van de hierboven gegeven karakterisering dus gerechtvaardigd.

## **3.2 February**

### **3.2.1 Over de betekenis en het bestaan van God (2011-02-03 19:36)**

Voor ons als mensen is het lastig, ik zou haast zeggen onmogelijk, om ons een werkelijkheid zonder laatste grond, zonder ultieme drager voor te stellen. Het is daarom niet meer dan redelijk om te denken dat er een of andere laatste grond moet zijn voor waarom er 'iets' is en niet 'niets'. De uitspraak dat God bestaat is dus niet irrationeel wanneer we het begrip God van een betekenis voorzien door het goddelijke te karakteriseren als de 'ultimate depth and ground of all being'.

Waarom is het redelijk om te veronderstellen dat er een ultieme zijnsgrond is?

Over hoe de wereld 'in en voor zichzelf' is doe ik geen uitspraken. Ik ben van mening dat wij als mensen helemaal niets kunnen vaststellen over hoe de wereld op zichzelf is. Het 'op zichzelf' van de wereld is voor ons voorgoed ontoegankelijk. Nooit zullen wij als mensen buiten onze menselijke wijze van denken en ervaren kunnen treden. Over de-wereld-in-zichzelf kunnen wij dan ook niets weten.

Mijn claims hebben daarom uitsluitend betrekking op de-wereld-voor-ons, i.e. op de wereld zoals zij door ons verstaan en ervaren wordt. De wereld-voor-ons vormt dan ook de absolute horizon van al ons denken. Nooit zullen wij buiten de-wereld-voor-ons kunnen reiken om de wereld zoals zij in en voor zichzelf is in het vizier te krijgen. De-wereld-voor-ons is voor ons mensen dan ook het allesomvattende, het is het subject van al onze predikaties, het is datgene waarin wij restloos geworpen zijn en waarbuiten wij nimmer kunnen treden.

Welnu, binnen de context van de-wereld-voor-ons is de uitspraak dat er een laatste grond of ultieme drager moet zijn waarop de gehele werkelijkheid uiteindelijk teruggaat gerechtvaardigd. Het is immers \*voor ons als mensen\* onmogelijk om ons een wereld zonder laatste grond, zonder ultieme drager, voor te stellen.

Dit is voor mij voldoende. De bewering dat God bestaat is gerechtvaardigd als uitspraak over de-wereld-voor-ons. En wat zouden wij als mensen nog meer willen dan het \*als mens\* gerechtvaardigd zijn voor onze \*menschelijke, al te menselijke\* beweringen?

Maar wat zeg je dan tegen iemand die meent dat de werkelijkheid er domweg altijd al was? En kunnen wij ons een begin zonder begin eigenlijk wel voorstellen?

Voor ons menselijke, al te menselijke denken moet ook een werkelijkheid die er 'domweg altijd al was' uiteindelijk teruggaan op een ultieme drager ofwel laatste zijsngrond.

Het maakt voor een rechtvaardiging van de bewering dat God bestaat (als uitspraak over de-wereld-voor-ons) dus niet uit of wij ons de werkelijkheid voorstellen als eeuwig of niet. Dit lijkt mij een niet onbelangrijk voordeel van het karakteriseren van God als 'the ultimate depth and ground of all being'.

De mens kan zich overigens een 'begin zonder begin' best voorstellen. Als voorbeeld noem ik vrije wilsacten. Een vrije wilsact is een exemplarisch voorbeeld van een 'onveroorzaakte oorzaak'. Bovendien is de bewering dat dergelijke acten bestaan voldoende gerechtvaardigd als uitspraak over de-wereld-voor-ons.

Maar hoe kunnen we weten dat de juiste karakterisering van God "de absolute onvoorwaardelijke zijsngrond van de werkelijkheid" is?

Inderdaad definieer ik 'God' als het absolute subject van de werkelijkheid, de ultieme zijsngrond van de gehele wereld, de laatste uiteindelijke drager van al wat is. Eerlijk gezegd zou ik niet weten hoe we het begrip 'God' anders van een betekenis zouden kunnen voorzien. Heb jij misschien een suggestie?

Ik denk bijvoorbeeld aan deïstische, pantheïstische of polytheïstische karakteriseringen van het goddelijke. Eveneens denk ik aan het traditioneel christelijke, waarin God letterlijk op deze wereld heeft rondgelopen.

De door jou genoemde suggesties zijn allen compatibel met God als de ultieme grond van de werkelijkheid. Dit is precies mijn punt. Wij kunnen als mensen de term God alleen van betekenis voorzien door het goddelijke te definiëren als de laatste zijsngrond van de werkelijkheid, als de arche van al wat is. Alleen door God te definiëren als de ultieme grond van de werkelijkheid wordt voldoende recht gedaan aan de onuitputtelijkheid, ultimiteit, oneindigheid en onvoorwaardelijkheid van het goddelijke.

De vraag is vervolgens of onze menselijke rede- en gevoelsvermogens ons in staat stellen om iets meer te achterhalen over de aard van God. Ik ben van mening dat dit inderdaad mogelijk is en dat we langs deze weg uiteindelijk zullen uitkomen bij theïsme in plaats van deïsme of pantheïsme. Dit te laten zien vormt feitelijk de kern van mijn eigen wijsgerige driedelige project.

Als al mijn genoemde suggesties compatibel zijn met God als de ultieme grond van de werkelijkheid, wat is er dan niet compatibel mee? Waarin verschilt een werkelijkheid die goddelijk gegrond is van een werkelijkheid die niet goddelijk gegrond is?

Zoals gezegd ken ik geen conceptie van God waarin God niet de soevereine zijsngrond van de wereld is. Ik kan je daarom geen voorbeeld geven van een godsbegrip dat incompatibel is met de door mij voorgestelde definitie. Als er een God is, dan is dat de ultieme zijsngrond van de wereld en als er een ultieme zijsngrond van de wereld is, dan is dat God.

Een niet goddelijk gegronde werkelijkheid betreft een werkelijkheid zonder sovereine, van niets anders afhankelijke, drager van alle zijnden; een werkelijkheid zonder absoluut principe waarop alles uiteindelijk in laatste instantie teruggaat. Hierbij kan gedacht worden aan een wereld waarin alles dat bestaat voor zijn of haar bestaan afhankelijk is van iets anders; een grondeloze in het niets wegzinkende wereld van louter contingenties.

Een dergelijke afgrondelijke wereld is in zuiver logische zin niet onmogelijk. Toch kunnen wij ons als mensen zo'n wereld niet redelijkerwijs voorstellen. Wij kunnen niet anders dan denken dat er hoe dan ook op de één of andere wijze een laatste grond ofwel uiteindelijke reden moet zijn voor waarom er überhaupt iets is in plaats van veeleer niets.

Precies daarom is de bewering dat er een laatste ultieme dragende grond van de wereld bestaat gerechtvaardigd als uitspraak over de-wereld-voor-ons. De bewering dat God bestaat is daarmee dus eveneens gerechtvaardigd als uitspraak over de-wereld-voor-ons.

De bewering dat God bestaat omdat er een laatste ultieme dragende zijnsgrond moet zijn is echter op geen enkele wijze te rechtvaardigen als uitspraak over de-wereld-in-zichzelf. Over hoe de wereld in-en-voor-zichzelf is kunnen wij namelijk helemaal niets weten. De aard van de wereld-in-zichzelf blijft voor de mens, met haar onvervreemdbare menselijke vermogens, voorgoed verborgen.

Precies daarom beperk ik mij tot uitspraken over de-wereld-voor-ons. Dit is het enige domein waarop de mens tot verdedigbare uitspraken kan komen.

Volgens mij zijn er toch opvattingen van God die niet overeenkomen met God als de ultieme zijnsgrond. Allereerst de God van de procestheologen, die verdedigen dat God in wording is en dat hij de werkelijkheid voortbracht door gebruik te maken van de mogelijkheden die er al waren (dualisme). Ook is je opvatting strijdig met die van de non-realisten die menen dat je, juist omdat we niet buiten onze eigen denkwereld kunnen stappen, niets kunt zeggen over het bestaan van God. Verder wordt jouw definitie van God zo breed dat niet alleen de christelijke God aan de eisen voldoet, maar ook een illustere God als Brahma.

Een godsbegrip waarbij God gebruik maakt van 'al bestaande mogelijkheden' is inadequaat. Iets dat reeds bestaande mogelijkheden gebruikt staat ontologisch gezien namelijk op gelijke voet met die mogelijkheden. En er is geen enkele reden om iets dat ontologisch op gelijke voet staat met iets anders desondanks 'God' te noemen. Waarom zouden we die reeds bestaande mogelijkheden dan immers niet (eveneens) God noemen?

Dualistische concepties van God zijn dan ook niet coherent. Plato realiseerde zich dit al. Naast de figuur van de Demiurg of Ambachtsman uit de Timaeus (die uit reeds voorhanden materie de kosmos voortbracht) verwijst hij in zijn dialogen Parmenides en Politeia nadrukkelijk naar de allerhoogste Idee van het Ene (cq. Goede) dat volgens hem uiteindelijk geldt als het waarlijk goddelijke.

De kritiek dat ik niets over God zou kunnen zeggen omdat ik niet uit de-wereld-voor-ons kan stappen is evenmin houdbaar. Uitgaande van mijn kennisleer is immers alles wat wij zeggen uitsluitend van toepassing op de-wereld-voor-ons. Dit geldt dus ook voor het concept God. Ook het begrip God kan door ons alléén maar rechtmatig worden toegepast binnen de context van de-wereld-voor-ons.

Op geen enkele wijze tracht ik dus buiten de-wereld-voor-ons te treden, zelfs niet wanneer ik spreek over het begrip God.

De vervolgstep van God als zijnsgrond naar een wijsgerige verantwoording van de joods-christelijke wereldbeschouwing vereist uiteraard veel vervolgwerk. Zie voor een korte toelichting op deze vervolgstep bijvoorbeeld <http://bit.ly/gXggWY>

---

Met dank aan J. Riemersma en B. Klink, van wie de vragen en opmerkingen in bovenstaande dialoog afkomstig zijn.

### **3.2.2 Het extramentale karakter van Heideggers Zijn (2011-02-20 11:42)**

Zoals bekend plaatst Heidegger het Zijn tegenover het geheel van de zijnden. De werkelijkheid is volgens hem niet slechts een collectie objecten, niet louter een verzameling voorwerpen of aggregaat van dingen. Het zijnsgeheel is meer dan de totaliteit van alle zijnden. Naast het geheel van alle zijnden is er ook nog het Zijn van deze zijnden. Het Zijn geldt bij Heidegger als de ultieme diepte en grond van alle zijnden. Het Zijn is zelf dan ook geen zijnde, maar betreft nu juist dát wat alle zijnden aankleeft en 'zijnden' laat zijn. Het Zijn is als drager van alle zijnden zelf grondeloos. Het grondt alle zijnden zonder zelf gegrond te zijn.

Maar waarom zouden we een dergelijke instantie postuleren? Waarom zouden we niet eenvoudigweg beweren dat de wereld restloos in termen van zijnden beschreven kan worden? Uitgaande van een dergelijke objectuele beschrijving zouden eveneens de eigenschappen van alle zijnden en hun onderlinge relaties als zijnden begrepen worden. Als mensen zijn wij echter ontvankelijk voor de roep van het Zijn. Wij kunnen tot dit Zijn komen, het Zijn kan zich aan ons geven, wanneer wij ons ervoor open stellen, aldus Heidegger. Hieronder geef ik twee summiere overwegingen in het licht waarvan het Zijn zich reeds aan ons kan melden als extramentale gegevenheid.

In de eerste plaats moet er iets zijn dat alle zijnden tot zijnden maakt. Iets moet ons spreken over 'zijnden' rechtvaardigen. Welnu, dat wat alle zijnden tot zijnden maakt, dat op grond waarvan alle zijnden eerst zijnden zijn is zelf geen zijnde. Het is het Zijn zelf op grond waarvan wij überhaupt kunnen spreken over zoets als 'zijnden'. Vergelijk dit met het begrip fontein. Hetgeen ons spreken over fonteinen rechtvaardigt, hetgeen fonteinen fonteinen laat zijn is zelf geen fontein. Nu zou opgemerkt kunnen worden dat wat alle fonteinen als fonteinen grondt het intra-mentale begrip 'fontein' is. Dat wat ons spreken over fonteinen fundeert en rechtvaardigt betreft dus niet iets extramentaals, en waarom zou dit voor het Zijn dan wel gelden? Welnu, in het geval van de meest algemene collectie van alle zijnden ligt de situatie radicaal anders. Dát wat alle zijnden tot zijnden maakt kan nimmer het begrip 'zijnde' betreffen precies omdat een dergelijk begrip uiteindelijk zelf eveneens een (al dan niet intramentaal) zijnde is. Hetgeen op grond waarvan alle zijnden 'zijnden' zijn kan daarom geen concept zijn, en moet derhalve extramentaal gegeven zijn, alle zijnden doorkruisen, de arche vormen van alle zijnden, waaronder dus al onze intramentale begrippen.

In de tweede plaats kunnen we ook langs een fenomenologische overweging nader tot de instantie van het Zijn komen. Laten wij ons het geheel van alle zijnden voorstellen. Laten we proberen om de collectie van alle zijnden voor de geest te halen. Wat meldt zich nu in deze fenomenologische voorstelling van de 'totaliteit van alle zijnden'? Ontegenzeggelijk is er in en met deze aanschouwing iets gegeven dat zelf geen zijnde is. We intenderen hoe dan ook een onbepaald onmiddellijke 'lichtrumte', een alles behalve objectuele 'bedding', waarin en waardoer alle zijnden pas als zijnden gegeven zijn. Dit 'auratisch-er-tussen-in', dit 'de-zijnden-omringende', dit 'omhullende-van-de-zijnden', op grond waarvan de zijnden eerst present, pas aanwezig kunnen zijn, betreft nu de instantie van het Zijn zelf, en is inderdaad zelf geen zijnde.

## **3.3 March**

### **3.3.1 Is Bataille altijd een monotheïst gebleven? (2011-03-05 15:00)**

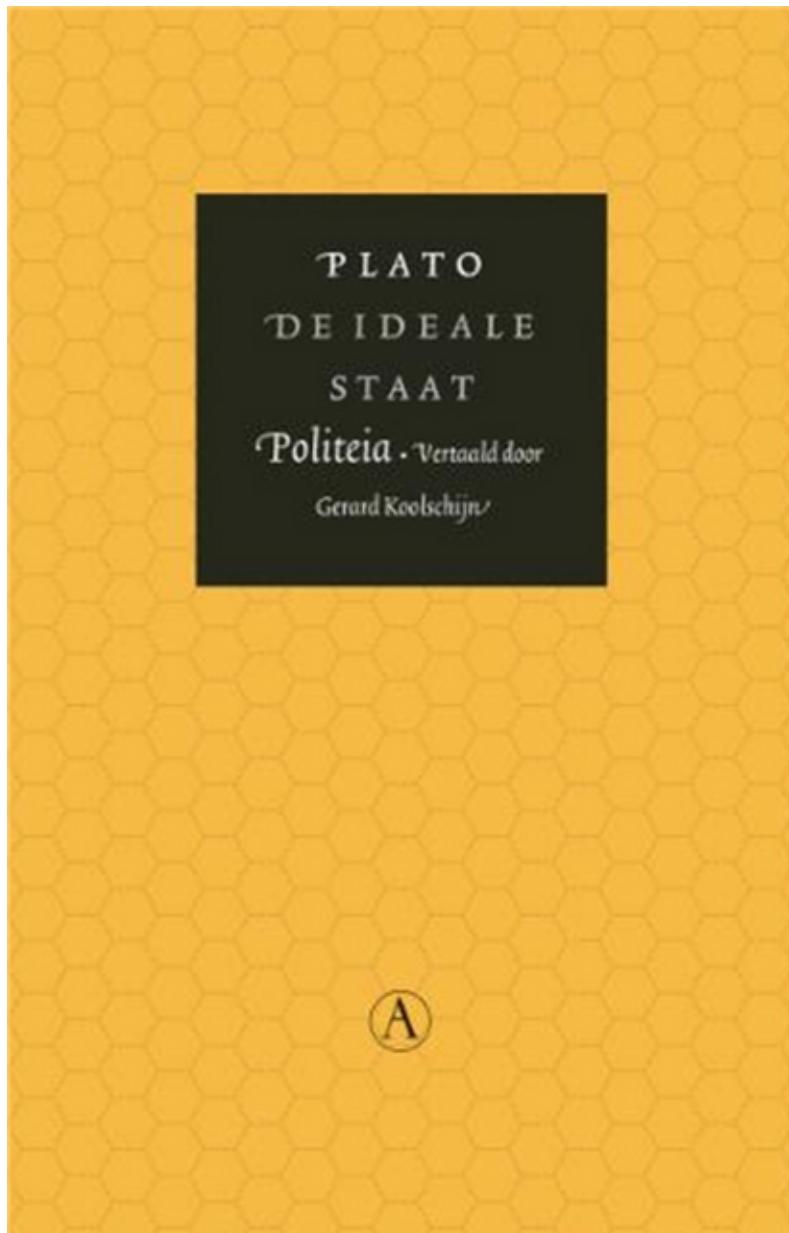
Op mijn website plaatste ik een [1]nieuw artikel over het denken van Georges Bataille over het goddelijke. Het betreft in feite een 'spin-off' van een Felix & Sofie bijeenkomst over Bataille waar ik vorige maand ben geïnterviewd. Zonder dit interview was genoemd artikel er wellicht nooit gekomen. In mijn artikel betoog ik dat Bataille de traditie van het monotheïsme nooit echt verlaten heeft, hetgeen voor velen wellicht een opmerkelijke stelling is.

Is mijn lezing van Bataille een persoonlijke toe-eigening van zijn denken: een Nietzschaans 'Aldus wilde ik het'? Misschien wel. Betreft mijn verhandeling een Rortyeaanse 'herbeschrijving' van het denken van Bataille? Dit is wellicht het geval.

Hoe dan ook argumenteer ik voor een Bataille zoals deze voor zover ik weet nog nooit voor het voetlicht is gebracht. Een nieuw perspectief op hem dat niet ongezegd mag blijven. En bovendien, een perspectief dat volgens mij hout snijdt, dat ons zelfs toegang verleent tot de existentiële kern, tot de ziel, van zijn denken.

1. [http://www.gjjerutten.nl/OverHetGoddelijkeBijGeorgesBataille\\_ERutten.pdf](http://www.gjjerutten.nl/OverHetGoddelijkeBijGeorgesBataille_ERutten.pdf)

### 3.3.2 Plato over rechtvaardigheid (2011-03-23 10:40)



Om de vraag te beantwoorden wat rechtvaardigheid is onderzoekt Plato in Politeia wat nodig is om een samenleving harmonieus te laten functioneren. Plato betoogt dat een staat alléén natuurlijk kan functioneren indien ieder individu binnen het sociale verband zich toelegt op datgene waartoe hij of zij van nature het meest geschikt is. Elk lid van de gemeenschap zou zich voor wat betreft zijn activiteiten derhalve moeten beperken tot hetgeen waarvoor hij of zij aanleg heeft. De staat functioneert pas zodra elk lid zijn eigen, bij hem passende, functie verricht. Wij dienen ons dus te beperken tot de dingen die ten diepste bij onszelf horen. Het goede, het rechtvaardige, is je bezighouden met datgene waarop je innerlijk bent ingesteld, dat leven leiden dat in de meest oorspronkelijke zin bij je past.

## 3.4 April

### 3.4.1 Zin en Zijn (2011-04-06 21:23)

In de pre-moderne tijd werden zin en zijn steeds hecht op elkaar betrokken. Zo is voor Plato de Idee van het Goede de zijnsgrond van het zijn. En het rechtvaardige is volgens hem de zijnstoestand waarin ieder mens in de samenleving datgene doet dat past bij zijn of haar natuurlijke aanleg, bij zijn of haar wezen. Het goede is voor Plato leven overeenkomstig jouw zijnswijze, overeenkomstig dat wat jij in essentie bent.

Een sterke verwevenheid van zin en zijn treffen we eveneens bij Aristoteles. Zo meent hij dat alle mensen en de haar omringende zijnden essentieel, van nature, goed zijn. En bij de latere neo-platonisten zoals Plotinus toont de verwantschap tussen zin en zijn zich in de these dat het zijnsgeheel is voortgekomen uit de uitstroming van een van goedheid overstromende oorsprong.

Ook het christendom kent een diepe eenheid van zin en zijn. Zo is ook hier het zijn gegrond in het goede, namelijk in een algoede God. In Genesis affirmeert God dan ook het goede van de gehele kosmos. Bovendien is de zin van al het bestaande gelegen in hun onzelfstandige, door God gedragen, zijn. De dingen zijn zinvol, zijn zin, daar zij voor hun bestaan van God afhankelijk zijn. Hun zijnswijze is zin omdat zij in en door hun van God afhankelijke bestaan verwijzen naar, dan wel uitdrukking zijn van, God. "De zin is het zijn van al het creatuurlijk zijnde", zoals Dooyeweerd de christelijke eenheidservaring van zin en zijn zo treffend uitdrukt.

Met Hume en Kant kwam in de wijsbegeerte echter een abrupt einde aan het hechte metafysische verband tussen zin en zijn. Hume bracht namelijk een scherp onderscheid aan tussen dat wat het geval zou moeten zijn, gegeven door de morele sfeer van waarden, en dat wat daadwerkelijk het geval is, ofwel de factische sfeer van de feiten. Vervolgens wees hij iedere fundering van waarden in feiten, van behoren in zijn, of omgekeerd van feiten in waarden, van zijn in behoren, resoluut van de hand.

Kant radicaliseerde de Humeaanse kloof tussen 'ought' en 'is' door het morele, de zin, op te sluiten in een geïsoleerd en separaat metafysisch domein, namelijk de transcendentie wereld van het noumenale. Vervolgens werd door Kant iedere ontologische verwantschap tussen deze noumenale wereld en onze zintuiglijke ervaringswereld, de fenomenale wereld van de feiten, radicaal doorgesneden. Zo brak hij de sinds de antieke tijd als eenheid ervaren werkelijkheid van zin en zijn radicaal in tweeën.

Pas Heidegger zou het sinds Hume en Kant ontologisch uiteengaan van zin en zijn weer ongedaan maken. Heidegger vertrekt vanuit zijn ontologische differentie tussen enerzijds de zijnden en anderzijds het zijn van de zijnden. Dát waarin en waardoor alle zijnden pas zijnden zijn, dát wat alle zijnden tot zijnden maakt, is de instantie van het zijn zelf waarvoor wij als mensen de open plaats vormen en waarop wij dan ook bewust of onbewust ingesteld, afgestemd zijn. Wij kunnen tot het zijn komen, het zijn kan zich aan ons geven, wanneer wij ons ervoor open stellen. De mens is volgens Heidegger uiteindelijk dit zijnsverstaan. Onze ontvankelijkheid voor de roep van het zijn vormt dan ook het wezen van de mens, aldus Heidegger.

Het zijn dat alle zijnden doorkruist en grondt, de diepte en grond van alle zijnden, is daarom bij Heidegger tenslotte ook de ultieme instantie van betekenis en zin. Zo werd het zijn opnieuw de locus van 'het behoren'. Het was dan ook Heidegger die de klassieke wijsgerige eenheid van zin en zijn herstelde.

### 3.4.2 Natural evolution and morality (2011-04-16 13:19)

Consider the following assumption : Darwinian evolution is the origin of our moral beliefs and of our moral semantics. In other words, suppose that our ordinary beliefs about what is good (e.g. compassion) and what is wrong (e.g. slavery) are the outcome of evolution, and that, in addition to that, even the concepts of good and evil themselves are the result of Darwinian evolution. Would it, under this particular assumption, follow that natural evolution is also the ontological ground of morality?

Perhaps this question needs further clarification. Being selected by natural evolution for believing the moral believes we have (e.g. that torture is wrong, etc.) would surely count as an explanation for why we have those believes, that is to say, it would explain the origin of those believes. But it would surely not explain why these believes are true, i.e. it would not reveal the truth-maker of these believes. Indeed, it is a fallacy, known as the genetic fallacy, to ignore the difference between explaining how it came to be that we believe some true proposition and providing a justification for, i.e. revealing the truth-maker of, its truth.

Yet, the assumption above is not only that we are selected by natural evolution for holding the ordinary moral believes we hold, but that the whole conception of morality itself would be just a product of natural evolution, i.e. it is, under the assumption I consider, natural evolution that not just produced our moral believes, but also produced the notions of right and wrong themselves.

And the question is whether it would, under this more radical assumption, follow that evolution is "all there is" to morality, i.e. that evolution is the ultimate ontological ground of what we call moral values and duties.

Further, it is not so much that I am interested in a debate on the truth of the assumption itself. In fact I think it is false. My interest is whether this assumption, if true, would be sufficient to conclude that morality is ontologically grounded in natural evolution, thereby rejecting the theistic ontological account of morality.

## 3.5 May

### 3.5.1 Politeia: Techniek, Wetenschap, Filosofie (2011-05-11 11:39)

Plato maakt in Politeia een onderscheid tussen wetenschap en techniek. Techniek is gericht op de empirie, i.e. het zichtbare, het concrete, het veranderlijke, het materiële.

Daarentegen heeft wetenschap bij Plato juist géén betrekking op het empirische. Wetenschap (en dan met name de rekenkunde, meetkunde, stereometrie, theoretische astronomie en de leer van de harmonische verhoudingen) houdt zich bezig met het onzichtbare, het abstracte, het onveranderlijke, het immateriële.

Alléén de wetenschap, het domein van ons intellect, levert onfeilbare kennis (episteme). Zij die zich uitsluitend met de empirie bezighouden, het domein van onze zintuigen, komen daarentegen nooit verder dan slechts feilbare mening (doxa), aldus Plato.

Verder vinden we bij Plato, in tegenstelling tot bij Aristoteles, geen metafysica als aparte discipline. Wel brengt Plato een fundamenteel verschil aan tussen de wetenschappen en de filosofie.

De filosofie heeft als doel om het onveranderlijke geheel van alle abstracta te overzien om zo uiteindelijk door te dringen tot het eerste beginsel van de werkelijkheid zelf, i.e. de ultieme oorsprong van al het abstracte en al het concrete; de bron van alle betekenis en alle dingen.

### 3.5.2 Liar, Lunatic or Divine (2011-05-24 21:24)

In his book Mere Christianity C.S. Lewis asks whether Jesus was a liar, a lunatic or divine. Being a liar or a lunatic is not compatible with being a great moral leader. Thus, anyone who grants that Jesus was a great moral leader must reject these two options, and acknowledge him to be divine.

### 3.5.3 Een alternatieve leugenaarsparadox (2011-05-25 15:17)

In de regel wordt de propositie P1 'Deze propositie is niet waar' begrepen als een paradox. Immers, indien P1 waar is, dan is P1 niet waar, en omgekeerd. Neem nu echter de propositie P2 'Deze propositie is niet bewijsbaar'.

Het is evident dat P2 niet onwaar kan zijn. Immers, indien P2 onwaar is, dan is P2 bewijsbaar hetgeen in tegenspraak is met de onwaarheid van P2. Alleen waarheden kunnen immers adequaat bewezen worden. We moeten dus concluderen dat P2 waar is, ofwel dat P2 niet bewijsbaar is. Uit dit alles lijkt te volgen dat er principieel onbewijsbare waarheden bestaan. Kortom, niet elke waarheid is bewijsbaar, zo schijnt het.

Echter, het leveren van een bewijs van een propositie betekent in absolute zin niets anders dan het demonstreren van de waarheid van de desbetreffende propositie. Het latijnse woord voor bewijs is dan ook 'demonstratio'.

Maar dit is precies hetgeen we zojuist in het geval van P2 gedaan hebben! We hebben gedemonstreerd dat P2 waar moet zijn. We hebben in de hiervoor aangegeven zin dus een bewijs voor P2 geleverd. We zien dus dat P2 zowel niet als wel bewijsbaar is.

Propositie P2 is daarom nét zo paradoxaal als de overbekende leugenaarsparadox P1 zelf. En precies daarom kan P2 niet worden ingezet om te betogen dat er principieel onbewijsbare waarheden zouden bestaan.

## Literatuur

Peregrin, J. (2001), "Absolute and relative concepts in logic", Filosofia, Praag, p. 71-77

## 3.6 June

### 3.6.1 On Russell's 'Why I Am Not A Christian' (1/2) (2011-06-02 15:10)

In 1927 Russell delivered a famous lecture to the National Secular Society in which he explains why he is not a Christian [1]. His lecture is divided in two parts. In the first part he explains why he does not believe in God, and in the second part he explains why he does not think that Christ was the best and wisest of man.

In this post I shall briefly evaluate the reasons Russell gives for refuting the claim that there is a God. In another post I shall evaluate his reasons for rejecting the claim that Christ was the best and wisest of man. Regarding the first claim, the existence of God, Russell considers five arguments: the first-cause argument, the natural-law argument, the argument from design, the moral argument and the argument for the remedying of injustice.

Let us start with the first-cause argument. Russell states that the first-cause argument "does not carry very much weight nowadays, because, in the first place, cause is not quite what it used to be. The philosophers and the men of science have got going on cause, and it has not anything like the vitality it used to have [...]" Now, this might be the case for Russell's own time, during which logical positivism triumphed, but since the collapse of logical positivism in the second part of the 20th Century the dialectical situation has changed dramatically.

Philosophy has witnessed a total rehabilitation of the concept of causality. As Koons points out: "[...] Russell announced the demise of the concept of causality [...]. Subsequent developments in science and analytic philosophy have not supported Russell's contention. Far from withering away, the notions of cause and effect have never held a more central position. The notion of causality is absolutely central to recent philosophical work in semantics, the philosophy of mind and intentionality, epistemology, and philosophy of science. [...] Attempts to explain away causation or to replace it with some purely statistical regularity (whether or not supplemented by some kind of psychologistic decoration) have proved to be catastrophic failures" [2].

Secondly, Russell maintains that "[...] you can see that the argument that there must be a First Cause is one that cannot have any validity". Now, to say that the first cause argument "cannot have any validity" is, at the very least, a gross exaggeration. For, it is surely intuitively reasonable to hold that the whole of reality is ultimately grounded in some absolute origin. Maintaining that there must be some 'metaphysical ultimate' from which all that exists eventually originates is definitely not just some irrational belief. Indeed, "The cosmos sinks into the abyss of nothingness, unless, beyond this infinite chain of contingencies, something supports it" (Kant,

Critique of Pure Reason, A622/B550).

So, why does Russell think that the idea that there must be some first cause has no validity at all? He writes: "If everything must have a cause, then God must have a cause. If there can be anything without a cause, it may just as well be the world as God, so there cannot be any validity in that argument". Now, this dilemma is false. The first horn of the dilemma is avoided by making a distinction, properly grounded in modern formal ontology, between contingently existing and necessarily existing objects. One might then say that all contingent objects have a cause, but from this it does not follow at all that all necessary objects must have a cause as well. Moreover, the Leibnizian version of the first cause argument clearly shows that the first cause of the universe, entailed by the premises of the argument, is a proper example of a necessarily existing object, not a contingent one. Further, the second horn of the dilemma is avoided by providing a clear and adequate definition of the universe. By definition, the universe is the sum of all contingent objects, and therefore the universe must be contingent as well, and thus caused.

Russell however also says that "there is no reason why the world could not have come into being without a cause". Well, it seems to me that the idea that the universe could have come into being entirely uncaused, without any reason whatsoever, from literally nothing at all, is wholly against our most basic intuitions. Surely, it is more than reasonable to hold that from nothing nothing comes: being cannot originate from non-being. So, to suddenly appeal to this option in order to avoid a cause of the universe seems desperate.

But then Russell points out: "There is no reason to suppose that the world had a beginning at all". However, since the development and general acceptance of the Big Bang theory in the 20th Century it has become the proper scientific view that the universe began to exist some finite time ago, contra a beginningless universe. It would be quite unreasonable, not to say irrational, nowadays to simply ignore the Big Bang theory.

The second argument for the existence of God that Russell discusses is the so-called natural-law argument. Following Russell, the argument seems to be that the origin of the fundamental laws of nature need a lawgiver, and that lawgiver would be God. Now, I do not think this is a good argument at all, since, on the Aristotelian view, the natural laws are properly understood as being grounded in the properties of the world's fundamental objects, which brings us back again to the existence of those objects and properties on which we can apply a cogent contemporary first-cause argument. So, I shall not further discuss Russell's rejection of the natural-law argument.

The third argument considered by Russell is the well-known argument from design. Now here Russell solely attacks the biological argument from design, which derives God from the irreducible or specified complexity of organic life forms. Now, I take it that Darwin's evolution theory, which I entirely accept, clearly shows that this argument is wholly untenable. For, according to the Darwinian theory of evolution, complex life forms developed gradually over time through natural selection.

However, in the second part of the 20th century a cosmological design argument arose due to the totally unexpected discovery that our universe appears to be 'fine-tuned'. The fine-tuning of our universe is the observation that the intelligent life permitting universe we inhabit is extremely unlikely from a statistical point of view. If the value of one of the cosmological constants as discovered by physics would have been only inappreciably different, then our universe would have evolved into a universe that does not permit intelligent life. Thus we live on a razors edge. It is so incomprehensibly improbable that our universe is intelligent-life-permitting that it would be unreasonable to explain this state of affairs by a mere appeal to chance. Hence, some other rational explanation for the fine-tuning is needed, and the explanation that the values of the cosmological constants are in some sense necessary is totally unsupported as well. Therefore, the phenomenon of the fine-tuning of the universe, provides, contrary to the phenomenon of complex biological life forms, adequate support for theism over naturalism. So, in this respect Russell's comments on the design argument are simply out-of-date.

The moral argument for the existence of God, following Russell's lecture, is that "there would be no right or wrong unless God existed". In a sense this is indeed obvious, since, on naturalism, reality just consists of matter, energy, time and space. So, on the naturalistic view, there simply is no ontological candidate whatsoever

to ground *objective* moral values. Therefore, if God does not exist, naturalism would be true, and morality would be just a matter of subjective, personal opinion. On naturalism, if somebody would say that torturing an innocent young child merely for fun is wrong, one could always rebut by simply saying: 'Who says so? That's just your own personal subjective opinion, and I happen to have quite another one'.

Now, Russell tries to refute the moral argument by an appeal to Euthyphro's dilemma. Is something right because God commands it, or does God command it because it is right? According to Russell both horns of this dilemma are problematic for theism. Since, either God could command things we take to be obviously evil, or God is not the ultimate sovereign, since good and evil would be external to God himself.

But, again, this dilemma is false. As Koukl points out: "There are not two options, but three. The Christian rejects the first option, that morality is an arbitrary function of God's power. And he rejects the second option, that God is responsible to a higher law. There is no law over God. The third option is that an objective standard exists (this avoids the first horn of the dilemma). However, the standard is not external to God, but internal (avoiding the second horn).

Morality is grounded in the immutable character of God [...]. Could God simply decree that torturing babies was moral? "No", the Christian answers, "God would never do that". It's not a matter of command. It's a matter of character. So the Christian avoids the dilemma entirely. Morality is not anterior to God - logically prior to Him - as Bertrand Russell suggests, but rooted in his nature" [3].

The fifth, and final argument, that Russell considers is the so-called argument for the remedying of injustice. The argument would be that the existence of God is required in order to bring justice into the world: "[I]f you are going to have justice in the universe as a whole you have to suppose a future life to redress the balance of life here on earth. So they say that there must be a God, and there must be Heaven and Hell, in order that in the long run there may be justice".

Now, Russell objects to this argument by holding that "this world is a fair sample, and if there is injustice here the odds are that there is injustice elsewhere also". This objection however entirely fails, since it begs the question against theism. Surely, on *naturalism*, it would be correct to say that, most likely, there is injustice in other natural worlds as well. But, that is not the point of the argument. For the argument is that, if you are going to have justice in reality as a whole, then there must be some realm outside our natural world to redress the balance of earthly life. Hence, to attack this argument, Russell would have to argue that its premise is untenable, which he does not do in his lecture.

Further, I personally think that, under naturalism, there is in fact no reason at all to think that, ultimately, justice for humanity will prevail. But, I take it that, under theism, this premise is quite tenable (See [4]).

[1] Why I Am Not A Christian, lecture to the National Secular Society ( <http://bit.ly/2Fho> ), B. Russell

[2] A New Look at the Cosmological Argument, American Philosophical Quarterly (slightly different {!} ) online version: <http://bit.ly/jLUCKY> ), R. Koons

[3] Euthyphro's Dilemma, Stand to Reason ( <http://bit.ly/hVK5LI> ), G. Koukl

[4] Does the existence of a good omnipotent God imply the existence of supernatural post mortem human states? ( <http://bit.ly/iYv4SI> ), E. Rutten

### 3.6.2 On Russell's 'Why I Am Not A Christian' (2/2) (2011-06-02 21:16)

In this post I continue with the second part of Russell's lecture, in which he attempts to show that one cannot grant superlative wisdom and superlative goodness of Christ.

Russell starts by saying: "I think that there are a good many points upon which I agree with Christ a great deal more than the professing Christians do. I do not know that I could go with Him all the way, but I could go with Him much further than most professing Christians can.". Russell provides examples of teachings

of Christ that he endorses, all from the Gospel of Matthew: "But I say to you, Do not resist the one who is evil. But if anyone slaps you on the right cheek, turn to him the other also", "Judge not, that you be not judged", "Give to the one who begs from you, and do not refuse the one who would borrow from you" and "If you would be perfect, go, sell what you possess and give to the poor, and you will have treasure in heaven".

Russell readily admits that these are all very good, even excellent, principles. Yet, he points out that many Christians do not live up to them. Now, I surely agree that these maxims are not much practised, neither by Christians nor non-Christians, but that does of course nothing at all to show that Christ *himself* is in any sense less great or good. I take this to be a quite self-evident point.

Subsequently Russell contends that "[h]istorically it is quite doubtful whether Christ ever existed at all, and if He did we do not know anything about him". Now, this statement has become entirely outdated. During the second half of the 20th century biblical historians started to realize themselves that historical skepticism towards Jesus is in fact unwarranted. As a result many critical scholars began a new quest of the historical Jesus. And nowadays, the vast majority of biblical scholars hold that Jesus of Nazareth did in fact exist. Moreover, most contemporary critical historians agree on many aspects of Jesus' biography, such as being regarded as eschatological prophet and autonomous ethical teacher, telling original parables, many about the coming Kingdom of God, being baptized by John the Baptist, and being crucified in Jerusalem on the orders of the Roman Prefect Pontius Pilate. In fact, even the historicity of Jesus' tomb found empty after the crucifixion is now argued for [1]. In any case, Jesus is nowadays undeniably considered as being a part of recorded history. If we today would doubt whether Jesus ever existed, we could as well start doubting the historicity of many other well-known historical figures.

In his lecture Russell further points out that Jesus cannot be that wise, since "he certainly thought that His second coming would occur [...] before the death of all the people who were living at that time". To substantiate this claim Russell cites two statements of Jesus from Matthew: "You will not have gone through all the towns of Israel before the Son of Man comes" and "Truly, I say to you, there are some standing here who will not taste death until they see the Son of Man coming in his kingdom". Now, these statements were uttered by Jesus before the crucifixion, and thus, for all we know, Jesus speaks here about the upcoming appearances of Jesus to the disciples (and others) after the resurrection.

The last tangible argument of Russell (\*) against the superlative goodness of Chris is that "Christ certainly as depicted in the Gospels did believe in everlasting punishment". Now, I agree that this argument has some force. However, in the beginning of his lecture Russell admits that the belief in eternal punishment is not essential to Christianity, for he states: "I shall not insist that a Christian must believe in hell". I entirely agree with Russell on this point, and therefore I do not take this last argument as being a real problem for Christianity at all.

Nevertheless, if God exists, and if there is an afterlife, and if some monstrous evils are infinite, then it seems to me that it is not entirely inconceivable to think that wickedly performing such evils could result in being separated from God forever after death, or in not receiving eternal life. And, more importantly, if this would be the case, it would still do nothing to show that Jesus has pleasure in this, or that Jesus does not passionately desire every single human to be saved. In short, it does nothing to disprove Jesus' goodness.

(\*) Russell concludes his lecture with some further remarks, such as that religion is based primarily and mainly on fear, that people who have held to Christianity have been for the most part extremely wicked, that Christianity is the principal enemy of moral progress in the world, and so forth. I take these remarks not to be serious objections, and thus I shall not spend time to refute them.

[1] Historical Jesus ( <http://bit.ly/5I7dtJ> )

### **3.6.3 An argument against Molinism (2011-06-21 18:02)**

The sixteenth century theologian Luis de Molina developed a metaphysical perspective according to which God knows, though He has no control over, contingent truths about how any individual would freely choose to act in any situation, even if the person never encounters that situation (Flint, 1998). The Molinist account explains how Divine providence can be compatible with libertarian freedom. Now, I take it that Molinism is untenable. Consider the argument below.

Suppose Molinism is true. In that case there is at least one true counterfactual of creaturely freedom, say  $\{S, C, A\}$ . That is to say, it is true that subject S in circumstances C will freely perform action A. Now, since S is a libertarian free agent, S could decide not to do A in C. Thus S could bring it about that  $\{S, C, A\}$  is false. Hence, S could bring it about that  $\{S, C, A\}$  is both true and false. But this is impossible. Nobody, free or not, can bring it about that a manifest logical contradiction obtains. Therefore we have to conclude that Molinism is false.

Or, alternatively: If Molinism is true then God believes at least one counterfactual of creaturely freedom, say  $\{S, C, A\}$ . Since S is free, S could bring it about that  $\{S, C, A\}$  is false (see above). But this is impossible. Nobody, free or not, can bring it about that God believes a falsehood. Therefore Molinism is false.

#### References

Thomas P. Flint, Divine Providence: The Molinist Account , Ithaca, New York, Cornell University, 1998

### **3.6.4 A Scotistic Cosmological Argument (2011-06-30 16:30)**

The following modal cosmological argument goes back to John Duns Scotus.

(Premise) Possibly, there is an object that cannot have a cause,  
(Premise) Every contingent object, possibly, has a cause,  
(Conclusion) There is a necessary object.

The logical derivation is quite straightforward. According to the first premise there is a possible world that contains an object, let us say A, that is uncaused in every possible world in which it obtains. Now, due to the second premise, object A cannot be a contingent object. Therefore, object A is a necessary object.

Both premises seem to be plausible. Yet, together they entail an very interesting metaphysical conclusion, that is, the conclusion that there is something in the actual world that exists necessarily.

### **3.6.5 There are two ways through life (2011-06-30 22:10)**



"The nuns taught us there were two ways through life: the way of nature, and the way of grace. You have to choose which one you'll follow. Grace doesn't try to please itself. Accepts being slighted, forgotten, disliked. Accepts insults and injuries. Nature only wants to please itself. Get others to please it too. Likes to lord it over them. To have its own way. It finds reasons to be unhappy when all the world is shining around it. And love is

smiling through all things. The nuns taught us that no one who loves the way of grace ever comes to a bad end. I will be true to you. Whatever comes." (Mrs. O'Brien in 'The Tree of Life')

## 3.7 July

### 3.7.1 De wereld is er, en zij is er op een bepaalde wijze (2011-07-01 21:44)

Het begint met deze gedachte, een gedachte die zich opeens en onvermijdelijk aan ons opdringt: "De wereld is er, en zij is er op een bepaalde wijze". Dan, vrijwel onmiddellijk daarna, en al net zo onoverkomelijk, volgt deze gedachte: "Zelfs hetgeen ik zojuist dacht, een gedachte die zó evident is dat ik mij eigenlijk geen evidenter gedachte kan voorstellen, zelfs die gedachte dacht ik hoe dan ook *als mens*. Het was een gekwalificeerde vorm van denken, namelijk een *menschelijk* denken. Ja, *al* ons denken, al ons ervaren en al ons spreken is altijd al noodzakelijk gekwalificeerd als menselijk denken, menselijk ervaren en menselijk spreken. Daarom, wanneer we zeggen p, dan zeggen wij eigenlijk 'p, voor ons'. En de stap van 'p, voor ons' naar p is voor ons als mensen principieel onmogelijk".

Het is deze tweede gedachte die ons dwingt om steeds een formele *de dicto* onderscheid te maken tussen enerzijds menselijk inzicht en anderzijds inzicht simpliciter, tussen menselijke waarheid en waarheid überhaupt, tussen de-wereld -voor-ons en de-wereld -in-zichzelf. Dit formele onderscheid betreft per definitie een onderscheid in ons denken, in de *ordo cognoscendi*.

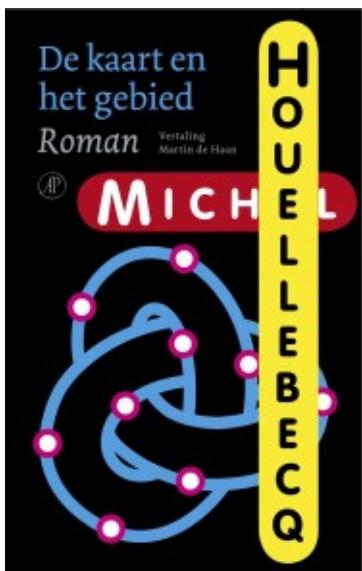
Maar, gaat het hier eveneens om een *de re* onderscheid? Betreft het ook een onderscheid in het zijn, in de *ordo essendi*? Anders gezegd, hebben beide typen inzichten wel of niet dezelfde inhoud? Vallen beide typen waarheden wel of niet samen? Is de wereld-voor-ons wel of niet gelijk aan de-wereld-in-zichzelf?

We zullen het antwoord op deze vraag nooit weten omdat we nimmer buiten onze menselijke conditie kunnen treden. Nooit kan ons menselijk spreken door ons worden verheven tot een spreken simpliciter. Nooit kan ons menselijk denken en ervaren worden tot een denken en ervaren überhaupt.

De vraag of de-wereld-voor-ons gelijk is aan de werkelijke werkelijkheid of juist niet moeten wij dus voor altijd open laten precies omdat alles wat wij zeggen, denken en ervaren reeds is gesitueerd binnen de-wereld-voor-ons. Het is voor ons op geen enkele manier mogelijk om buiten de-wereld-voor-ons te treden.

Wij kunnen dus nimmer de werkelijke ontologische status van de-wereld-voor-ons achterhalen. Wat is de-wereld-voor-ons? Is zij de werklijke werkelijkheid? Is zij iets anders? Zo ja, wat? Een illusie? Het is deze vraag die wij voor altijd tussen haakjes moeten plaatsen. De-wereld-voor-ons is dan ook 'unsaturated'. Hoewel al ons spreken, denken en ervaren op haar betrekking heeft, moeten we voortdurend, ja op ieder moment, de vraag naar haar eigenlijke aard onbeantwoord laten.

### 3.7.2 De Dingen (2011-07-04 21:23)



"Ze hadden daarna verschillende keren aan die priester teruggedacht, qua uiterlijk leek hij een beetje op François Hollande, maar in tegenstelling tot de socialisten-leider was hij eunuch voor God geworden. Jaren later, toen hij aan zijn 'reeks elementaire beroepen' was begonnen, had Jed meermalen het plan opgevat om een portret te maken van een van die kuise, toegewijde mannen die in steeds kleineren getale de metropolen doorkruisten om er de troost van hun geloof te brengen. Maar hij was vastgelopen, hij had niet eens vat kunnen krijgen op het onderwerp. Als erfgenamen van een eeuwenoude spirituele traditie die niemand meer echt begreep, moesten priesters, die vroeger een vooraanstaande positie in de samenleving hadden, zich na een vreselijk lange, zware studie, waarin ze zich moesten verdiepen in het Latijn, het canoniek recht, de rationele theologie en andere vrijwel onbegrijpelijke vakken, nu overeind zien te houden onder erbarmelijke materiële omstandigheden, ze namen samen met de andere mensen de metro, gingen van evangelisatiegroep naar alfabetiseringsklas, droegen elke ochtend de mis op voor een steeds ouder publiek, elke zinnelijke vreugde was hun verboden, inclusief de elementaire genoegens van het gezinsleven, terwijl ze door hun functie toch gedwongen waren om dag in, dag uit een onfeilbaar optimisme aan de dag te leggen. Bijna alle schilderijen van Jed Martin, zouden de kunsthistorici noteren, stellen mannen of vrouwen voor die hun beroep uitoefenen in een geest van goede wil, maar wat ze uitdrukten was een op redelijkheid gebaseerde goede wil, waarin de onderwerping aan de eisen van het beroep werd gecompenseerd door een combinatie van financiële genoegdoening en narcistische bevrediging, in wisselende verhoudingen. De nederige, straatarme jonge stadspriesters, die door iedereen werden geminacht en wel alle zorgen maar geen van de genoegens van het gezinsleven mochten smaken, vormden, voor wie hun geloof niet deelde, een verwarring en ontoegankelijk onderwerp."

Michel Houellebecq, De kaart en het gebied, p. 77-78, vertaling Martin de Haan, Arbeiderspers, 2011

### 3.7.3 Terrence's Theodicee (2011-07-09 23:47)

De film 'The Tree of Life' van Terrence Malick is vooral een moderne vertelling van het Bijbelboek Job, gecombineerd met het scheppingsmotief uit Genesis en een profetische beschrijving van het einde der tijden. De scène waarin Terrence het ontstaan van de wereld toont beschouwt ik als een theodicee. Er klinkt dan namelijk een requiem: Het 'Lacrimosa' van Preisner. Waarom? Waarom dit schitterende requiem, dit requiem voor een vriend, tijdens de geboorte van de wereld? Huilde God reeds om haar tijdens haar geboorte? Wist Hij dat een groot lijden de wereld zou doortrekken, maar besloot God, ondanks alles, haar toch tot aanzien te laten komen? Licht in de duisternis te laten schijnen? De duisternis, het niets, de leegte, niet te laten zegevieren? Ook het gedeelte in de film waarin Terrence het einde der tijden toont is opmerkelijk. Tenslotte, aan het eind van de wereld, lijkt er sprake te zijn van overgave en verzoening. Ja, zelfs van verlossing. Het licht overwint, ook al is het pas aan het einde der tijden. Dit is een essentieel onderdeel van Terrence's theodicee, zo lijkt mij.

### 3.7.4 Een alternatieve kennisleer: fragmenten (2) (2011-07-10 01:14)

I. Mijn [1]alternatieve kennisleer is gegrond in de heideggeriaanse in plaats van cartesiaanse antropologie. Haar fundamentele begrip is de-wereld-voor-ons. De-wereld-voor-ons is voor de mens het allesomvattende ofwel maximaal inclusieve waarin de mens geworpen is en waarbuiten zij nimmer kan treden. Zij vormt de onoverschreidbare horizon van al ons ervaren en denken. De-wereld-voor-ons is het subject van alle menselijke predikaties.

II. Is de-wereld-voor-ons identiek aan de-wereld-in-zichzelf? Wellicht wel, maar wij zullen dit nooit kunnen vaststellen precies omdat wij onszelf nooit buiten de-wereld-voor-ons kunnen plaatsen. Zo is zelfs de uitspraak dat er voorwerpen bestaan die onze zintuigen beroeren en zo onze ervaringen veroorzaken alléén gerechtvaardigd als uitspraak over de-wereld-voor-ons. Hiermee wil niet gezegd zijn dat deze uitspraak ongeldig zou zijn als uitspraak over de-wereld-in-zichzelf. Juist dit kunnen we immers nimmer vaststellen. Zelfs de uitspraak dat wij ons als mensen niet kunnen plaatsen buiten het standpunt van de-wereld-voor-ons is alléén gerechtvaardigd als uitspraak over de-wereld-voor-ons. Ja, zelfs de uitspraak dat wij een onderscheid moeten maken tussen de-wereld-voor-ons en de-wereld-in-zichzelf is uiteindelijk alléén gerechtvaardigd als uitspraak over de-wereld-voor-ons. Echt álles wat wij zeggen gaat onvermijdelijk over de-wereld-voor-ons. De-wereld-voor-ons vormt inderdaad het voor de mens maximaal hermetische waarbuiten zij nooit kan treden. De-wereld-voor-ons is dan ook in zekere zin voor de mens het absolute: een ultiem holisme waarbinnen wij als mensen analyseren en waarop alle menselijke analyses betrekking hebben.

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

IV. Een groot aantal van onze gerechtvaardigde beweringen over de-wereld-voor-ons (zoals de bewering dat  $1+1=2$ , de bewering dat er tafels en stoelen zijn, of de bewering dat lustmoord verwerpelijk is) zijn wellicht ook geldig als beweringen over hoe de-wereld-in-zichzelf is. Het punt is echter dat we geen enkele bewering over de-wereld-in-zichzelf kunnen rechtvaardigen. Stel dat propositie P geldig is als uitspraak over de-wereld-voor-ons én als uitspraak over de-wereld-in-zichzelf. In dat geval zullen we nimmer kunnen vaststellen dat P geldig is als claim over de-wereld-in-zichzelf. De-wereld-in-zichzelf is voor ons immers ontoegankelijk. We kunnen in onze discussies met anderen dan ook uitsluitend wijzen op het gerechtvaardigd zijn van P als claim over de-wereld-voor-ons. Wij en alle andere mensen zijn daarom alléén gehouden aan P als claim over de-wereld-voor-ons, niet als claim over de-wereld-in-zichzelf. Dat P in feite geldig is als claim over de-wereld-in-zichzelf doet hier niets aan af.

V. Wellicht is de-wereld-voor-ons identiek aan de-wereld-in-zichzelf. Zelf hoop ik soms dat dit inderdaad het geval is. Het punt is echter dat wij dit als mensen zoals besproken nimmer kunnen vaststellen. Voor ons is het onderscheid tussen de-wereld-voor-ons en de-wereld-in-zichzelf dan ook maximaal dwingend (en ons volledig en restloos opgenomen zijn in de-wereld-voor-ons maximaal onvermijdelijk).

VI. Neem de bewering dat de-wereld-voor-ons 'iets' is dat op een gegeven moment helemaal is ingegroeid in de menselijke natuur. Uitgaande van mijn kennisleer is deze uitspraak niet te rechtvaardigen. We kunnen als mens immers niet buiten de-wereld-voor-ons treden en precies daarom kunnen we niets zeggen over hoe de-wereld-voor-ons op zichzelf is. We kunnen dus ook niet zeggen dat de-wereld-voor-ons 'iets' is dat op een gegeven moment in de menselijke natuur is ingegroeid.

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

VIII. De klassieke representatieidee, de idee dat onze innerlijke voorstellingen corresponderen met uitwendig gegeven objecten, is de vorige eeuw vaak genoeg bekritiseerd. Men stelde dat wij helemaal niet kunnen weten of onze innerlijke voorstellingen corresponderen met uitwendig gegeven objecten. Welnu, deze kritiek is volkomen terecht. Mijn alternatieve kennisleer is echter niet vatbaar van deze kritiek omdat de claim 'dat onze innerlijke voorstellingen corresponderen met uitwendig gegeven objecten' uitsluitend gerechtvaardigd is als claim over hoe de-wereld-voor-ons is! Het zijn dus de objecten in de-wereld-voor-ons die met onze innerlijke voorstellingen corresponderen. Het enige dat wij kunnen rechtvaardigen is de idee dat het de objecten van de-wereld-voor-ons zijn die met onze intramentale representaties overeenkomen. De representatieidee wordt dus gered door haar aanspraak te beperken tot de-wereld-voor-ons. Dit klassieke idee heeft in mijn kennisleer niet langer betrekking op de-wereld-in-zichzelf, maar uitsluitend op een relatie binnen de-wereld-voor-ons. De relatie van representatie is gesitueerd in de-wereld-voor-ons en daarmee afdoende veiliggesteld.

IX. In mijn thesis maak ik een onderscheid tussen het 'beslissend-gerechtvaardigd-zijn' en het 'niet-beslissend-gerechtvaardigd' zijn van claims over de-wereld-voor-ons. Een claim P over de-wereld-voor-ons kan als claim over de-wereld-voor-ons beslissend-gerechtvaardigd óf niet-beslissend-gerechtvaardigd zijn. In paragraaf X en XI van mijn [2]thesis geef ik een bespreking van deze twee vormen van rechtvaardiging. Neem bijvoorbeeld de claim dat ik niet de enige mens ben (en dat er dus naast mijzelf ook nog andere mensen bestaan). Deze claim betreft een voorbeeld van een belissend-gerechtvaardigde claim over de-wereld-voor-ons. Op deze manier wordt solipsisme dus voorkomen: de wereld-voor-ons is blijkbaar zodanig dat ik niet de enige mens ben. En dat is voldoende. Over 'het hoe' van de-wereld-in-zichzelf kunnen we immers toch niets vaststellen.

1. [http://www.gjerutten.nl/KenbareNoumenale\\_GJERutten.pdf](http://www.gjerutten.nl/KenbareNoumenale_GJERutten.pdf)
2. [http://www.gjerutten.nl/KenbareNoumenale\\_GJERutten.pdf](http://www.gjerutten.nl/KenbareNoumenale_GJERutten.pdf)

### 3.7.5 Over het continue in de wereld (2011-07-13 23:50)

Volgens het atomisme is al het zijnde uiteindelijk niets meer of minder dan een configuratie van enkelvoudige entiteiten: de atomen. Een dergelijk wereldbeeld heeft ontegenzeggelijk iets schraals, iets karigs, zelfs wanneer we uitgaan van verschillende typen atomen, en bovendien naast materiële atomen ook het bestaan van immateriële atomen, zoals de menselijke ziel en God, aannemen.

Neem bijvoorbeeld een verschijnsel als verandering. Uitgaande van het atomisme kan verandering maar op één manier begrepen worden, namelijk als het samenklonteren en weer uiteengaan van atomen. Enkelvoudige entiteiten die *zelf* kunnen veranderen bestaan dus niet, en kunnen, uitgaande van het atomisme, ook helemaal niet bestaan. Één enkelvoudig iets dat *zelf* aan verandering onderhevig is, is vanuit het atomisme ondenkbaar.

Hieruit volgt dat allerlei verschijnselen van onze naïeve ervaring, waarbij wel degelijk sprake lijkt van één enkelvoudig iets dat *zelf* aan verandering onderhevig is, zoals het bekende verschijnsel dat personen door de tijd heen veranderen, of dat iemands liefde voor de natuur of iemands kennis van de kunst zich verdiept, of het verschijnen dat een gevoel van pijn of genot op een bepaald moment intenser wordt of juist afvlakt, volgens het atomisme, zelfs wanneer we uitgaan van verschillende typen materiële en immateriële atomen, een fictie zijn, eenvoudigweg niet kunnen bestaan.

De armzaligheid van het atomisme wordt zo pijnlijk duidelijk. Enkelvoudige veranderingen zoals het intenser worden van iemands liefde, het heftiger worden van iemands heimwee, het sterker worden van iemands karakter, het helderder gaan stralen van een lichtbron of het dieper rood worden van een bepaald kleurvlak, gelden volgens het atomisme als illusoir, als onecht. Deze verschijnselen bestaan volgens atomisten niet werkelijk,

hetgeen radicaal ingaat tegen onze naïeve ervaring, maar ook tegen iedere fenomenologie van deze ervaring.

Heidegger had dan ook gelijk. Willen wij recht doen aan de naïeve ervaring met haar verschijnselen van verandering waarbij er één enkelvoudig iets is dat zelf aan verandering onderhevig is, willen wij de fenomenologie van onze wereld redden, dan moeten wij naast de zijnden ook uitgaan van *het zijn van de zijnden*. De zijnden belichamen het discrete, het discontinue in de wereld. Het zijn van de zijnden staat daarentegen orthogonaal op de zijnden en vertegenwoordigt de continue *zijnswijze* van de zijnden. Het zijn is daarmee de locus van de continuïteit in de wereld. Het zijn is de innerlijke faktische bewogenheid van de zijnden, zij is de betekenisvolle aanwezigheid van de zijnden, de wijze waarop de zijnden aanwezig zijn en blijk geven van hun aanwezigheid. En het is precies deze continue innerlijke bewogenheid van de zijnden die ons uiteindelijk in staat stelt te begrijpen dat enkelvoudige zijnden *zelf* wel degelijk aan verandering onderhevig kunnen zijn. Het is dus eerst dankzij Heideggers instantie van het zijn dat we de naïeve ervaring recht kunnen doen wedervaren, er daadwerkelijk rekenschap van kunnen geven in plaats van haar te willen ontmaskeren, te deconstrueren, zoals het atomisme doet.

Niet voor niets stelt Bataille dat voor de mens de continuïteit van het zijn het heilige is, terwijl het atomisme, of meer in het algemeen iedere vorm van discreet ofwel discontinu denken, profaan is. Wij mensen verlangen ten diepste naar dát wat het atomisme ons nimmer kan geven, namelijk een terugkeer naar, een weer opgenomen worden in, de continuïteit.

Noot: Deze bijdrage dankt haar inspiratie aan een paper van mijn promotor (en één van zijn collega's) dat ik onlangs van commentaar heb voorzien. De hierboven door mij gehanteerde formulering van het type verandering waarbij één iets zelf verandert is aan dit paper ontleend. In het paper worden Heidegger en Bataille overigens nergens ter sprake gebracht. Dit geldt ook voor het door mij hierboven ingenomen standpunt. Ik zal hier een literatuurverwijzing opnemen, zodra genoemd paper is gepubliceerd.

### 3.7.6 Het verband tussen wording en eindigheid (2011-07-17 22:11)

Het verhaal van de verdrijving van Adam en Eva uit het paradijs, zoals dat in het Bijbelboek Genesis te vinden is, laat iets zien van de relatie tussen wording en eindigheid. Adam en Eva leven in het paradijs in een toestand van zijn. Streven naar iets, naar iets willen worden, is hen vreemd. Ze zijn zorgeloos en aan zichzelf genoeg. Een dergelijke existentiële conditie van louter zijn kan in beginsel eeuwig duren. Inderdaad hebben volgens het verhaal Adam en Eva in de tuin van Eden het eeuwige leven, ze zijn onsterfelijk.

Op een bepaald moment in het verhaal geven Adam en Eva zich echter over aan de verleiding om te willen worden, om zich door de tijd heen te willen ontwikkelen dan wel verwerkelijken. Dit wordt in het verhaal gesymboliseerd door hun nemen van de vruchten van de boom van de kennis van goed en kwaad. Het gevolg is dat zij hun oorspronkelijke eeuwige toestand van louter zijn verlaten en in een existentiële toestand van voortdurende wording belanden.

Nu is een situatie van eeuwige wording onmogelijk. De leefwereld kan namelijk geen existentiële toestand van oneindig lang durende betekenisvolle ontwikkeling accommoderen. Bovendien is wording opgevat als verwerkelijking niet daadwerkelijk wording indien er geen sprake is van een uiteindelijke voltooiing. Vergelijk in dit verband het voorbeeld van de geamputeerde hand zoals we dat in de Ethica van Aristoteles aantreffen. Een van het lichaam gescheiden hand is volgens Aristoteles alléén in naam een hand, en dus geen echte hand. Hetzelfde geldt voor een toestand van wording welke nooit tot voltooiing zal leiden. Zo'n toestand is niet werkelijk, maar alleen maar in naam, een toestand van wording. In tegenstelling tot de existentiële conditie van louter zijn is dus de existentiële conditie van wording noodzakelijk tijdelijk.

Het hoeft ons dan ook niet te verbazen dat Adam en Eva in het verhaal sterfelijk worden nadat zij voor de toestand van wording hebben gekozen. Als wordende wezens verliezen zij immers hun eeuwige bestaan precies omdat eeuwigheid alléén aan een situatie van louter zijn kan toekomen. Het verhaal van de verbanning van Adam en Eva uit het paradijs wijst ons zo op een diepe innerlijke verwantschap tussen wording en tijdelijkheid:

alle wording is eindig. Eeuwigheid is slechts voorbehouden aan toestanden van aan zichzelf genoegzaam louter zijn, zoals die waarin Adam en Eva verkeerden toen zij nog onbezorgd in de tuin van Eden leefden.

### 3.7.7 An alternative account of evolutionary theism (2011-07-19 23:49)

[1]In philosophical and theological literature various accounts of evolutionary theism can be found. They all agree on the basic premise that God actualized the cosmos in such a way that natural evolution would necessarily emerge. But for the rest significant differences between these accounts exist. For example, some have it that the process of evolution is not autonomous since God is continuously "guiding" the process of natural evolution into a certain direction, while others maintain that God has set the initial conditions of the cosmos such that natural evolution would necessarily lead to mankind. It seems to me that these accounts are in conflict with the autonomous and unpredictable character of natural evolution. In what follows I provide a brief sketch of an alternative account of evolutionary theism, one that respects the autonomous and unpredictable character of natural evolution, while giving proper sense to the theistic claim that mankind is the image of God.

First, let us suppose that genuine randomness is not an objective feature of reality, which is a metaphysical claim that I have argued for elsewhere. Second, as I have also argued for in other texts, let us assume that dualism is true, that is, let us assume that consciousness possibly exists. In other words, let us assume that there are possible worlds in the Kripkean sense within which consciousness irreducibly exists and thus cannot be reduced to matter. Third, as I also argue for elsewhere, let us presume that libertarian free will possibly exists, and, moreover, that being a conscious agent is a necessary condition for being an agent endowed with libertarian free will.

Now, on the account I propose God actualized the cosmos in such a way that it initially contained nothing but space, time and matter (or energy which can be taken to be equivalent to matter). Hence, consciousness and libertarian free were not actual: they did not exist in the actual world. This state of affairs implies, since it is taken that genuine randomness is not an objective feature of the world, that the cosmos was initially entirely deterministic. Every event was by natural law causally predetermined by the chain of previous events causally related to it.

But then also the process of natural evolution itself, that, as mentioned, necessarily originated at some point in time, was initially wholly deterministic and therefore in principle, for any agent endowed with sufficient calculation power, entirely predictable.

Further, on the proposed account God, at the very beginning of the cosmos, conceived, perhaps by imagination, a specific collection of basic non-conscious life forms that he wanted natural evolution to bring about. So, since God can be assumed to be an agent powerful enough to predict any future state of a deterministic system, and, since the cosmos was in fact initially deterministic, we may infer that He set the initial conditions of the cosmos in such a way that these forms indeed necessarily would evolve by means of the autonomous process of natural evolution.

Subsequently, once the basic non-conscious life forms that God originally wanted to bring about finally evolved, it is conceivable that God intentionally endowed a subset of these forms with a rudimentary level of consciousness and libertarian free will, so that, from that very moment, the further material *and* mental evolution of all life forms became unpredictable, even for God.

In addition, on the proposed view, God knew from his understanding of the nature of space, time, matter and consciousness that the further process of natural evolution, although in its details totally unpredictable, was nevertheless guaranteed to lead eventually to the coming into existence of some highly complex, self-conscious, libertarian free and sentient life form endowed with a significant level of intuition, empathy and reason. So although God did not know upfront how such a life form would look like, what shape it would take and what further attributes it would have, He at least knew that such a life form would inevitably evolve.

As the proposed view continues, after this life form finally evolved, it is conceivable that God intentionally chose it as the proper life form to which He would reveal Himself at some point in its further development. And, on the proposed account, the life form eventually chosen by God is mankind. Therefore, mankind is, on this view, an image of God in the sense that it was the life form chosen by God, the life form God decided to make Himself known to.

So, on the alternative view of evolutionary theism explored above, mankind was in fact *not* intentionally designed and created, but instead intentionally selected by God in the course of natural evolution. Mankind was originally chosen by God in the same way as He would later on in history choose the people of Israel and all of its prophets, and centuries later, Jesus would choose each of his disciples. Thus, the alternative account of evolutionary theism not only respects the autonomous and unpredictable character of natural evolution, but also accords with one of the most central themes found in Scripture.

1. [http://3.bp.blogspot.com/-13y-qVrnJbA/TjApZry2YeI/AAAAAAAAMM/GvaZWt5\\_J54/s1600/treeoflife3.jpeg](http://3.bp.blogspot.com/-13y-qVrnJbA/TjApZry2YeI/AAAAAAAAMM/GvaZWt5_J54/s1600/treeoflife3.jpeg)

### 3.7.8 Een nieuw argument voor Heideggers Zijn (2011-07-28 18:16)

In zijn paper 'From states of affairs to a necessary being' [1] merkt Rasmussen op dat binnen de context van de mathematische verzamelingenleer kan worden aangetoond dat er eenvoudigweg niet genoeg ruimte is om alle mogelijke ruimtelijke vormen tegelijkertijd te instantiëren, aangenomen uiteraard dat deze instanties elkaar niet mogen overlappen. De cardinaliteit van de ruimte opgevat als verzameling punten is namelijk kleiner dan de cardinaliteit van de verzameling van alle mogelijke ruimtelijke vormen, aldus Rasmussen. Dit is een interessant mathematisch resultaat dat bovendien ook wijsgerige implicaties lijkt te hebben. Genoemd resultaat kan namelijk ingezet worden om een nieuw argument te ontwikkelen voor het door Heidegger in zijn werk gemaakte ontologische onderscheid tussen enerzijds het geheel van alle zijnden en anderzijds het zijn zelf [2].

Het argument dat mij voor ogen staat verloopt globaal als volgt. De door Rasmussen genoemde mathematische stelling maakt duidelijk dat er 'iets' is dat ervoor zorgt dat niet alle mogelijke *ruimtelijk gekwalificeerde* zijnden tegelijkertijd kunnen bestaan. Dit 'iets' is de ruimte zelf. Hoewel de ruimte zelf natuurlijk ook als een zijnde begrepen kan worden, is zij in elk geval *géén ruimtelijk gekwalificeerd* zijnde. Zij is veeleer dát waarin alle ruimtelijk gekwalificeerde zijnden bestaan. Welnu, het lijkt plausibel om dit gegeven te generaliseren door meer algemeen te stellen dat er dan ook 'iets' moet zijn dat ervoor zorgt dat alle mogelijke zijnden *simpliciter* onmogelijk tegelijkertijd kunnen bestaan. Maar wat is dit 'iets'? Analoog aan zoeven betreft dit 'iets' in elk geval geen zijnde. Dát wat ervoor zorgt dat alle mogelijke zijnden nimmer tegelijkertijd kunnen bestaan kan zelf *géén* zijnde zijn. Welnu, dit 'iets' dat zelf geen zijnde is wijst op hetgeen door Heidegger 'het zijn' wordt genoemd. Net zoals er te weinig ruimte is om alle mogelijke *ruimtelijk gekwalificeerde* zijnden tegelijkertijd naast elkaar te laten bestaan, zo is er uiteindelijk ook te weinig 'zijn' om alle mogelijke zijnden *simpliciter* tegelijkertijd tot aanzien te laten komen. Het is deze instantie van het zijn welke Heidegger, treffend aansluitend bij bovenstaande, eveneens 'de lichtruimte' noemt. Het zijn is de lichtruimte waarin alle zijnden als zijnden gegeven zijn, ofwel dát van *waaruit* alle zijnden zijn.

[1] Rasmussen, J. (2010), "From states of affairs to a necessary being", *Philosophical Studies*, 148 (2): pp. 183-200; p. 192

[2] Eerdere argumenten voor Heideggers ontologische differentie gaf ik in [1]<http://bit.ly/fwR44f> en [2]<http://bit.ly/qpQxmX>. Maar zie eventueel ook [3]<http://bit.ly/nYQxIU>.

1. <http://bit.ly/fwR44f>

2. <http://bit.ly/qpQxmX>

3. <http://bit.ly/nYQxIU>

### 3.8 August

#### 3.8.1 Jack in 'The Tree of Life' (2011-08-01 21:24)



- What I want to do, I can't do. I do what I hate.
- I didn't know how to name You then. But I see it was You [...].
- Are You watching me? I want to know what You are. I want to see what You see.
- I see me as a child... I see my brother. True. Kind. He died when he was 19.
- Where were You? You let a boy die. You let anything happen. Why should I be good? When You aren't.

"Where were you when I laid the foundations of the Earth, when the morning stars sang together, and all the sons of God shouted for joy?" Job 38:4,7

#### 3.8.2 Een semantisch argument tegen 'Alles is X'-reductionisme (2011-08-03 11:49)

In deze bijdrage geef ik een semantisch taalfilosofisch argument tegen elke reductionistische opvatting van de vorm 'Alles is X', zoals ondermeer Hegels these dat uiteindelijk alles geest is, of Nietzsche's overtuiging dat in laatste instantie alles een wil tot macht is. Net zoals ieder semantisch taalfilosofisch argument is ook dat van mij gebaseerd op een betekenistheorie, op een bepaalde conceptie van betekenis, welke ik hieronder beknopt zal weergeven.

##### Betekenistheorie

Betekenis valt niet samen met verwijzing. Immers, de betekenis van de eigenaam 'Dante Alighieri' verschilt van die van de predicatieve expressie 'auteur van La Divina Commedía' terwijl beide uitdrukkingen dezelfde verwijzing hebben. Met Gottlob Frege maak ik daarom een onderscheid tussen Sinn en Bedeutung [1]. Verder, zonder te beweren hier Frege te volgen, neem ik aan dat iedere Sinn uit één of meerdere elementaire bestanddelen bestaat, en dat elk van deze bestanddelen een extramentale Bedeutung ofwel referent (in verleden of heden) heeft [2]. Laat nu A de Sinn van een talige expressie zijn. De verzameling van alle extramentale referenten van alle elementaire bestanddelen van A noem ik de referentieset van A, en deze noteer ik als Ref(A). Laat nu ook B de Sinn van een linguïstische uitdrukking zijn. Volgens mijn betekenistheorie geldt dan dat A gelijk is aan B dan en slechts dan als Ref(A) = Ref(B).

Bovengenoemde conceptie van betekenis berust dus op de fundamentele opvatting dat Sinn alléén in samenhang

met Bedeutung gedacht kan worden. En dit levert geen enkel probleem op voor betekenisvolle termen met een lege extensie, zoals 'De huidige koning van Frankrijk' of 'Eenhoorn'. Immers, de Sinn van bijvoorbeeld 'Eenhoorn' bestaat uit een groot aantal elementaire bestanddelen, waaronder Voorhoofd, Hoorn, Hoef, Staart, et cetera. En ieder van deze bestanddelen heeft een extramentale referent, zo vormen bijvoorbeeld alle hoornen uit heden en verleden de extramentale referent van het bestanddeel Hoorn. De referentieset van de Sinn van Eenhoorn, weergegeven als Ref(Sinn('Eenhoorn')), is dus inderdaad niet leeg.

#### Het argument

Het semantisch argument kan tegen de achtergrond van bovengenoemde betekenistheorie nu gegeven worden. Ik zal dit argument uitwerken aan de hand van een voorbeeld, namelijk het materialisme. Het materialisme is inderdaad een vorm van 'Alles is X'-reductie. De materialist meent immers dat alles materie is. Welnu, het semantisch argument betreft een *reductio ad absurdum* en gaat als volgt. Stel, voor *reductio*, dat alles materie is. De uitspraak dat alles materie is betreft de uitspraak dat ieder zijnde een materieel zijnde is. Maar, indien echt werkelijk alles materie is, dan is er helemaal geen extramentale referent beschikbaar om de referentieset van de Sinn van 'zijnde' te kunnen laten verschillen van de referentieset van de Sinn van 'materieel zijnde'. De Sinn van 'zijnde' zou daarom samenvallen met de Sinn van 'materieel zijnde' en dus zou de uitspraak dat elk zijnde een materieel zijnde is neerkomen op de lege uitspraak dat elk materieel zijnde een materieel zijnde is. Maar dit is absurd, de materialist meent niet slechts een lege uitspraak te debiteren. De uitspraak dat alles materie is wordt door materialisten immers als een niet-triviaal standpunt gezien en niet als de inhoudsloze tautologische bewering dat alle materie materie is. De aanname dat alles materie is moet dus verworpen worden. Niet alles is materie.

#### Afsluitend

Bovengegeven weerlegging van het materialisme kan eenvoudig worden aangepast om iedere 'Alles is X' opvatting te weerleggen, waaronder dus de eerdergenoemde idealistische 'Alles is geest' these van Hegel en de vitalistische 'Alles is wil tot macht' opvatting van Nietzsche. Het semantisch argument betreft dus inderdaad een wijsgerig argument tegen elke vorm van eendimensionaal reductionisme. Ja, ook tegen de radicale reductionistische opvatting dat er 'niets buiten de tekst bestaat' omdat uiteindelijk alles taal zou zijn.

---

[1] Frege, G., 'Über Sinn und Bedeutung', in Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 100: 25-50. Translated as 'On Sense and Reference' by M. Black in Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege, P. Geach and M. Black (eds. and trans.), Oxford: Blackwell, third edition, 1980.

[2] Een Sinn en haar elementaire bestanddelen zijn geen talige expressies. Nu kan strikt genomen alléén een talige expressie een Bedeutung ofwel referent hebben. De Bedeutung ofwel referent van een elementair bestanddeel van een Sinn dient daarom steeds begrepen te worden als de Bedeutung ofwel referent van iedere talige expressie waarvan de Sinn precies dat elementaire bestanddeel is.

### 3.8.3 Een semantisch argument tegen 'Alles is X'-reductie (II) (2011-08-05 23:34)

Men zou kunnen denken dat de door mij in de vorige bijdrage voorgestelde betekenistheorie in tegenspraak is met het feit dat twee talige expressies met een verschillende Sinn toch naar hetzelfde object kunnen verwijzen. Neem bijvoorbeeld Frege's voorbeeld van de Morgenster en de Avondster. Het is zeker zo dat beide expressies naar hetzelfde object verwijzen, namelijk de planeet Venus, terwijl de Sinn van 'Morgenster' inderdaad verschilt van de Sinn van 'Avondster'.

Welnu, hoewel in mijn betekenistheorie, net zoals in die van Frege, iedere Sinn maar één Bedeutung heeft, maak ik in mijn theorie daarnaast, zoals gezegd, eveneens gebruik van de noties 'elementair bestanddeel van een Sinn' en 'referentieset van een Sinn'. En ik beweer geenszins dat Frege deze noties ook hanteert. Genoemd voorbeeld dient uitgaande van mijn betekenistheorie daarom als volgt geïnterpreteerd te worden. De Sinn van 'Morgenster' is niet gelijk aan de Sinn van 'Avondster' omdat Ref(Sinn('Morgenster')) niet gelijk is aan Ref(Sinn('Avondster')). Immers, Sinn('Morgenster') bezit een elementair bestanddeel, namelijk het bestanddeel Morgen, dat verwijst naar alle morgens in heden en verleden. Sinn('Avondster') daarentegen heeft geen elementair bestanddeel dat naar alle morgens in heden en verleden verwijst. In het geval van de Sinn van 'zijnde' en de

Sinn van 'materieel zijnde' ligt de zaak zoals besproken echter anders. Beide Sinn'en vallen samen precies omdat, als echt alles materie is, de referentiesets van deze twee Sinn'en niet kunnen verschillen.

### Verdere implicaties

Voor wat betreft mijn betekenistheorie en semantisch argument dient 'zijnde' eenvoudigweg begrepen te worden als iets 'dat is' ofwel bestaat. Je zou kunnen zeggen dat de klasse van alle zijnden het antwoord is op Willard Van Orman Quine's ontologische vraag 'What Is There?' zoals besproken in zijn paper "On What There Is" uit 1948. Nu betoog ik in mijn vorige bijdrage dat genoemde betekenistheorie impliceert dat elke uitspraak over het zijnsgeheel van de vorm 'Alles is X' onhoudbaar is [1]. Deze conclusie heeft verstrekkende gevolgen. Zo volgt, zoals gezegd, dat materialisme onhoudbaar is. Niet alles is immers materie. Ook volgt dat er onkenbare zijnden moeten zijn. Inderdaad, niet alle zijnden zijn kenbaar. En er volgt zelfs dat er onveroorzaakte en noodzakelijke zijnden moeten zijn. Niet alle zijnden zijn immers veroorzaakt. Evenmin zijn alle zijnden contingent.

Bovendien kan iedere bewering over de zijnden van de vorm 'Alle A zijn B' geschreven worden als 'Alles is zodanig dat het B is indien het A is'. Door nu 'zodanig zijn dat het B is indien het A is' voor X in te vullen in 'Alles is X' volgt dat iedere 'Alle A zijn B'-bewering tenminste één zijnde als uitzondering moet hebben. Maar dan is dus bijvoorbeeld niet elk contingent zijnde veroorzaakt. Evenmin is dan ieder noodzakelijk zijnde onveroorzaakt.

De implicaties van genoemde conclusie lijken hiermee nog lang niet uitgeput. Neem bijvoorbeeld wiskundige uitspraken. Binnen de context van de wiskunde kunnen we talloze uitspraken van de vorm 'Alle A zijn B' naar waarheid doen. Mijn semantisch argument lijkt daarom te impliceren dat wiskundige objecten geen zijnden zijn ofwel dat we geen bestaan moeten toekennen aan de objecten van de wiskunde. Wiskundige objecten zijn derhalve fictief, ze vormen geen onderdeel van een ontologische inventarisatie van 'wat er is'. Ze behoren niet tot 'dat wat is'.

Neem verder de uitspraak dat eenhoorns niet bestaan. Deze uitspraak kan op de volgende manier als een 'Alles is X' uitspraak geschreven worden: 'Alles is niet-eenhoorn'. Ook deze uitspraak is volgens mijn semantisch argument onwaar en dus volgt dat niet alles niet-eenhoorn is, ofwel dat er iets is dat een eenhoorn is. Er moet dus blijkbaar een eenhoorn bestaan! We lijken hier op een onoverkomelijk probleem voor mijn betekenistheorie te stuiten. Echter, de vraag is of dit werkelijk zo is. We zouden immers kunnen stellen dat dit resultaat juist laat zien dat er inderdaad een eenhoorn is dat weliswaar niet als actueel-zijnde, maar wel als potentieel-zijnde bestaat. Kortom, er lijkt te volgen dat objecten in andere mogelijke werelden een potentieel bestaan kennen, en zo toch behoren tot 'dat wat is'.

Ook volgt dat, in Heideggers termen, niet alles ontisch kan zijn. Er moet dus iets zijn dat niet ontisch is, en dat is precies hetgeen Heidegger het Zijn noemt. Tenslotte lijken we zelfs Leibniz's vraag "Waarom is er niet niets?" te kunnen beantwoorden. Immers, er moet iets zijn omdat anders iedere uitspraak van de vorm "Alles is X" triviaal waar is (materiële implicaties zijn immers waar indien het antecedent onwaar is). En dit gaat uiteraard in tegen de conclusie van mijn semantisch argument. De gevolgen van het verwerpen van iedere vorm van 'Alles is X'-reductie lijken dus inderdaad enorm. De conclusie dat voor iedere X volgt dat niet alle zijnden X-zijnden zijn leidt immers tot vele verrassende implicaties. Slechts één these, namelijk dat, voor alle X, niet alles X is, levert een hele metafysica op. Dit is in zichzelf verbijsterend. En deze these, de these dat geen enkele 'Alles is X'-uitspraak waar kan zijn, het loutere inzicht dat we iedere 'Alles is X'-uitspraak als onwaar moeten verwerpen, lijkt zelfs heel in de verte welhaast iets weg te hebben van een "theorie van alles".

---

[1] Tenzij X zodanig gekozen wordt dat evident sprake moet zijn van een identiteit, zoals bijvoorbeeld in de uitspraken 'Alles is iets dat er is' of 'Alles is alles'. In wat volgt ga ik ervan uit dat we het niet over dit soort triviale 'P=P'-uitspraken hebben.

### 3.8.4 Lacrimosa (2011-08-06 17:13)



Het [1]Lacrimosa uit Zbigniew Preisner's 'Requiem for my friend' zoals Terrence Malick dat laat klinken tijdens het ontstaan van het universum in de film 'The Tree of Life'.

1. <http://www.youtube.com/watch?v=JmnYqKl1LzE&feature=related>

### 3.8.5 Een aansporing van Aristoteles (2011-08-07 11:59)

"Als dus van alle dingen de bestemming beter is dan het ding zelf (want alles wat ontstaat komt tot stand vanwege een bestemming, en het doel is beter; ja het beste van alles), en als de bestemming overeenkomstig de natuur datgene is wat in het proces van ontstaan uiteindelijk bereikt wordt bij een ononderbroken voltooiing daarvan; en als het zo is dat bij de mens eerst het lichaam de voltooiing bereikt waarvoor het bestemd is, en pas later de ziel, en dat in zeker opzicht het betere altijd later komt dan het ontstaan zelf; en als het ook zo is dat de ziel later komt dan het lichaam, en dat van wat in de ziel ontstaat het inzicht het laatste komt (want we zien dat dit zich van nature bij mensen het laatst ontwikkelt, en het is om die reden dat dit het enige goed is waarop de ouderdom aanspraak maakt); dan kan het niet anders of inzicht is onze natuurlijke bestemming, en het verwerven van inzicht is uiteindelijk het doel waarom wij ontstaan zijn. En als wij dan inderdaad bestaan, dan is het duidelijk dat het doel van ons bestaan is gelegen in het verwerven van inzicht en in het leren."

Aristoteles, *Protrepticus*

### 3.8.6 Wetenschap en religie (2011-08-15 20:07)

Religie en wetenschap zijn geen onverbonden terreinen. Een volstrekte scheiding tussen cognitie en zingeving is namelijk niet mogelijk precies omdat, naast wetenschappelijke uitspraken, ook veel geloofsuitspraken een aletische inhoud hebben dan wel impliceren. Veel geloofsuitspraken drukken anders gezegd proposities uit en hebben dus een waarheidswaarde, net zoals de claims van de wetenschap. Alléén al om deze reden is de klassieke neo-wittgensteiniaanse opvatting dat wetenschap en religie strikt gescheiden taalspelen zijn onhoudbaar.

Nu vormt bovendien het intellectuele- en gevoelsleven van ieder mens een voorwetenschappelijke existentiële eenheid. En aan de wortel van deze eenheid ligt onder andere het existentiële-levensbeschouwelijke onderscheid tussen religieus- en seculier-zijn. Dit onderscheid is zelfs dermate fundamenteel dat zij alle gebieden van het menselijke leven doorkruist ofwel existentieel vooraf gaat aan alle activiteiten die wij als mensen in ons dagelijkse leven ontplooien, waaronder dus het beoefenen van wetenschap.

En dit impliceert geenszins dat men als religieus of seculier persoon geen uitstekend wetenschapper kan zijn. Natuurlijk niet! Het betekent evenmin dat wetenschappelijke resultaten geen invloed zouden kunnen

hebben op specifieke religieuze of seculiere wereldbeschouwingen. Integendeel, zoals ook de geschiedenis ons laat zien.

Iemand die zich emotioneel afzet tegen de wetenschap, of het juist emotioneel opneemt voor de wetenschap, doet dit veelal omdat hij of zij, om wat voor reden dan ook, van mening is dat de wetenschap in strijd is met, of juist maatgevend is voor, zijn of haar onderliggende existentiële levensovertuiging. In dat geval komt de emotie dus voort uit een poging de diepgewortelde existentiële eenheid van zijn of haar persoonlijke leven te bewaren. Extreem-dogmatische religieuzen die zich afkeren van de wetenschap, of radicale nieuwe atheïsten, die de wetenschap juist verheffen tot het absolute, zijn hier voorbeelden van.

### 3.8.7 Wetenschap en religie (II) (2011-08-17 00:29)

Zoals ik in mijn vorige bijdrage aangeef gaat het diepgewortelde levensbeschouwelijke onderscheid tussen religieus-zijn en seculier-zijn existentieel vooraf aan het beoefenen van wetenschap als menselijke activiteit. Niet voor niets komen wij daarom zowel religieuze als seculiere wetenschappers tegen.

Het werkelijke fundamentele contrast is dan ook niet die tussen religie en wetenschap (of die tussen rede en gevoel) maar juist die tussen religieuze en seculiere wereldbeschouwingen. Deze twee typen wereldbeschouwingen zijn allebei op zowel rede als gevoel gebaseerd en zij omvatten beide alle reguliere activiteiten van het menselijke leven, waaronder dus het beoefenen van wetenschap.

Is daarom de wetenschap niet neutraal? Nee, natuurlijk niet. Wetenschappelijk onderzoek is naar haar aard wel degelijk neutraal. De religieuze wetenschapper werkt (om gepostuleerde wetenschappelijke theorieën te toetsen) met precies dezelfde empirische datasets (modulo wetenschapsinterne interpretatieverschillen) en dezelfde mathematische calculaties als de seculiere wetenschapper, en komt vervolgens tot dezelfde wetenschappelijke resultaten (modulo genoemde verschillen).

En gegeven het feit dat ook existentiële levensbeschouwingen aletische ofwel propositionele inhoud hebben is de vraag welke levensbeschouwing het beste aansluit bij die resultaten alleszins gerechtvaardigd. Bovendien gaat het bij het beantwoorden van deze vraag niet om het subjectief inkleuren van genoemde resultaten, maar daarentegen om een rationele evaluatie van welke wereldbeschouwing in het licht van deze resultaten het meest plausibel is.

### 3.8.8 Lyotard on Kant (2011-08-28 12:22)

"The reader of Kant cannot fail to wonder how the critical thinker could ever establish conditions of thought that are a priori. With what instruments can he formulate the conditions of legitimacy of judgments when he is not yet supposed to have any at his disposal? How, in short, can he judge properly 'before' knowing what judging properly is, and in order to know what it might be?"

J-F. Lyotard, Lessons on the Analytic of the Sublime, translation Elizabeth Rottenberg, Stanford University Press, 1994, 32.

## 3.9 September

### 3.9.1 Alain de Botton over erfzonde (2011-09-03 11:06)

"De joods-christelijke traditie heeft zo nu en dan ingezien dat wat ons ervan weerhoudt ons leven te beteren het eenzame, schuldige besef is dat we toch al onverbeterlijk slecht en reddeloos verloren zijn. Om die reden zijn deze religies zo boud geweest te verklaren dat we allemaal, zonder enige uitzondering, behept zijn met ontstellende gebreken. 'Zie, ik ben in ongerechtigheid geboren, in zonde heeft mij mijn moeder ontvangen,' buldert het Oude Testament (Psalm 51), een boodschap die in het Nieuwe terugkeert: 'Daarom, zoals door één mens de zonde in de wereld is gekomen en met de zonde de dood, en zo de dood over alle mensen is gekomen, in wie allen gezondigd hebben...' (Romeinen 5:12).

De erkenning van deze duisternis is echter niet het eindpunt waar modern pessimisme het zo vaak voor houdt. Dat we geneigd zijn te bedriegen, te stelen, te beledigen, op egoïstische wijze anderen te negeren en ontrouw te zijn, wordt zonder verwondering aanvaard. De vraag is niet of we met schokkende verleidingen in aanraking komen, maar of we af en toe ook in staat zijn ons erboven te verheffen.

De leer van de erfzonde spoort ons aan tot een bescheiden morele verbetering middels het besef dat de fouten die we in onszelf verachten onvermijdelijke kenmerken zijn van onze soort. Daardoor kunnen we er eerlijk voor uitkomen en proberen ze in alle openheid recht te zetten. Volgens deze leer is schaamte geen zinvolle emotie om onder gebukt te gaan wanneer we juist ons best doen minder dingen in ons leven toe te laten om ons over te schamen. Denkers uit de Verlichting geloofden dat ze ons een dienst bewezen door te verklaren dat de mens van oorsprong en nature goed is. Maar als we steeds worden gewezen op onze aangeboren rechtschapenheid, kunnen we verlamd raken van wroging over het feit dat we niet voldoen aan onmogelijke fatsoensnormen. De belijdenis van universele zondigheid kan een beter uitgangspunt vormen voor onze eerste voorzichtige stappen richting deugd.

De nadruk op de erfzonde heeft als bijkomend voordeel dat er geen twijfel meer over hoeft te bestaan wie in een democratisch tijdperk het recht heeft morele adviezen te geven. Op de verontwaardigde vraag 'en wie ben jij om me te vertellen hoe ik moet leven?' hoeft een gelovige alleen maar het ontwapenende antwoord te geven: 'een medezondaar'."

Alain de Botton, Religie voor atheïsten, vertaald door Jelle Noorman, Uitgeverij Atlas, Amsterdam/Antwerpen, 2011

### 3.9.2 Georges Bataille avant la lettre (2011-09-03 18:58)

"In feite beseffen religies dat het zeer aanlokkelijk, maar tegelijkertijd niet zo eenvoudig is om tot een gemeenschap te behoren. In dat opzicht zijn ze heel wat wijzer dan die seculiere politieke theoretici die lyrisch schrijven over het verlies van gemeenschapszin zonder bereid te zijn de onontkoombare schaduwkanten van het maatschappelijk leven te erkennen. Religies leren ons beleefdheid te betrachten, elkaar te respecteren, trouw en verstandig te zijn, maar ze weten ook dat ze ons geestelijk zullen breken als ze ons niet toestaan om die voorschriften af en toe te negeren. Op hun verstandigste momenten aanvaarden religies hoezeer deugdzaamheid, trouw en beminnelijkheid schatplichtig zijn aan hun tegendeel.

Het middeleeuwse christendom was zich terdege bewust van deze dubbelheid. Het grootste deel van het jaar predikte het ernst, orde, terughoudendheid, kameraadschap, oprechtheid, liefde voor God en seksuele

betamelijkheid, maar op oudejaarsavond werd de collectieve psyche ontketend en het festum fatuorum , het Narrenfeest, gehouden. Vier dagen lang stond de wereld op haar kop: geestelijken dobbelden op het altaar, balkten als ezels in plaats van 'amen' te zeggen, hielden zuipwedstrijden in het schip van de kerk, lieten scheten op de maat van het Ave Maria en staken nonsenspreken af, gebaseerd op parodieën op de evangeliën (het evangelie volgens de Kippenkont, het evangelie volgens Lucas' Teennagel). Na talloze kroeven bier hielden ze hun heilige boeken ondersteboven, hieven ze gebeden aan voor groenten en urineerden ze vanaf de klokkenkoren. Ze 'trouwden' ezels, bonden reusachtige wollen penissen voor en probeerden elke man of vrouw te bespringen die dat toeliet.

Maar niets van dat al werd alleen maar als scherts beschouwd. Het was heilig, een parodia sacra , en moest ervoor zorgen dat alles de rest van het jaar in het gareel bleef. In 1445 legde de theologische faculteit van Parijs de Franse bisschoppen uit dat het Narrenfeest een noodzakelijke gebeurtenis was op de christelijke kalender, 'opdat dwaasheid, onze tweede natuur en de mens eigen, in elk geval eenmaal per jaar de vrije loop kan worden gelaten. Wijnvaten barsten als we ze niet van tijd tot tijd openen voor wat lucht. Wij mensen zijn allen slecht in elkaar gezette vaten, en daarom staan we op bepaalde dagen dwaasheid toe: opdat we ons uiteindelijk weer met hernieuwde ijver in dienst van God stellen.'

[...]

Van religie leren we niet alleen over de charmes van gemeenschappelijkheid. We leren ook dat een goede gemeenschap inzet hoeveel er in ons schuilt dat eigenlijk niets van een gemeenschap weten wil - of in elk geval niet voortdurend de ordelijkheid ervan verdraagt. Als we onze liefdesfeesten hebben, hebben we ook onze narrenfeesten nodig."

Alain de Botton, Religie voor atheïsten, vertaald door Jelle Noorman, Uitgeverij Atlas, Amsterdam/Antwerpen, 2011

### 3.9.3 God of de singulariteit? (2011-09-16 13:39)

Wanneer wij voor iets een verklaring geven, dan ligt het voor de hand om vervolgens een verklaring te willen geven voor datgene waarop de vorige verklaring een beroep deed. Zo ontstaan hele ketens van steeds verdergaande verklaringen. Laten we eens aannemen dat er iets moet zijn waarin al deze ketens uiteindelijk tot rust komen en waarvoor dus geen verdere verklaring gegeven kan worden. Een mogelijke grond voor alle verklaringen is de door de standaard Big Bang theorie gepostuleerde singulariteit. De singulariteit was een punt met een oneindig hoge temperatuur en dichtheid waaruit zo'n 13,7 miljard jaar geleden de kosmos, dat wil zeggen het geheel van alle ruimte en tijd met al haar inhouden, is ontstaan. Voor een theïst is de ultieme oorsprong van alles daarentegen God, die, wanneer de theïst wil aansluiten bij de standaard Big Bang theorie, geldt als de zjinsoorzaak van de singulariteit en zo'n 13,7 miljard jaar geleden uit deze singulariteit de kosmos in een toestand van expansie tot aanzijn liet komen.

Er staan hier dus twee mogelijke, radicaal verschillende, hypothesen tegenover elkaar. Volgens de ene geldt God als het eindpunt van alle verklaringsreeksen, en volgens de ander is de singulariteit de ultieme grond van iedere reeks van verklaringen. Welke van deze twee is echter het meest plausibel? God of de singulariteit? Om tot een onderling vergelijk te komen poneer ik het volgende metafysische principe:

(P) Indien wij ons als mensen een voldoende volledige voorstelling kunnen maken van entiteiten van een bepaald type, zeg T, dan bestaan entiteiten van type T niet noodzakelijk.

Dit principe lijkt mij voldoende plausibel. Zij is logisch equivalent met de claim dat wij ons als mensen geen voldoende volledige voorstelling kunnen maken van noodzakelijk bestaande entiteiten, hetgeen ik meer dan aannemelijk acht. Neem als voorbeeld van de toepassing van (P) het type 'Eenhoorn'. Wij kunnen ons een voldoende volledige voorstelling maken van entiteiten van dit type. Een eenhoorn is een wit dier met donkerblauwe ogen dat op een paard lijkt en een hoorn op zijn voorhoofd heeft. Precies daarom kunnen wij ons voorstellen dat er een mogelijke wereld bestaat zonder eenhoorns. Eenhoorns bestaan inderdaad niet metafysisch noodzakelijk.

Welnu, de singulariteit betreft een punt met een oneindig hoge temperatuur en een oneindig hoge dichtheid. Het concept singulariteit gaat dus terug op punten, temperatuur, dichtheid en oneindigheid. En van deze noties kunnen wij ons een voldoende volledige voorstelling maken, zowel op grond van onze alledaagse ervaring als vanwege onze natuurwetenschappelijke theorieën. Wij kunnen ons dus eveneens een voldoende volledige voorstelling van de singulariteit maken. Uit (P) volgt dan dat de singulariteit 13,7 miljard jaar geleden niet noodzakelijk bestond. Zij was contingent. Dit roept de vraag op waarom er toen überhaupt sprake was van een singulariteit. Waarom was er niet iets heel anders? Dit was toch immers ook mogelijk geweest? De singulariteit geldt daarom niet als iets waarvan redelijkerwijs gezegd kan worden dat in haar alle verklaringen tot rust komen.

Laten we nu eens kijken naar de hypothese van de theïst. Volgens het theïsme kunnen wij ons geen voldoende volledige voorstelling maken van God. Natuurlijk, de theïst zal zeggen dat God een geestelijk wezen is, ofwel een wezen behept met zelfbewustzijn. Echter, geen mens kan zich voldoende volledig voorstellen wat bewustzijn nu eigenlijk is. We weten wel dat er zoets is als bewustzijn, maar we kunnen ons onmogelijk een voldoende voorstelling van dit fenomeen maken. Niet voor niets is er sinds Plato niet of nauwelijks vooruitgang geboekt in het ontrafelen van het mysterie van de aard van het bewustzijn. En dat er inmiddels allerlei correlaties gevonden zijn tussen bewustzijnsinhouden en neurale hersenpatronen doet niets af aan het gegeven dat we nog steeds geen idee hebben wat bewustzijn nu eigenlijk is. De aard van bewustzijn ontglipt ons. David Chalmers spreekt in dit verband van 'the hard problem'. Maar dit betekent dat (P) niet van toepassing is op de hypothese van de theïst, zodat we niet kunnen concluderen dat God contingent bestaat. Hier dringt zich dus niet, zoals in het geval van de singulariteit, onvermijdelijk de vraag op waarom God eigenlijk bestaat. Inderdaad gaat de theïst nu juist uit van het noodzakelijk bestaan van God. Bovendien is de hypothese van de theïst niet gebaseerd op attributen van God met specifieke eindige waarden. We hoeven ons daarom evenmin af te vragen waarom een bepaald attribuut van God met een eindige waarde nu juist die specifieke waarde heeft. Nu zou men wellicht willen tegenwerpen dat er in het geval van de hypothese van de theïst nog steeds iets te verklaren overblijft, namelijk waarom God over een bewustzijn beschikt. Is er immers geen mogelijke wereld waarin God geen bewustzijn heeft? Dit is echter om twee redenen geen adequate tegenwerping. In de eerste plaats is het beschikken over bewustzijn een onderdeel van de definitie van God, net zoals het zijn van een punt of het hebben van een oneindige dichtheid een onderdeel is van de definitie van de singulariteit. Dit soort aspecten van God zijn dus reeds verdisconteert in de hypothese van de theïst. Bovendien zagen we zojuist dat (P) niet kan worden toegepast op bewustzijn, zodat helemaal niet volgt dat Gods bewustzijn contingent is. En inderdaad, de theïst neemt aan dat God essentieel over bewustzijn beschikt. De hypothese van de theïst kan dus inderdaad als laatste verklaringsgrond gelden. In haar lijken alle verklaringen tenslotte tot rust te komen.

Er is nog een tweede reden waarom de hypothese van de theïst plausibeler is dan de hypothese dat de singulariteit de ultieme grond van de werkelijkheid is. Datgene waarin alle verklaringen tot rust komen zou in elk geval over bepaalde causale vermogens moeten beschikken. Immers, uit haar komt tenslotte alles voort. Nu kan aan God als persoon op natuurlijke wijze een causaal vermogen worden toegeschreven. Personen kunnen immers gebeurtenissen veroorzaken. Maar de singulariteit lijkt causaal volstrekt inert te zijn. Hoe kan zij uit zichzelf overgaan in een andere toestand, namelijk een toestand van kosmische expansie? Bruut toeval wellicht? Maar dit is eenvoudigweg geen afdoende verklaring voor wat dan ook. Kortom, de singulariteit is op haarzelf genomen een onvoldoende plausibele grond voor alle verklaringen omdat, een onvolledig beroep op

bruut toeval daargelaten, onverklaard blijft waarom de singulariteit überhaupt overging in een toestand van kosmische expansie. Ook daarom lijkt de hypothese van de theïst, volgens welke God geldt als de oorsprong van de singulariteit en haar deed overgaan in een toestand van kosmische expansie, plausibeler dan de hypothese die zich louter beroept op de singulariteit.

## 3.10 October

### 3.10.1 A Swift Argument for Supernaturalism? (2011-10-01 19:49)

Consider the following deductive argument, consisting of three premises (1-3) and a single conclusion (4).

- [1] The explanans for any given explanandum is either natural or supernatural,
- [2] Persistence, i.e., the fact that natural things continue to exist, is an explanandum,
- [3] There can be no natural explanans for the continued existence of natural things,
- [4] Therefore, there must be a supernatural explanans for the persistence of natural things.

This argument is logically valid in the sense that the conclusion (4) follows logically from the three premises. Let us perform a quick evaluation of the plausibility of each of its premises to see whether the argument might be sound as well. Now, premise (1) seems to me indisputable. For even if all explanations would be natural, it would still be true that any explanation is either natural or supernatural. The second premise is perhaps a bit more controversial. Is the continued existence of natural things indeed an explanandum? Is it adequate to ask why natural things continue to exist, or, in other words, is it cogent to ask for that by virtue of which natural things persist in their existence? The third premise seems quite obvious. Surely, if the continued existence of natural things is an explanandum, then its explanans cannot be natural since naturalistic scientific explanations presuppose the continued existence of natural things (in the absense of any natural disintegrating factor). I take it that this argument has force in case premise (2) is sufficiently supported. It has even some force to support theism if we accept Richard Swinburne's dictum that explanations are either scientific or personal. For in that case supernatural explanations, which cannot be scientific, must be personal.

### 3.10.2 Evolutie en moraal (2011-10-04 17:13)

Een redenering die mij plausibel lijkt is de volgende. Onze allerdiepste niet-morele overtuigingen over de aard van de werkelijkheid (zoals de idee dat er ruimte en tijd is, dat er objecten zijn, dat wij ons als subject temidden van andere subjecten bevinden, etc.) zijn in de loop van miljoenen jaren ontstaan door een geleidelijk evolutionair proces van variatie en selectie. Nu lijkt het mij redelijk om te veronderstellen dat deze allerdiepste niet-morele overtuigingen over de aard van de werkelijkheid op de één of andere manier adequaat overeenstemmen met de aard van de werkelijkheid zelf. Immers, subjecten die er op enig moment allerdiepste overtuigingen op gaan nahouden die in directe tegenspraak zijn met de aard van de werkelijkheid zelf zullen in de loop van miljoenen jaren evolutionaire geschiedenis met aan zekerheid grenzende waarschijnlijkheid wegeselecteerd zijn.

Welnu, ook onze allerdiepste morele overtuigingen (zoals dat het kwaadaardig is om een onschuldig kind te martelen, etc.) zijn evolutionair ontstaan, en precies daarom is het eveneens plausibel om te beweren dat ook zij op een bepaalde manier adequaat met de aard van de werkelijkheid zelf overeenstemmen. Zo bekken is een evolutionaire oorsprong van onze allerdiepste morele overtuigingen juist een indicatie voor de claim dat onze allerdiepste morele overtuigingen op een bepaalde wijze adequaat met de aard van de werkelijkheid zelf corresponderen.

Natuurlijk zijn er manieren om aan dit argument te ontkomen. Zo kan men beweren dat onze allerdiepste niet-morele overtuigingen helemaal niet op een bepaalde wijze adequaat met de werkelijkheid zelf overeen hoeven te stemmen. Immers, zo zou de objectie kunnen luiden, waarom zou de evolutie uitkomen op adequate allerdiepste niet-morele overtuigingen over de aard van de werkelijkheid? Het proces van evolutie kan toch

ook op volstrekt inadequate allerdiepste niet-morele overtuigingen over de aard van de werkelijkheid zijn uitgekomen? Deze objectie impliceert echter een vergaande vorm van scepticisme. En dit lijkt mij een zwaktebod, vooral voor hen die de positieve vakwetenschappen een belangrijke status toedichten in ons pogingen het hoe en wat van de werkelijkheid te doorgronden.

Een tweede mogelijke objectie is te erkennen dat onze allerdiepste niet-morele overtuigingen op de een of andere manier inderdaad adequaat met de aard van de werkelijkheid zelf corresponderen, maar vervolgens onmiddellijk te claimen dat er een fundamenteel betekenisvol verschil bestaat tussen enerzijds onze evolutionair ontstane allerdiepste niet-morele overtuigingen en anderzijds onze evolutionair ontstane allerdiepste morele overtuigingen. Maar, zo zou mijn repliek op deze tweede objectie luiden, wat zou dit "fundamentele betekenisvolle verschil" dan moeten zijn?

### 3.10.3 Heidegger on religion (2011-10-04 18:08)



"I would say that men, for example in communism, have a religion, because they believe in science. They believe unconditionally in modern science. And this unconditional belief in science, that means the confidence in the certainty of the results of science, is a belief and is, in a certain way - something that exceeds the existence of a single person, and is therefore a religion. And I would say: no man is without a religion, and every man is in a certain manner transcending himself [...]"

(Heidegger, On Religion, 1964)

### 3.10.4 Plato en de Idee van het Goede (2011-10-10 08:28)



Enige tijd geleden had ik een aardige discussie met iemand over een wellicht controversiële, maar toch ook mogelijk vruchtbare interpretatie van Plato's Idee van het Goede. Volgens Plato is de Idee van het Goede de oergrond ofwel ultieme oorsprong van alle zijnden. De Idee van het Goede is zelf dan ook geen zijnde, het is zoals Plato in Politeia stelt "gelegen aan gene zijde van het zijn". Welnu, wat kan Plato hiermee nu bedoelen? Wat voor een mysterieuze entiteit is de Idee van het Goede? De Idee van het Goede is volgens Plato zoals gezegd geen zijnde. Het kan dus niet één of andere mysterieuze "bron" of "fontein" betreffen waaruit de wereld noodzakelijkerwijs uitstroomt, zoals latere neo-Platonici meenden.

Maar wat is het dan wel? Mijn voorstel was indertijd om te veronderstellen dat Plato de Idee van het Goede zag als een beginsel ofwel principe dat zó dermate fundamenteel is dat zij inderdaad aan al het zijnde voorafgaat en bovendien als principe logisch impliceert dat er hoe dan ook een wereld moet zijn, zodat zij inderdaad eveneens, zoals Plato stelt, de grond vormt van al het zijnde. Welnu, de Idee van het Goede als principe zou bij Plato wellicht als volgt geformuleerd kunnen worden:

"(Voor alle X) Indien het goed is dat X bestaat, dan bestaat X, en het is goed dat er een wereld bestaat in plaats van niets"

Dit principe handelt louter over het goede en superveneert dan ook niet op reeds gegeven zijnden, zoals bijvoorbeeld van de natuurwetten wel gezegd kan worden. Zij gaat dus, zoals Plato wil, aan al het zijnde vooraf. Bovendien volgt uit dit principe strikt logisch dat de wereld bestaat. Immers, de wereld bestaat omdat het goed is dat de wereld bestaat. De Idee van het Goede is zo dus inderdaad, zoals Plato eist, zowel aan gene zijde van het zijn gelegen én ook de ultieme oergrond van al het zijn.

### 3.10.5 A metaphysical principle entailing theism? (2011-10-19 18:51)

Take the following metaphysical principle, connecting logic, knowledge and truth: 'If it is logically impossible to know that p, then p is necessarily false'. This principle seems to be cogent. For, if a given proposition p could be true, then, plausibly, there is a possible world in which some subject knows that p is true. In other words, if in all possible worlds all subjects do not know that some proposition is true, then, plausibly, that is because that very proposition cannot in fact be true.

Well, on a cartesian view of knowledge, that is, to know p is to be certain that p is true, the above principle has an interesting consequence. For, take for p the proposition 'God does not exist'. It seems reasonable to hold that it is impossible to know that God does not exist. For, whatever the arguments against God, there will always be some (perhaps an extremely remote) possibility that God does exist after all, so that we can never truly say, on the cartesian view, that we know that God does not exist. But then it follows that it is necessarily false that God does not exist. Hence, it is necessarily true that God exists.

One might object that it is also impossible to know that God exists. And thus, by similar reasoning, it would follow

as well that it is necessarily true that God does not exist. However, I would argue that there is a possible world in which some subject can truly say that he or she knows that God exists. Take a possible world in which God exists and in which there is an afterlife, such that all who enter the afterlife in that world will encounter the divine. In that case, those subjects who enter the afterlife will in fact know that God exists. So, it is not impossible to know that God exists.

Note that a similar move to reject the argument for theism is not open to the atheist. For, if God does not exist, then, plausibly, there is no afterlife. And besides, even if there would be an afterlife, then entering it would not bring a subject in the epistemic condition of knowing that God does not exist.

### 3.10.6 Susan Neiman over Karl Marx (2011-10-19 21:18)



“Metaforen hebben een lange levensduur, en Marx’ beschrijving van religie als opium voor het volk heeft ons allemaal op een dwaalspoor gebracht. [...] [Z]ijn visie op religie is doordacher en minder neerbuigend dan die van de meeste linkse critici die na hem kwamen. Verre van de behoefte aan religie te herleiden tot economische behoeften, noemde Marx godsdienstkritiek juist de hoofdvoorraad voor alle andere vormen van kritiek, omdat hij begreep hoe groot de macht van de religie was. Hier volgt wat hij feitelijk schreef in het fragment dat culmineert in zijn befaamde uitspraak over opium:

Religie is de algemene theorie van de wereld, haar encyclopedie, haar logica in gepopulariseerde vorm, haar spirituele point d’honneur, haar hartstocht, haar morele dwangmiddel, haar heilige complement, en de algemene grond voor de voleindiging en de rechtvaardiging van deze wereld [...]. Religieus lijden is tegelijkertijd de uitdrukking van het reële lijden. Religie is de zucht van het onderdrukte schepsel, het hart van een harteloze wereld, zoals ze ook de ziel is van zielloze omstandigheden. Godsdienst is de opium van het volk

[...] In de uitleg van Marx is religie de kracht die de wereld alert houdt. Hart van een harteloze wereld evoceert zowel liefde als moed [...]. Het oordeel van Marx over de krachten die tegen religie in het veld werden gebracht was al even scherpzinnig als zijn oordeel over de macht ervan [...]:

De bourgeoisie [...] heeft de meest hemelse extases van religieuze vervoering verdrunken in het ijzige water van zelfzuchtige berekening. [...] Alles wat vastheid geeft gaat in rook op, alles wat heilig is wordt ontwijd

Natuurlijk is hier sprake van ironie en verbaal vuurwerk, maar daarbij voegt zich ambivalentie. Marx neemt tegenover het religieuze standpunt welbeschouwd geen minachtende houding in. Er ging iets essentieels verloren toen burgerlijke berekening in de plaats kwam van religieuze devotie, zodat het terecht is als we een gemis ervaren. De ambivalentie van Marx tegenover het heilige klinkt door in de hedendaagse kritiek [...]”

(Susan Neiman, Morele helderheid, p. 99-100).

### **3.10.7 A metaphysical principle entailing theism? (II) (2011-10-22 17:13)**

Recently I proposed [1]a new argument for theism based upon a metaphysical principle connecting logic, knowledge and truth. Against this argument two specific objections can be proposed. In what follows I shall present and respond to both objections.

(A) It is also logically impossible to know that God exists (for someone could, even encountering God, believe that she is dreaming, or hallucinating, or being deceived). But then, by parallel reasoning, it also follows that, necessarily, God does not exist. And hence my argument fails. My response would be that it is not logically impossible to know that God exists. Take a possible world in which God exists. In this possible world there is a subject that knows that God exists, namely God. In that world God knows that God exists. So, it is not logically impossible to know that God exists.

(B) There might be some true mathematical Gödel sentence G that cannot be proven by any proper mathematical system. Hence, G is unknowable. But then not all truths are knowable, and therefore my principle (which entails that all truths are knowable) fails. My response would be that G is in fact knowable. For, there is a possible world in which G is known. Take again a possible world in which God exists. In that world God can be taken to know at least all mathematical truths by immediate intuition, and therefore God knows G as well.

1. <http://gjerrutten.blogspot.com/2011/10/metaphysical-principle-entailing-theism.html>

### **3.10.8 Atomism, Causalism and a First Cause (2011-10-31 15:57)**

Today, during the [1]Filosofiedag 2011 at the Delft University of Technology, I gave a [2]lecture on atomism, causalism and the existence of a first cause, which is an important topic of my PhD project. It resulted in lively and exciting discussions with the public and with other presenters!

1. <http://bit.ly/uJmYfs>  
2. <http://bit.ly/rXNGVi>

## 3.11 November

### 3.11.1 Schleiermacher over het wezen van de religie (2011-11-06 20:29)



"In al zijn handelen en werken, of dat nu zedelijk is, of filosofisch of artistiek, moet de mens naar virtuositeit streven, en alle virtuositeit begrenst, maakt koud, eenzijdig en hard. Ze richt de menselijke geest in de eerste plaats op één punt, en dat ene punt is altijd iets eindigs. Kan de mens die zo van het ene begrensde werk voortgaat naar het andere werkelijk al zijn oneindige kracht verbruiken? Zal niet eerder het grootste deel ervan onbenut blijven, en zich tegen hemzelf keren en hem verteren? Hoeveelen van jullie gaan alleen maar te gronde omdat ze te groot voor zichzelf zijn? Een overvloed aan kracht en aandriften die hen tot geen enkel werk laat komen, omdat geen werk eraan beantwoordt, jaagt hen rusteloos voort, en leidt tot hun verderf. [...] Waarvoor moet de mens dus de kracht gebruiken, die elke geregelde en kunstvaardige toepassing van zijn creatieve aandrang hem overlaat? Niet om weer iets anders te willen creëren, en te werken naar een ander eindig doel, maar om zich zonder gerichte activiteit door het oneindige te laten prikkelen en via elk type van religieus gevoel zijn reactie op deze invloed te openbaren. [...] Zo zet de mens naast het eindige waar zijn vrije wil hem heen drijft, iets oneindigs; zo zet hij naast het centripetale streven naar wat bepaald en voltooid is, het centrifugale zweven in het onbepaalde en onuitputtelijke; zo biedt hij zijn overvloedige kracht een oneindige uitweg, en herstelt hij het evenwicht en de harmonie van zijn wezen weer, die onherroepelijk verloren gaan als hij zich zonder tegelijk religie te hebben door één enkele gerichtheid laat leiden. De virtuositeit

van een mens is als het ware alleen maar de melodie van zijn leven, en het blijft bij afzonderlijke tonen als hij er niet de religie aan toevoegt. Die begeleidt de melodie in oneindig rijke afwisseling met alle tonen die haar niet volledig tegenstaan, en verandert zo de eenvoudige zang van het leven in een sonore en prachtige harmonie."

Friedrich Schleiermacher, Over de religie - Betogen voor de ontwikkelingen onder haar verachters, vertaling: Willem Visser, Tekstbezorging: Willem Visser & Herman Westerink, Boom, Amsterdam 2007, pp. 56-57

### 3.11.2 Sterfelijkheid (2011-11-18 13:39)

Het meest waardevolle bezit van de mens is haar sterfelijkheid. Stel je namelijk eens voor dat wij het risico zouden lopen op een eeuwig lijden. Wie afstand doet van haar sterfelijkheid komt dan ook terecht in de grootst denkbare nachtmerrie. Hoe afgrondelijk alleen al de gedachte aan een eeuwige eenzame opsluiting, of een eeuwig moeten doorstaan van marteling. Sterfelijkheid is dan ook het grootste geschenk aan de mens gegeven. Het kwaad in de wereld wordt zo gelimiteerd. Juist door onze sterfelijkheid kan een absoluut kwaad in de wereld nooit manifest worden. Niemand kan immers in een toestand van eeuwig lijden worden gebracht. We zouden in onze sterfelijkheid daarom een teken kunnen zien van een goddelijke genade. De dood hoort bij het leven, en behoed ons, en daarin ligt een gemoedsrust en troost besloten.

### 3.11.3 Friedrich Schlegel over de romantische poëzie (2011-11-23 20:57)

"De romantische poëzie is een progressieve, universale poëzie. [...] Alleen zij kan, net als het epos, een spiegel van de gehele, ons omringende wereld, een beeld van het tijdperk worden. En toch kan ze ook - tussen het verbeeld en de verbeelder, vrij van elk reëel en ideëel belang, op de vleugels van de poëtische reflectie in het midden zweven, die reflectie naar een hogere macht verheffen en vermenigvuldigen als in een eindeloze reeks spiegels"

(Karl Wilhelm Friedrich von Schlegel,

Athenaeum 1/2, 28-30

)

### 3.11.4 Iemandisme (2011-11-25 15:07)

Kants categorisch imperatief leert dat wij zo dienen te handelen dat we een ander mens nooit louter als middel gebruiken, maar tegelijkertijd ook altijd als doel. Wat dit imperatief tot uitdrukking brengt is dat een mens, als persoon, een waardigheid heeft die in absolute zin verschilt van die van een ding. Een mens is een *iemand*, een bewust vrij en autonoom individu, en heeft daarom een waardigheid waaraan geen enkel onbewust levenloos iets kan tippen. Sommige typen van entiteiten (bijvoorbeeld mensen) bezitten dus een waarde die andere typen van entiteiten (zoals voorwerpen) ontberen. Maar dan lijkt het niet onredelijk om te veronderstellen dat meer in het algemeen uiteindelijk elk type van entiteiten een bepaalde waarde heeft die gelijk is aan, of juist verschilt van, de waarde van andere typen entiteiten. Zo komen we tot het postulaat van een waardeorde waarin elk type van entiteiten gepositioneerd kan worden. Deze waardeorde kan niet anders dan transitief zijn. Indien bijvoorbeeld een kunstwerk een hogere waarde bezit dan, zeg, een watermolecuul, en bovendien een kunstenaar een hogere waarde heeft dan een kunstwerk, dan is het redelijk om te concluderen dat een kunstenaar ook een hogere waarde bezit dan een watermolecuul.

Nu heb ik reeds vaker betoogd dat het op z'n minst plausibel is om te veronderstellen dat de werkelijkheid uiteindelijk teruggaat op een allerlaatste oorsprong, een ultieme grond, welke we de *arche* van de wereld kunnen noemen. De arche heeft ontologisch gezien het primaat boven al het andere bestaande. Zij is immers de directe dan wel indirekte oorzaak van al wat is. Al het zijnde is uiteindelijk uit de arche voortgekomen. Zonder de arche zou helemaal niets geworden zijn.

De vraag die zich nu opdringt is waar in de waardeorde deze arche, deze onvoorwaardelijke bron van al het zijnde, geplaatst zou moeten worden. Het lijkt verdedigbaar dat deze arche, dit eerste beginsel van alles, een waarde heeft die in elk geval niet lager is dan de waarde van ieder mens. Maar dan, precies omdat de mens een waardigheid heeft die boven die van alle levenloze objecten uitgaat, volgt uit de transitiviteit van genoemde orde dat de arche geen onpersoonlijk voorwerp of onpersoonlijk fluïdum kan zijn. De arche moet derhalve persoonskenmerken ofwel subjectkarakter bezitten. Zij is derhalve geen iets, maar een iemand.

## 3.12 December

### 3.12.1 Waarheidsmakers van historische waarheden (2011-12-08 15:03)

De uitspraak 'Mijn auto is blauw' wordt waargemaakt door mijn blauwe auto. Mijn blauwe auto kan daarom de waarheidsmaker van genoemde uitspraak worden genoemd. Welnu, het lijkt niet onredelijk om te beweren dat meer in het algemeen uiteindelijk iedere ware uitspraak een waarheidsmaker moet hebben [1]. Zo'n waarheidsmaker moet dan natuurlijk wel bestaan. Iets dat niet bestaat kan immers niets, en dus ook niet iets waarmaken.

Neem nu historische uitspraken, zoals de uitspraak dat Nederland in 1974 de WK finale verloor. Deze uitspraak is ontegenzeggelijk waar. Daarvoor is immers meer dan voldoende bewijsmateriaal. Het zou volstrekt onzinnig zijn om, gegeven al dit bewijsmateriaal, te betwijfelen of Nederland in 1974 het WK verloor [2]. Maar, wat is dan haar waarheidsmaker? Welke bestaande stand van zaken maakt deze uitspraak op dit moment waar? Iemand die meent dat het verleden niet minder reëel is dan het heden, dat wil zeggen, niet minder bestaat dan het heden, zou kunnen beweren dat het verleden genoemde uitspraak nu rechtstreeks waarmaakt. Het ook nu nog werkelijk bestaande verleden is in dat geval op dit moment de waarheidsmaker van deze en van alle andere ware historische uitspraken. Kortom, wie zegt dat het verleden zelf ware historische uitspraken waarmaakt veronderstelt dat het verleden ook nu nog bestaat. Iets dat niet bestaat kan immers zoals gezegd helemaal niets waarmaken. Het lijkt echter nogal implausibel om te beweren dat het verleden ook nu nog bestaat. Immers, het verleden was ooit, maar is niet meer. Het 'nu' bestaat, maar het 'toen' bestaat niet meer. Het antwoord dat het verleden optreedt als waarheidsmaker is daarom niet echt overtuigend.

Zijn er andere antwoorden mogelijk? Welnu, een determinist zou kunnen beweren dat de huidige configuratie van alle elementaire deeltjes in het universum de waarheidsmaker betreft van alle ware historische uitspraken. We kunnen immers in beginsel vanuit de huidige configuratie terugrekenen naar iedere willekeurige gebeurtenis uit het verleden, aldus de determinist. Dit lijkt mij echter evenmin een houdbaar antwoord. Zo meen ik dat er vrije wilsacten bestaan. Het bestaan van dergelijke acten is echter in tegenspraak met het determinisme. Terugrekenen is gegeven het bestaan van vrije wilsacten onmogelijk, zelfs in principe.

Maar wat is dan datgene op grond waarvan alle ware historische uitspraken op dit moment waar zijn? Er moet toch iets zijn dat deze waarheid nu objectief waarborgt? Er moet iets zijn dat er nu in objectieve zin voor zorgt dat mijn uitspraak dat Nederland in 1974 het WK verloor inderdaad waar en niet onwaar is. Theïsten kunnen wellicht wijzen op God. God herinnert zich het verleden perfect, en kan bovendien niet anders dan zich het verleden perfect herinneren. Precies daarom zijn Gods herinneringen, aldus de theïst, op z'n minst in indirecte zin te begrijpen als de waarheidsmakers van historische uitspraken. Iemand die vandaag zegt dat Nederland in 1974 de WK finale verloren heeft spreekt de waarheid. En de enige objectieve grond voor het vandaag waar zijn van zijn of haar uitspraak is dat zijn of haar uitspraak in overeenstemming is met de herinneringen van God.

[1]

Waarheidsmakers kunnen in plaats van standen van zaken ook gebeurtenissen zijn. Zo is de waarheidsmaker van de ware uitspraak 'Jij bent aan het lezen' de gebeurtenis dat jij aan het lezen bent.

[2] Het gaat hier dan ook niet om de epistemische vraag naar het rechtvaardigen van beweringen op grond van

bewijsmateriaal. Het gaat daarentegen om een volstrekt andere vraag, namelijk de ontologische vraag naar dat wat er in objectieve zin voor zorgt dat een bewering überhaupt waar is, ofwel de vraag naar dat wat een bewering in de eerste plaats waarmaakt, geheel los van de vraag of wij al dan niet over afdoende bewijsmateriaal voor deze bewering beschikken.

### 3.12.2 Bestaan is univook (2011-12-11 18:00)

Het lijkt mij redelijk om te zeggen dat iets wel bestaat of niet bestaat. Bestaan is niet iets dat gradaties kent. Het begrip 'bestaan' is derhalve niet analoog, maar univook. Natuurlijk zijn er vele verschillende bestaanwijzen, zoals bijvoorbeeld mens-zijn of proton-zijn. De modus van bestaan van een proton wijkt immers sterk af van die van een mens. Dit is echter niet in strijd met de these dat bestaan zelf géén gradaties kent. Beiden, proton en mens, bestaan namelijk en daarin, in dat fundamentele feit, verschillen ze niet. De term 'bestaan' heeft in de zin 'Een proton bestaat' dus dezelfde betekenis als in de zin 'Een mens bestaat'. Welnu, dit geldt meer in het algemeen voor alle typen zijnden, of het nu gaat om concreta of abstracta, om universalia of particularia, om subjecten of objecten, of om wat voor type zijnde dan ook. Alle zijnden, ongeacht hun soort, bestaan in univoke zin. Ik meen dan ook dat alle ogenschijnlijke analoge duidingen van de term 'bestaan' na analyse slechts neerkomen op verschillen in zynswijze, op verschillen in type zijnde, en dus niet op een verschil in zijn. Dit gegeven is relevant voor de vraag naar de waarheidsmakers van ware historische uitspraken. Wie stelt dat het verleden bestaat en zo direct ware historische uitspraken waarmaakt ontkomt er namelijk niet aan om aan de term 'bestaan' in de uitspraak dat het verleden bestaat dezelfde betekenis toe te kennen als aan de term 'bestaan' in de uitspraak dat, zeg, protonen bestaan, hetgeen absurd lijkt.

### 3.12.3 Van 'iets' naar iemand (2011-12-20 12:12)

Voor ons als mensen is het lastig, ik zou haast zeggen onmogelijk, om ons een wereld zonder laatste grond voor te stellen. Wij kunnen haast niet anders denken dan dat de wereld tenslotte teruggaat op een absolute onvoorwaardelijke drager, welke het antwoord vormt op de vraag waarom er überhaupt iets is in plaats van veeleer niets. Immers, een wereld waarin alles wat bestaat voor zijn of haar bestaan afhankelijk is van iets anders betreft een grondeloze in het niets wegzinkende wereld van louter contingenties, hetgeen voor ons als mensen inderdaad volstrekt absurd lijkt. Daarom zijn wij als mensen gerechtvaardigd om te denken dat er een uiteindelijke oorsprong van de werkelijkheid moet zijn, een 'metaphysical ultimate'. De these dat er een laatste soevereine, van niets anders meer afhankelijke, bron van alles is, betreft dus een alleszins verdedigbaar uitgangspunt van metafysisch denken. In laatste instantie moet er een ultieme grond van alles zijn, 'een eerste beginsel', ook al hebben wij op voorhand geen idee wat de aard van deze oorsprong van de werkelijkheid is.

Naast natuurlijk zo goed als alle theïsten zullen er ook atheïsten zijn die zich in bovenstaande redenering kunnen vinden. Hoewel deze atheïsten het bestaan van God categorisch ontkennen kunnen zij zich wel vinden in de redenering dat het redelijk is om te denken dat er 'iets' moet zijn waarin alle (meta)fysische verklaringen uiteindelijk tot rust komen en waarvoor dus geen verdere verklaring meer gegeven kan worden. Kortom, genoemde atheïsten accepteren, net zoals praktisch alle theïsten, dat de wereld tenslotte teruggaat op een absolute grond.

De vraag is vervolgens of wij in staat zijn om wat meer te achterhalen over de aard van deze ultieme oorsprong van de wereld. Zelf ben ik van mening dat dit inderdaad het geval is. Zo zijn er verschillende argumenten te geven voor het persoonlijk zijn van de wereldgrond.

Neem bijvoorbeeld het bekende kosmologische verschijnsel van fine-tuning. De fundamentele natuurconstanten blijken precies die getalswaarden te hebben die intelligent leven mogelijk maken. Zo goed als alle andere getalswaarden zou dit nagenoeg onmogelijk gemaakt hebben. Er lijken slechts drie verklaringen gegeven te kunnen worden voor dit verschijnsel, namelijk brutaal toeval, (meta)fysische noodzakelijkheid en opzettelijke intentionaliteit. Toeval kan redelijkerwijs uitgesloten worden omdat de kans dat de natuurconstanten precies die waarden hebben die nodig zijn om intelligent leven mogelijk te maken onvoorstelbaar verwaarloosbaar klein is.

Noodzakelijkheid valt eveneens af omdat de fundamentele natuurconstanten volgens onze huidige inzichten ook andere getalswaarden gehad hadden kunnen hebben. Blijft over gerichte intentionaliteit, maar dat veronderstelt een bewust handelend subject ofwel een persoon. Het is daarom niet onredelijk te stellen dat de ultieme drager van de wereld tevens het ultieme subject van de wereld betreft en dus dat de oorsprong van alles geen ‘iets’ maar een iemand is.

Of neem de gangbare these van de kosmologie dat het universum, het geheel van ruimte, tijd en energie, een eindige tijdsduur geleden is begonnen te bestaan. Het is alleszins redelijk om te veronderstellen dat iets dat begint te bestaan een ontstaansoorzaak heeft welke, indien het gaat om de oorzaak van alle tijd en ruimte, zelf niet anders dan buiten ruimte en tijd kan bestaan. Welnu, wat anders kan, aangenomen dat ‘abstracte entiteiten’ zoals logische wetten causaal inert zijn, redelijkerwijs voor deze oorzaak in aanmerking komen dan een act van een immaterieel bewustzijn? We stuiten hier dus eveneens op de redelijkheid van een persoonlijke verklaring en daarmee persoonlijke oorsprong van de kosmos.[1][1]

Ook kunnen we denken aan een axiologisch argument. Zo lijkt het verdedigbaar dat de arche, het eerste beginsel van alles, een waardigheid heeft die in elk geval niet lager is dan de waardigheid van ieder mens. Maar dan, precies omdat ieder mens een waardigheid heeft die boven die van alle levenloze objecten uitgaat, volgt uit de transitiviteit van de waardigheidsrelatie dat de wereldgrond geen onpersoonlijk voorwerp of onpersoonlijk fluïdum kan zijn. De oorsprong van de wereld moet derhalve, net zoals de mens, eveneens persoonskenmerken ofwel subjectkarakter bezitten. Zij is derhalve geen ‘iets’, maar een iemand.

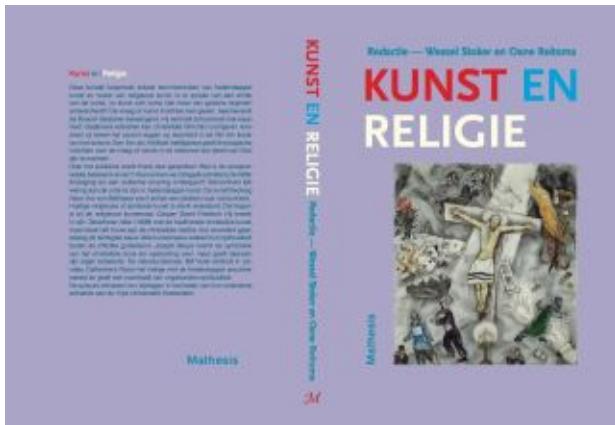
Verder kan gewezen worden op een vruchtbare gedachte van D. Georgoudis. Hij ontleent een argument aan de idee van een parallelle tussen de ‘kenorde’ en de ‘zijnsorde’ van de wereld. Indien alle kennis in laatste instantie geen kwestie is van louter formele mechanische ontdekking, maar juist van begripsvorming, van het persoonlijk vertrouwd raken met ofwel het persoonlijk ‘verstaan’ van de wereld, dan is het redelijk om te veronderstellen dat de grond van de wereld evenmin een mechanische natuur heeft, maar in plaats daarvan ook persoonlijk is.

We zien dus dat de overtuiging dat de wereld tenslotte is gegrond in een persoonlijke eerste oorzaak alles-behalve irrationeel is. Wie, zoals ook een deel van de atheïsten doet, erkent dat het niet onredelijk is om te veronderstellen dat er een absoluut oorsprongsprincipe moet zijn waarop de hele werkelijkheid uiteindelijk teruggaat, kan nauwelijks meer volhouden dat het onzinnig is om te denken dat deze eerste oorzaak geen ding, maar een subject is. De ultieme grond van de werkelijkheid kan derhalve plausibel als persoon gedacht worden. Maar dat is wat wij allen God noemen, zou Aquino zeggen.

[2][1] Dit en het voorgaande kosmologische argument wordt in de literatuur uitgebreid besproken. Zie bijvoorbeeld de Blackwell Companion to Natural Theology, Blackwell Publishing, 2009.

1. [http://www.blogger.com/post-create.g?blogID=7421705091235538349#\\_ftn1](http://www.blogger.com/post-create.g?blogID=7421705091235538349#_ftn1)  
2. [http://www.blogger.com/post-create.g?blogID=7421705091235538349#\\_ftnref1](http://www.blogger.com/post-create.g?blogID=7421705091235538349#_ftnref1)

### 3.12.4 Kunst en religie (2011-12-20 13:48)



Afgelopen week werd tijdens het afscheid van prof. dr. Wessel Stoker, als bijzonder hoogleraar Esthetiek aan de Vrije Universiteit te Amsterdam, het boek 'Kunst en Religie' gepresenteerd. Het bevat essays van oud-studenten en promovendi van de drie faculteiten waaraan Wessel Stoker was verbonden, namelijk, Nederlandse Letteren, Wijsbegeerte en Theologie. Mijn essay, getiteld 'Goddelijke verheffing of spel van vrees en lust? Het sublieme bij Longinus, Burke en Kant' is ook in de bundel opgenomen. Het boek is uitgegeven door Uitgeverij Mathesis, en voor € 17,50 (plus 3 euro porto/verpakkingskosten) te bestellen bij de Uitgeverij Mathesis, een imprint van Uitgeverij Ansgar Editons, [ansgar-editions@hetnet.nl](mailto:ansgar-editions@hetnet.nl) of [info@ansgardenis.nl](mailto:info@ansgardenis.nl)

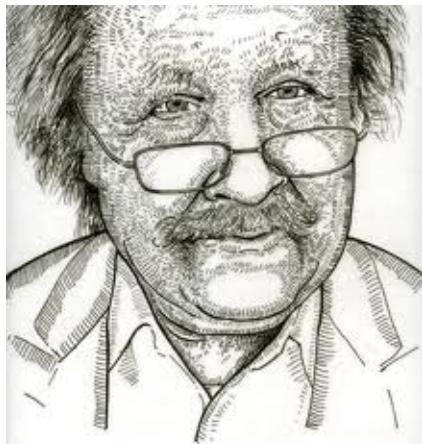
### 3.12.5 Twee interpretaties van 'het zijn' (2011-12-24 00:20)

De aanduiding 'het zijn' wordt vaak begrepen als aanduiding voor alles wat er is. In dat geval komt aan alles wat bestaat het predicaat 'zijn' of 'zijnde' toe. Volgens deze interpretatie van 'zijn' is 'zijn' slechts de meest algemene classificatiecategorie ofwel het meest universele begrip. Van alles wat er is kan immers gezegd worden dat 'het is'. De term 'zijn' wordt hier dus begrepen als het meest algemene predicaat. Het is het ene predicaat dat aan alles wat bestaat toekomt. Het is als predicaat op al het bestaande van toepassing en sluit daarom geen enkel zijnde uit. En precies daarom is 'het zijn' dus ook het minst inhoudsvolle begrip. Een nadere analyse van het begrip 'zijn' is dan ook niet mogelijk. Wie uitgaat van genoemde interpretatie komt uit bij een volstrekt enkelvoudig onanalyseerbaar zijnsbegrip. We kunnen dan helemaal niets meer over het ene 'zijn' zeggen.

Er kan echter ook een andere interpretatie van 'het zijn' gegeven worden. We kunnen 'het zijn' namelijk ook begrijpen als datgene van waaruit alles is. 'Het zijn' wordt hier begrepen als de instantie die alle zijnden eerst tot zijnden maakt. De zijnden zijn als zijnden aanwezig precies omdat ze zijn voortgekomen uit (ofwel gegronde zijn in) 'het zijn'. 'Het zijn' overstijgt en doorkruist zo alle zijnden. 'Het zijn' betreft de ultieme diepte van alle zijnden. 'Het zijn' manifesteert zich volgens deze tweede interpretatie in en door alle zijnden. Deze interpretatie laat uiteraard ruimte voor een verdere fenomenologische bezinning op 'het zijn'. 'Het zijn' is hier dan ook alles behalve louter de meest algemene categorie van classificatie van alles wat bestaat. Het is hier juist de instantie die alle zijnden eerst laat 'zijn'. De meest bekende representant van deze tweede interpretatie van 'het zijn' is

Martin Heidegger. Overigens is ook volgens deze tweede interpretatie 'het zijn' één. Er is immers sprake van hét (ene) zijn van alle zinden.

### 3.12.6 Peter Sloterdijk over Nietzsches slavenopstand (2011-12-30 22:33)



"Een slavenopstand van de moraal heeft - ik herhaal het - volgens mij nooit plaatsgevonden. In waarheid voltrok zich een herwaardering van de waarden bij de scheiding van macht en deugd ( arete , virtu ), zoals die bij de Grieken nog ondenkbaar zou zijn geweest, een scheiding die tot in de wazige eindspelen van de Europese aristocratie in de negentiende eeuw doorwerkte. De werkelijke zonde tegen de geest van de positieve ascese beginnende Oud-Europese maatschappijorde niet door haar kerstening, maar door het duivelspact met een standensysteem, waarbij op veel plaatsen een adel zonder virtu het voor het zeggen kreeg. Bovendien kreeg een niet-meritocratische uitbuitingsaristocratie de overhand, die niet méér presteerde dan het op identieke wijze overdragen van haar opgeblazen zelfbewustzijn op even nietsnuttige nakomelingen, vaak vele eeuwen lang. Deze chronische schande van Europa, de geboorteadel, dringt pas goed tot ons door als we er de omstandigheden van de oude leercultuur China tegenoverstellen: China dat al meer dan tweeduizend jaar de geboorteadel door een beschavingsadel tegenwerkte. Door de genoemde herwaardering van de waarden kwamen niet de ressentimenten van kleine, zieke lieden aan de macht, zoals Nietzsche suggererde, het was juist een mengsel van luiheid, ignorantie en bruutheid die bij de erfgenamen van de lokale macht werd uitgebouwd tot een psychopolitieke grootheid van de eerste orde. Het hof van Versailles was alleen maar de top van een archipel van edele onbruikbaarheid die Europa overdekte. Pas de neomeritocratische Renaissance tussen de vijftiende en de negentiende eeuw, die werd gedragen door burgers en virtuozen, heeft geleidelijk aan een einde gemaakt aan de gruwel van de geboorteadel in Europa, als we tenminste de nog altijd virulente fantomen van de Yellow Press buiten beschouwing laten. Pas vanaf dat moment kunnen we weer zeggen dat politiek, als Europese levensvorm, de strijd en de zorg betekent om de omkadering van de instituties waarin de belangrijkste van alle bevrijdingen zich kan voltrekken: de vervanging van de verschillen die geschapen en doorgegeven werden door onderwerping, heerschappij en privileges, door de verschillen die het gevolg zijn van en gecontroleerd worden door prestaties."

Peter Sloterdijk, Je moet je leven veranderen, Boom, Amsterdam, 2011, pp. 140-141

# 4. 2012

## 4.1 January

### 4.1.1 Over het beginsel van niet-tegenspraak (2012-01-05 15:45)

Het beginsel van de niet-tegenspraak (BNT) is het meest fundamentele principe van de logica. Zij stelt dat iets niet tegelijkertijd op dezelfde wijze dezelfde eigenschap wel én niet kan hebben. Een alternatieve formulering van dit principe luidt dat een propositie niet tegelijkertijd waar én onwaar kan zijn. Is BNT universeel geldig? Om deze interessante vraag te kunnen beantwoorden is het van belang dat wij een onderscheid maken tussen enerzijds de wereld zoals deze op en voor zichzelf is (de-wereld-in-zichzelf) en anderzijds de wereld zoals wij als mensen deze denken en ervaren (de-wereld-voor-ons). De-wereld-in-zichzelf verwijst naar de wereld zoals zij geheel onafhankelijk van ons denken en ervaren "echt" bestaat. En de-wereld-voor-ons is daarentegen een verwijzing naar de wereld zoals deze door ons gedacht en ervaren wordt. Nu is het voor ons als mensen onmogelijk om rechtstreeks toegang te krijgen tot de-wereld-in-zichzelf. Wij kunnen immers onmogelijk buiten onze menselijke, al te menselijke cognitieve vermogens treden. Als ons denken blijft onvermijdelijk menselijk, al te menselijk denken, en al ons ervaren menselijk, al te menselijk ervaren. Nooit zullen wij dus kunnen achterhalen hoe de-wereld-in-zichzelf is. Precies daarom kunnen wij de vraag of BNT universeel geldig is voor de-wereld-in-zichzelf nimmer beantwoorden. Het BNT zou geldig kunnen zijn voor de-wereld-in-zichzelf, maar het zou ook kunnen dat dit niet het geval is. We weten het niet en we zullen het ook nooit weten.

Laten wij ons daarom richten tot de-wereld-voor-ons, de wereld zoals wij als mensen deze ervaren en denken. Geldt het BNT universeel binnen de-wereld-voor-ons? Dit is inderdaad het geval. Het BNT is namelijk constitutief voor de-wereld-voor-ons. Als mensen veronderstellen wij onvermijdelijk BNT bij alles wat wij zeggen en denken. En dit is niet iets wat wij vrijwillig doen. Nee, wij kunnen eenvoudig niet anders. Laat me dit toelichten.

Stel ik zeg "Het regent" om anderen erop attent te maken dat het regent. Geen mens zal hieruit de conclusie trekken dat ik bedoel te zeggen "Het regent niet". Nee, natuurlijk niet. Mijn uitspraak "Het regent" sluit haar negatie uit. En dit is noodzakelijk omdat het anders helemaal geen zin heeft om "Het regent" te zeggen, wat natuurlijk absurd zou zijn. Andersom is het verhaal hetzelfde. Als ik zeg "Het regent niet" om anderen erop attent te maken dat het niet regent, dan zal niemand hieruit de conclusie trekken dat ik nu juist bedoel te zeggen dat het regent. Inderdaad, ook hier sluit de uitspraak "Het regent niet" haar negatie uit, omdat het anders wederom geen zin zou hebben om überhaupt iets te zeggen.

Wat leert dit voorbeeld ons? Welnu, het voorbeeld leert ons dat zodra wij iets beweren we reeds de legitimiteit ofwel geldigheid van de wet van de niet-tegenspraak veronderstellen: [Als A, dan niet niet-A] of [niet(A and niet-A)]. BNT is daarom hoe dan ook van toepassing op alles wat wij zeggen. Zij is constitutief voor al ons spreken en denken. En daarom kunnen wij als mensen niets anders dan erkennen dat de wereld zoals wij deze ervaren en denken voldoet aan de wet van de niet-tegenspraak. Kortom, BNT is inderdaad constitutief voor de-wereld-voor-ons.

Laat me nog een ander voorbeeld geven. Wanneer ik naar waarheid zeg: "Vandaag ben ik naar de film geweest", dan heeft deze uitspraak een zekere betekenis. Over deze betekenis kunnen we eindeloos van mening verschillen, zo kunnen we gaan vragen naar de betekenis van de woorden "vandaag", "ik", "film", etc. Er is echter tenminste één ding waar we niet omheen kunnen, wil deze uitspraak überhaupt zinvol geplaatst kunnen worden, namelijk dat zij impliceert dat het niet waar is dat ik vandaag niet naar de film ben geweest. Immers, indien deze implicatie niet gegarandeerd is, dan zou het geen enkele zin hebben om te zeggen dat ik vandaag naar de film geweest ben. Maar dit is absurd! Ja, uiteindelijk veronderstelt alles wat wij zeggen BNT. Dit is onvermijdelijk. Het alternatief zou een resoluut zwijgen zijn.

Dat wij inderdaad niet anders kunnen dan accepteren dat BNT constitutief is voor al ons spreken, denken en schrijven, en daarmee dus ook voor de wereld zoals wij deze denken en ervaren (i.e., de-wereld-voor-ons) blijkt dus eigenlijk al uit het feit dat jij als lezer deze tekst begrijpend kunt lezen. Immers, naar analogie van bovengenoemde voorbeelden van uitspraken over regen en naar de film gaan, volgt dat alles wat ik tot dusver schreef BNT veronderstelt. Ik beweerde immers in geen enkele zin die jij tot dusver gelezen hebt het tegendeel van wat ik in die zin uitdrukte. En alleen om deze reden ben jij überhaupt in staat om deze tekst begrijpend te lezen. Begrijpend lezen van mijn tekst, of welke tekst dan ook, zou dus inderdaad volstrekt onmogelijk zijn wanneer BNT niet constitutief zou zijn voor al ons spreken en schrijven. Kortom, alléén al het feit dat wij met elkaar überhaupt kunnen communiceren toont al aan dat BNT universeel geldt binnen de-wereld-voor-ons. Wij passen BNT ongemerkt toe in alles wat wij zeggen, denken en schrijven. Zodra wij gaan spreken, denken of schrijven erkennen wij al BNT. We vangen er steeds mee aan. We kunnen niet anders.

Tegen deze achtergrond wordt ook duidelijk waarom het onmogelijk is om zelfs maar te betogen dat BNT niet universeel geldig is voor de-wereld-voor-ons. Immers, al ons denken en spreken gaat impliciet uit van BNT. Het is daarom onmogelijk om door een redenering, welke BNT reeds veronderstelt en dus vanuit BNT vertrekt, te concluderen dat BNT niet universeel geldig zou zijn. Een dergelijke conclusie ondergraft immers de redeneerweg waارlangs zij tot stand kwam, en daarmee de conclusie zelf. Inderdaad, als we deze conclusie accepteren, dan is er geen reden om te geloven dat haar onderbouwing legitiem gebruikmaakte van BNT. BNT is immers niet universeel geldig, aldus de conclusie. En precies daarom verliest de gegeven onderbouwing van de conclusie dat BNT niet universeel geldig zou zijn alle legitimiteit.

Kortom, elke argument tegen de universele geldigheid van BNT moet noodzakelijkerwijs starten vanuit BNT en daarna op elk moment van BNT gebruikmaken, en de enige manier om dit te legitimeren is aannemen dat BNT in algemene zin geldig is, omdat anders niemand het argument hoeft te accepteren. Maar dan torpedeert de conclusie van elk argument tegen de universaliteit van BNT inderdaad het argument zelf. We zien dus dat het, binnen de context van de-wereld-voor-ons, inderdaad onmogelijk is om te argumenteren tegen de universele geldigheid van BNT.

Maar, zo zou men kunnen tegenwerpen, laat de fysica ons niet zien dat er wel degelijk situaties zijn waarin BNT niet opgaat? Toont bijvoorbeeld het ‘twee spleten experiment’ niet aan dat fotonen en elektronen zowel een golfkarakter als een deeltjeskarakter hebben? En betreft dit dan geen schending van BNT?

Welnu, het twee spleten experiment is inderdaad fascinerend. Toch denk ik dat we ook hier niet in logische tegenspraken terechtkomen. Voor zover ik weet kunnen alle instanties van genoemd experiment logisch coherent gedacht worden wanneer we erkennen dat een foton of elektron soms een deeltje is en soms een golf, maar nooit beiden tegelijkertijd. Zodra we een elektron waarnemen (zoals bij het afvuren en bij het inslaan op de plaat) gedraagt het zich altijd als een deeltje. De golfkenmerken zijn in en door de waarneming niet aanwezig. Maar tussen beide waarnemingsmomenten in (dus in de periode dat het elektron onderweg is richting plaat) nemen we het elektron niet waar en kan het precies daarom zich als golf manifesteren. We nemen dus nimmer tegelijkertijd het elektron als deeltje én als golf waar. En daarom hoeven we ook niet te concluderen dat het elektron tegelijkertijd als deeltje en als golf bestaat. Hoewel het twee spleten experiment dus fascinerend is, is er gegeven het voorgaande van een schending van BNT géén sprake.

Sterker nog, het is niet mogelijk om BNT binnen de context van de-wereld-voor-ons door empirische observaties te weerleggen. Immers, ook empirische studie kan slechts plaatsvinden indien wij BNT impliciet veronderstellen. Stel bijvoorbeeld dat we met een empirische studie aan de slag gaan en dat observator O1 vervolgens tegen observator O2 zegt dat hij of zij een of ander empirische observatie, zeg observatie F, heeft gedaan. Observator O1 zegt daarmee niet dat hij of zij observatie F niet heeft gedaan. Ook zegt O1 niet dat hij observatie ‘niet-F’ heeft gedaan. Maar dit volgt alleen wanneer O1 en O2 voor hun empirische studie BNT reeds veronderstellen. Kortom, ook in empirische studies kunnen wij niet om BNT heen. BNT kan binnen de context van de-wereld-voor-ons dus inderdaad niet door empirische observaties weerlegd worden. BNT maakt immers het vastleggen en communiceren van empirische observaties eerst mogelijk.

Deze bijdrage kwam tot stand naar aanleiding van een recente discussie over de status van de logica met Taede Smedes en Jan Riemersma.

#### 4.1.2 Friedrich Schleiermacher over Jezus (2012-01-07 18:15)



"Wanneer al het eindige de bemiddeling van iets hogers behoeft om zich niet steeds verder van het universum te verwijderen en in het lege en nietige verstrooid te worden, en om zijn verbinding met het universum te onderhouden en tot bewustzijn van die verbinding te komen - kan toch de bemiddelende instantie, die zelf geen bemiddeling nodig mag hebben, onmogelijk zelf louter eindig zijn. Ze moet tot beide naturen behoren; ze moet precies zo en in dezelfde zin deelhebben aan de goddelijke natuur, als ze aan de eindige deelheeft. En wat zag hij anders om zich heen dan eindige zaken die bemiddeling behoefden, en wie anders dan hij kon bemiddelen? 'Niemand kent de Vader dan de Zoon, en iedereen aan wie de Zoon het wil openbaren.' Dit bewustzijn van de uniciteit van zijn religiositeit, van de oorspronkelijkheid van zijn inzicht, en van de kracht daarvan om zich mee te delen en religie te wekken, was tegelijk het bewustzijn van zijn middelaarschap en van zijn goddelijkheid. Toen hij - ik wil niet zeggen geconfronteerd werd met het brute geweld van zijn vijanden en de hoop langer te leven had laten varen, want dat is onuitsprekelijk weinig - toen hij dus door iedereen was verlaten, op het punt stond er voor eeuwig het zwijgen toe te doen, en geen enkele instelling opgericht zag voor gemeenschap onder de zielen, terwijl daartegenover de plechtige praal stond van de oude, bedorven religie, die sterk en machtig leek en omgeven was met alles wat eerbied inboezemt en onderwerping kan afdwingen, met alles wat hij van kindsbeen had leren eren; toen hij, alleen en slechts ondersteund door dit gevoel, zonder te aarzelen dat 'ja' uitsprak, het grootste woord ooit door een sterveling uitgesproken [1], toen was dat de heerlijkste apotheose, en geen godheid kan zekerder godheid zijn dan die zich zo poneert. Gezien dit geloof aan zichzelf: wie zal zich erover verwonderen dat hij er niet alleen zeker van was voor velen de middelaar te zijn, maar ook een grote school na te laten die haar gelijke religie van de zijne zou afleiden; zo zeker dat hij er symbolen voor instelde nog voordat ze bestond, in de overtuiging dat dat zou volstaan om haar tot aanzijn te brengen; en zo zeker dat hij in een nog vroeger stadium met profetisch enthousiasme sprak over de vereeuwiging in die school van zijn persoonlijke gedenkwaardige daden. Nooit echter heeft hij beweerd het enige object te zijn van de toepassing van zijn idee, of de enige middelaar te zijn, en nooit heeft hij zijn school verward met zijn religie - hij duldde dat men zijn middelaarschap liet voor wat het was, zolang de geest, het principe waaruit zijn religie in hem en anderen was ontstaan, maar niet bezoedeld werd - en ook zijn discipelen was deze verwarring verre. Ze beschouwden de leerlingen van Johannes, die immers de basisopvatting van Christus in zeer onvolkomen vorm deelde, zonder meer als christenen, en namen hen op onder de actieve leden van de gemeente. En zo zou het nog steeds moeten zijn: wie dezelfde schouwing in zijn religie als grondslag neemt, is ongeacht de school een christen, of hij nu zijn religie historisch uit zichzelf dan wel van iemand anders afleidt. Nooit heeft Christus de schouwingen en gevoelens die hij zelf kon meedelen, uitgegeven voor de gehele omvang van de religie die van zijn fundamentele schouwing moest uitgaan; hij heeft altijd op de waarheid gewezen die na hem komen zou. Dat geldt ook voor zijn discipelen; die hebben nooit grenzen gesteld aan de heilige geest, en altijd hebben ze zijn onbeperkte vrijheid en de algemene eenheid van zijn openbaringen erkend. En toen later, na de eerste bloeitijd van de heilige geest, en

hij leek uit te rusten van zijn werken, die werken, voor zover de heilige schriften ze bevatten, zonder machtiging uitgeroepen werden tot een gesloten codex der religie, gebeurde dat alleen door mensen die de sluimer des geestes als zijn dood beschouwden, mensen voor wie de religie zelf was gestorven; en iedereen die haar leven nog in zich voelde, of in anderen waarnam, heeft zich altijd tegen die onchristelijke onderneming uitgesproken."

Friedrich Schleiermacher, Over de religie - Betogen voor de ontwikkelden onder haar verachters, vertaling: Willem Visser, Tekstbezorging: Willem Visser & Herman Westerink, Boom, Amsterdam 2007, pp. 146-147

[1] Dit is een verwijzing naar het antwoord van Jezus op de vraag van Pilatus of hij de Messias, de Zoon van God was: 'U zegt het' (noot van de vertaler)

#### 4.1.3 De oorsprong van natuurlijk bewustzijn (2012-01-08 20:30)

Op enig moment in de geschiedenis van de kosmos deed bewustzijn haar intrede. Laten we dit zich toen in de kosmos manifesterende bewustzijn natuurlijk bewustzijn noemen. Elk mens beschikt uiteraard over dit natuurlijk bewustzijn. We zijn immers 'alert'. We hebben het gevoel dat we bestaan, dat we 'er zijn'. We hebben een innerlijk mentaal leven. Naast een innerlijke gedachtenwereld ondergaan we allerlei soorten innerlijke en uiterlijke gewaarwordingen. Het lijkt alleszins redelijk om te veronderstellen dat het natuurlijk bewustzijn van mensen of andere levensvormen niet geproduceerd kan zijn door onbewuste stof, door onbewust materiaal. Hiervoor zijn goede redenen te geven. Een niet onbelangrijke reden is bijvoorbeeld dat de idee dat onbewust materiaal natuurlijk bewustzijn zou kunnen produceren niet slechts implausibel en contra-intuïtief is, maar dat we ons zelfs geen voorstelling kunnen maken van de wijze waarop deze productie zou moeten plaatsvinden. De herkomst van natuurlijk bewustzijn kan dus niet gelegen zijn in onbewuste materie. De oorsprong van natuurlijk bewustzijn moet derhalve zelf een bewuste entiteit zijn. Deze bewuste entiteit kan dan zelf niet natuurlijk zijn. Immers, we vragen naar de herkomst van natuurlijk bewustzijn *als zodanig*. En het zou circulair zijn om te beweren dat natuurlijke bewustzijn is voortgekomen uit natuurlijk bewustzijn. De bron van natuurlijk bewustzijn moet dus gelegen zijn in een *bovennatuurlijke* bewuste entiteit, ofwel in een aan de kosmos transcendent bewustzijn, hetgeen wijst op God.

#### 4.1.4 Een argument voor 'Libertarianism' (2012-01-22 18:14)

Stel dat Mark een brandwond heeft die enorm pijn doet. Mark gaat over tot een fysieke handeling H om deze pijn te bestrijden. Mark zou zonder genoemde pijn H uiteraard niet uitgevoerd hebben. Bovendien zal Mark H sneller en intensiever uitvoeren naarmate de pijn heviger is. Uit deze twee overwegingen volgt dat de pijn onderdeel moet zijn van de causale keten die tot H leidt. Toch kan de pijn niet zelf de oorzaak van H zijn. Pijn is immers een gevoel, en daarom niet iets dat op gevoelloze neuronen kan inwerken. De hersenen kunnen dus niet rechtstreeks door pijn aangestuurd worden. De pijn dient dus zelf iets, zeg M, te veroorzaken dat de oorzaak is van H. Nu kan M geen fysieke gebeurtenis zijn. Pijn is immers zoals gezegd een gevoel en daarom niet in staat om rechtstreeks op neuronen in te werken. Maar dan moet M een mentale gebeurtenis zijn. Wat is M? Welnu, M kan geen gevoel zijn, omdat anders M evenmin de oorzaak van fysieke handeling H kan zijn. Gebeurtenis M is dus iets mentaals, maar geen gevoel. De enige resterende mogelijkheid is dat M een actieve mentale act is. Mentale veroorzaaking ('mental causation') bestaat derhalve. Marks pijn veroorzaakt als mentale toestand immers mentale act M en mentale act M veroorzaakt vervolgens fysieke handeling H.

We kunnen ons vervolgens afvragen waarom onze hersenen deze 'omweg' via de sfeer van het mentale eigenlijk nodig hebben. Waarom veroorzaken de hersenen zelf niet eenvoudigweg H, zonder tussenkomst van het mentale? Het is toch immers veel gemakkelijker en efficiënter wanneer de ene fysische gebeurtenis (H) wordt veroorzaakt door de andere fysische gebeurtenis, namelijk een of andere neurale hersenactiviteit? Waarom laat de natuur het bestaan van zo'n overbodige mentale afslag in de causaliteitsketen toe? De evolutie zou deze overbodigheid inmiddels toch allang weggeselecteerd moeten hebben, als zij al had kunnen ontstaan?

De enige reden hiervoor lijkt te zijn dat het mentale domein juist niet overbodig is. Maar hoe zou zij niet

overbodig kunnen zijn? Dit lijkt alleen te kunnen indien wij als mensen soms autonoom een mentale act kunnen initiëren die niet veroorzaakt is door een eerdere mentale of fysische gebeurtenis. Kortom, indien wij beschikken over een (Libertarian) vrije wil.

#### 4.1.5 Een argument voor 'Libertarianism' (II) (2012-01-24 20:35)

Een tegenwerping op mijn vorige argument voor 'Libertarianism' is dat de hersenen helemaal geen overbodige mentale afslag nemen. De behoefte aan handeling H ontstaat immers pas wanneer de causale keten zich al in het mentale bevindt. Mark ervaart immers pijn. En pas dit feit maakt handeling H noodzakelijk. Het is dus niet zo dat de pijn onderdeel uitmaakt van een overbodige mentale afslag om tot H te komen. Inderdaad, het is pas de aanwezigheid van pijn welke handeling H nodig maakt.

Daarom is het, aldus genoemde tegenwerping, helemaal niet gezegd dat de natuur op een inefficiënte omslachtige manier H zou produceren. Sterker nog, het is zelfs efficiënter om H mentaal te produceren. De causale keten bevond zich zoals gezegd vanwege de pijn al in de mentale sfeer, en daarom zou het juist inefficient zijn om eerst weer terug te keren naar het fysieke domein om vervolgens pas daar handeling H te veroorzaken.

Deze objectie lijkt mij adequaat. Ik zal daarom hieronder mijn argument voor 'Libertarianism' uitwerken op basis van een ander voorbeeld. Op dit alternatieve voorbeeld, zo zal ik betogen, heeft genoemde objectie geen vat.

Stel dat Mark een belangrijke keuze moet maken uit twee mogelijkheden. Hij weegt alle voors en tegens tegen elkaar af, maar komt er toch niet uit. Tenslotte beslist Mark om dan maar een munt op te gooien om zo een keuze te forceren.

In deze situatie is de mentale toestand A van het afwegen van alle voors en tegens en het toch niet kunnen kiezen ontegenzeggelijk deel van de oorzaak van de fysische gebeurtenis C van het opgooien van een munt. Zonder gebeurtenis A zou gebeurtenis C immers niet plaatsvinden, en hoe intenser en uitzichtlozer Marks twijfel, hoe eerder en overtuigender hij naar de munt zou hebben gegrepen. Net zoals in het vorige argument volgt vervolgens ook hier dat A een actieve mentale act B veroorzaakt die uiteindelijk C veroorzaakt. En ook nu kunnen we ons opnieuw afvragen waarom onze hersenen een omslachtige afslag via het mentale domein, namelijk via A en B, nemen om tenslotte een beslissing middels C te forceren. Waarom produceert ons brein niet gewoon zelf direct een beslissing? Waarom gooit zij zogezegd niet op neuraal niveau een munt op? Het antwoord op deze vraag is wederom dat het mentale domein blijkbaar niet overbodig is, hetgeen weer de conclusie oplevert dat er (Libertarian) vrije wil bestaat.

Dit tweede argument heeft als voordeel dat men nu niet meer kan tegenwerpen dat de hersenen geen overbodige mentale afslag nemen omdat het pas de aanwezigheid van het mentale deliberatie- en twijfelp proces A is die gebeurtenis C nodig maakt.

Waarom werkt deze tegenwerping nu niet meer? Welnu, er moet hoe dan ook door Mark een beslissing genomen worden. En deze noodzaak dient zich op neuraal niveau reeds aan nog voordat Marks hersenen het mentale deliberatie- en twijfelp proces A op gang brengen. Kortom, de vraag waarom Marks hersenen niet gewoon op neuraal niveau een beslissing forceren en zo de omweg via het mentale domein vermijden blijft hier staan. Het gegeven antwoord dat het mentale domein dus blijkbaar niet overbodig is, en dat dit wijst op (Libertarian) vrije wil, blijft daarmee dus eveneens staan.

## 4.2 February

### 4.2.1 Bernard van Clairvaux over het weten (2012-02-15 22:26)



"Er zijn mensen die weten om als wetenden bekend te staan; dat is ijdelheid. Er zijn mensen die weten om te weten; dat is nieuwsgierigheid. Er zijn mensen die weten om opgebouwd te worden; dat is wijsheid. Er zijn mensen die weten om op te bouwen; dat is liefde."

Bernard van Clairvaux (1190/1191-1253)

### 4.2.2 Een alternatieve kennisleer: fragmenten (III) (2012-02-16 00:11)

I. Over de wereld *zoals deze in en voor zichzelf is* zullen wij als mensen nooit iets kunnen vaststellen. De wereld-in-zichzelf blijft voor ons voorgoed verborgen. Toch moeten we het kind niet met het badwater weggooien. Maar hoe doen we dat? Hoe redden we het kind? Dit doen we door ons te richten op de wereld *zoals deze voor ons als mensen is*, door ons te realiseren dat al onze inzichten de-wereld-voor-ons betreffen. We verkrijgen zo een hernieuwde menselijke objectiviteit die voor ons als mensen voldoende is, een objectiviteit waarmee we uit de voeten kunnen.

II. Waar het om gaat is dat wij onszelf nooit, op géén enkele wijze, toegang kunnen verschaffen tot de-wereld-in-zichzelf. Nimmer kunnen wij immers een standpunt buiten onze inherent menselijke conditie innemen. Wij kunnen nooit ophouden mens te zijn, en precies daarom is al ons ervaren, spreken en denken onvermijdelijk altijd *menschelijk* ervaren, spreken en denken. De-wereld-voor-ons is dan ook datgene waarop al ons ervaren, spreken en denken altijd onontkoombaar betrekking heeft. En de status van de-wereld-voor-ons dan? Is zij slechts een intramentale intersubjectieve constructie? Of is zij feitelijk gelijk aan de wereld-in-zichzelf? We weten het niet, en we zullen het nooit weten. Het 'op zichzelf' van de-wereld-voor-ons is voor ons immers ontoegankelijk precies omdat de-wereld-in-zichzelf voor ons ontoegankelijk is.

III. Uitgaande van mijn alternatieve kennisleer zijn al onze zintuiglijke indrukken *wereld-voor-ons-indrukken*. Alles wat wij zien, horen en voelen is steeds gegeven binnen de-wereld-voor-ons. Verder kunnen wij, uitgaande van mijn kenleer, niet claimen dat wij de-wereld-in-zichzelf ordenen middels begrippen. Een dergelijke claim veronderstelt namelijk dat wij op de één of andere manier toegang hebben tot de wijze waarop de-wereld-in-zichzelf en de-wereld-voor-ons op elkaar betrokken zijn. Een dergelijke toegang hebben wij echter niet, precies omdat wij geen toegang hebben tot de-wereld-in-zichzelf en het 'op zichzelf' van de-wereld-voor-ons. Kantiaanse projectithesen zijn dan ook in tegenspraak met mijn alternatieve kennisleer, hetgeen één van de redenen is waarom deze kennisleer niet met die van Kant verwant moet worden. Wel zouden we natuurlijk kunnen zeggen dat wij de-wereld-voor-ons *deels* ordenen door begrippen als 'vrijgezel' en 'examenklas' op haar te projecteren. Ik zeg nadrukkelijk *deels* omdat bijvoorbeeld een begrip als 'causaliteit' wezenlijk ofwel constitutief is voor

de-wereld-voor-ons. Wij projecteren causaliteit niet op een reeds vorhanden wereld-voor-ons precies omdat causaliteit een inherent bestanddeel vormt van de-wereld-voor-ons.

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

V. De wereld-in-zichzelf is niet 'de ons omringende wereld die buiten ons gelegen is en inwerkt op onze zintuigen'. De claim dat er überhaupt zoets bestaat als een buitenwereld die op onze zintuigen inwerkt is namelijk, net zoals iedere andere *menschelijke* claim, een uitspraak over hoe de wereld voor ons als mensen is, dat wil zeggen, een claim over de-wereld-voor-ons.

VI. Wij kunnen als mensen niet anders dan denken dat er een buitenwereld bestaat die ons omringt en die op onze zintuigen inwerkt. Géén mens kan redelijkerwijs volhouden dat hij of zij niet gelooft dat er een op onze zintuigen inwerkende buitenwereld bestaat. Het zou eenvoudigweg zelfverloochening zijn om het bestaan van een ons omringende buitenwereld te ontkennen. Wij geloven als mensen *onvermijdelijk* in het bestaan van een buitenwereld die op onze zintuigen inwerkt. Ook ik sluit mij, hoe kan ik als mens ook anders, bij deze overtuiging aan. Máár, en dat is het cruciale punt, precies daarom is de claim dat er een buitenwereld bestaat die op onze zintuigen inwerkt niets anders dan een claim over hoe wij als mensen de wereld ervaren, i.e. een claim over de-wereld-voor-ons. Kortom, we dienen mijn begrippenpaar wereld-voor-ons/wereld-in-zichzelf niet te verwarren met het paar binnenwereld/buitenwereld (of Kant's paar fenomenale-wereld/noumenale-wereld). Het onderscheid tussen binnen- en buitenwereld is immers een onderscheid *binnen* de wereld-voor-ons. Op geen enkel moment raken wij met ons praten over 'binnen' en 'buiten' aan de-wereld-in-zichzelf.

VII. De-wereld-in-zichzelf is zoals zij is. Is zij statisch? Misschien. Misschien niet. We zullen het nimmer weten omdat we nooit direct toegang tot de-wereld-in-zichzelf kunnen krijgen. In ieder geval is de-wereld-voor-ons niet statisch. En de wereld-voor-ons is hetgeen waarop al onze uitspraken, en daarmee al onze kennis, betrekking heeft. De-wereld-voor-ons is het subject van al onze predicaties. Een 'totaal menselijk weten' zal dan ook niets meer of minder zijn dan een totaal weten van de-wereld-voor-ons. Over de-wereld-in-zichzelf kan door ons niets, maar dan ook helemaal niets, vastgesteld worden. Dus zelfs als een bepaalde menselijke uitspraak P over de-wereld-in-zichzelf waar is (en we mogen hopen dat er velen van dergelijke uitspraken zijn), dan nog zullen wij nimmer kunnen vaststellen dat dit inderdaad zo is, dat P waar is als claim over de-wereld-in-zichzelf.

VIII. Wanneer ik in mijn thesis *Het kenbare noumenale* stel dat de noumena van Kant tot de-wereld-voor-ons in plaats van tot de-wereld-in-zichzelf behoren, dan is dat uiteraard niet iets dat Kant zelf beweert. Uiteraard niet, het gaat hier om een uitspraak binnen mijn eigen kennisleer, welke een fundamentele correctie betreft op de kennisleer van Kant. Bij Kant zijn de onkenbare noumena niets meer of minder dan objecten buiten ons die op onze zintuigen inwerken en zo onze gewaarwordingen veroorzaken. Welnu, precies dit idee, precies deze gedachte dat er buiten ons objecten bestaan die op ons inwerken en zo de oorsprong vormen van onze gewaarwordingen betreft, in tegenstelling tot wat Kant meent, net zoals al onze andere menselijke, al te menselijke uitspraken, een uitspraak over... de wereld-voor-ons! Inderdaad, of de-wereld-in-zichzelf uit objecten bestaat, inwerkingen kent en oorsprongen omvat kunnen wij nooit en te nimmer weten. En precies daarom heeft onze uiteraard terecht rotsvaste overtuiging dat er buiten ons objecten bestaan die op ons inwerken en zo de oorsprong vormen van onze gewaarwordingen onvermijdelijk betrekking op de-wereld-voor-ons. De uitspraak dat er buiten ons objecten bestaan die op ons inwerken en zo de oorsprong vormen van onze gewaarwordingen kan dus niet gerechtvaardigd worden als uitspraak over het 'an sich' van de werkelijkheid, zoals Kant dacht. Nee, ook deze uitspraak is nog altijd een uitspraak gedaan vanuit ons menselijke, al te menselijke perspectief,

en daarom alléén gerechtvaardigd als uitspraak over de-wereld-voor-ons. Anders gezegd, ook 'het object zijn voor een subject' is een uitspraak *binnen* de-wereld-voor-ons. Op geen enkel moment komt door dit soort menselijke uitspraken de-wereld-in-zichzelf in beeld. Kortom, ons menselijk spreken over *objecten die op onze zintuigen inwerken en zo de oorsprong vormen van onze gewaarwordingen* betreft een wereld-voor-ons spreken en precies daarom zijn deze objecten voor ons kenbaar. Inderdaad, deze wereld-voor-ons-objecten vormen 'het kenbare noumenale'. Wij kunnen deze wereld-voor-ons-objecten bereiken door *binnen* de wereld-voor-ons onze directe zintuiglijke gewaarwordingen (middels ons menselijke autonome redevermogen; zie wederom mijn thesis) te transcederen. De ondertitel van mijn thesis luidt dan ook: 'transcendentie binnen de-wereld-voor-ons'.

IX. Een zeer cruciaal aspect betreft het gegeven dat volgens Kant ons verstand geknecht is. Ons verstand kan zich alléén maar bezighouden met het structureren van zintuiglijke indrukken. Kant ontket dus dat ons verstand ook autonom, vrij en op zichzelf tot oordelen kan komen. Welnu, mijn kennisleer gaat er juist vanuit dat ons verstand naast het structureren van zintuiglijke indrukken wel degelijk ook autonom tot oordelen kan komen. En een dergelijk autonomoordeelsvermogen is de sleutel voor de mens om *binnen* de-wereld-voor-ons tot inzicht in het bovenzintuiglijke te komen. Ons autonome vrije denken geeft ons immers oordelen die niet uitsluitend gaan over objecten van mogelijke ervaring. En ja, we blijven inderdaad nog steeds *binnen* de wereld-voor-ons. Ons verstand is immers, ook wanneer zij autonom, vrij en onafhankelijk van zintuiglijke indrukken opereert, een onvervreemdbaar menselijk, al te menselijk, vermogen. Wanneer wij bijvoorbeeld autonom denken dat iets niet tegelijkertijd wél en niet kan bestaan (een gedachte die inderdaad vrij en onafhankelijk is van gegeven zintuiglijke indrukken), dan is ook die gedachte nog altijd een claim over hoe de wereld voor ons als mensen is, i.e. een claim over de-wereld-voor-ons.

X. Wij hebben als mensen alléén maar toegang tot de wereld-voor-ons. Is daarmee de wereld-in-zichzelf verdwenen? Natuurlijk niet! De wereld-in-zichzelf is er, en ze is *op een bepaalde wijze*. Het punt is alléén dat we haar nooit rechtstreeks, onbemiddeld, in het vizier kunnen krijgen.

XI. De idee dat onze natuurwetenschappelijke kennis slechts subjectieve verzinsels zouden zijn is natuurlijk in flagrante tegenspraak met mijn alternatieve kenleer. Mijn kenleer is geen krachteloos postmodern subjectivisme.

XII. Ook ik kan niet anders dan er diep van overtuigd zijn dat de monitor tegenover mij er is als buiten mijn denken bestaand voorwerp. En natuurlijk, ik, jij en ieder ander mens kan eenvoudigweg niet anders dan geloven dat wij er zijn, dat we er samen zijn, dat de natuur met al haar rijkdom er is, dat er anderen zijn die lijden en vragen om aandacht. Een mens die, in het kader van zijn of haar leven, orecht zou twijfelen aan het bestaan van planten, bomen, dieren en mensen kan eenvoudigweg niet serieus genomen worden. Zo'n mens doet aan iets dat ik zonder aarzeling zelfverloochening noem. Geen mens kan orecht geloven dat dit alles slechts een illusie is. En ook meer abstracte uitspraken, zoals de uitspraak 'iets kan niet tegelijkertijd waar en niet waar zijn', 'iets kan niet uit niets ontstaan', 'alles wat begint te bestaan heeft een oorzaak voor zijn of haar ontstaan', 'lustmoorden zijn verwerpelijk' zijn zo evident dat geen mens er redelijkerwijs aan kan twijfelen. In het tweede deel van mijn driedelig wijsgerig project laat ik zien dat uit soortgelijke evidente uitspraken als de evidente uitspraken hierboven logisch kan worden afgeleid dat er een allerlaatste absolute grond ofwel ultieme oorsprong is van al het bestaande. En deze uiteindelijke bron, dit eerste beginsel, deze arche, is, om met Thomas te spreken, dat wat wij allen God noemen. Maar natuurlijk, een wereldmijdende scepticus zal onmiddellijk zeggen dat wij dit alles helemaal niet kunnen weten. Evidentie, aldus de scepticus, is immers helemaal geen enkele garantie voor waarheid. Wat zeggen wij tegen een dergelijke scepticus, wij die zo vol zijn van de ons omringende wereld, een wereld die wij niet anders kunnen dan omarmen, dan liefhebben? Wat kunnen wij doen om hem te laten delen in deze volheid, in deze ons toevallende werkelijkheid? Het antwoord is eenvoudig en wellicht verbijsterend. We geven hem gelijk! Natuurlijk, zeggen we, over de-wereld-in-zichzelf kunnen wij helemaal niets weten. Geen van onze claims kan gerechtvaardigd worden als bewering over hoe de wereld in-zichzelf is. Maar, zo vervolgen wij, dit alles vormt echter geen enkel fundamenteel probleem. Veel uitspraken, zoals bijvoorbeeld de uitspraak dat er tegenover mij een monitor staat, dat er daar verderop een tuin is, dat jij bestaat, dat ik besta, dat iets niet uit niets kan ontstaan, dat lustmoorden verwerpelijk zijn, dat iets niet tegelijkertijd waar en onwaar kan zijn, dat de hele wereld teruggaat op een laatste goddelijke oorsprong, zijn namelijk (al dan niet na logische afleiding) beslissend

gerechtvaardigd als uitspraken over *de-wereld-voor-ons*. En dit is voor ons als mensen voldoende. Wat zouden wij immers nog meer willen dan *als mens* gerechtvaardigd zijn? Meer is onnodig! Zo opent zich opnieuw een enorme vrijheid, een onmetelijke ruimte en een goddelijke grond, voor ieder van ons, ja zelfs voor de scepticus. Velen praten steeds over empathie, over verbinding en geheel, over betekenis, over het ingaan in en het ontroerd worden door. Dit alles deel ik en erken ik. Maar ik blijf daar niet bij stilstaan. Ik wil antwoord geven op de uitdagingen van het scepticisme. Ik wil niet halt houden bij de ontoering. Ik wil datgene wat ons ontroert redden, redden van het eroderende zuur van de onthechte scepticus. Dit is wat ik wil. Dit is de uiteindelijke opdracht van mijn project.

XIII. Om misverstanden te voorkomen zou ik nog willen opmerken dat mijn kenleer niet neerkomt op "het meegaan met alles aan scepisis". De situatie is eerder dat mijn kenleer leidt tot een *reductio ad absurdum* van het scepticisme. Haar eigenlijke inzet is namelijk om met het scepticisme mee te denken om haar tenslotte te overwinnen, om boven het scepticisme uit te komen en haar vervolgens achter zich te laten. Hierover schreef ik eerder: "Een gerelativeerd ofwel begrensd scepticisme leidt alleen maar tot subjectivisme en relativisme. Maar een radicaal ofwel maximaal scepticisme leidt tot haar tegendeel, haar *reductio*: een intersubjectieve grond. De wereld-voor-ons. We moeten dus het scepticisme niet schuwen, maar durven meegaan op de weg van de scepticus. Evenmin moeten we bij het scepticisme halt houden. Nee, we moeten deze beweging doortrekken, de beweging voltooien. We dienen de uiterste consequentie van het scepticisme te denken om zo boven het scepticisme uit te komen. Ja, om haar *reductio* te voeren en zo nieuwe vaste grond te vinden: de-wereld-voor-ons. Vergelijk dit met het volgende beeld. Wie het vaste land verlaat om in de buurt van de kustlijn te blijven varen zal nimmer meer vaste grond vinden. Wie echter gestaag blijft doorvaren en zelfs de kustlijn uit het zicht durft te laten verdwijnen zal uiteindelijk op nieuwe grond stuiven. Dus: laten we uitvaren!". Die nieuwe grond bestaat uit een groot aantal beslissend gerechtvaardigde (zintuiglijke én bovenzintuiglijke) wereld-voor-ons-claims, waaronder dus claims als 'alles wat bestaat heeft een reden voor zijn of haar bestaan', 'iets kan niet tegelijkertijd een bepaalde eigenschap op dezelfde wijze wel én niet hebben', 'lustmoord is verwerpelijk' en 'er bestaat een ultieme goddelijke oorsprong'. In XIV van <http://bit.ly/ebYueY> werk ik vijf voorbeelden uit van dergelijke claims. Mijn kenleer loopt dus uit op het ontstaan van een algemene binnenwereldse menselijke objectiviteit die de meeste sceptici in de regel niet zullen willen omarmen.

XIV. Kant stelt onomwonden dat er buiten ons denken objecten zijn die onze zintuigen beroeren, en zo in ons voorstellingen teweegbrengen. Prima, maar dit is geen uitspraak vanuit één of ander Archimedisch absoluut onafhankelijk punt. Néé, ook deze uitspraak is een menselijke claim. Ja, wij zijn als mens gerechtvaardigd om te denken dat er buiten ons objecten bestaan, maar dit hele idee, dat er zoiets is als 'buiten' en dat er zoiets is als 'objecten' is zelf reeds een menselijke gedachte, en daarom een claim (overigens wel een volstrekt gerechtvaardigde claim!) over de wereld-voor-ons. Kortom, Kant dacht het met zijn uitspraken over 'objecten' die van 'buiten' op ons 'inwerken' te hebben over de werkelijke werkelijkheid, maar in plaats daarvan sprak hij, zonder dat hij zich dit zelf realiseerde, over de-wereld-voor-ons: De-wereld-voor-ons is zodanig dat wij niet anders kunnen dan denken dat er buiten ons objecten zijn die op ons inwerken. Inderdaad, *alles* wat we zeggen is principieel en onvermijdelijk een claim over de wereld zoals zij voor ons als mensen is, i.e. over de-wereld-voor-ons, en dit geldt dus ook voor universeel menselijke claim dat er buiten ons objecten zijn die onze zintuigen beroeren. Een absoluut, van iedere menselijke conditie onafhankelijk, standpunt is voor de mens namelijk principieel onbereikbaar, en precies daarom is zelfs de uitspraak dat er buiten ons objecten zijn die ons beroeren reeds een menselijke binnenwereldse claim, ja een wereld-voor-ons-claim. Het was Schopenhauer die hier in zijn boek 'De wereld als wil en voorstelling' al fijntjes op wees: "[H]et ding-op-zichzelf behoort volgens [...] Kant vrij te zijn van alle vormen [van de verschijning zoals ruimte, tijd en causaliteit] die gekoppeld zijn aan het kennen als zodanig; en het is alleen maar een fout van Kant [...] dat hij bij de inventarisatie van die vormen uitgerekend het object-zijn-voor-het-subject vergat (en dan te bedenken dat deze de eerste en meest universele vorm is van alle verschijning, dat wil zeggen van de voorstelling). Hij had dan ook categorisch moeten uitsluiten dat zijn ding-op-zichzelf ooit tot object zou kunnen worden, want dat zou hem behoed hebben voor die grote inconsequente die algauw aan het licht kwam".

XV. Zo wordt langzaam het holistische en hermetische karakter van mijn alternatieve wereld-voor-ons kennisleer zichtbaar. In mijn thesis en in allerlei andere bijdragen geef ik veelvuldig aan dat zelfs de claim dat we een onderscheid moeten maken tussen de-wereld-in-zichzelf en de-wereld-voor-ons uiteindelijk ook een claim is over de-wereld-voor-ons. En de claim dat we een onderscheid moeten maken tussen de-wereld-voor-ons

en de-wereld-in-zichzelf is bovendien beslissend gerechtvaardigd als claim over de-wereld-voor-ons. Dit alles is overigens niet contradictoir. Het is eerder de uiteindelijke consistente consequentie van het al-inclusieve karakter van de-wereld-voor-ons. Dus ja, de-wereld-voor-ons is voor ons inderdaad het allesomvattende, de-wereld-voor-ons is dat waarbuiten wij als mens nimmer kunnen treden, op géén enkele wijze, door géén enkele uitspraak. Wij zijn geworpen in de-wereld-voor-ons en zullen haar nooit en te nimmer kunnen overschrijden.

XVI. Wie, aan het einde gekomen van mijn thesis, mijn alternatieve kenleer daadwerkelijk verstaat, ziet in dat ook alle uitspraken en stellingen van deze kenleer zelf uiteindelijk alleen als wereld-voor-ons claims gerechtvaardigd kunnen worden. En deze vorm van zelfreferentie is niet contradictoir. Net zo min als het contradictoir is om te zeggen dat de zin 'alle zinnen bestaan uit woorden' zelf ook een zin is bestaande uit woorden. Mijn thesis is als een weg die men dient af te leggen, een berg die men dient te beklimmen, om zich tenslotte bewust te worden van de uiteindelijke epistemische conditie van de mens, namelijk haar totale restloze geworpenheid in een al-inclusieve, alles-omvattende wereld-voor-ons. Ja, zelfs het onderscheid tussen de-wereld-in-zichzelf en de-wereld-voor-ons wordt tenslotte in de-wereld-voor-ons opgenomen, begrepen als iets dat ook vanuit de-wereld-voor-ons opkomt en binnen de-wereld-voor-ons is gelegen. De wereld-voor-ons is voor ons de ultieme grens. Een grens die wij nimmer zullen passeren. Maar, en hier gaat het mij om, juist door deze beweging te voltrekken redden we het klassieke project van de filosofie, namelijk het vinden van een objectieve grond: de-wereld-voor-ons.

XVII. Veel uitspraken waar wereldverzakende sceptici hun pijlen op richten, zoals 'iets kan niet zowel bestaan als niet bestaan', 'alles wat bestaat heeft een reden voor zijn of haar bestaan', 'iets kan niet uit niets ontstaan' en 'alles wat begint te bestaan heeft een oorzaak voor zijn of haar ontstaan', zijn dan ook als wereld-voor-ons claims wel wel degelijk epistemisch rechtvaardigbaar. Zelfs de claim dat God bestaat ('God' hier begrepen als de zijsgrond of zijnsoorzaak van al het zijnde) kan netjes epistemisch worden gerechtvaardigd als wereld-voor-ons claim. Dit te laten zien vormt feitelijk het telos van het tweede deel van mijn project, namelijk mijn proefschrift.

XIX. Nergens zeg ik dat de-wereld-voor-ons "maar iets is dat bestaat in ons hoofd of in onze verbeelding". Natuurlijk zeg ik dat niet, een dergelijke uitspraak suggereert immers dat wij toegang zouden hebben tot het 'op zichzelf' van de-wereld-voor-ons. Echter, die toegang hebben wij nu juist niet! Wij zullen nimmer weten hoe de-wereld-voor-ons op zichzelf is. Anders gezegd, de ontologische status van de-wereld-voor-ons, de eigen aard van de wereld-voor-ons is en blijft voor ons een ultiem raadsel. Is zij feitelijk gelijk aan de werkelijke werkelijkheid? Bestaat zij slechts in ons hoofd? We zullen het nooit weten. Hoe datgene waarin wij geworpen zijn in en voor zichzelf is blijft voor ons voor altijd een open vraag.

XIX. Mijn nieuwe kennisleer kwam tot stand door een "flash of insight". Een plotseling besef van een nieuwe mogelijkheid, van een alternatieve, vruchtbare, uitweg uit het scepticisme. Bij veel mensen met wie ik over mijn kenleer spreek duurt het enige tijd voordat men de sprong, of beter, de Gestalt-switch, weet te maken, en dan nog valt men na enige tijd meestal weer terug in oude denkpatronen, die van het scepticisme, Kantianisme, of naïef realisme. Door met hen opnieuw mijn alternatieve kennisleer te bespreken zie je dan vaak dat men opnieuw het alternatief ziet, de mogelijkheid ziet, en nog eens de epistemische omkering meemaakt. Maar goed, 'de ladder ernaartoe' is ondermeer mijn masterthesis 'Het kenbare noumenale' en de verschillende blogbijdragen. De allereerste tekst waarin ik mijn kenleer ten tonele laat verschijnen, en waarin ik overigens nog spreek over kennis-voor-ons in plaats van wereld-voor-ons, is <http://bit.ly/eZEUJz>

XX. Bovenstaande uitspraak over 'de ladder ernaartoe' roept toch ook herinneringen op aan Wittgenstein's Tractatus 6.54: "My propositions are elucidatory in this way: he who understands me finally recognizes them as senseless, when he has climbed out through them, on them, over them. (He must so to speak throw away the ladder, after he has climbed up on it.) He must surmount these propositions; then he sees the world rightly."

XXI. Ik denk met mijn kenleer tegen Parmenides in omdat ik het antropocentrisme niet wil loochenen, maar juist van een nieuwe grond wil voorzien. Wij mensen kunnen voortaan onze menselijke waarheden situeren *binnen* wat wij zeggen, ervaren en denken. Binnen de-wereld-voor-ons.

#### 4.2.3 One Humanity, One Justice (2012-02-20 22:24)



"[1] This one is really for the gentleman in question this evening. The best birthday party we have ever been to. Thanks for having us. One Humanity, One Justice." (Mark Knopfler, 1988, Wembley)

1. <http://bit.ly/931Bms>

#### 4.2.4 David Chalmers' famous zombie argument (2012-02-26 19:12)

Is it true that consciousness is constituted by (or: supervenes on) matter? No, it is not. In his book *The Conscious Mind*. In Search of a Fundamental Theory David Chalmers provides an interesting argument against the claim that matter constitutes consciousness. I shall briefly paraphrase his argument. According to Hume's dictum conceivability entails metaphysical possibility. That is to say, if we can conceive of some state of affairs X, then, plausibly, X is metaphysically possible. Now, surely, unconscious zombies that are materially and behaviorally identical to conscious human beings are conceivable. For, to conceive of such zombies we don't need to do anything more than to conceive of some finite collection of externally observable structures, actions and responses. An appeal to internal conscious states is thus not necessary. But then Hume's aforementioned dictum entails that it is metaphysically possible for there to be unconscious zombies that are materially and behaviorally identical to conscious human beings. And from this it follows that consciousness is not constituted by matter. For, if it would, then such zombies would in fact not be metaphysically possible at all. So, indeed, materialism fails.

#### 4.2.5 Heeft het universum een eeuwig verleden? (2012-02-28 12:59)

Is het voorstellbaar dat het universum géén begin in de tijd heeft? Zou het anders gezegd zo kunnen zijn dat het universum een oneindig verleden heeft? Neem John. John is inderdaad van mening dat het universum oneindig ver teruggaat in de tijd. We kunnen, aldus John, het universum begrijpen als een oneindige, naar het verleden toe onbegrensde, lineaire reeks van elkaar achtereenvolgens veroorzaakte toestanden ('time slices'). De huidige toestand is veroorzaakt door de toestand direct daarvoor, en die toestand is veroorzaakt door de toestand weer direct daarvoor, welke op haar beurt is veroorzaakt door de toestand die daar direct aan voorafging, enzovoort, enzovoort, ad infinitum. Er is volgens John dus geen eerste toestand in de reeks. Iedere toestand wordt immers veroorzaakt door een toestand direct daarvoor. Dit scenario levert inderdaad een universum op zonder begin. De reeks van toestanden van het universum loopt immers oneindig ver terug in het verleden. Bovendien wordt het bestaan van iedere toestand van het universum netjes verklaart als zijnde veroorzaakt door de toestand van het universum direct daarvoor, zodat er verder helemaal niets te verklaren overblijft.

Is Johns voorstelling van zaken plausibel? Alexander Pruss heeft enige tijd geleden een interessant argument gegeven tegen een dergelijke voorstelling van zaken. Zijn argument zal ik in wat volgt kort presenteren.

Stel dat Johns voorstelling van zaken inderdaad plausibel is. In dat geval dienen we het volgende scenario ook als plausibel te accepteren. Mark en Paul zitten samen een gesprek over politiek te voeren in de huiskamer van Paul. Plotseling verschijnt er midden in de kamer ineens vanuit het niets een fiets! Mark schrikt enorm en vraagt zich af hoe het in vredesnaam mogelijk is dat er zo maar ineens zonder enige aanwijsbare reden een fiets

middenin de huiskamer van Paul verschijnt. Paul lijkt echter onaangedaan en merkt droogjes op dat hiervoor een volstrekt logische en afdoende verklaring gegeven kan worden. Paul gaat er eens rustig voor zitten en geeft de volgende verklaring. Laten we aannemen dat tijdstip  $t=0$  het allerlaatste moment was waarop er nog geen fiets in de kamer aanwezig was. Welnu, de toestand van de fiets op dit moment, zeg tijdstip  $t=1$ , kan eenvoudig worden begrepen als zijnde veroorzaakt door de toestand van de fiets op tijdstip  $t=1/2$ . En de toestand van de fiets op tijdstip  $t=1/2$  kan eenvoudig worden begrepen als zijnde veroorzaakt door de toestand van de fiets op tijdstip  $t=1/4$ . De toestand van de fiets op tijdstip  $t=1/4$  is dan natuurlijk veroorzaakt door de toestand van de fiets op tijdstip  $t=1/8$ , welke op haar beurt weer is veroorzaakt door de toestand van de fiets op  $t=1/16$ , enzovoort, enzovoort, ad infinitum. Iedere toestand van de fiets wordt dus netjes verklaart door de daaraan voorafgaande toestand van de fiets, zodat alle toestanden uiteindelijk keurig verklaard zijn en er helemaal niets te verklaren overblijft. Kortom, wat Paul betreft kunnen hij en Mark de plotselinge verschijning van de fiets laten voor wat het is en weer gewoon verdergaan met hun gesprek over politiek.

Het mag duidelijk zijn dat dit tweede door Paul onder woorden gebrachte scenario absurd is. Niemand zal redelijkerwijs genoegen nemen met Pauls verklaring van het plotseling verschijnen van een fiets in de kamer vanuit het niets. Echter, en dit is waar het om gaat, Pauls scenario komt structureel overeen met Johns scenario voor een universum zonder begin. In beide gevallen is er immers sprake van een naar beneden onbegrenste oneindige lineaire reeks van elkaar achtereenvolgens veroorzakende toestanden. Uit het feit dat Pauls scenario absurd is volgt dus dat Johns scenario ook verworpen moet worden. Wij kunnen dus Johns verklaring van een universum zonder begin helemaal niet accepteren. Wie wil vasthouden aan een universum met een eeuwig verleden zal daarom met een andere voorstelling van zaken moeten komen.

## 4.3 March

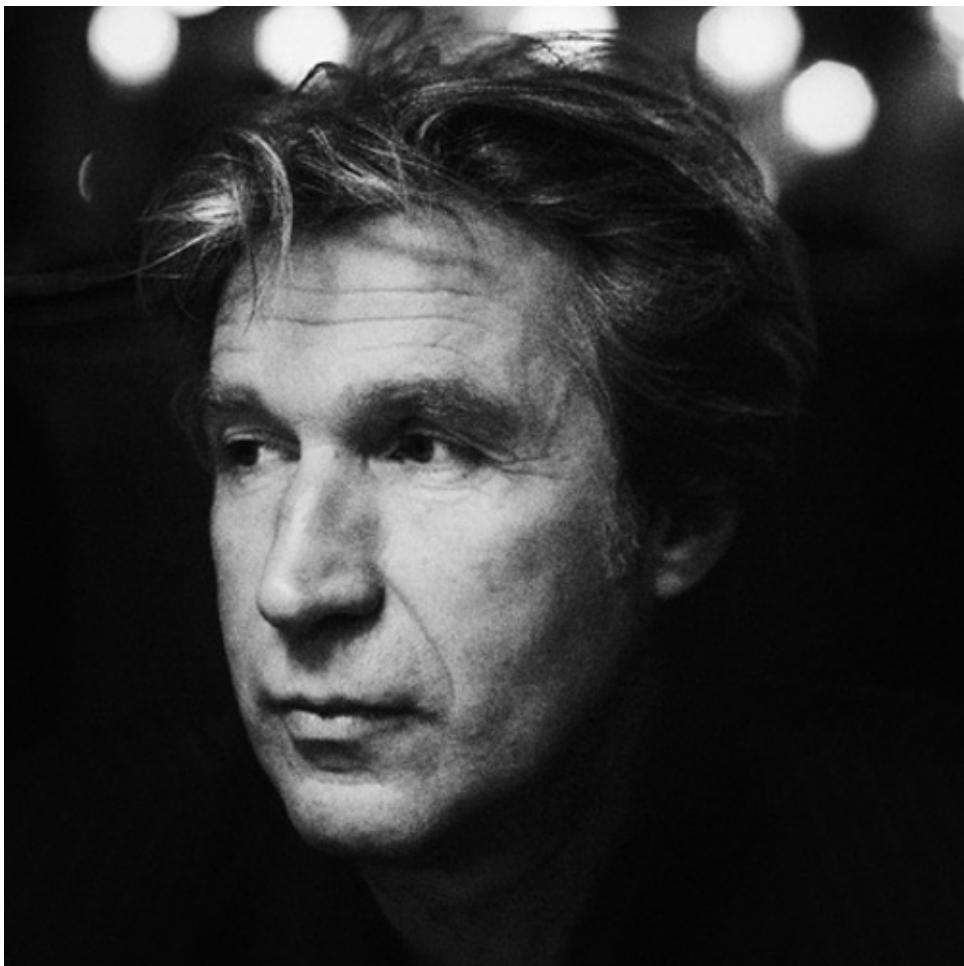
### 4.3.1 Aesthetical argument for the existence of God (2012-03-02 01:11)



In the third and final part of my philosophical project I intend to develop a new aesthetical argument for the existence of God. Here God is understood as the ultimate personal ground of reality. The argument's structure is presented below. It is not difficult to verify that the conclusion that God exists indeed follows logically from the premises. I shall start working on a detailed justification of each of these premises shortly after I have received my PhD in June this year.

1. The sublime experience is a well-established type of experience (premise)
2. There is a phenomenologically maximally adequate account of each well-established type of experience (premise)
3. There is a phenomenologically maximally adequate account of the sublime experience (from 1, 2)
4. If there is a phenomenologically maximally adequate account of the sublime experience, then that account is the experience of God (premise)
5. The phenomenologically maximally adequate account of the sublime experience is the experience of God (from 3, 4)
6. For any well-established type of experience, in the absence of defeaters, the phenomenologically maximally adequate account of that type of experience is veridical (premise)
7. In the absence of defeaters, the phenomenologically maximally adequate account of the sublime experience is veridical (from 1, 6)
8. There are no defeaters in the case of the sublime experience (premise)
9. The phenomenologically maximally adequate account of the sublime experience is veridical (from 7, 8)
10. The experience of God is veridical (from 5, 9)
11. God exists (from 10)

#### 4.3.2 Verzoening (2012-03-10 22:21)



Het was een onbekende weg  
Die ik heb afgelegd  
Na het [1] licht  
Op zoek naar het donker  
Verlangen naar verlangen  
Uit dat harnas van spijt  
Jaloerie  
En belangen

1. <http://bit.ly/3LEf00>

#### 4.3.3 Fine tuning and the theistic multiverse (2012-03-14 20:11)

In recent years, several philosophers of religion have offered reasons for thinking that if theism is true, the actual world probably comprises many universes. These philosophers argue that theism, plausibly, entails the existence of a multiverse, often referred to as the theistic multiverse.

One might ask whether this development negatively impacts the credibility of the fine tuning argument for theism. Do arguments for the claim that theism entails a theistic multiverse, if successful, render the fine tuning argument untenable? I think that this is not the case. Those arguments do not prevent us from running a successful fine tuning argument. For we can run that argument as follows. Given the scientific datum of the fine tuning of our universe there are precisely four options to choose from:

- (1) The fine tuning is due to mere chance,

- (2) The fine tuning is metaphysically necessary,
- (3) The fine tuning is explained by there being a *naturalistic* multiverse [\*],
- (4) The fine tuning is explained by the supernatural design of either a uni- or a multiverse.

Against (1) and (2) the familiar objections can be raised, and against (3) one could raise all known objections against there being a naturalistic multiverse, such as Penrose's objection mentioned in his book *The Road to Reality* from 2004. After all, in the case of (3) we are talking about a *naturalistic* multiverse, which is precisely the kind of multiverse these known objections are aimed at. This leaves us with (4), which is precisely the conclusion of the original fine tuning argument. Given (4), the supernatural designer might have created either a single universe or a multiverse (being in that case of course a theistic, not a naturalistic, multiverse). The answer to the question which of both scenario's the designer has brought about can be left open, or, one could try to argue for one of both scenarios. But this does not change the main conclusion as established by the fine tuning argument, namely the existence of a supernatural designer, who brought about either a single universe or an entire multiverse.

---

[\*] A universe is a causally closed aggregate of space-time and all of its contents. A *naturalistic* multiverse is a possible world that contains two or more universes and nothing else.

#### 4.3.4 The Lived Abstraction (2012-03-20 23:06)

Vandaag werd ik geattendeerd op de lezing [1] I am a crowd van Rick Dolphijn. Dolphijns spreken over de 'lived abstraction' lijkt op het eerste gezicht in bepaalde opzichten op mijn spreken over de-wereld-voor-ons. Zo stelt Dolphijn dat wij nimmer buiten de 'lived abstraction' kunnen treden. Concepten als 'ik', 'ding' en 'ruimtelijke afstand' pas hij dan ook uitsluitend toe binnen de context van de lived abstraction.

Het probleem bij Dolphijn is echter dat hij allerlei claims doet over het 'op zichzelf' van de lived abstraction. Hij denkt dus op de één of andere manier toegang te hebben tot de oorsprong en eigenlijke aard van deze abstractie. Zo meent hij te weten dat begrippen als 'ik', 'ding' en 'ruimtelijke afstand' uitsluitend interactieve voortbrengsels van de lived abstraction zijn en dus buiten deze abstractie geen betekenis hebben. Er bestaan, zo stelt hij, geen subjecten en objecten onafhankelijk van de interactief geleefde abstractie. Maar hoe weet Dolphijn dit eigenlijk? Wij kunnen volgens hem nooit buiten de lived abstraction treden om te achterhalen hoe de wereld 'op zichzelf' daadwerkelijk is. Maar dan kan hij dus helemaal niet beweren dat subjecten en objecten onafhankelijk van de lived abstraction niet bestaan! Een dergelijke bewering suggereert immers kennis over de-wereld-in-zichzelf, hetgeen onmogelijk is als voor ons 'de lived abstraction' het allesomvattende is. Dolphijns betoog is daarom ten diepste incoherent en dus inadequaat.

Bovendien lijkt hij zelfs binnen de context van de lived abstraction nog niet te willen erkennen dat claims als "Ik besta als individueel subject" en "Er zijn onafhankelijk van mij bestaande dingen zoals tafels, stoelen en planeten" gerechtvaardigd zijn. Zelfs als 'lived abstraction'-claims lijkt hij dit soort algemeen-menselijke uitspraken nog als illegitiem te beschouwen, of in ieder geval sterk te problematiseren. Dit maak ik op uit zijn (hier en daar onsaamhangende) spreken over het construeren van objecten middels "edging", "temperatuur als zintuig" en zijn karakterisering van de lived abstraction als "multipliciteit" en "zwerk".

In mijn 'wereld-voor-ons'-kennisleer kies ik dan ook een heel andere weg. Ik beweer dat wij over de-wereld-in-zichzelf niets kunnen weten omdat wij nooit buiten de-wereld-voor-ons kunnen treden. En precies daarom kunnen wij nimmer ontkennen (noch bevestigen) dat de-wereld-in-zichzelf bestaat uit subjecten en van deze subjecten onafhankelijke objecten. Bovendien zijn algemeen-menselijke uitspraken als "Ik besta" en "Er zijn onafhankelijk van mij bestaande objecten buiten mij" in mijn kennisleer wel degelijk netjes gerechtvaardigd als 'wereld-voor-ons'-uitspraken. De-wereld-voor-ons is namelijk zodanig dat wij als mensen eenvoudigweg niet anders kunnen dan denken in termen van subjecten en van deze subjecten onafhankelijke objecten. Dit onderscheid ontkennen zou voor ons neerkomen op zelfverloochening. De vraag of de-wereld-in-zichzelf wel of geen subjecten en/of objecten bevat kunnen wij echter nimmer beantwoorden. Wie dit wel probeert vergeet

dat de-wereld-voor-ons de onoverschrijdbare horizon vormt van al ons denken en ervaren.

Neem als illustratie de discussie over het onafhankelijk bestaan van de planeten. Wanneer iemand mij zou vragen of de planeten onafhankelijk van ons bestaan, dan zou ik antwoorden: Natuurlijk! Wij kunnen als mensen eenvoudigweg niet anders dan geloven dat de planeten ook al bestonden voordat wij ze ontdekten. Geen mens kan echt serieus menen dat hij niet gelooft dat de planeten ook toen al bestonden. En precies daarom is de bewering dat de planeten onafhankelijk van ons bestaan keurig beslissend-gerechtvaardigd als uitspraak over de-wereld-voor-ons. Deze uitspraak kan door ons echter nimmer gerechtvaardigd worden als uitspraak over de-wereld-in-zichzelf. De ware aard van de-wereld-in-zichzelf, de werkelijke werkelijkheid, is en blijft voor ons als mensen immers voorgoed verborgen.

Is dit alles een probleem? Nee! Wat kunnen en willen wij als mensen namelijk nog meer dan het slechts als mens gerechtvaardigd zijn? Wij zijn immers mensen! Anders gezegd, wat kunnen en willen wij als mens nog meer dan het opbouwen van kennis binnen de context van de-wereld-voor-ons? Wij vinden zo een algemene intersubjectiviteit binnen de-wereld-voor-ons; een universeel menselijke binnenwereldse objectiviteit. Dát is voor ons voldoende. Meer is niet nodig om te komen tot iets waarmee we uit de voeten kunnen: een objectieve waarheid binnen de-wereld-voor-ons.

1. <http://www.sguu.nl/2012/03/14/i-am-a-crowd/>

#### 4.3.5 The resurrection of natural theology (2012-03-23 21:31)

" Having arrived at this point, the reader will be inclined to conclude that natural theology is as dead as a doornail, because its downfall is final in view of the epistemological critiques of Hume and Kant, and the linguistic criticisms of logical positivists and Wittgensteinian philosophers of religion. Such a conclusion would be in agreement with what many lay persons tend to think about religious affiliations anyway, to wit, that they are a matter of habit or feeling or blind decision or grace rather than of rational deliberation, not only in fact but also de jure . Yet the philosophy of religion, both apologetic and critical, is today a flowering field of academic research within analytic philosophy, so much so that we may speak of a surprising resurrection of natural theology.

This resurrection began when in the 1960s and 1970s analytically trained philosophers such as William Alston, Alvin Plantinga, Richard Swinburne, and Nicholas Wolterstorff started to apply the tools of analytic philosophy to natural theology, thereby radically transforming the field. The spirit of this renewal of natural theology was well expressed by Swinburne, when he wrote in 1977:

"It is one of the intellectual tragedies of our age that when philosophy in Englishspeaking countries has developed high standards of argument and clear thinking, the style of theological writing has been largely influenced by the continental philosophy of Existentialism, which, despite its considerable other merits, has been distinguished by a very loose and sloppy style of argument. If argument has a place in theology, large-scale theology needs clear and rigorous argument. That point was very well grasped by Thomas Aquinas and Duns Scotus, by Berkeley, Butler, and Paley. It is time for theology to return to their standards" (The Coherence of Theism, Revised Edition, Oxford University Press, 1993)

Three years later, the general public was informed about the resurrection of natural theology within analytic philosophy when Time ran a story on 7 April 1980 called 'Modernizing the Case for God', which contains the following passage:

"In a quiet revolution in thought and argument that hardly anybody could have foreseen only two decades ago, God is making a comeback. Most intriguingly, this is happening not among theologians or ordinary believers, but in the crisp intellectual circles of academic philosophers, where the consensus had long banished the Almighty from fruitful discourse" "

#### 4.3.6 Modal-epistemic argument: article available (2012-03-24 12:04)

Some time ago I proposed a new modal epistemic argument for the existence of God. A comprehensive presentation of this argument, and a detailed assessment of a large number of objections against it, is now available on my website, [1] here .

1. <http://bit.ly/GKZID1>

### 4.4 April

#### 4.4.1 Morality and Reason (2012-04-08 18:11)



"We have not been able to show that reason requires the moral point of view, or that all really rational persons, unhoodwinked by myth or ideology, need not be individual egoists or classical amoralists. Reason doesn't decide here. The picture I have painted for you is not a pleasant one. Reflection on it depresses me.... Pure practical reason, even with a good knowledge of the facts, will not take you to morality." (Kai Nielsen, atheist philosopher, "Why Should I Be Moral?", American Philosophical Quarterly 21 (1984): 90)

#### 4.4.2 Openingstoespraak VU Debat (2012-04-11 22:56)

Het [1]VU debat vandaag was erg geslaagd. Mijn [2]openingstoespraak heb ik zojuist op mijn website geplaatst. Ik wil ook langs deze weg de sprekers en alle aanwezigen hartelijk bedanken voor hun interesse en de discussies.

1. <http://bit.ly/HB1riy>

2. <http://bit.ly/IHfYGx>

#### 4.4.3 De afgelopen jaren (2012-04-21 00:05)

Door de enorme aandacht voor mijn modaal-epistemisch argument voor het bestaan van God lijkt het erop dat ik in de ogen van velen welhaast restloos samenvallt met een bedenker van analytische rationele argumenten voor het bestaan van God. Dit is echter geenszins het geval, en het lijkt me daarom goed, bij hoge uitzondering, hier iets over mijzelf te vertellen.

Ik mis hen. Ik mis hun denken. De laatste weken, ja maanden, ben ik alleen bezig met analytische filosofie. Dit vanwege mijn promotieonderzoek. Maar als filosoof heb ik eveneens een zeer sterke fascinatie voor het continentale denken, voor Heidegger, Kierkegaard en Bataille. Dat is de reden waarom ik mensen die mij vragen naar de wijsbegeerde veelal juist op het werk van deze filosofen wijs. En in tegenstelling tot wat velen denken ben ik mij pas op veel latere leeftijd echt gaan verdiepen in het christendom. In mijn jaren in Delft betekende religie helemaal niets voor mij. Het betekende zo weinig dat ik mijzelf niet eens atheist zou hebben genoemd als iemand mij ernaar zou hebben gevraagd. Het onderwerp bestond eenvoudigweg niet. De weg naar het christendom is

bovendien lang geweest. Heel lang. Ongeveer vijftien jaar lang heb ik mij bijna uitsluitend beziggehouden met wiskunde, logica, geschiedenis en muziek. Muziek was altijd mijn grote passie. Ik kon uren luisteren naar zowel klassieke als moderne muziek. En vooral over de tweede wereldoorlog heb ik heel veel gelezen, in het bijzonder over de Shoah. Mijn wending naar de wijsbegeerte voltrok zich heel langzaam. Aanleiding was het metafysisch tekort dat ik begon te voelen in de wiskunde en de logica. Steeds meer begon ik mij te beseffen dat daarin het absolute niet gevonden kan worden, dat beiden op zichzelf beschouwd eigenlijk slechts verwijlen bij de oppervlakte van ons denken. Dit resulteerde aanvankelijk in een existentieel gezien lastige periode. Ik had daadwerkelijk het idee dat er buiten de wiskunde en logica, tezamen dan met mijn interesse in geschiedenis en muziek, helemaal niets meer was. Ik begon een leegte te voelen. Een enorme leegte. Op een dag, ik herinner het mij nog goed, besloot ik mij in te schrijven voor een cursus filosofie bij een zekere Marinus de Baar in Amsterdam. Ik deed dit zomaar, en verwachtte er eigenlijk helemaal niets van. En tijdens de eerste bijeenkomsten was ik buitengewoon sceptisch. Ik leefde nog steeds in de veronderstelling dat buiten wiskunde en logica er toch niet veel interessants te leren zou zijn. Maar ik bleef naar die bijeenkomsten gaan. Iedere week ging ik weer. En ik begon te merken dat ik er plezier in kreeg, dat ik het niet wilde missen, ja dat ik er naar uit begon te zien, elke dag meer. En toen stond op een dag Heidegger op het programma. Die dag zal ik nooit meer vergeten. Nooit meer. Marinus ging in op Heideggers zijsleer en op de ontologische differentiatie tussen de zijnden en het zijn, en ik werd op slag verliefd. Verliefd op de filosofie, verliefd op Heideggers manier van beschouwen, verliefd op deze intens verdiepende manier van denken. Zo kan men dus ook rationeel zijn, dacht ik. Er is naast de instrumentele rationaliteit van wiskunde en logica ook nog zo iets als een zingevende wijsgerige rationaliteit. En deze, zo voelde ik, is zelfs veel intenser, veel echter, veel spannender dan wat ik daarvoor ooit had meegemaakt. Vanaf die dag begon ik mijn inspanningen in de filosofie te intensiveren. En een paar jaar daarna maakte ik de stap om wijsbegeerte te gaan studeren aan de VU. Daar maakte ik opnieuw een onvergetelijke ervaring mee. Het niveau aan de VU was namelijk veel hoger dan dat wat ik gewend was vanuit de leesgroepen en cursusbijeenkomsten in de binnenstad. Ik kwam in aanraking met de professionele wereld van de filosofie, en het voelde als thuiskomen. Echt, ik had het idee dat ik thuiskwam. Tijdens mijn jaren aan de VU raakte ik ook steeds meer in contact met het christendom, en daarin vond ik een existentiële en ook ethische waarachtheid, een wijsgerige diepgang en een sublieme esthetiek die ik tot dusver nog bij geen enkele filosoof was tegengekomen. Dit heeft mij ertoe aangezet mij nog veel verder te verdiepen in het christendom, en na verloop van tijd wist ik het. Dit is mijn 'best account'. Dit is mijn manier van leven. Dit is mijn wijze van in de wereld zijn. Dit is wat ik ben: christen. Toen ik er op enig moment ook nog achter kwam dat er uitstekende rationele argumenten bestaan voor theïsme is mijn geloof alleen nog maar verdiept. De weg die ik heb afgelegd zal met mijn promotie deze zomer een voorlopige voltooiing bereiken. Daarna volgt een nieuwe reis, die bijna zeker een voortzetting en verdieping zal zijn van de weg die ik de afgelopen jaren ben gegaan.

Laat me dan toch ook nog een korte opmerking maken over mijn modaal-epistemisch argument voor het bestaan van God. Ik bedacht het in minder dan een minuut. Het was een spontane ingeving. Toen ik het argument bedacht was het manuscript van mijn proefschrift eigenlijk al zo goed als afgerond. Ik besloot in overleg met mijn promotor om het argument nader uit te werken en alsnog aan mijn proefschrift toe te voegen. Het staat daarom nu in het allerlaatste gedeelte van het allerlaatste hoofdstuk van mijn dissertatie. In die zin speelt het dus in mijn promotie slechts een kleine rol. En in mijn proefschrift ontwikkel ik nog drie andere argumenten voor het bestaan van een (persoonlijke) eerste oorzaak. Deze argumenten hebben echter tot dusver veel minder aandacht gekregen, maar zijn daarom wat mij betreft niet minder belangrijk voor de cumulatieve casus voor theïsme die ik in mijn proefschrift en elders uitwerk. Een casus die overigens niet uit rationele overwegingen en gronden alleen bestaat, maar ook uit onder andere een fenomenologische analyse van de ervaring van het sublieme. Maar goed, daarover heb ik op dit blog en in een aantal wijsgerige bijdragen op mijn website al vaker gesproken.

#### 4.4.4 Als P mogelijk waar is, dan is P kenbaar (2012-04-22 10:32)

Over de eerste premissie van mijn [1]modaal-epistemisch godsargument, namelijk de claim dat alle mogelijke waarheden mogelijk kenbaar zijn, is veel te doen geweest. In wat volgt ga ik daarom nog wat nader in op de onderbouwing van deze premissie, dit als aanvulling op de onderbouwing die ik reeds in mijn [2]Engelstalig artikel en [3]openingsvoordracht geef. De eerste premissie drukt uit dat de wereld ten diepste intelligibel is. Mijn argument is dan ook dat gegeven de uiteindelijke intelligibiliteit van de werkelijkheid, en gegeven de noodzakelijke

onkenbaarheid van de propositie dat God niet bestaat, volgt dat God noodzakelijk bestaat. Nu heeft de eerste premissie een zeer hoge confirmatie- en corroboratiegraad. Zo valt eenvoudig in te zien dat zij geldt voor al onze alledaagse uitspraken en voor alle claims die voorkomen in onze reguliere vakwetenschappelijke theorieën. En natuurlijk is de eerste premissie redelijkerwijs alleen plausibel indien we in onze overwegingen meenemen wat mensen en *alle* andere mogelijke niet-menselijke actoren in *alle* mogelijke werelden überhaupt zouden kunnen weten. De essentie van de eerste premissie is immers dat elke mogelijke waarheid altijd wel ergens in een gelijksoortige of juist in een radicaal andere mogelijke wereld gekend kan worden. En dit is inderdaad voor al onze directe leefwereld claims en al onze vakwetenschappelijke uitspraken het geval. Dus waarom zou dat, gegeven een uniforme grond voor onkenbaarheid, voor bepaalde "speciale waarheden" dan ineens niet het geval zijn? Dit is niet plausibel. En precies daarom kan de eerste premissie redelijkerwijs geaccepteerd worden, zodat dus volgt dat God noodzakelijk bestaat.

Vanaf in ieder geval Parmenides wordt datgene wat mijn eerste premissie in essentie uitdrukt bovendien door verschillende filosofen onderschreven, zoals bijvoorbeeld door Aristoteles. Ook Aristoteles meent immers dat de werkelijkheid ten diepste intelligibel is, oftewel dat er sprake is van een hechte parallelle tussen denken en zijn, dat 'zijn' en 'kenbaar zijn' extentioneel samenvallen. Maar dit is precies wat mijn eerste premissie uitdrukt: al het mogelijk ware is mogelijk kenbaar. Mijn eerste premissie zou dus door bijvoorbeeld Parmenides en Aristoteles probleemloos geaccepteerd worden. Maar ook iemand als Hegel zou er mee hebben kunnen instemmen, gelet op zijn affirmatie van de innerlijke intelligibiliteit van het zijn: "Wat redelijk is, is werkelijk. En wat werkelijk is, is redelijk". Overigens zijn er veel meer metafysisch-epistemologische posities die niet om de eerste premissie heen kunnen, zoals bijvoorbeeld het intern realisme, bepaalde vormen van transcendentiaal idealisme en het neo-Aristotelianisme. Voor hen die bekend zijn met mijn eigen [4]'wereld-voor-ons'-kennisleer is het wellicht aardig op te merken dat de eerste premissie eveneens geldt voor mijn eigen kennisleer.

1. <http://bit.ly/GKZID1>
2. <http://bit.ly/GKZID1>
3. <http://bit.ly/IHfYGx>
4. <http://bit.ly/ebYueY>

## 4.5 May

### 4.5.1 Spreken over het niets (2012-05-03 09:54)



"Men kan inderdaad niet over het niets praten en betogen, alsof het een ding is zoals de regen buiten, een berg of welk voorwerp dan ook. Het niets blijft principieel ontoegankelijk voor elke wetenschap. Wie werkelijk over het niets wil praten, moet onvermijdelijk onwetenschappelijk worden. Maar dit blijft alleen zo lang een groot ongeluk als men de mening toegedaan is dat wetenschappelijk denken het enige en eigenlijke strenge denken is en dat dit alleen ook tot maatstaf van het filosofische denken kan en moet worden gemaakt. Maar de zaak ligt omgekeerd. Alle wetenschappelijk denken is alleen maar een afgeleide en als zodanig dan hard geworden vorm van het filosofische denken. Filosofie ontstaat nooit uit en nooit door wetenschap. Filosofie laat zich nooit op één lijn stellen met de wetenschappen. Zij gaat daaraan in rangorde eerder vooraf en dat niet bijvoorbeeld alleen maar in 'logische' zin of in een tabel van het systeem van wetenschappen. De filosofie staat in een heel ander gebied en in een andere rang van het geestelijke bestaan. Alleen met de poëzie is de filosofie en haar denken van een gelijke rangorde. Maar dichten en denken zijn ook weer niet hetzelfde. Over het niets praten blijft voor de wetenschap steeds een gruwel en iets zinloos. Behalve de filosoof is daarentegen de dichter daartoe in staat, en wel niet hierom dat het in de poëzie volgens het alledaagse verstand minder streng toegaat, maar omdat in de poëzie - ik bedoel alleen de echte en grote - een wezenlijke superioriteit van de geest tegenover alles wat louter wetenschap is, zich aandient. Vanuit zo'n superioriteit spreekt de dichter altijd zo, alsof het zijnde voor de eerste keer werd uit- en aangesproken. In het dichten van de dichter en in het denken van de denker wordt altijd zoveel ruimte in de wereld uitgespaard, dat daarin elk ding, een boom, een berg, een huis, de roep van een vogel zijn willekeurigheid en gewoonheid helemaal verliest." *Martin Heidegger, De grondvraag van de metafysica, Vertaling en aantekeningen Cornelis Verhoeven, Damon 2003, pp. 42-43*

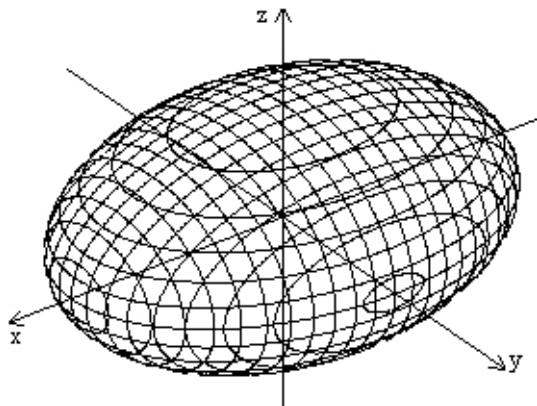
### 4.5.2 Over de redelijkheid van theïsme (2012-05-10 19:52)

Reflecterend op de menselijke conditie schrijft Blaise Pascal ondermeer het volgende: "Want wat is de mens uiteindelijk in de natuur? Een niets, vergeleken bij het oneindige, een alles, vergeleken bij het niets, een midden tussen niets en alles. Oneindig ver ervan verwijderd de uitersten te begrijpen, zijn begin en einde van de dingen voor hem onverbiddelijk verborgen in een ondoordringbaar geheim, en hij is evenmin in staat het niets te zien

waaraan hij ontrukt is als het oneindige waarin hij opgesloten is" ('Oeuvres complètes', ed. Pléiade, Parijs 1954, blz. 1106-1107). "Wij zijn geworpen", zou Heidegger zeggen. Wij zijn altijd al geïnvolveerd in een zich voltrekken van werkelijkheid. Nooit kunnen wij hierbuiten gaan staan. Maar hoe vinden wij dan houvast? Hoe vinden wij vaste grond onder onze voeten? Dit doen wij door ons te oriënteren. Wij oriënteren ons door betekenis toe te kennen aan de ons omringende wereld. Ons bestaan is dus voor alles *interpretatie*: interpretatie van onze omgang met de werkelijkheid. Al ons denken, ervaren en handelen is daarom altijd al een interpreterend denken, ervaren en handelen. Maar wat maakt nu een duurzame en evenwichtige oriëntatie op de wereld mogelijk? Wat zorgt ervoor dat voor ons niet alle dingen voortdurend verward zijn en door elkaar heen lopen? Het antwoord hierop is dat ieder mens ten diepst uitgaat van een bepaald eenheidsstichtend *wereldbeeld*. Dit wereldbeeld vormt het existentiële hart van al ons interpreterend denken, voelen en doen. Het is het zingevend centrum van ons menselijk bestaan dat richting geeft aan heel ons leven. Een wereldbeschouwing is dus een wijze van de wereld verstaan, een manier van *in-de-wereld-zijn*. Een wereldbeeld omvat dan ook zowel cognitieve als praktische elementen, zowel fundamentele overtuigingen als algemene leefregels. Iedere wereldbeschouwing is als manier van leven een hecht intrinsiek samenspel van waarheidsaanspraken en praktische richtsnoeren. Een wereld-beeld, een *way of life*, betreft een existentieel geheel van diep verbonden 'waarheid' en 'leidraad'. Nu bouwen wij van jong af aan ons wereldbeeld welhaast ongemerkt op door omgang met de werkelijkheid. Er komt echter een moment dat we beseffen dat wij ons op heel verschillende manieren kunnen verhouden tot het gegeven. Verschillende alternatieve wereldbeschouwingen dienen zich aan. Zo kan men uitgaan van een wereldbeeld volgens welke alles uiteindelijk terugvalt op onbewuste stof. De wereld wordt hier begrepen als zijnde opgekomen uit puur levenloze en volstrekt willekeurige materie. Men gelooft dat er niets buiten de zichtbare materiële werkelijkheid is. Maar men kan de wereld ook verstaan als voortgekomen uit bewuste geest. De wereld wordt dan geduid als bezield en als de schepping van iets goddelijks. Deze twee wereldbeschouwingen verhouden zich tot elkaar als twee totaal verschillende perspectieven op het voorhandende. Elk van deze oriëntatiewijzen wordt gekenmerkt door "een specifieke mentale gerichtheid en ervaren, oftewel door datgene waarvoor iemand gevoelig is, of juist niet, door datgene waarvoor iemand open staat, of juist niet, door datgene aan werkelijkheid dat tot iemand komt, of juist niet" (Benedict Broere). Hoe dan ook, ieder mens kiest uiteindelijk een bepaalde wereldbeschouwing om zijn of haar verdere leven vorm te geven, een, om met Charles Taylor te spreken, *best account*. En dit kiezen is gelet op het voorgaande zelfs onvermijdelijk. We moeten kiezen. We kunnen niet anders. Zonder wereldbeeld zouden we geen zingevende betekenisvolle samenhang in ons leven kunnen aanbrengen. We zouden niet tot werkelijke identiteitsvorming kunnen komen. Dit impliceert echter niet dat ieder wereldbeeld even adequaat of inadequaat is als ieder ander. Een wereldbeschouwing kan namelijk in meerdere of mindere mate *legitiem* zijn. We kunnen dan ook altijd vragen naar de rechtvaardiging van een bepaalde levensbeschouwing. Nu is het beoordelen van de *redelijkheid* van een wereldbeeld, zoals het theïsme of het atheïsme, een filosofische en geen vakwetenschappelijke activiteit. Wereldbeschouwingen zijn immers geen wetenschappelijke theorieën, maar praktisch-cognitieve totaalkaders waarbij de hele menselijke conditie in het geding is. In een wereldbeeld is het totale mens-zijn betrokken. Alle menselijke vermogens worden aangesproken. Het is daarom een illusie om te denken dat we in het geval van het evalueren van wereldbeelden praktische rationaliteit kunnen scheiden van epistemische rationaliteit. Elk wereldbeeld grondt in een praktische én epistemische rationaliteit, zij omvat zowel een theoretisch weten als een weten opgesloten in ons handelen. Weten en handelen, inzien en doen, zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. *Explicit knowledge* en *tacit knowledge* zijn steeds gekoppeld, net zoals ons denken en voelen. Een wereldbeschouwing vertegenwoordigt dan ook altijd tegelijkertijd een *vita contemplativa* en een *vita activa*, een *theoria* en een *praxis*. We kunnen ons in het geval van het beoordelen van een wereldbeeld daarom niet beperken tot de methoden van de empirische vakwetenschappen alleen. De vraag of een wereldbeeld rationeel aanvaardbaar is behoort immers steeds bekeken te worden in het licht van *al* onze menselijke dispositions, ons handelen, onze rede, onze ervaringen, ons gemoed en onze intuïties, en betreft precies daarom een *wijsgerige* vraag. We dienen voor het evalueren van een wereldbeeld derhalve uit te gaan van een *wijsgerig inclusief* begrip van rationaliteit, waarbij naast empirische methoden ook rationele intuïties, niet-corrigeerbare ervaringen, fenomenologische reflecties, filosofische gedachte-experimenten, *a priori* redeneringen en praktische overwegingen in het spel worden gebracht. Gegeven het fundamentele en onoverbrugbare verschil tussen het wetenschappelijk ontwikkelen van positieve vakwetenschappelijke theorieën en het *wijsgerig* waarderen van de redelijkheid van allesomvattende wereldbeschouwingen, begaan zij die de beoordeling van de redelijkheid van theïsme als een empirisch vakwetenschappelijk vraagstuk behandelen een *categoriefout*. De vraag of er goede rationele gronden zijn voor het accepteren van een theïstische wereldbeschouwing betreft immers een *wijsgerige* en géén positief

vakwetenschappelijke vraag. En dit precies vanwege het feit dat wereldbeelden oftewel levensbeschouwingen existentiële gehelen zijn in plaats van empirische vakwetenschappelijke theorieën. Maar wat zijn de relevante wijsgerige beoordelingscriteria om de vraag te beantwoorden of het theïsme rationeel gerechtvaardigd is? Welnu, een wijsgerig adequaat wereldbeeld dient in ieder geval praktisch hanteerbaar te zijn, innerlijk consistent te zijn, een vergaande mate van coherentie te vertonen, in hoge mate integratief te zijn, niet te conflicteren met de resultaten van de positieve vakwetenschappen, en te beschikken over een brede holistische *explanatory scope* waarbij de oorsprong van de kosmos, het leven, bewustzijn en morele waarden, en tevens een groot aantal andere onderling kwalitatief sterk verschillende wereldfenomenen, op een eenduidige en hecht samenhangende manier geduid en begrepen kunnen worden. Maar dit is in zichzelf nog niet genoeg. Wij moeten ook onderzoeken in hoeverre er goede *wijsgerig-rationele argumenten* bestaan voor de grondthesen van de wereldbeschouwing in kwestie, en tot slot dienen we ons eveneens af te vragen in hoeverre het wereldbeeld bestand is tegen allerlei mogelijke *defeaters*. Welnu, als het theïsme aan deze criteria voldoet dan kan geconcludeerd worden dat zij wijsgerig adequaat is en dus redelijkwijs geaccepteerd kan worden. Zelf denk ik dat dit inderdaad het geval is. Het theïsme is als wereldbeeld niet alleen consistent, coherent, sterk integratief en compatibel met de positieve vakwetenschappen, maar zij geeft tevens een samenhangend antwoord op de grote oorsprongsvragen van de mensheid. Bovendien is het theïsme in staat een groot aantal andere onderling kwalitatief sterk verschillende fenomenen op een geïntegreerde wijze te verklaren, zoals het feit dat er überhaupt iets is en niet veeleer niets, het bestaan van contingente objecten en stabiele logische en fysische wetten, het feit dat ons universum een absoluut begin heeft gehad oftewel een eindige tijdsduur geleden is ontstaan, de saillante *fine-tuning* van de kosmos, de opmerkelijke effectiviteit van de wiskunde als beschrijvingstaal van de natuur, de persistentie van objecten, de objectiviteit van het verleden, het bestaan van bewustzijn, het bestaan van vrije wil, het vertrouwen in de betrouwbaarheid van ons redevermogen en onze zintuigen, de ervaring van de objectiviteit van morele waarden en van mathematische waarheden, ervaringen van schoonheid en van het sublieme, en allerlei vormen van mystieke en religieuze ervaringen. In dit verband is het wellicht goed om de volgende bekende uitspraak van C.S. Lewis nog eens in herinnering te brengen: "I believe in Christianity as I believe that the sun has risen, not only because I see it, but because by it I see everything else" (uit: 'Is Theology Poetry?'). Ten slotte spelen veel van de hiervoor genoemde verschijnselen ook een cruciale rol als premissie in uitstekende *hedendaagse wijsgerig-rationele argumenten* voor het bestaan van God, dit alle vermeende *defeaters* van vooral de klassieke argumenten ten spijt. In de in 2009 verschenen 'Blackwell Companion to Natural Theology' worden een groot aantal van deze contemporaine rationele argumenten uitvoerig besproken. Al met al kunnen wij dan ook met recht zeggen dat het theïsme wijsgerig gezien een redelijk wereldbeeld is. Het betreft niet alleen een diep gewortelde eeuwenoude en wereldwijde traditie van wereldduiding, maar tevens een wijsgerig adequate manier van het bejegenen van de werkelijkheid, een rationele wijze van in-de-wereld-zijn en van haar verstaan. Natuurlijk zullen de meeste gelovigen deze wijsgerige waardering niet direct van vitaal belang achten. Zij ervaren Gods aanwezigheid immers rechtstreeks. Zij voelen de aanraking van God in hun hart. Voor hen is God geen filosofisch gefundeerde these, maar een diep beleefde en waarachtige ervaring die hun hele leven grond, zin en richting geeft en zo voor hen een grote cognitieve en praktische betekenis heeft. Maar dit laat onverlet dat het intellectueel van belang is om vast te stellen dat theïsme een wijsgerig rationeel gerechtvaardigde wereldbeschouwing is. De theïst staat dus eveneens vanuit het standpunt van de filosofie bezien op een solide grond. Wie het theïsme afdoet als een irrationele levenshouding lijkt zich juist hiervan niet bewust te zijn.

#### 4.5.3 Ruling out various 'ultimate origin' candidates (2012-05-20 23:29)



Let  $S$  be a metaphysically possible concrete state of affairs and consider the following metaphysical principle. *If a near alternative for  $S$  is conceivable, then  $S$  is not self-explaining.* This principle is plausibly true. Take for example an iron sphere. We can conceive of quite a few near alternatives for this sphere. One could think of various slightly bigger or slightly smaller iron spheres. Or one could think of all kinds of iron ellipsoids that almost overlap with the sphere in question. And indeed, it is reasonable to hold that an iron sphere is not an self-explaining entity. If we observe an iron sphere we can properly ask for an external cause since there is nothing in the sphere itself that could explain its existence. In general there are many other examples that confirm the above principle. Therefore, in the absence of counter examples, we are epistemically justified in accepting it. Now, consider a cosmological theory according to which the universe originated from a single concrete dimensionless point. Suppose that this theory is true. Could we then reasonably believe that the concrete dimensionless point is also the *ultimate* origin of the world? I show that this is not the case if we accept the above principle. First, we can conceive of near alternatives for the concrete point. Conceive for example of a vacuum sphere of infinitesimally small diameter. Or conceive of a vacuum ellipsoid of infinitesimally small volume. These spheres and ellipsoids are indeed conceivable near alternatives for the point in question. But then it follows, according to the principle, that the point is not self-explaining and thus not a regress-of-explanation-ender. Second, reasonably, we may hold that the ultimate origin of the world constitutes an ultimate explanation and thus is in fact a regress-of-explanation-ender, so that it follows that the point can indeed not be considered as being the ultimate origin of the world. The ultimate origin of the world must be of another character. In this respect it is important to note that the principle cannot be used to infer that God as conceived by traditional theism is not self-explaining. After all, there is no conceivable near alternative for an omnipotent, omniscient and omnibenevolent immaterial being. The principle is thus consistent with the thesis that the ultimate origin of the world is God [1]. Therefore it cannot rule out this thesis. So, we conclude that the principle can only be used to rule out various (and perhaps even all) proposed alternatives for God as the ultimate origin of the world, such as the aforementioned concrete dimensionless point. This, I would say, is a quite interesting observation. [1] According to this thesis the ultimate origin is actually a free will act of God. This is not problematic though, since free will acts are self-explaining. In the case of the proposed concrete point the scenario is presumably that the point tunnels into our expanding universe in accordance with some natural law. But that is problematic if we, as normally is done, take it that lawfull physical descriptions are not self-explaining. For in that case the concrete point on which the law supervenes is not self-explaining either, and thus not the ultimate origin of the world.

#### 4.5.4 Swinburne's probabilistische case voor theïsme (2012-05-25 20:45)

Afgelopen week vond aan de Vrije Universiteit een [1]Veritas debat plaats tussen Richard Swinburne en Herman Philipse. Inzet was de vraag of er goede rationele argumenten zijn voor het bestaan van God. Het werk van filosoof en atheïst Philipse is in ons taalgebied natuurlijk redelijk goed bekend. Dit geldt echter in veel mindere mate voor dat van filosoof en theïst Swinburne. Hieronder vat ik de kern van Swinburne's openingsbetoog samen, daarbij onder andere dankbaar gebruikmakend van de 'hand-out' die aan het begin van het debat werd uitgereikt.

Swinburne stelt dat gegeven een collectie empirische observaties E een verklarende hypothese H voor E waarschijnlijk waar is indien aan precies drie voorwaarden is voldaan. In de eerste plaats moet E waarschijnlijk waar zijn indien we aannemen dat H het geval is. In de tweede plaats moet E niet waarschijnlijk waar zijn indien we aannemen dat H niet het geval is. En in de derde plaats moet H eenvoudig zijn, hetgeen wil zeggen dat H zo weinig mogelijk (typen) entiteiten, (typen) eigenschappen en (typen) relaties postuleert. Deze laatste voorwaarde drukt uit dat we altijd naar de meest simpele verklaring zoeken voor een bepaalde gegeven collectie empirische feiten. Uitgaande van dit probabilistische verklaringsmodel neemt Swinburne voor E de volgende collectie empirische observaties:

(E) *Er is een fysisch universum dat wordt geregeerd door een relatief beperkt aantal uniforme, stabiele en eenvoudige natuurwetten. Dit fysisch universum is ge-fine-tuned voor het ontstaan van bewuste vrije wezens, die door dit bewustzijn in staat zijn tot het voelen van pijn en plezier, verdriet en geluk, en die dankzij het relatief beperkt aantal universele, betrouwbare en simpele wetten eveneens de onmiddellijke gevolgen van hun concrete handelen in de wereld kunnen voorspellen, zodat zij, omdat ze tevens vrij zijn, in staat zijn tot het maken van moreel significante keuzes tussen het pijn doen of juist gelukkig(er) maken van elkaar.*

Met genoemde wezens doelt Swinburne op de mens, zonder daarbij te willen uitsluiten dat er eventueel ook andere wezens bestaan die onder E vallen. Explanandum E betreft dus kort gezegd het feit dat wij als mensen een "moreel universum" bewonen, dat wil zeggen een universum dat erop is ingesteld om ons iedere keer weer, in allerlei verschillende situaties, moreel significante keuzes te laten maken tussen goed en kwaad. Om E te verklaren poneert Swinburne vervolgens de volgende verklaringshypothese H:

(H) *Er is een noodzakelijkerwijs eeuwig, almachtig, alwetend en perfect vrij wezen (dat volgens Swinburne om deze redenen niet anders dan algoed kan zijn) dat bovendien enkelvoudig is.*

Het in H genoemde wezen is de God van het klassieke theïsme. Swinburne meent nu dat hypothese H de collectie empirische observaties E waarschijnlijk maakt. Om dit te laten zien redeneert hij als volgt. Het vermogen om moreel significante keuzes te kunnen maken tussen goed en kwaad, en zo morele verantwoordelijkheid te dragen, is intrinsiek goed. Een algoed wezen (dat zelf onmogelijk anders dan het goede kan doen) zal dus wezens willen voortbrengen die over dit waardevolle vermogen beschikken. Maar dan dienen deze wezens wel een fysiek lichaam te hebben om moreel significante handelingen te kunnen verrichten, waardoor een fysisch universum noodzakelijk is. Bovendien dienen ze over bewustzijn te beschikken om ook de positieve en negatieve effecten van deze handelingen te kunnen voelen. Daarnaast moeten ze in staat zijn om de directe consequenties van hun handelingen te voorspellen omdat ze anders niet daadwerkelijk de effecten van verschillende mogelijke handelingen tegen elkaar kunnen afwegen. Het kunnen afwegen van alternatieven vereist wederom bewustzijn, terwijl de voor dit afwegingsproces benodigde voorspelbaarheid van consequenties het bestaan van een relatief beperkt aantal uniforme, betrouwbare en eenvoudige natuurwetten vereist. Bovendien moeten ze ook echt in vrijheid kunnen kiezen omdat ze anders helemaal niet moreel verantwoordelijk zijn voor hun daden. Ze moeten dus vrij zijn, hetgeen overigens ook weer impliceert dat ze over bewustzijn moeten beschikken. Hypothese H is dus een uitstekende voorspeller voor E, zodat volgens Swinburne aan de eerste van de drie voorwaarden is voldaan.

Swinburne vervolgt zijn betoog door op te merken dat E daarentegen juist onwaarschijnlijk is indien H niet het geval is. Zonder een algoed wezen dat de intentie en mogelijkheid heeft om wezens te scheppen die moreel significant kunnen kiezen tussen goed en kwaad is het erg onwaarschijnlijk dat er een fysisch universum bestaat dat is ge-fine-tuned voor het ontstaan van dergelijke wezens. Aan de tweede voorwaarde is volgens Swinburne dus eveneens voldaan.

Nu meent Swinburne bovendien dat H een erg eenvoudige verklaringshypothese betreft omdat de in H gepostuleerde God enkelvoudig is oftewel niet uit delen bestaat en bovendien alle eigenschappen van God ongelimiteerd zijn. Dit laatste is volgens Swinburne inderdaad een stuk simpeler dan het stipuleren van allerlei willekeurige eindige gelimiteerde eigenschappen. Zo is het eenvoudiger om in ongelimiteerde zin machtig te zijn dan om ad hoc over een specifieke eindige hoeveelheid macht te beschikken. En hetzelfde geldt voor alle andere

gepostuleerde eigenschappen van God. Een enkelvoudig wezen dat over een beperkt aantal ongelimiteerde eigenschappen beschikt is dus al met al zeer eenvoudig. Aan de derde voorwaarde is volgens Swinburne daarom eveneens voldaan, zodat volgt dat de hypothese H waarschijnlijk waar is en dus dat God waarschijnlijk bestaat.

1. <http://veritasforum.nl/>

#### 4.5.5 Twijfel, stelligheid, overgave (2012-05-26 21:28)



"Men moet kunnen twijfelen waar dat nodig is, zeker zijn waar dat nodig is, en zich overgeven waar dat nodig is. Wie zo niet te werk gaat begrijpt niet wat de kracht van het verstand is. Er zijn er die tegen deze drie beginselen zondigen, hetzij doordat ze, omdat ze van bewijzen geen verstand hebben, beweren dat alles te bewijzen is, hetzij doordat ze aan alles twijfelen, omdat ze niet weten wanneer je moet overgeven, hetzij doordat ze zich in alles overgeven, omdat ze niet weten wanneer je een oordeel moet hebben. Scepticus, wiskundige, christen: twijfel, stelligheid, overgave"

Blaise Pascal, Gedachten, Amsterdam, Boom, 1997, art. 170

#### 4.5.6 Spreken over het niets (II) (2012-05-26 21:47)



"Eerst in de heldere nacht waarin de angst ons het Niets openbaart, treedt de oorspronkelijke openheid van het zijnde als zodanig aan de dag: het blijkt dat het zijnde is - en niet Niets. Deze toevoeging 'en niet Niets' is echter geen verklaring achteraf van de manifestatie van het zijnde, maar maakt deze pas mogelijk. Het wezen van het Niets - van het Niets dat in oorsprong nietigt - ligt daarin, dat pas dit Niets de mens met het zijnde als zodanig confrontereert. Slechts op grond van de oorspronkelijke geopenbaardheid van het Niets, kan de mens op het zijnde afgaan en erin opgaan. Voorzover echter de mens naar zijn wezen in een verhouding staat tot het zijnde dat hij niet is, en ook tot dat wat hijzelf is, komt hij, juist als zodanig, telkens reeds uit het manifeste Niets. Er-zijn wil zeggen: zich in het Niets ophouden"

Martin Heidegger, Wat is Metaphysica?, Tielt 1970, blz. 36



## 4.6 June

### 4.6.1 Is geloof volgens Kierkegaard anti-rationeel? (2012-06-03 20:10)

Wie zich bezighoudt met het articuleren van rationele legitimaties voor theïsme krijgt met enige regelmaat te horen dat een dergelijke activiteit volkomen in strijd is met het existentiële levensproject van één van de belangrijkste christelijke denkers uit de geschiedenis, namelijk Kierkegaard. Dit doet mijns inziens echter geen recht aan Kierkegaards inzet. Het uitwerken van redelijke wijsgerige argumenten voor het bestaan van God kan namelijk gezien worden als één van de individuele existentiële manieren waarop iemand persoonlijk uitdrukking geeft aan zijn of haar reeds bestaande en onafhankelijk van deze argumenten geleefde innerlijke christelijke subjectiviteit, bijvoorbeeld om deze oneindige subjectiviteit volgens het adagium *fides quaerens intellectum* nader te doordenken en zo nog verder te verdiepen, en tegelijkertijd de intrinsieke redelijkheid ervan te laten zien, haar rationaliteit te tonen aan allen die daarvoor open staan.

Het met enige regelmaat ontvouwen van redelijke gronden voor theïsme kan dus wel degelijk deel uitmaken van iemands heel persoonlijke bestaansexpressie als christen, en staat daarom geenszins op gespannen voet met Kierkegaards sterk existentiële denken over het geloof. Bovendien kunnen wij met een verwijzing naar het motto van Kierkegaards meesterwerk *Of/Of* de volgende retorische vraag stellen: zijn dan alleen de hartstochten gedoopt, zijn de redevermogens heidenen?

Het gaat echter mis wanneer we zouden denken dat rationele argumenten noodzakelijk of zelfs constitutief zijn voor het geloof. Zolang we rationele explicatie echter opvatten als het inzichtelijk maken van de innerlijke consistentie en redelijkheid van het geloof is er weinig aan de hand. Overigens moeten we sowieso oppassen om Kierkegaard alleen maar te zien als iemand die rede en geloof volkomen wil scheiden. Kierkegaards oeuvre is namelijk een heel universum. Hij confrontereert in zijn talloze werken de lezer met vele heel verschillende mogelijke bestaanswijzen, zoals het onmiddellijke en subjectief-gereflecteerde esthetische leven, het ethische leven, het dogmatisch-systematische leven, het leven van de vertwijfelde en de angstige en het religieuze leven. Al deze levenshoudingen beproeft hij steeds uitvoerig op existentiële consistentie en leefbaarheid, om tenslotte te concluderen dat de mens zijn volledige mens-zijn alleen kan verwerkelijken in het oneindige religieuze leven.

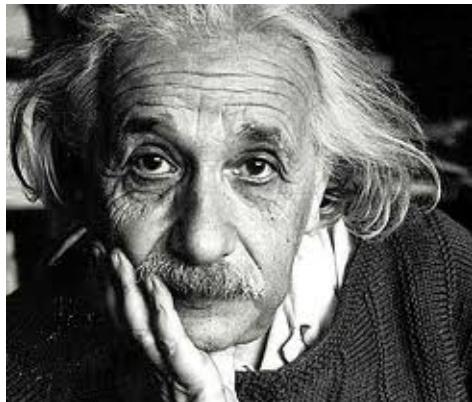
Kierkegaards werk is dan ook apologetisch in de zin dat hij de religieus-receptieve vermogens van zijn lezers wil aanspreken en voeden om zo het religieuze in hun gemoed te ontwaken en tot bloei te laten komen. Geloof in God is een volkomen legitieme basisovertuiging. Kierkegaard wil dit laten zien door zijn lezers in contact te brengen met de religieuze levenswijze als geleefde praktijk om hen zo de existentiële diepte en oneindigheid van het religieuze leven te laten ervaren. Hij wil zo ieder van ons bewegen tot het in het leven roepen van een religieuze subjectiviteit. Een subjectiviteit die volgens hem altijd en overal het primaat heeft boven wijsgerig-rationele argumenten.

En dit alles doet inderdaad niets af aan het feit dat het componeren van argumenten geheel spontaan kan ontspringen aan een al bestaande innerlijke religieuze subjectiviteit, zolang we deze argumenten maar nooit gaan beschouwen als noodzakelijk voor het religieuze leven. Een belangrijke functie van deze argumenten is eerder dat zij intellectuele barrières kunnen wegnemen bij hen die het religieuze leven op voorhand geen enkele kans willen of kunnen geven omdat ze ten onrechte menen dat zo'n leven niet rationeel kan zijn. Door deze vruchteloze barrières te slechten, door gecultiveerde karikaturen van het geloof als onzinnig te ontmaskeren, kan men het religieuze weer onbevangen tegemoet treden.

We dienen vanuit Kierkegaard dus vooral te stellen dat het uiteindelijk uitsluitend gaat om het oneindige religieuze leven en niet om haar wijsgerig-rationele legitimatie, maar dat dit niet betekent dat het menselijk redevermogen in het religieuze leven geen enkele rol mag spelen. Dát is volgens mij de les die we met name uit Kierkegaards magistrale oeuvre moeten trekken. En niet alleen uit zijn werk. Door de eeuwen heen is dit namelijk één van de belangrijkste lessen van het christendom geweest. Rationele rechtvaardiging van theïsme is nooit een noodzakelijke voorwaarde voor het geloofsleven en bovendien volstrekt zielloos indien zij niet rechtstreeks ontspringt aan het levend geloof zelf, aan de onmiddelijk gevoelde zekerheid in het hart, los van welk rationeel

argument dan ook.

#### 4.6.2 Einstein on religious experience (2012-06-09 14:19)



"The most beautiful and deepest experience a man can have is the sense of the mysterious. It is the underlying principle of religion as well as all serious endeavor in art and science. He who never had this experience seems to me, if not dead, then at least blind. To sense that behind anything that can be experienced there is a something that our mind cannot grasp and whose beauty and sublimity reaches us only indirectly and as a feeble reflection, this is religiousness." (*Albert Einstein, Mein Weltbild, 1931; A Life in Science, 1994*)

#### 4.6.3 Argument voor eerste oorzaak van de wereld (2012-06-21 15:33)

Een object is een eerste oorzaak van de werkelijkheid indien het object in kwestie veroorzaakt is en bovendien geldt als de directe of indirecte oorzaak van alle andere objecten in de wereld. Indien er een eerste oorzaak bestaat, dan is deze uniek. Er kan immers ten hoogste één eerste oorzaak bestaan. Wanneer een object dus een eerste oorzaak is, dan is dit object tevens de eerste oorzaak van de wereld.

In één van de hoofdstukken van mijn proefschrift ontwikkel ik een argument voor het bestaan van een eerste oorzaak van de werkelijkheid. Het argument is dat atomisme, de these dat alles wat bestaat in laatste instantie uit fundamentele enkelvoudige bouwstenen bestaat (tegenwoordig zouden we wijzen op 'de strings' van de stringtheorie), en causalisme, de these dat alles wat bestaat participeert in het causale weefsel van de werkelijkheid, dus veroorzaakt en/of oorzaak is, samen impliceren dat er een eerste oorzaak moet zijn. Beide thesen, atomisme en causalisme, zijn niet alleen wijsgerig goed verdedigbaar, maar worden eveneens geïmpliceerd door alle natuurwetenschappelijke theorieën van pakweg de afgelopen drie eeuwen.

De argumentatie verloopt kort gezegd als volgt. Neem de som van alle veroorzaakte atomen. Deze som is zelf geen oorzaak omdat er anders veroorzaakte atomen buiten deze som zouden moeten bestaan, wat onmogelijk is. Maar dan volgt vanwege causalisme dat deze som veroorzaakt moet zijn. Nu kan de oorzaak van deze som zelf niet veroorzaakt zijn omdat anders de oorzaak van genoemde som uit één of meerdere veroorzaakte atomen zou bestaan, zodat de som en haar oorzaak elkaar zouden overlappen, wat eveneens onmogelijk is. Kortom, de oorzaak van de som van alle veroorzaakte atomen is onveroorzaakt en is daarom de eerste oorzaak van de wereld.

#### 4.6.4 Openingstoespraak 'Debat Felix & Sofie' (2012-06-27 07:09)



Gisterenavond ben ik bij Felix & Sofie in Amsterdam in X



(Foto's ontving ik van W. de Gier, met dank!)

#### 4.6.5 Philipses religieuze beslisboom (2012-06-27 16:46)



Naar aanleiding van mijn debat met Herman Philipse gisteren bij Felix & Sofie leek het mij goed nog eens beknopt enkele punten van kritiek op Philipses religieuze beslisboom te noemen.

##### **Godsgeloof als cognitief-praktisch totaalkader**

In zijn openingsrede introduceerde Philipse een religieuze beslisboom voor de gelovige om vervolgens te betogen dat geen van de vier opties in deze boom rationeel aanvaardbaar is. In een onlangs uitgekomen [1]editie van het *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* (met daarin o.a. een commentaar van mij op één van de opties uit Philipses boom) en vooral in zijn eerder dit jaar verschenen boek *God in the Age of Science? A Critique of Religious Reason* werkt Philipse zijn religieuze beslisboom voor de gelovige in detail uit.

De opties die Philipse de gelovige aanbiedt komen echter kortgezegd op het volgende neer. Óf de gelovige accepteert dat zijn geloof niet meer is dan een praktische leidraad om zijn of haar leven in te richten zonder daarbij waarheid in het spel te brengen (I), óf de gelovige ziet zijn geloof alleen als een legitieme basisovertuiging, gefundeerd in een sensus divinitatis en een gebrek aan overtuigende defeaters (II), óf de gelovige meent dat zijn geloof in feite geldt als een wetenschappelijke theorie en ook als zodanig beoordeeld en gerechtvaardigd moet worden, namelijk door op grond van wetenschappelijke methoden te betogen dat de waarschijnlijkheid van de waarheid van zijn geloof groter is dan een half (III), óf de gelovige meent dat het geloof dient te worden gerechtvaardigd door methoden te gebruiken die juist volstrekt anders zijn dan de reguliere methoden van de wetenschap (IV).

Op deze manier gaat Philipse echter voorbij aan de kern van de problematiek. Geen van de opties die Philipse de gelovige aanbiedt doet namelijk recht aan het geloof in God als *cognitief-praktisch totaalkader* voor het interpreteren van de wereld. Godsgeloof impliceert immers een allesomvattend wereldbeeld. Het betreft een geïntegreerde wereldbeschouwing waarbij de hele menselijke conditie in het geding is, waarbij al onze vermogens in het spel worden gebracht. Geloof omvat dus altijd tegelijkertijd leer en leven, cognitie en praktijk, en kan daarom alleen als *existentiële gehele wijsgerig geëvalueerd en beoordeeld worden*.

De opties die Philipse de gelovige aanbiedt zijn dan ook slechts deelaspecten van een volledige wijsgerige rechtvaardiging van het geloof. De gelovige hoeft dan ook niet slechts één van de opties van Philipse te kiezen, maar kan Philipses opties allemaal *tegelijkertijd* omarmen, ze allemaal gezamenlijk betrekken in zijn of haar rechtvaardiging van het geloof. De meest adequate optie voor de gelovige wordt door Philipse dus niet behandeld. Uit het feit dat, zoals Philipse meent, iedere optie uit zijn religieuze beslisboom op zichzelf genomen onhoudbaar is, volgt immers niet dat we niet tot een adequate rechtvaardiging van het Godsgeloof kunnen komen door alle opties *gezamelijk* te nemen. Denken dat dit wel volgt levert een schoolvoorbeeld van een *fallacy of composition* op.

### **Philipses afzonderlijke opties III en IV**

Overigens wil ik niet gezegd hebben dat Philipse er wel in geslaagd zou zijn te laten zien dat iedere optie op zichzelf genomen voor de gelovige onhoudbaar is. Ik zal dat in wat volgt kort illustreren voor de opties III en IV. Zo meent Philipse bijvoorbeeld succesvol optie III te problematiseren door zich uitsluitend te richten op een weerlegging van Swinburnes cumulatieve case voor theïsme. Daarmee gaat Philipse echter voorbij aan een groot aantal andere sterke hedendaagse rationele argumenten voor het bestaan van God, zoals bijvoorbeeld de moderne kosmologische argumenten van Koons, Gale en Pruss, en Rasmussen, zodat hij onder III niet de sterkste casus voor theïsme in ogenschouw neemt, en daarom de confrontatie met III nog niet volledig is aangegaan.

Philipse geeft evenmin een adequate weerlegging van IV. Zo vallen er allerlei aspecten onder IV die door Philipse niet of nauwelijks in overweging worden genomen. Hierbij denk ik in de eerste plaats aan het verdisconteren van de holistische ervaring dat *de dingen beter op hun plaats vallen*, beter begrepen kunnen worden, betekenisvoller zijn, wanneer aangenomen wordt dat God bestaat. Zo kan betoogd worden dat bepaalde ervaringen, zoals morele, esthetische en religieuze ervaringen, fenomenologisch het meest adequaat verstaan kunnen worden in een theïstische context.

Daarnaast kan onder IV gedacht worden aan een rechtvaardiging van het geloof op grond van *sociaal-epistemologische overwegingen*. Geloof ontstaat namelijk zelden door een individuele reflectie op wetenschappelijke argumentaties of door een enkele persoonlijke bestaanservaring. Geloof is vooral een geleefde praktijk. Mensen vertrekken steeds vanuit een concrete gedeelde levensvorm, vanuit een bepaalde toestand van overtuigd zijn. Godsgeloof ontstaat dus vooral door participatie in het religieuze leven waarbij geloof als manier van leven affectief ervaren wordt. Hierbij is het van belang om open te staan voor betekenisvolle getuigenissen van anderen, ontvankelijk te zijn voor exemplarische voorbeelden, en kennis te maken met religieuze literatuur en kunst, om zo de religieuze vermogens te voeden, te ontwikkelen en verder aan te scherpen. Geloof kan dus gerechtvaardigd worden door erop te wijzen dat de redelijkheid ervan kan worden ingezien door deelname aan het religieuze leven.

Bovendien kan optie IV ook nog ingevuld worden door de inzet van *rationele keuzetheorie*. Het geloof in God is als existentiële levensovertuiging immers, zoals gezegd, onvermijdelijk een combinatie van epistemische en praktische rationaliteit.

1. <http://goo.gl/C7e5c>

## 4.7 July

### 4.7.1 Kierkegaard over de romantische ironie (2012-07-01 20:33)



"Er is een christelijke zienswijze aangaande het huwelijk die de moed heeft gehad om zelfs in het uur van de echtverbintenis de vloek te verkondigen alvorens ze de zegen geeft. Er is een christelijke zienswijze, die alles plaatst onder de zonde, die geen uitzondering kent, niets verschoont, niet het kind in het moederlijf, niet de schoonste onder de vrouwen. Er is een ernst in deze zienswijze, te hoog om door de nijvere werkers van het prozaïsche leven van alledag te worden begrepen, te streng om zich door huwelijksimprovisatoren te laten bespotten. - Zo zijn ze dus voorbij, de tijden dat de mensen zo gelukkig leefden, zonder kommer en zorgen, zo onschuldig, toen alles zo menselijk was, toen de goden zelf de toon aangaven, soms hun hemelse waardigheid aflegden om zich de liefde van aardse vrouwen toe te listen; toen degene die zich heimelijk steels naar een rendez-vous begaf met een gevoel van vrees dan wel gestreeldheid een god onder zijn mededingers kon ontwaren; de tijden, toen de hemel als een vriendelijke getuige zich hoog en schoon welfde over gelukkige liefde, of haar stil en ernstig borg in de plechtige rust van de nacht; toen alles slechts leefde voor de liefde, en voor de gelukkige minnaars alles slechts een mythe was van de liefde. Hier ligt het probleem, en vanuit dit gezichtspunt moet men het streven van Schlegel en van heel de jongere en oudere romantiek beoordelen. Die tijden zijn voorbij, en toch hunkert de romantiek ernaar terug, daarheen onderneemt ze geen *peregrinationes sacras*, maar *profanas*. Gesteld dat het mogelijk was een vervlogen tijd terug te halen, dan zou men haar opnieuw moeten opbouwen in al haar reinheid, en zo ook de Griekse wereld in al haar naïviteit. Maar dat doet de romantiek niet. In eigenlijke zin is het niet de Griekse wereld die ze in oude luister herstelt, maar een onbekend werelddeel dat ze ontdekt. En niet alleen dat, maar haar genot is in hoge mate geraffineerd; want ze wil niet alleen maar naïef genieten, ze wil zich in het genieten de teloorgang van de gegeven moraal bewust worden; het is als het ware de pointe van haar genot te glimlachen om de moraal waaronder, zo meent ze, anderen zuchten, en hierin is het vrije spel van de ironische willekeur gelegen. Het christendom heeft door de geest vijandschap gezet tussen het vlees en de geest,\* en hetzij moet de geest het vlees verloochenen, hetzij het vlees de geest. Dit laatste wil de romantiek, en ze verschilt daarin van de Griekse wereld dat ze in de genietingen van het vlees tegelijk de negatie van de geest geniet. Hierdoor meent ze nu poëtisch

te leven, maar ik hoop dat zal blijken dat ze juist naast het poëtische grijpt, want pas door resignatie ontstaat de waarachtige innerlijke oneindigheid, en pas deze innerlijke oneindigheid is in waarheid oneindig en in waarheid poëtisch.

(\* Daarmee wil het christendom geenszins de zinnelijkheid vernietigen, want het leert dat er pas in de opstanding der doden noch gehuwd noch uitgehuwelijkt zal worden; maar het herinnert tevens aan die man die geen tijd had om naar de grote bruiloft te komen omdat hij zelf bruiloft moest houden)"

#### 4.7.2 Een a priori argument voor de these dat het universum een absoluut begin heeft gehad (2012-07-11 13:19)

In deze bijdrage geef ik een a priori argument voor de stelling dat het universum een absoluut begin heeft gehad. Het argument is *a priori* in de zin dat het geen beroep doet op de resultaten van de positieve vakwetenschappen, zoals de fysica of kosmologie. Het bestaat uit twee premissen:

1. *Het is onmogelijk dat er op hetzelfde moment oneindig veel objecten bestaan,*
2. *Als het onmogelijk is dat er op hetzelfde moment oneindig veel objecten bestaan, dan is het ook onmogelijk dat op enig moment een oneindige tijdsduur verstrekken is.*

Uit beide premissen volgt dat het onmogelijk is dat op enig moment een oneindige tijdsduur verstrekken is. Maar dan moet het universum een eindige tijdsduur geleden zijn ontstaan. En hieruit volgt dat het universum is begonnen te bestaan. Zij heeft een absoluut begin gehad. Natuurlijk staat of valt dit argument met de houdbaarheid van beide premissen. Hieronder zal ik betogen dat beide premissen geldig zijn. Hiertoe maak ik gebruik van de (Kripkeaanse) mogelijke werelden semantiek voor de modale logica, zoals deze in de analytische filosofie regelmatig wordt toegepast.

##### De eerste premissie

Om aan te tonen dat de eerste premissie geldig is zal ik laten zien dat er een logische contradictie optreedt wanneer wij zouden aannemen dat zij ongeldig is, zodat direct volgt dat zij geldig moet zijn. Stel dus dat de eerste premissie ongeldig is. In dat geval is het mogelijk dat er op enig moment oneindig veel objecten bestaan. Welnu, als dit inderdaad mogelijk is, dan moet het volgende scenario, dat ik (in enigszins gewijzigde vorm) ontleen aan Alexander Pruss, eveneens mogelijk zijn. Neem een mogelijke wereld  $W$  met daarin Jan, die leeft op tijdstip 0, en daarnaast een oneindig aantal verschillende robots  $R_2, R_3, R_4, \dots$ , zodanig dat  $R_2$  de opdracht heeft om Jan te doden als Jan nog steeds leeft op tijdstip  $\frac{1}{2}$ ,  $R_3$  de opdracht heeft om Jan te doden als Jan nog steeds leeft op tijdstip  $\frac{1}{3}$ ,  $R_4$  de opdracht heeft om Jan te doden als Jan nog steeds leeft op tijdstip  $\frac{1}{4}$ , enzovoort, ad infinitum. Leeft Jan nog op tijdstip 1? Welnu, het is evident dat Jan niet meer leeft op tijdstip 1. Immers, als Jan nog leeft op tijdstip 1, dan leeft Jan ook op tijdstip  $\frac{1}{2}$ , zodat Jan door  $R_2$  wordt gedood op tijdstip  $\frac{1}{2}$  en Jan dus helemaal niet meer leeft op tijdstip 1. Hieruit volgt dat één van de robots Jan moet hebben gedood tussen tijdstip 0 en tijdstip 1. Echter, geen enkele robot kan Jan doden! Zo kan  $R_2$  Jan niet doden omdat  $R_3$  dit dan al gedaan zou hebben. Als Jan nog leeft op tijdstip  $\frac{1}{2}$  dan leeft Jan namelijk ook nog op tijdstip  $\frac{1}{3}$ , zodat  $R_3$  Jan zal doden. En vanwege precies dezelfde reden kan  $R_3$  Jan niet doden, omdat dit dan al gedaan zou zijn door  $R_4$ . Ook  $R_4$  kan Jan niet doden omdat dit dan al gedaan zou zijn door  $R_5$ , en  $R_5$  kan Jan niet doden omdat  $R_6$  dit dan al gedaan zou hebben, enzovoort, ad infinitum. Jan kan dus inderdaad door geen enkele robot gedood worden. We verkrijgen zo een logische contradictie op tijdstip 1. Op tijdstip 1 geldt namelijk dat Jan is gedood door één van de robots én dat geen enkele robot Jan heeft gedood. Dit is absurd. Het geschatste scenario van Jan en de robots is dus niet mogelijk. Maar dan is het dus niet mogelijk dat er op enig moment een oneindig aantal objecten bestaat, hetgeen precies is wat de eerste premissie uitdrukt.

##### De tweede premissie

Neem aan dat het onmogelijk is dat er op enig moment oneindig veel objecten bestaan. Volgt hieruit dan dat het ook onmogelijk is dat op enig moment een oneindige tijdsduur verstrekken is? Welnu, dit is inderdaad het geval. Stel namelijk, voor reductio, dat het niet onmogelijk is dat op enig moment een oneindige tijdsduur verstrekken is. In dat geval is het volgende scenario mogelijk. Neem een mogelijke wereld  $W^*$  met een oneindig verleden en waarin zich een object, zeg  $S$ , bevindt dat zich altijd al in een toestand van splitsen bevond. Alle delen van  $S$  splitsen zich bijvoorbeeld ieder uur in tweeën, zodat ieder uur het aantal delen waaruit  $S$  bestaat verdubbeld wordt. Omdat  $S$  er altijd al geweest is, dus een oneindig verleden heeft, zal op dit moment  $S$  uit oneindig veel verschillende delen bestaan, zodat er dus op dit moment oneindig veel objecten bestaan. Dit is echter in tegenspraak met de oorspronkelijke aanname. Kortom, uit de aanneme dat het onmogelijk is dat er op

enig moment oneindig veel objecten bestaan volgt inderdaad dat het ook onmogelijk is dat op enig moment een oneindige tijdsduur is verstrekken, hetgeen precies is wat de tweede premissie uitdrukt.

### Conclusie

Uit beide premissen volgt zoals gezegd dat de universum een absoluut begin moet hebben gehad. Het universum is een eindige tijdsduur geleden tot aanzijn gekomen. Deze conclusie is niet zonder theologische significantie. Zo verklaarde Stephen Hawking nog begin dit jaar, vlak voor een conferentie voor kosmologen in Cambridge, het volgende: "A point of creation would be a place where science broke down. One would have to appeal to religion and the hand of God".

### 4.7.3 Met dank aan Robert Koons! (2012-07-25 14:50)

Robert Koons heeft er in een commentaar op mijn proefschrift op gewezen dat mijn[1] nieuwe argument voor het bestaan van een eerste oorzaak in feite geen beroep op atomisme nodig heeft. Dit maakt het argument aanmerkelijk eenvoudiger. Het argument heeft nu nog maar slechts vier premissen nodig om het bestaan van een eerste oorzaak van de werkelijkheid af te leiden. Deze premissen betreffen achtereenvolgens

- (1) Elk veroorzaakt samengesteld object bevat een veroorzaakt strikt deel,
- (2) Alles wat bestaat is de oorzaak van iets anders en/of zelf veroorzaakt,
- (3) De som van alle totaal veroorzaakte objecten is een object,
- (4) Oorzaak en effect zijn disjunct.

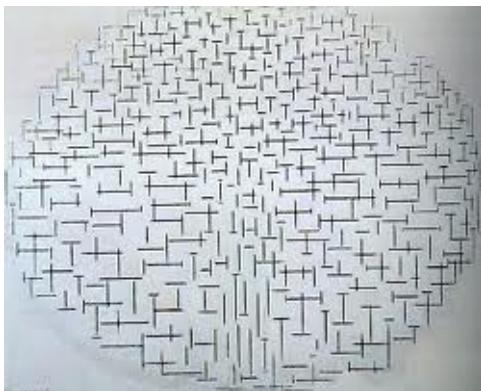
Hier is een *totaal veroorzaakt object* een object waarvan alle delen veroorzaakt zijn. Ik laat hieronder zien hoe uit deze vier premissen inderdaad volgt dat er een eerste oorzaak bestaat van de werkelijkheid.

Allereerst is het niet lastig om in te zien dat uit (1) volgt dat ieder veroorzaakt object een totaal veroorzaakt deel heeft. Laat namelijk O een veroorzaakt object zijn. Indien O enkelvoudig is, dan is O per definitie een totaal veroorzaakt deel van zichzelf. Neem daarom aan dat O samengesteld is. Beschouw de som S van alle onveroorzaakte delen van O. Het is duidelijk dat op grond van (1) de som S object O niet totaal overlapt. Er is dus een deel D van O dat geheel buiten S valt. Maar dan heeft D geen onveroorzaakte delen. Elk deel van D is dus veroorzaakt, zodat D totaal veroorzaakt is.

Neem nu de som van alle totaal veroorzaakte objecten en noem deze M. Dan is M volgens (3) en (2) veroorzaakt of oorzaak. Als M oorzaak is, dan is M de oorzaak van een veroorzaakt object E. Object E bevat dan op grond van het voorgaande een totaal veroorzaakt deel, wat onmogelijk is omdat M en E volgens (4) disjunct zijn. Maar dan moet M volgens (2) veroorzaakt zijn. Noem A de oorzaak van M. Is A veroorzaakt? Nee, dit is niet het geval. Als A veroorzaakt zou zijn, dan zou A op grond van het voorgaande een totaal veroorzaakt deel moeten bevatten, wat wederom onmogelijk is omdat op grond van (4) A en M disjunct zijn. Kortom, A is de onveroorzaakte oorzaak van de som van alle totaal veroorzaakte objecten. En daarom kan A met recht een eerste oorzaak van alles genoemd worden. Er is dus een eerste oorzaak van de werkelijkheid.

1. [http://www.gjerutten.nl/AtomismCausalismAndTheExistenceOfAFirstCause\\_ERutten.pdf](http://www.gjerutten.nl/AtomismCausalismAndTheExistenceOfAFirstCause_ERutten.pdf)

#### 4.7.4 Een disjunctief syllogisme (2012-07-28 19:11)



In deze bijdrage vragen wij naar de wereldgrond. *Dat* er een wereldgrond moet zijn lijkt evident, al was het maar als transcendentale conditie van ons denken. Er moet redelijkerwijs uiteindelijk een *metaphysical ultimate* zijn, iets waarop alles wat bestaat in laatste instantie teruggaat. Maar *wat* is haar aard? Is de wereldgrond een onbewust levenloos object of een bewust, al dan niet vrij, subject? Ik werk hieronder beknopt een *disjunctief syllogisme* uit met als conclusie dat de wereldgrond een noodzakelijk bestaand, bewust en vrij subject moet zijn welke op grond van een vrije wilsact de wereld voortbracht.

**Stap 1** In ieder geval is de oorsprong van de wereld niet ‘niets’. Immers, ex nihilo nihil fit, uit ‘niets’ kan niet iets voortkomen.

**Stap 2** De grond van de wereld kan ook geen abstract object zijn. Abstracte objecten, zoals getallen of proposities, zijn immers causaal inert. Zij kunnen eenvoudigweg niets concreets veroorzaken.

**Stap 3** De oorsprong van de wereld moet dus een concrete entiteit omvatten. Is de wereldgrond dan wellicht een noodzakelijk bestaande concrete entiteit dat op grond van noodzakelijke wetmatigheden de wereld noodzakelijkerwijs voortbrengt? In dat geval zou de kosmos zelf ook noodzakelijk moeten zijn. De kosmos is echter evident contingent omdat zij uit totaal andere soorten deeltjes met volstrekt andere eigenschappen had kunnen bestaan. Deze derde mogelijkheid valt dus ook af.

**Stap 4** Is de oorsprong van de wereld dan misschien een noodzakelijk bestaande concrete entiteit dat op grond van contingente wetten de wereld veroorzaakt? Dit is echter evenmin mogelijk omdat wetten die superverenieren op één of meerdere noodzakelijk bestaande concrete entiteiten zelf ook noodzakelijk zijn en dus helemaal niet contingent kunnen zijn.

**Stap 5** Is de oorsprong van de wereld dan wellicht een contingente of noodzakelijk bestaande concrete entiteit dat op grond van bruut toeval de wereld veroorzaakt? Ook dit is niet mogelijk. Volgens het beginsel van voldoende reden moet er namelijk een verklaring zijn voor het veroorzaken van de wereld door de wereldgrond. Deze verklaring kan alleen in de wereldgrond zelf liggen omdat de wereldgrond niet de grond van de wereld kan zijn wanneer deze verklaring buiten de wereldgrond zelf gezocht zou moeten worden. De wereldgrond dient als ultieme grond van de wereld dus zelfverklarend te zijn. Maar dan valt bruut toeval af. Bruut toeval is namelijk niet zelfverklarend. Bovendien kan uitvoerig betoogd worden dat bruut toeval geen werkelijk bestaand aspect van de werkelijkheid is. Wat wij toeval noemen wordt slechts veroorzaakt door onze beperkte epistemische vermogens. Zo is het bijvoorbeeld in beginsel mogelijk om precies uit te rekenen op welke kant een geworpen dobbelsteen terecht komt indien we vooraf exact weten wat de windsnelheid is, de hoogte van de dobbelsteen boven de grond, de hoek van wegwerpen, de beginsnelheid van de dobbelsteen, etc. Van bruut toeval in objectieve zin is dus helemaal geen sprake. En we kunnen laten zien dat precies hetzelfde kan gelden voor de wiskundige vergelijkingen van de kwantummechanica.

**Stap 6** Is de oorsprong van de wereld dan mogelijkwijs een contingente concrete entiteit dat op grond

van contingente wetten de kosmos veroorzaakt? Nee, ook dit kan niet het geval zijn. Contingente wetten zijn als mathematische wetenschappelijke beschrijvingen van specifieke regelmatigheden, samen met arbitraire beginvoorwaarden, namelijk evenmin zelfverklarend. Deze specifieke wetmatigheden en initiële condities hadden immers volstrekt anders kunnen zijn.

**Stap 7** De enige optie voor de wereldgrond die overblijft is dan dat een contingente of noodzakelijk bestaande entiteit op grond van een vrije wilsact de wereld voortbrengt. Een vrije wilsact is namelijk, wanneer we uitgaan van *Libertarianism*, zelfverklarend. Nu is echter een contingente concrete entiteit zelf niet zelfverklarend. De entiteit in kwestie had er immers niet hoeven zijn. We concluderen dus dat de wereldgrond een noodzakelijk bestaande entiteit moet zijn welke de wereld voortbracht op grond van een vrije wilsact.

**Stap 8** De grond van de wereld is dus een noodzakelijk bestaand en vrij subject. Nu verondersteld vrijheid bewustzijn. Een onbewust subject kan niet vrij zijn. De wereldgrond is dus een noodzakelijk bestaand, bewust en vrij subject. Maar dat is wat wij allen God noemen, zou Thomas van Aquino terecht zeggen.

#### 4.7.5 Een uitstekende analyse (2012-07-29 22:33)



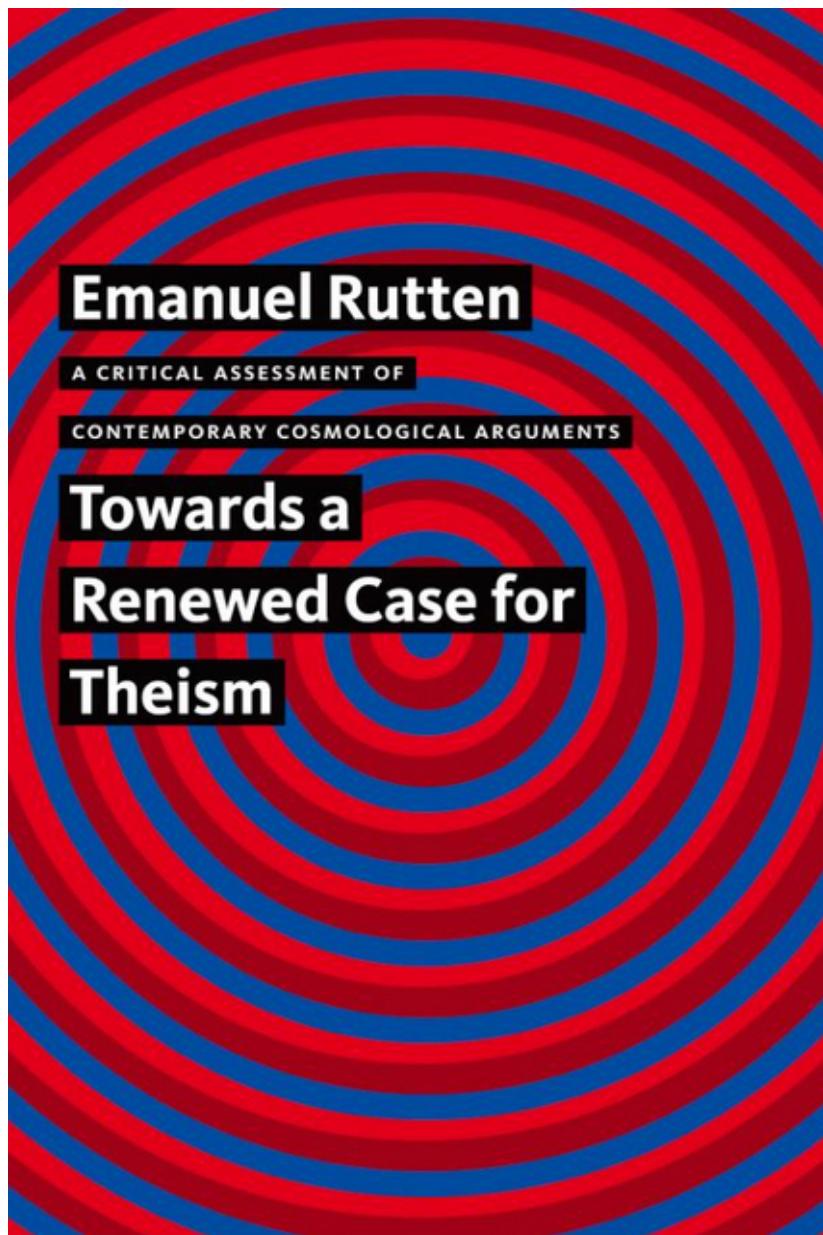
"Om de liefde is een bastion van morele aanspraken opgetrokken. De liefde zelf echter is, net als bij het oordelen, een eiland of uitzonderingstoestand binnen die ring van morele aanspraken. Die morele aanspraken zijn echter nog moeilijker buiten de deur te houden dan de oordelen. Voor veel mensen hebben ze zelfs de oorspronkelijke vrijheid en gemeenschappelijkheid van de liefde vervangen. Nou, als het zover is, kun je er beter mee ophouden, want dan heeft het bereik van de aanspraak dat van het onbestemde volledig overwoekerd. In onze moderne maatschappij doet iedereen voortdurend pogingen de liefde met het gewone leven te verzoenen. Onze liefdespartner moet ook onze gesprekspartner zijn, onze beste vriend, vaak zelfs onze compagnon in zaken. Inmiddels een oud verhaal. Minder oud is echter de analyse waarom dit zo slecht werkt. Toch is de reden daarvoor niet zo moeilijk op het spoor te komen. Het domein van de aanspraak en van de liefde gaan naar twee kanten toe moeizaam samen. Wie zich met zijn geliefde in het maatschappelijk domein beweegt, moet het aankunnen dat zowel de geliefde als hijzelf binnen dat domein een ander is. Een handelend subject dat morele aanspraken doet en ondergaat, neemt een heel andere positie in dan een geliefde. De liefde die je voelde, kan daardoor in dat maatschappelijke bereik zomaar wegloeiien. Sterker, ze moet bijna wegloeiien, omdat de geliefden in het maatschappelijke bereik ook voor elkaar handelende subjecten zijn geworden. Tweede probleem is dat na het verblijf in de wereld het heel moeilijk is om in het veld van de liefde de geliefde weer terug te vinden. Grote kans dat de aanspraak die je op je geliefde in het bereik van het maatschappelijke hebt losgelaten, overeind blijft in het bereik van de liefde. Dan is de liefde zelf geïnfecteerd met de aanspraak en komt hetzelfde mechanisme op gang als bij het oordelen. In het oordeel objectiveerden de geliefden elkaar en sponnen elkaar in in het bereik van de waarheid. In het bereik van de aanspraak stoot de geliefde de ander van zich af door hem te dwingen een handelend subject te zijn in plaats van een geliefde met wie hij via het zelf het gemeenschappelijke deelt. Voorkomen dat liefde ontaardt in het vangen van de geliefde in een web van

aanspraken is een van de moeilijkste dingen die er zijn. Het vereist de kracht en zelfstandigheid van beide geliefden om de ander vrij te laten. Sterker nog, het vereist dat de geliefden vreugde beleven aan de ultieme vrijheid van de ander. Alleen wie daartoe in staat is, kan het zelf van de ander werkelijk op het spoor komen en koesteren."

(Henk van der Waal, *Denken op de plaats rust*, Em. Querido's Uitgeverij, 2012, pp. 320-321)

## 4.8 August

### 4.8.1 Mijn proefschrift (2012-08-06 21:06)



Mijn proefschrift is vandaag naar de drukker gegaan. Deze week zal ik de tekst op mijn site emanuelrutten.nl plaatsen. Wie voor de aardigheid alvast de hele omslag wil zien kan deze [1][hier](#) bekijken. Hieronder ook een zeer beknopte samenvatting van de inhoud.

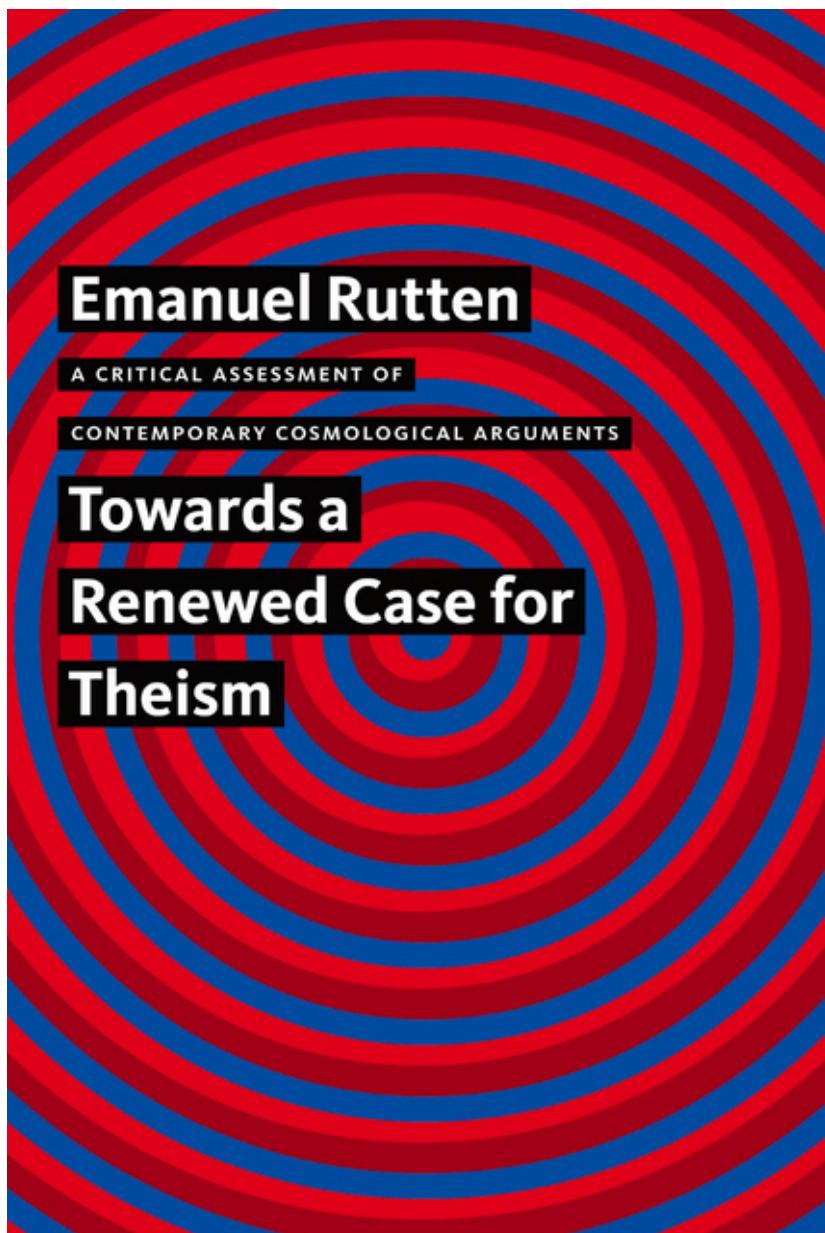
[Al vanaf Plato zijn er rationele argumenten ontwikkeld voor het bestaan van God. De laatste decennia is de filosofische belangstelling ervoor weer sterk toegenomen. Rutten onderzoekt in zijn proefschrift kosmologische argumenten. Hierbij wordt het bestaan van God afgeleid uit het feitelijke gegeven dat er veroorzaakte dingen bestaan. Hij betoogt dat de onderzochte argumenten gezamenlijk genomen aannemelijk maken dat de kosmos

is veroorzaakt door een noodzakelijk bestaand en vrij wezen, maar dat daarmee nog niet is beargumenteerd dat dit wezen ook de eerste onveroorzaakte oorzaak van de gehele werkelijkheid betreft, wat van God doorgaans wel gezegd wordt. In het tweede deel van zijn proefschrift ontwikkelt Rutten een nieuw argument voor het bestaan van een eerste oorzaak van de werkelijkheid. Hij leidt uit atomisme, de claim dat alles wat bestaat uiteindelijk is opgebouwd uit ondeelbare bouwstenen, en causalisme, de claim dat alles wat bestaat een effect is van iets anders of zelf iets anders veroorzaakt, af dat er inderdaad een eerste oorzaak moet zijn. Ook ontwikkelt Rutten een nieuw kennistheoretisch argument voor het bestaan van een vrij wezen dat de eerste oorzaak van de werkelijkheid is. Dit argument vertrekt vanuit het uitgangspunt dat alles wat mogelijk waar is ook kenbaar is en dat het bovendien onmogelijk is om te weten dat God niet bestaat. Door deze nieuwe argumenten te combineren met genoemde kosmologische argumenten ontstaat een hernieuwde casus voor de these dat er een noodzakelijk bestaand en vrij wezen is dat tevens geldt als de eerste oorzaak van de werkelijkheid, oftewel God.]

*De openbare verdediging van mijn proefschrift vindt plaats op donderdag 20 september om 11:45 in de aula van het hoofdgebouw van de Vrije Universiteit in Amsterdam*

1. <http://www.gjerutten.nl/Cover.pdf>

#### 4.8.2 Proefschrift beschikbaar (2012-08-09 22:44)



Mijn proefschrift is inmiddels op mijn website [1][www.emmanuelrutten.nl](http://www.emmanuelrutten.nl) beschikbaar.

1. <http://www.gjerutten.nl/>

#### **4.8.3 Interview in Friesch Dagblad (2012-08-12 02:17)**

Het interview dat journalist Jurgen Tieckstra van het Friesch Dagblad onlangs van mij in Amsterdam afnam is inmiddels in het Friesch Dagblad verschenen. Zie [1]hier voor het artikel.

1. <http://goo.gl/ET6hj>

#### **4.8.4 Radiointerview (2012-08-18 17:36)**

Het interview dat Andries Knevel op radio 5 van mij afnam in het kader van zijn zomerradioserie 'Zin in Wetenschap' is [1]hier terug te beluisteren.

1. <http://audio.omroep.nl/radio5/eo/andriesradio/20120818-13.mp3>

### **4.9 September**

#### **4.9.1 Openbare verdediging proefschrift (2012-09-12 15:42)**

Volgende week donderdag, op 20 september, zal ik mijn proefschrift, getiteld "A Critical Assessment of Contemporary Cosmological Arguments: Towards A Renewed Case for Theism", in het openbaar verdedigen. Een digitale versie van mijn proefschrift is beschikbaar op mijn website [1][www.emmanuelrutten.nl](http://www.emmanuelrutten.nl)

Mijn promotoren zijn Prof. dr. René van Woudenberg van de Vrije Universiteit in Amsterdam en Prof. dr. Tim O'Connor van Indiana University. Dr. ir. Jeroen de Ridder, Universitair docent en NWO Veni onderzoeker aan de Vrije Universiteit, is mijn co-promotor.

De verdediging vindt plaats om 11:45 in de aula van het hoofdgebouw van de Vrije Universiteit in Amsterdam en duurt ongeveer anderhalf uur. Aansluitend is er een receptie.

Iedereen is van harte welkom!

1. <http://www.gjerutten.nl/>

#### **4.9.2 Artikel in VolZin (2012-09-19 13:33)**

Het artikel van Evert te Winkel in VolZin over mijn proefschrift dat vorige week vrijdag verscheen is inmiddels ook [1]hier beschikbaar.

1. <http://goo.gl/F3MBB>

#### **4.9.3 Doctor! (2012-09-21 11:57)**

De openbare verdediging van mijn proefschrift 'A Critical Assessment of Contemporary Cosmological Arguments: Towards a Renewed Case for Theism' is gisteren goed verlopen. Ik ben daar natuurlijk erg blij mee! Het was al met al een mooie dag, met 's avonds een bijzonder diner met vele mooie toespraken van collega's, familie en vrienden. Gisterenavond, vlak voor mijn promotie, verscheen in het Nederlands Dagblad een [1]interview over mijn proefschrift. Zie <http://goo.gl/MwHUW>

1. <http://goo.gl/MwHUW>

## 4.10 October

### 4.10.1 In Perspectief (2012-10-02 15:22)

De afgelopen tijd is mij met enige regelmaat gevraagd hoe mijn overige wijsgerige teksten, en dan vooral die over esthetiek en kennisleer, samenhangen met het proefschrift over rationele argumenten voor het bestaan van God waarop ik onlangs promoveerde. Hoewel ik in het verleden over deze samenhang vaker iets heb geschreven, leek het mij goed vanwege genoemde recente vragen er hieronder nog eens kort bij stil te staan.

Mijn proefschrift vormt het tweede deel van een driedelig project. Het eerste deel van dit project betreft mijn masterthesis "Het kenbare noumenale: transcendentie binnen de-wereld-voor-ons" waarin ik een alternatieve 'wereld-voor-ons'-kennisleer ontwikkel in dialoog met Kant, en het derde deel betreft een fenomenologie van de ervaring van het sublieme (in dialoog met vooral Longinus, Burke, Kant en Lyotard) en het heilige (in dialoog met Rudolf Otto en vooral Georges Bataille).

Het tweede deel steunt hierbij op het eerste deel en het derde deel steunt op haar beurt weer op het tweede deel (en dus indirect ook op het eerste deel). Kortgezegd, om te betogen dat (contra Burke, Kant en Lyotard) de fenomenologisch meest adequate duiding van de sublieme ervaring de ervaring van God is (Deel III), zullen we eerst vanuit de rede moeten laten zien dat het redelijk is om te denken dat God bestaat (Deel II), en om vanuit de rede te kunnen laten zien dat het redelijk is om te denken dat God bestaat (Deel I), hebben we een geschikte alternatieve kennisleer nodig waarmee we (contra Kant, het positivisme, het scepticisme en het postmodernisme) uitspraken over het bovenzintuiglijke epistemisch kunnen rechtvaardigen (Deel I). Mijn driedelig project culmineert dus uiteindelijk in een esthetiek, verloopt langs een metafysica en grondt in een kennisleer.

Algemeen toegankelijke teksten van mijn driedelig project zijn vooral beschikbaar op mijn website emanuelrutten.nl (e.g., "De mens en het religieuze: opzet driedelig project" [vwb de eenheid van de drie delen], "Het kenbare noumenale: transcendentie binnen de-wereld-voor-ons" [vwb Deel I], mijn proefschrift [vwb Deel II] en "Toelichting op 'Over het verhevene bij Longinus'" [vwb deel III]) en hier op mijn weblog.

En waarom ik op enig moment christen werd? Een mogelijk antwoord is dit. Heel mijn leven zocht ik, bewust dan wel onbewust, naar iets absoluut schoons en perfects. Iets ultiems met een vanuit menselijk perspectief oneindige waarde. Juist toen ik dacht zoiets verhevens nooit te zullen vinden, vond ik het.

### 4.10.2 "Nietzsche is eigenlijk gewoon een boze jongen" (2012-10-29 09:19)

"Ik las alles door elkaar. Ik merkte dat Plato me enorm boeide, ik voelde echt dat het aan me trok. Je wordt eigenlijk afgebracht van het dogma dat de werkelijkheid alleen maar datgene is wat je kunt zien. Dat dogma wordt kapotgemaakt en je wordt geleid naar iets wat hoger is. Dat vond ik zo fascinerend. Plato sprak me dus geweldig aan. En tegelijkertijd had ik al zoveel van de moderne cultuur ingezogen, dat ik wist dat Plato eigenlijk niet meer kon. Plato had afgedaan. Vanuit die gedachte las ik hem dus: ik vond het geweldig interessant, maar omdat het Plato was kon het niet meer. Vervolgens las ik werk van Nietzsche, van Schopenhauer, een 19e eeuwse filosoof en van andere filosofen uit de 19e eeuw. Dat waren de filosofen die je hoorde te lezen. Wat zij zeiden, was absoluut waar. Vanuit die overtuiging las ik ze dan ook. Nietzsche bijvoorbeeld. Maar ik vond hem eigenlijk niet echt interessant. Nietzsche is heel geestig en vreselijk scherp, maar tegelijkertijd ook gezwollen en dat proef je vanaf de eerste bladzijde. Het is eigenlijk gewoon een boze jongen. Dan had Plato toch iets heel anders. C.S. Lewis heeft precies hetzelfde ervaren, ontdekte ik: dat de schrijvers die volgens je eigen door het moderne levensgevoel gevormde oordeel 'niet meer kunnen', tot je eigen verbazing gewoon het beste zijn. In *Verrast door vreugde* lees je bijvoorbeeld: 'George McDonald heeft meer voor mij betekend dat enige andere schrijver. Jammer was natuurlijk wel zijn obsessie met het christelijk geloof. Hij was desondanks goed. Chesterton had meer gezond verstand dan alle moderne schrijvers bij elkaar. Natuurlijk afgezien van het christelijke. Johnson

was een van de weinige schrijvers, die ik volstrekt betrouwbaar achtte. Eigenaardig genoeg had hij diezelfde kronkel. Zo ook Spencer en Milton door een merkwaardig toeval. Zelfs bij schrijvers uit de oudheid trad deze paradox op. De meest religieuzen onder hen, zoals Plato, waren duidelijk degenen bij wie ik werkelijk voedsel vond. Anderzijds vond ik schrijvers die niet aan religie leden en die in theorie mijn volle sympathie hadden moeten hebben, Wells, Mill, Gibbon, Voltaire, allemaal een beetje slap.'

Dat had ik nou precies hetzelfde.".

*Guus Labooy in 'N!ets is onmogelijk, Andries Knevel in gesprek met mensen die niet konden geloven', Uitgeverij Kok, Kampen, 2010, pp. 89-90*

#### 4.10.3 Is God goed? (2012-10-29 16:33)

In de Bijbel kunnen passages worden aangetroffen waarin gelovigen worden aangespoord om de redelijkheid van hun geloof inzichtelijk te maken voor zichzelf en anderen. Paulus stelt in zijn brief aan de Romeinen bijvoorbeeld dat ieder mens het bestaan van God uit de schepping kan afleiden en Petrus wijst er in zijn eerste brief op dat christenen te allen tijde bereid moeten zijn om een redelijke verantwoording af te leggen voor de hoop die in hen is. Wat behelst een dergelijke verantwoording? In ieder geval een onderbouwing voor de claim dat God bestaat. Het is hierbij niet voldoende om alleen redelijke argumenten te geven voor het bestaan van een absolute grond oftewel ultieme oorsprong van het zjnsgeheel. Er zal eveneens beargumenteerd moeten worden dat deze onvoorwaardelijke zjnsbron een subject in plaats van een object is, een zelfbewust vrij wezen in plaats van een levenloos ding. Als God bestaat, dan is God immers geen iets maar een iemand, geen voorwerp maar een (immaterieel) persoon. En zelfs het argumenteren voor een *persoonlijke* zjnsoorzaak is niet voldoende voor een rationele onderbouwing voor het bestaan van God. God wordt immers in de traditie van het monotheïsme begrepen als een *goed* wezen. Een *kwaadaardige* God is volstrekt in strijd met genoemde traditie. Er zullen dus ook redenen gegeven moeten worden voor de claim dat God goed en niet slecht is. Nu kunnen er inderdaad verschillende rationele argumenten gegeven worden voor de goedheid van God. Deze argumenten vertrekken vanuit het bestaan van een *persoonlijke eerste oorzaak* van de wereld om vervolgens te betogen dat deze oorzaak inderdaad goed moet zijn. Zo bouwen zij dus voort op eerdere argumenten voor het bestaan van een eerste oorzaak en voor het subject-zijn van deze oorzaak.

#### Scheppen is goed

Laten we eens een aantal mogelijke argumenten bekijken. Waarom is God goed? Nu, God is als eerste oorzaak *schepper* van de kosmos. De door God geschapen kosmos toont zich aan ons als een harmonische zjnsorde. Nu komt het voortbrengen van een harmonische orde eerder toe aan een goed dan aan een slecht wezen. Het ligt namelijk niet voor de hand dat een *kwaadaardig* subject een samenhangende kosmos wil scheppen. Een slecht wezen zal eerder een bestaande natuurlijke harmonie willen vernietigen dan een harmonisch zjnsgeheel willen voortbrengen. Kwaadaardigheid is slechts in staat tot destructie, tot chaos, en niet tot creatie. Alleen een goed wezen zal iets willen *scheppen*, een natuurlijke zjnsharmonie willen creëren.

#### De objectieve standaard voor goed en kwaad is goed

Een andere overweging vertrekt vanuit het idee dat er *objectieve* morele waarden bestaan. Bepaalde zaken zijn *in objectieve zin* goed of kwaad. Zo is een lustmoord bijvoorbeeld moreel verwerpelijk, wat wie dan ook daar verder ook van mag vinden. Maar wat is dan de ontologische grond van de *objectieve* verwerpelijkheid van dit soort daden? Wat maakt het waar dat het plegen van een lustmoord *in objectieve zin* verwerpelijk is en dus niet slechts een willekeurige mening betreft? Deze objectiviteit kan niet gefundeerd zijn in de materie, ruimte of tijd. De enige niet arbitraire plaats waarin universele objectieve waarden verankerd kunnen zijn is in de ultieme wereldgrond zelf, dat wil zeggen *in God* als God bestaat. Objectieve morele waarden zijn dus, *als God bestaat*, gegrond in Gods natuur. Maar dan moet God zelf goed zijn. Gods natuur kan immers alleen als objectieve standaard voor zowel goed als kwaad fungeren indien God goed is. Het kwade is immers *secundair* ten opzichte van het goede. Het kwade *parasiteert* als begrip namelijk op het goede net zoals bijvoorbeeld liegen op het spreken van de waarheid, chaos op orde, afwezigheid op aanwezigheid en duisternis op licht.

#### Goed is een perfectie

Verder is God in *anselmiaanse* zin een maximaal groot of volkomen perfect wezen (zodat bijvoorbeeld Gods mogelijk bestaan reeds Gods noodzakelijk bestaan en daarmee ook Gods actueel bestaan impliceert). Maar dan kan God onmogelijk slecht zijn omdat het groter, perfecter is om goed dan om slecht te zijn. God is dus, *als* God bestaat, noodzakelijk goed.

### Kwaad is een privatio

Bovendien is God als zijnde de onveroorzaakte allesomvattende zjinsoorzaak per definitie de *zijnsvolheid*. God is *actus purus*. Er is in God geen gebrek, geen ongerealiseerde potentie. God is de onvoorwaardelijke zijnsgrond van alles en daarom is er in God niets potentieels dat wacht op een nadere extern geïnitieerde realisatie. Alles in God is dus restloos actueel. Maar dan moet God goed en niet kwaadaardig zijn als we het kwade zien als een gebrek, als een *privatio* van het goede, als een niet-zijn in verhouding tot een natuurlijk zijn.

### God is van niets buiten God afhankelijk

Een ander argument vertrekt vanuit de volgende overweging. Stel dat God niet goed maar slecht is. Als God daadwerkelijk kwaadaardig is dan moet God een wereld produceren om zijn slechtheid manifest te laten worden (bijvoorbeeld door het veroorzaken van pijn in deze wereld). Een eenzame God kan immers niet werkelijk slecht zijn. Wat zou een volstrekt eenzame God immers slecht kunnen maken? Een totaal narcisme? Dit lijkt echter geen slechtmakende eigenschap indien God de enige bestaande entiteit is. Zelfhaat? Ook dit maakt een wezen niet noodzakelijk slecht. Kortom, een slechte God moet een wereld voortbrengen om slecht te kunnen zijn. Een kwaadaardige God heeft dus iets nodig buiten zichzelf om kwaadaardig te zijn. Een goede God heeft echter helemaal niets buiten zichzelf nodig om goed te zijn. Het goede van een volstrekt eenzame God zou immers gefundeerd kunnen zijn in zijn onvoorwaardelijke liefde voor en trouw aan alles wat bestaat, ook al is dat in dit geval alleen God zelf. Maar dan is het redelijker om te denken dat God goed is in plaats van slecht. God is als zijnde de absolute zijnsgrond immers redelijkerwijs ontologisch zelfvoorzienend en dus niet afhankelijk van iets buiten God.

### Het goede is eenvoudiger dan het kwade

Een ander argument voor de goedheid van God hangt nauw samen met het vorige argument. De hypothese dat God goed is lijkt een stuk eenvoudiger, en dus *ceteris paribus* redelijker, te zijn dan de hypothese dat God kwaadaardig is. In het geval van een goede God hoeven we immers slechts een enkele fundamentele relatie tussen God en de overige entiteiten in de wereld te postuleren (liefde), terwijl we in het geval van een kwaadaardige God dienen uit te gaan van ten minste twee fundamentele relaties (haat jegens anderen en liefde voor zichzelf).

### Het goede weten is het goede doen

Aanvullend zou eventueel ook betoogd kunnen worden dat God onmogelijk kwaadaardig kan zijn als we uitgaan van het *socratisch beginsel* dat wie diepgaande kennis heeft van het goede altijd het goede zal willen doen omdat werklijke kennis van goed en kwaad tot het inzicht leidt dat kwaadaardigheid noodzakelijk op termijn zelfdestructief is. God bevindt zich als de absolute zijnsgrond van de wereld namelijk in een maximaal ideale epistemische positie om voldoende diepgaande kennis te hebben van het goede en het kwade.

### Het kwade is geen locus van morele verplichtingen

Ten slotte nog een argument vanuit het bestaan van objectieve morele verplichtingen. Het lijkt redelijk om te veronderstellen dat het bestaan van objectieve morele waarden ook het bestaan van objectieve morele verplichtingen impliceert. Als lustmoord objectief verwerpelijk is dan hebben wij redelijkerwijs ook de objectieve morele verplichting om geen lustmoord te plegen of waar mogelijk te voorkomen dat anderen dergelijke moorden plegen. Wanneer God bestaat dan is God niet alleen de locus van objectieve morele waarden, maar ook de autoriteit waarin genoemde objectieve morele verplichtingen gegrond zijn. Maar dan kan God niet slecht zijn. Een slechte God kan namelijk nooit de bron zijn van genoemde verplichtingen voor zichzelf of anderen. Het is immers incoherent om te denken dat een kwaadaardige God geldt als bron van morele verplichtingen zoals de verplichting om geen lustmoorden te plegen en deze te voorkomen. In het geval van een goede God is er echter niets aan de hand. Een goede God kan namelijk wel degelijk als locus van morele verplichtingen optreden. Hier treedt geen ongerijmdheid op.

## 4.11 November

### 4.11.1 Het axiologisch argument: een dialoog (2012-11-05 14:06)



In mijn [1]proefschrift geef ik op bladzijde 178 een axiologisch argument voor de bewering dat de eerste oorzaak van de wereld een subject en geen object is, een iemand in plaats van een iets. Onderstaande dialoog heeft betrekking op genoemd argument.

*Je verwijst naar de categorische imperatief van Kant. Die imperatief gaat ervan uit dat je subjecten niet alleen als middel, maar altijd ook als doel moet behandelen. Het waardebegrip van Kant lijkt dan ook alleen betekenis te hebben vanuit het waarderende en handelende subject. Moet je daarom aan je argument niet de premissie toevoegen dat een subject ook waarde heeft los van het perspectief van de categorische imperatief?*

Ik haal Kant aan omdat ook Kant van mening was dat subjecten (als zijnde bewuste vrije autonome wezens) meer waard zijn dan levenloze dingen. Kant meent immers dat je subjecten ook altijd als doel moet behandelen. Maar waarom meent hij dat? Waarom zouden we subjecten volgens Kant in tegenstelling tot objecten ook altijd als doel moeten behandelen? Welnu, dit meent hij precies omdat hij meent dat subjecten meer waard zijn (ja, volgens hem zelfs oneindig meer waard zijn!) dan dingen. Kant stelt dus niet dat subjecten meer waard zijn dan dingen omdat subjecten altijd als doel behandeld moeten worden. Nee, hij meent juist omgekeerd dat subjecten

altijd als doel behandeld moeten worden omdat zij meer waard zijn dan dingen. Kortom, Kants categorisch imperatief is eigenlijk een rechtstreeks uitvloeisel van zijn basis intuïtie dat bewuste vrije autonome wezens meer waard zijn dan levenloze voorwerpen, en daarom altijd als doel behandeld moeten worden. En dit is precies die intuïtie die ik gebruik. Verder is zijn conclusie dat we subjecten altijd ook als doel moeten behandelen voor mijn argument niet relevant. Het gaat voor het argument uitsluitend om de premissie die Kant hanteert om tot die conclusie te komen, namelijk dat bewuste vrije autonome wezens meer waard zijn dan levenloze voorwerpen.

*Voor Kant is waarde geen objectieve eigenschap van een "ding an sich", maar een waarde die wordt toegekend door het waarderende subject. Daaruit volgt dat er in de wereld geen objectieve waarde is los van het waarderende subject en dat je uit een kantiaanse axiologie ook nooit metaphysische conclusies kunt trekken over de objectieve eigenschappen van de eerste oorzaak "an sich".*

Ik denk dat je gelijk hebt wanneer je zegt dat bij Kant waarde uiteindelijk teruggaat op waarderende subjecten. Zonder waarderende subjecten geen waarde. We moeten inderdaad oppassen dat we van Kant niet alsnog een metaphysicus maken. Nu ben ik echter voor mijn argument niet gecommitteerd aan dit aspect van Kants axiologie. Ik kan voor mijn argument uitgaan van objectieve waarden, onafhankelijk van waarderende subjecten, zolang ik deze aanname maar explicet vermeldt. Echter, het lijkt erop dat ik genoemd aspect van Kants axiologie kan accepteren zonder dat er een probleem voor mijn argument ontstaat! Er geldt, vanuit het waarderende subject gedacht, immers nog steeds dat de waarde van subjecten groter is dan de waarde van objecten, en dan voeg ik toe dat het eveneens plausibel lijkt, vanuit het waarderende subject gedacht, dat de absolute ultieme zijsngrond van de werkelijkheid in elk geval geen lagere waarde heeft dan één enkel subject, zodat de conclusie dat deze grond een subject moet zijn volgt.

*Maar dan zou het waarderende subject zichzelf wel de vraag moeten stellen waarom hij subjecten meer waarde toekent dan objecten en dat heeft, wanneer het waarderende subject geen objectieve axiologie hanteert, waarschijnlijk te maken met de vraag hoe het subject andere subjecten en objecten wil behandelen. Een waarderend subject dat zich bewust is van zijn waarderende subjectiviteit kan zich moeilijk de vraag stellen wat de waarde van subjecten en objecten zou kunnen zijn waarmee hij geen ethische verhouding heeft. Er is dan ook een verschil tussen entiteiten die buiten de sfeer van het menselijke handelen en daardoor ook buiten de sfeer van het ethische waarderen liggen en entiteiten die daarbinnen liggen. De zon en de maan vallen buiten de ethiek in de zin dat ze geen voorwerp van menselijke handelingen kunnen zijn.*

Je lijkt te denken dat het gronden van waarden in waardeoordelen impliceert dat deze waardeoordelen alleen maar van toepassing kunnen zijn op zaken die voorwerp van handelingen van deze subjecten zijn. Dit is volgens mij echter niet het geval. Het afhankelijk maken van waarde van waarderende subjecten betekent namelijk nog niet dat deze subjecten uitsluitend een waarde kunnen toekennen aan entiteiten waarmee zij in een handelingsrelatie staan. Zo kunnen deze subjecten bijvoorbeeld menen dat een bewust vrije autonoom subject in een parallel universum (mocht deze bestaan) een hogere waarde heeft dan een kiezelseentje in hun eigen universum. Dit lijkt nogal plausibel. Als er een parallel universum zou bestaan en daarin zou een bewust vrije autonoom subject leven, dan zou ik dit subject een zekere waarde toekennen en bovendien van mening zijn dat deze waarde hoger is dan die van een willekeurig steentje op het grindpad naast mijn huis. Of stel dat de deïsten gelijk hebben en dat God de wereld schiep en verder geen handelingen in de kosmos verricht. Ook dan lijkt het niet onredelijk wanneer de subjecten in de kosmos van mening zijn dat hun deïstische God een hogere waarde heeft dan bijvoorbeeld een enkel elektron of proton in hun kosmos. Ook is het denkbaar dat subjecten in het algemeen van mening zijn dat noodzakelijk bestaande (of oneindige) objecten een hogere ontologische volmaaktheid en dus waarde hebben dan contingent bestaande (of eindige) objecten. Maar deze waardering staat dan geheel los van de vraag of deze objecten al dan niet bestaan binnen de handelingscontext van genoemde subjecten. Kortom, ook wanneer wij waarden grondvesten in waardeoordelen volgt geenszins dat vervolgens deze oordelen alleen maar betrekking kunnen hebben op datgene waarmee deze subjecten praktisch omgaan. En dit is natuurlijk ook niet zo verwonderlijk. Het is immers, los van bovengenoemde voorbeelden, überhaupt implausibel dat iets wat geen voorwerp is van handelingen van subjecten louter en alleen daarom in hun ogen geen enkele waarde kan hebben!

*Maar dan zul je moeten uitleggen waarom een autonoom subject in een parallel universum meer waarde*

heeft dan jouw kiezelsteen, ervan uitgaande dat dat autonome subject in een parallelle universum buiten jouw handelingsfeer ligt. Je zou hoogstens kunnen zeggen dat dat subject een waarde heeft voor zover je je kunt voorstellen dat je er een ethische relatie mee hebt.

Je vraagt mij om een uitleg van mijn uitspraak dat een autonoom subject in een mogelijk parallel universum meer waarde heeft dan een kiezelsteentje hier op aarde. Welnu, ik wil alleen maar wijzen op een gevoeligheid voor de idee dat iets ook een waarde kan hebben als wij er geen ethische relatie mee kunnen aangaan. Het gaat mij dus niet om een discursive argumentatie, maar om de basis intuïtie dat een levend voelend wezen in een parallel universum, behept met bewustzijn, rede en vrije wil, meer waard is dan een levenloos onbewust stukje stof hier op aarde. Ik weet zeker dat velen van ons deze innerlijke impressie zullen hebben, net zoals gelukkig verreweg de meeste mensen de intuïtie hebben dat het goed is om een kind liefdevol te verzorgen, en dat het verwerpelijk is om een lustmoord te plegen. En de op zichzelf interessante vraag of waarden ontologisch subject-onafhankelijk zijn dan wel ontologische grond zijn in waardeoordelen staat hier geheel los van. Inderdaad, zoals gezegd is mijn argument compatibel met zowel subject-onafhankelijke als subject-afhankelijke waarden. Ik hoef mij dus voor mijn argument niet uit te spreken over de ontologische status van waarden. De epistemische situatie is op dit punt dus vergelijkbaar met iemand die de intuïtie heeft dat A=A zonder dat hij of zij zich uitspreekt over de ontologische status van de elementaire logica.

Meer in het algemeen kan opgemerkt worden dat waardeoordelen meer op schoonheidsoordelen dan op praktische oordelen lijken. Ook al om deze reden ligt het voor de hand dat waardeoordelen, net zoals (Kanti-anse) schoonheidsoordelen, belangeloos oftewel doelloos zijn. Maar dan is het inderdaad niet aannemelijk dat wij alleen een waarde kunnen toekennen aan zijnde waarmee wij een ethische relatie kunnen aangaan. Een dergelijke inperking van waardeoordelen suggereert immers dat in onze waardeoordelen altijd al een doel of belang zou moeten meespelen.

1. <http://goo.gl/Tw45q>

#### 4.11.2 Radix (2012-11-08 23:10)

Onlangs schreef ik voor het tijdschrift Radix een meer toegankelijk Nederlandstalig artikel over mijn modaal-epistemisch argument voor het bestaan van God. Dit artikel is nu ook op mijn [1]website beschikbaar.

1. <http://goo.gl/Kz00J>

#### 4.11.3 First Year Outlook (2012-11-14 00:12)

Scientism is the view that only science is justified to make generic objective claims about reality. According to adherents of scientism the scientific method is the only method that merits epistemic credence when it comes down to describing and explaining the world. Whether scientism is a tenable position depends on the account of science adopted. If science is identified with the hard sciences, that is, physics, chemistry and biology, then scientism is not a tenable view. For, it is impossible for the hard sciences to show that there cannot be epistemic or explanatory success outside physics, chemistry or biology. If, on the other hand, science is more broadly understood as rational inquiry based upon experience and widely accepted intuitions, augmented with mathematical devices and empirical experiments, then scientism may very well be a defensible epistemic paradigm.

In my first postdoc year I aim to explicate the epistemic relationship(s) between the aforementioned two versions of scientism and the epistemic credibility of two well-known rational arguments for the existence of God, namely the Kalam argument and the fine-tuning argument. It is often said that scientism entails that these arguments do not have any epistemic credence. I shall argue that this may perhaps be so if one adopts the first quite problematic version of scientism, but that it does not follow at all if one embraces the second conception of scientism. In fact, as I shall argue, both the Kalam argument and the fine-tuning argument are fully compatible with scientism thus understood. They are both epistemically sufficiently robust to be included

in scientific discourse defined as rational inquiry rooted in experience, universal intuitions, mathematics and empirical observations.

In addition, I will assess an interesting recent scientific objection against the fine-tuning argument. According to this objection the fine-tuning argument fails since empirical observations have shown that the fundamental constants of nature may actually not be constant. Large scale measurements seem to indicate that the values of at least some of these constants vary across different regions of space-time. My aim is to investigate the epistemic strength of this objection and its implications for the epistemic credence of the fine-tuning argument.

Further, I shall present and defend, following an excellent suggestion of Robert Koons, an alternative version of my First Cause argument from atomism and causalism as presented in my dissertation. This alternative version does not longer depend on the premise of atomism. I will also argue that the alternative argument fits nicely with the second notion of science and thus cannot be easily rejected as being "unscientific" by adherents of scientism who accept this second notion.

In his new book 'God in the Age of Science? A Critique of Religious Reason' Herman Philipse argues that in our age of science all (deductive) cosmological arguments fail. As part of my first year project I shall also write a paper in which I show that Philipses "scientific case" against these arguments is wholly inadequate. As I shall argue he has not shown at all that all (deductive) cosmological arguments are untenable.

Finally, De Ridder and myself intend to write together a popular Dutch book in 2013 on rational arguments for the existence of God. In this book a large number of rational arguments will be presented and defended. The relationship with scientism will be adressed as well.

#### 4.11.4 Debat gisterenavond (2012-11-23 22:06)

Gisterenavond ben ik in het [1]Het Denkgelag in Gent in debat gegaan met Herman Philipse en Jürgen Mettepenning over de verhouding tussen geloof en wetenschap en over de vraag of er goede rationele argumenten zijn voor het bestaan van God. De opkomst was enorm. Er waren ongeveer 200 mensen. Al met al een mooie avond!

1. <http://goo.gl/p0Fku>

#### 4.11.5 Problemen voor optie (e)? (2012-11-24 15:42)



Eerder dit jaar verscheen in het Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte (Jrg. 104, nr 2.) een focusartikel van Herman Philipse getiteld 'De religieuze beslisboom', tezamen met een aantal commentaren op dit artikel, waaronder een commentaar van mijn hand. Dit [1]commentaar is inmiddels op mijn site emanuelrutten.nl beschikbaar.

1. <http://goo.gl/M0o4M>

#### 4.11.6 On Philipse's attempt to write off all deductive cosmological arguments (abstract) (2012-11-27 21:41)

A cosmological argument makes an inference from some broad empirical fact, such as that there are caused or contingent objects, or that there is something rather than nothing, to the existence of a First Cause or necessary being, which is God. We normally distinguish between deductive and inductive cosmological arguments. In a deductive cosmological argument the conclusion that God exists follows logically from premises, that is, if these premises are true then the proposition that God exists must also be true. In one kind of inductive cosmological arguments, namely arguments to the best explanation, it is argued that given the empirical fact in question the hypothesis that God exists is more likely true than any available alternative hypothesis. The development of deductive cosmological arguments has a long and rich history that goes back at least as far as Plato and continues from that time until today. Nevertheless, in his book *God in the Age of Science? A Critique of Religious Reason* Herman Philipse arrives in no more than four pages to the sweeping conclusion that *all* known deductive versions of the cosmological argument are unsound, deeply problematic and/or fail to establish that there is at most one First Cause or necessary being, so that proponents of the cosmological argument have no choice but to prefer inductive versions to deductive ones (p. 226). In this article I argue that Philipse's attempt to write off all deductive cosmological arguments fails. His strategy is to propose just a few allegedly convincing objections to two classical deductive cosmological arguments: (i) the argument from the impossibility of there being contingent entities that are the *sufficient* cause for the existence of a contingent entity, and (ii) the argument from the impossibility of there being an *infinite* causal regress. To repudiate (i) Philipse reasons that causes *cannot else* but refer to contingent entities. I argue that this does in fact not follow from the basic meaning of "cause". Moreover, I argue that, even if we accept his assertion, it does nothing to refute (i) since it can be shown that (i) nevertheless entails the existence of a necessary and free being that contingently causes the state of affairs of there being one or more contingent entities, which is surely sufficient for an adequate deductive cosmological argument. To repudiate (ii) Philipse considers William Lane Craig's a priori argument for the impossibility of a past infinite causal chain of events, and argues that Craig's defense of the argument's premises does not hold. I do agree that Craig's defense as presented by Philipse is not adequate. Yet, I show how this defense can quite easily be improved in order to obtain good reasons to accept Craig's premises. For this I appeal amongst others to Jose Benardete's 1964 "Grim Reaper paradox". In the final part of my article I point out that, even if we would accept that (i) and (ii) are untenable, it does not follow that *all* deductive cosmological arguments fail, since Philipse does not consider any of the other classical versions of the deductive cosmological argument, nor any of the *significantly improved* contemporary versions. I conclude that his swift criticisms do not undermine at all the epistemic credibility of deductive versions of the cosmological argument. Philipse has offered no good reason to write them all off. (Paper currently under construction)

#### 4.11.7 Lernen (2012-11-29 21:56)



"Het peil in de fles daalde vlug. Beg had zijn benen schuin onder de tafel gestoken, hij zag de reflectie van het kaarslicht op de zilveren buik van de samowar. Hij zei: 'U hebt me verteld dat de Sjabbat ook voor de herinnering aan de uittocht uit Egypte bedoeld is...'.

Hortend, met een stem die soms voor het denken uit ging en er soms bij achterbleef, vertelde hij wat hem op het hart lag. Was het niet ironisch, zei hij, dat hem juist nu, nu hij zijn eerste schreden richting de Eeuwige had gezet, zo iets overkwam: een groep mensen die in zekere zin de reis van de woestijngeneratie had herbeleefd met niets boven zich dan de lege hemel. Zij waren de armoede en de onderdrukking ontvlucht, de woestijngeneratie was aan de Egyptische slavernij ontkomen. Anders, onvergelijkbaar, en toch hetzelfde. De in wildernis verloren mens, die in verwijfeling omhoogkijkt: Heer, help ons, bescherm ons.

Heer?

Het kostte hem geen moeite om zich de wanhoop van de achterblijvers voor te stellen, toen Mozes niet van de berg terugkeerde. De opstand en de euforie. Het dansen en schreeuwen en het bezweren van de angst in een wilde rite.

'En wat als Mozes inderdaad niet was teruggekeerd van de Horeb?' zei Beg. 'Hadden we dan nu een gouden kalf aanbeden? Waarom niet - alles heeft de mens vereerd in georganiseerde religies, het vuur, de zon, stieren, halfmensen...'

'Alles ten onder gegaan', schamperde de rabbijn. 'Wijs mij één bestaand geloof aan met de zon of het vuur in het

midden. Of wat dan ook. Één!'

'Ze zijn ten onder gegaan,' zei Beg, 'maar pas na honderden, misschien duizenden jaren. Al die tijd hebben ze mensen troost gegeven - troost, geruststelling en een leven na de dood. Alles waar u en ik ook naar verlangen.' De rabbijn priemde een wijsvinger in de lucht. 'U kijkt zo ver dat u niets meer ziet! Vijfendertighonderd jaar geleden heeft de Eeuwige ons Zijn Thora geschenken, alles wat een mens nodig kan hebben staat daarin. Dát moet u onderzoeken! Er ontbreekt niets bij Hem.'

'Maar zij daar in de steppe hebben geen antwoord gekregen, de hemel bleef stil. Hun verbeelding heeft een heilig monster geschapen, of een monsterachtige heilige. Ik denk aan omstandigheden, andere dan nu, in een andere tijd, waarin zoiets... een groter belang had kunnen krijgen, als het de kans had gehad menigten te infecteren.'

'Het is niet gebeurd, alle machtig!' Het vuur van de wijn lichtte op in zijn ogen. 'Houdt u rekening met het bestaande, niet met het onbestaande! Binnen de omheining van de Thora is voldoende ruimte voor twijfel en discussie. Tegenover de twijfel staat het *Lernen*, dát is de methode, *lernen*! Onderzoekt u het geloof, niet het ongeloof.'

Beg haalde zijn schouders op. 'Ik dacht dat ik dat deed. Ik doe niet anders, bedoel ik. Maar gedachten gaan hun eigen gang. Hoe zou ik de overeenkomsten niet kunnen zien?'

'U kent het verhaal van de ongelovige die bij rabbi Sjammái en rabbi Hillel kwam? Niet?'

De rabbijn vertelde hoe een ongelovige man aan rabbi Sjammái vroeg om hem de Thora te leren terwijl hij op één been stond, waarop Sjammái hem woedend wegstuurde.

Nu ging de man naar rabbi Hillel en vroeg opnieuw: 'Leer mij de Thora terwijl ik op één been sta.' Rabbi Hillel antwoordde: 'Wat u niet wilt dat u geschiedt, doe dat ook een ander niet. Dat is de hele wet. De rest is interpretatie. Ga heen en leer.'

'Ga heen en leer,' herhaalde Beg. Hij knikte. 'Dat zal ik blijven doen. Maar ik kan mijn ogen niet sluiten voor het uitzonderlijke... het uitzonderlijke feit van een geloof dat bijna *onder mijn ogen* ontstaat. Een kiem... Een heilig moment, en vier, vijf mensen die het volgen. Die oprocht *geloven* in wat ze menen te zien...'

'Wat u ziet is een afgodsdiest. De mens die een mens vereert, zijn gelijke. Een geheiligde perversie van zichzelf. Ik hoop dat uw belangstelling strikt intellectueel is.'

Beg grinnikte. 'Laten we drinken op een lang leven in goede gezondheid, want zoals u ophield jood te zijn toen uw kokkin overleed, houd ik op jood te zijn als u er niet meer bent.'

Zalman Eder lachte en schudde zijn hoofd tegelijkertijd. Hij zette het glas aan zijn lippen en dronk. Hij vermaakte zich. Hij was wakker."

Tommy Wieringa, *Dit zijn de namen*, De Bezige Bij, Amsterdam, 2012, pp. 276-278

## 4.12 December

### 4.12.1 Het ontologisch argument van Robert Maydole (2012-12-10 18:05)

Robert Maydole publiceerde in 2003 in Philo een geheel nieuw intrigerend ontologisch [1]argument voor het bestaan van precies één maximaal perfect wezen, oftewel God. Het argument bestaat uit drie premissen (1, 2 en 3) en één conclusie (C).

- (1) De negatie van een perfectie is géén perfectie,
- (2) Een perfectie implieert alléén perfecties,
- (3) Het zijn van een maximaal perfect wezen is een perfectie,
- (C) Er bestaat een maximaal perfect wezen.

Hierbij is een *perfectie* een eigenschap waarvoor geldt dat het beter is deze eigenschap wel dan niet te hebben. En een entiteit is een *maximaal perfect wezen* als het onmogelijk is dat er iets is dat groter of even groot is als deze entiteit.

De afleiding van de conclusie uit de premissen verloopt globaal als volgt. Neem aan dat het niet mogelijk is dat er een maximaal perfect wezen bestaat. In dat geval geldt voor alle X dat het noodzakelijk waar is dat X geen maximaal perfect wezen is. Maar dan volgt dat de logische implicatie 'Als X een maximaal perfect wezen is, dan is X niet een maximaal perfect wezen' waar is in alle mogelijke werelden. Uit (3) en (2) volgt dan dat 'niet maximaal perfect zijn' eveneens een perfectie is. Dit is echter in tegenspraak met (1). We dienen de aanname dus te verwerpen. Maar dan volgt dat een maximaal perfect wezen mogelijk is.

Welnu, als een maximaal perfect wezen mogelijk is, dan volgt uit de Barcan formule van de modale logica dat er een entiteit bestaat, zeg A, dat mogelijk een maximaal perfect wezen is. Het is dus mogelijk dat het onmogelijk is dat er iets is dat groter of even groot is als A. Nu is alles wat mogelijk onmogelijk is daadwerkelijk onmogelijk. Het is dus onmogelijk dat er iets is dat groter of even groot is als A. Kortom, A is een maximaal perfect wezen. Er bestaat dus een maximaal perfect wezen. En dit wezen is uniek. Als er namelijk twee maximaal perfecte wezens zouden bestaan dan zouden ze elk groter moeten zijn dan de ander, wat onmogelijk is.

1. <http://philpapers.org/rec/MAYTMP>

#### 4.12.2 Over de redelijkheid van moreel realisme (2012-12-16 21:09)

Het is alleszins redelijk om te beweren dat bepaalde zaken in objectieve zin verwerpelijk zijn. In de morele ervaring ervaren wij namelijk een sfeer van waarden die voor ons objectieve geldigheid hebben. Zo is lustmoord of het doodmartelen van een kind eenvoudigweg verwerpelijk, wat wie dan ook daar verder ook van mag vinden. Stel dat Hitler de oorlog zou hebben gewonnen en na verloop van tijd iedereen op aarde zou hebben laten uitroeien die de Holocaust niet verwerpelijk acht, zodat op enig moment de wereld alleen nog maar uit mensen bestaan zou hebben die de Holocaust alles behalve verwerpelijk vinden. Zelfs dan is het redelijkerwijs uiteraard nog steeds waar dat het verwerpelijk is om zes miljoen Joden te vergassen. Bepaalde zaken zijn anders gezegd nu eenmaal verwerpelijk los van onze menselijke, al te menselijke, overtuigingen. En inderdaad, natuurlijk is er een significant betekenisvol objectief verschil tussen het liefdevol verzorgen van een kind en het bewerken van het gezicht van een kind met een mes.

Wij kunnen derhalve een beroep doen op onze innerlijke morele ervaringen om de claim dat bepaalde zaken in objectieve zin verwerpelijk zijn te onderbouwen. Het is immers heel normaal om een beroep op onze ervaringen te doen. In het geval van onze uiterlijke zintuiglijke ervaringen doen we niet anders, dus waarom zou dat in het geval van onze innerlijke ervaringen ineens niet mogen? Wie het lijden in het gelaat van de ander aanschouwt, wie daadwerkelijk een fenomenologie van deze aanschouwing ontwikkelt, zal moreel relativisme afwijzen. Ga maar eens het betekenisvolle verschil na tussen het van mening verschillen over de vraag of chocolade ijs lekkerder is dan aardbeiden ijs en het van mening verschillen over de vraag of het beter is een kind liefdevol te verzorgen dan een kind dood te martelen.

In de morele ervaring ervaren wij dat bepaalde zaken werkelijk in en op zichzelf verwerpelijk zijn. Zulke ervaringen hebben op ons dan ook een overduidelijk appelleer of arrest karakter. En wie in alle oprechtheid erkent dat hij of zij gelooft dat (bijvoorbeeld) verkrachting verkeerd is, kan niet anders dan erkennen dat hij of zij in feite ook gelooft dat het waar is dat verkrachting verkeerd is ("If subject S believes P, then it seems to be true to S that P"). Als je iets gelooft, dan lijkt datgene wat je gelooft immers in jouw ogen waar, zodat iemand die gelooft dat verkrachting verwerpelijk is in feite al gecommitteerd is aan het geloof in de objectieve verwerpelijkheid van verkrachting.

Gegeven onze universele algemeen menselijke diepgewortelde morele ervaringen is het dan ook alleszins redelijk om te concluderen dat de bewijslast ligt bij moreel nihilisten die het bestaan van objectieve morele waarden proberen te ontkennen. Wij mogen immers in onze oordelen redelijkerwijs van onze algemeen menselijke zintuiglijke én innerlijke ervaringen uitgaan todat het tegendeel van deze ervaringen overtuigend beargumenteerd kan worden. Welnu, tot dusver is er nog geen enkel wijsgerig argument voor moreel nihilisme geformuleerd waarvan de premissen overtuigender zijn dan onze morele ervaringen zelf! Niet voor niets is moreel realisme verreweg de meest plausibele interpretatie van ons feitelijke morele taalgebruik en onze feitelijke morele oordelen.

#### 4.12.3 Een speculatieve theodicee? (2012-12-17 17:48)



Kan de vraag naar het kwaad ook dialectisch benaderd worden? Dit lijkt wellicht het geval te zijn. Het volgende laat zich immers denken. Wanneer God inderdaad de ultieme grond en eenheid is van het zijn, de zijsvolheid van de werkelijkheid, dan is al het mogelijke tenslotte uit God en kan niets exterior aan God zijn. God moet daarom alle mogelijke zijsmomenten in zichzelf opnemen. God dient in Zichzelf alle mogelijke aspecten van de werkelijkheid te verenigen. Tegen deze achtergrond wordt het invoelbaar dat zelfs nog het negatieve, het gebrek, het imperfecte als aspect in God opgenomen moet zijn. Maar hoe kan dit als God een perfect wezen is?

De enige weg waarlangs God zelfs nog het inferieure, het gebrekkige, als moment in Zichzelf kan verenigen is langs de weg van schepping. Door schepping veruitwendigt God Zichzelf in iets wat aan God secundair en dus achtergesteld is. Door nu de met de schepping noodzakelijk gepaard gaande negativiteit te ervaren en op Zichzelf te betrekken, en door haar vervolgens middels een terugkerende beweging in Zichzelf op te nemen, kan God werkelijk gelden als de volheid van het zijn. Alléén zo kan God immers al het mogelijke als zijsaspect in Zichzelf opnemen, zelfs het gebrekkige en het onvolmaakte. In één van zijn lezingen verwoordt Alain Badiou de kern van deze speculatieve dialectische gedachte als volgt: "The positive cannot be truly perfect without an experience of the negative. True perfection is therefore always through the negative".

Gods weg naar zijsvolheid is dus door schepping heen. De in God op te nemen momenten van negativiteit kunnen immers alleen manifest worden in een door God veruitwendige sfeer van creatuurlijkheid. Schepping lijkt dan ook onvermijdelijk. Slechts door schepping kan God werkelijk de allesomvattende diepte van de wereld vormen. Alleen zo is God de onuitputtelijkheid waarin al het mogelijke als moment gegrond is. Gods uitgaan in het noodzakelijk met negativiteit gepaard gaande creatuurlijke en Gods terugkeer naar de oorsprong, naar Zichzelf, is dus nodig. Opdat God God is, aldus deze speculatieve theodicee. Kan zij succesvol zijn? Ik laat de vraag hier staan.

#### 4.12.4 Het Arminius debat (2012-12-20 21:38)



Gisterenavond ben ik in Rotterdam in denkcafé Arminius in debat gegaan met Maarten Boudry over de vraag of God bestaat. Het was een mooie avond waar ik met veel plezier op terugkijk. Ook de discussies daarna met mensen uit het publiek, en vervolgens in het café om de hoek met Maarten en de redactie van Arminius waren erg leuk en de moeite waard. Het debat is live uitgezonden op internet en is [1]hier te bekijken. Ook langs deze weg wil ik Arminius danken voor het organiseren van deze avond.

1. <http://www.arminius.nu/entry/479/denkcafe-bestaat-god>

#### 4.12.5 Het volle leven (2012-12-26 23:45)

"De gewoonte om Eckhart als mysticus te betitelen heeft veel misverstand gewekt. Weliswaar is zijn leer - evenals die der mystici - gericht op eenwording van de mens met God, maar Eckharts weg is toch vooral een rationele. De terugkeer van de ziel naar de goddelijke oorsprong is er een van intellect naar intellect. Want God is puur intellect, de *logos*, die zichzelf eeuwig in intellect herschept: de zielenbonk in elke menselijke ziel. En de wijze waarop Eckhart die weg beschrijft is eveneens van hoog intellectueel niveau. In zijn 'Boek van de goddelijke vertroosting' beroept hij zich daarbij op Seneca: 'Een heidens leermeester, Seneca, zegt: men moet over voorname en hoge dingen spreken met voorname en hoge gezindheid en met verheven ziel [...]. Daarom immers leert men de onontwikkelden, opdat zij van ongeletterd geleerd worden. Als er niets nieuws zou zijn, werd er niets oud.' In die uiterst rationele toonzetting van zijn leer betoont Eckhart zich een kind van de middeleeuwse scholastiek en een denker in de methodische lijn van het aristotelisme. Hier wijkt hij radicaal af van andere mystici van zijn tijd, die gedreven werden door liefde tot God en de Christus, vooral de Christus van de passie.

Ook op een ander, essentieel punt verschilt Eckhart van overige mystici. In tegenstelling tot hen wil hij van geen terugtrekken in eenzaamheid weten. Hij is een verklaard tegenstander van wat men in het Duits zo mooi *Versenungsmystik* is gaan noemen. Schijnbaar paradoxaal preekt hij zoals gezegd de eenheid van contemplatief en actief leven, van *vita activa* en *vita contemplativa*. Niet in het isolement van de kloostercel is God te vinden, maar in het volle leven, dat in zijn tijd bol moet hebben gestaan van krasse tegenstellingen. Bij nader inzien is er van geen tegenstelling sprake, want hoewel het actieve leven, het leven van de praktische zielzorger, de beste coulisse voor de Godzoekende mens is, dient deze daarin toch de hoogste staat van afgescheidenheid na te streven."

Jacobs, Jef. 'God is niet God! Leven en werk van Meister Eckhart' In: Goedegebuure, J., De Jong, O., red. Eckhart Nu. Amsterdam-Antwerpen: Augustus, 2010: 39.

#### 4.12.6 Geest en stof (2012-12-27 19:31)

De kerstdagen liggen al weer achter ons. Oud en nieuw staat voor de deur. Maar laten we voordat het nieuwe jaar begint nog eens terugblinken op het kerstfeest. We vierden dat God incarneerde in Jezus. Maar hoe is dat mogelijk? Welnu, als God een *lichaamsloze geest* is, dan is het denkbaar dat God een verbinding aanging met een stoffelijk lichaam. "Maar dat veronderstelt dat geest los van materie kan bestaan!", zullen velen uitroepen, om daar onmiddellijk aan toe te voegen dat dit "een volstrekt achterhalde opvatting" is. Is dit werkelijk het geval?

##### Is bewustzijn zelf stoffelijk?

Wie denkt dat bewustzijn niet zonder materie kan bestaan heeft iets uit te leggen. Want waarom zou dat immers niet mogelijk zijn? Een veelgehoord antwoord is dat mentale toestanden *identiek* zijn aan materiële toestanden: geest *is* materieel. De veronderstelling dat onze gedachten, gevoelens en gewaarwordingen *identiek* zijn aan groepjes vurende neuronen is echter absurd. Geen mens kan opecht geloven dat subjectieve ervaringen of innerlijke gevoelens, zoals het ruiken van de geur van verse koffie, het zien van een heldere blauwe lucht of het beleven van verliefdheid, *restloos gelijk* zijn aan groepjes bewegende materiedeeltjes. Zo kan *ik* enthousiast zijn, opgelucht zijn, pijn voelen, dagdromen, maar *mijn neuronen* kunnen dat niet. En inderdaad hebben groepjes vurende neuronen allerlei eigenschappen die onze mentale toestanden niet hebben, zoals massa, volume, dichtheid en een ruimtelijke vorm, terwijl omgekeerd mentale toestanden allerlei eigenschappen hebben die

groepjes vurende neuronen niet hebben, zoals intentionaliteit, begrip, betekenis en logische relaties. Maar dan kunnen mentale toestanden niet *identiek* zijn aan materiële toestanden.

### **Wordt bewustzijn door stof geproduceerd?**

"Geen nood", zal men meestal tegenwerpen, "we hoeven niet aan te nemen dat geest en stof *hetzelfde* zijn. Het is voldoende om te beweren dat bewustzijn altijd een materiële drager moet hebben omdat mentale toestanden worden geproduceerd door materiële toestanden". Ook dit is nogal een uitspraak. Wij kunnen ons namelijk op geen enkele wijze een voorstelling maken van *de wijze waarop* onbewuste stof überhaupt in staat zou zijn om bewustzijn te produceren. Hoe zou louter bewegende materie immers ooit zoiets als subjectieve innerlijke ervaringen kunnen voortbrengen?

Wie bovendien de gevlogen nagaat van de claim dat onze geest wordt geproduceerd door stof, kan niet anders dan concluderen dat deze claim zeer problematisch is. Vanuit het derde persoonsperspectief van de materie komen we namelijk nooit uit bij het eerste persoonsperspectief van onze geest. En wie bij de neuronen aanvangt komt nooit meer uit bij het geheel, bij *de rijke en betekenisvolle context* van de wereld waarin wij leven. We kunnen alles weten over de werking van onze neuronen, maar nooit leren we zo *hoe het is* om rood te zien of *wat het betekent* om naar Canada te emigreren.

Bovendien volgt uit het idee dat bewustzijn wordt voortgebracht door onbewuste stof dat onze geest slechts een *bijverschijnsel* is van causale materiële processen. Al onze handelingen worden dan immers door neuronen veroorzaakt zodat onze mentale toestanden nooit ergens de oorsprong van zijn! Ons bewustzijn is als de stoom die door een stoomlocomotief wordt uitgestoten: niet in staat om *wat dan ook* in gang te zetten. Als ik naar de keuken loop om een glas water te halen, dan is het feit dat ik dorst heb daarvan niet de oorzaak. Als ik wegren, dan is het feit dat ik bang ben voor een aanstormende tijger daar niet de oorzaak van. Als ik op mijn arm krab, dan is het feit dat ik jeuk voel daarvan evenmin de oorzaak. Kortom, ons besef dat wij ons eigen gedrag *mentaal* veroorzaken zou een illusie zijn. Dit gaat echter zó tegen ons zelfbesef in dat we deze conclusie alleen zouden moeten aanvaarden als daar hele goede redenen voor zijn. En het feit dat hersenwetenschappers nooit zijn gestuit op bewustzijn zonder hersenen is geen goede reden. Zij onderzoeken immers per definitie alleen hersenen. Zo is leven op andere planeten ook niet ineens onwaarschijnlijk omdat biologen alleen leven op aarde onderzoeken. Al met al is het dus redelijk te menen dat bewustzijn niet het product van stof is.

### **Dualisme**

Maar dit leidt tot een wellicht verrassende conclusie. Als bewustzijn niet identiek is aan materie, en ook niet door stof geproduceerd kan worden, dan is bewustzijn een *eigenstandige categorie*, welke weliswaar met materie verbonden kan zijn, maar daarnaast ook los van materie kan bestaan. En laat God nu een treffend voorbeeld van een onafhankelijk bewustzijn zijn, van een lichaamsloze geest die tijdelijk een verband met stof aanging, zonder ermee samen te vallen of erdoor geproduceerd te zijn.

# 5. 2013

## 5.1 January

### 5.1.1 Repliek op Gijsbers (2013-01-01 02:41)

In het deze week verschenen vierde nummer van jaargang 38 van het tijdschrift [1]Radix staat een uitgebreide kritiek van filosoof Victor Gijsbers op mijn nieuwe modaal-epistemisch argument voor het bestaan van God, gevolgd door mijn repliek op Gijsbers kritiek. Genoemde repliek is inmiddels ook [2]beschikbaar op mijn website.

1. [http://www.forumc.nl/index.php?option=com\\_content&view=category&layout=blog&id=14&Itemid=24](http://www.forumc.nl/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=14&Itemid=24)
2. <http://www.gjerutten.nl/RepliekOpGijsbers.pdf>

### 5.1.2 Rilkes 'Weltinnenraum' (2013-01-01 21:13)



"De vogel is een schepsel met een heel bijzonder gevoel van vertrouwen in de buitenwereld, alsof ze weet dat ze één is met het diepste mysterie ervan. Daarom zingt zij daarbuiten alsof zij in haar eigen diepten zingt, en daarom ook dringt de roep van een vogel zo gemakkelijk door tot onze eigen diepten; we lijken die zonder enige reserve naar onze emoties te kunnen vertalen; sterker nog, zo'n roep kan de hele wereld voor een moment in innerlijke ruimte veranderen, omdat we aanvoelen dat er voor een vogel geen onderscheid bestaat tussen haar eigen hart en dat van de wereld." (Rainer Maria Rilke in een brief aan Lou Andreas-Salomé)

### 5.1.3 Sixto Rodriguez (2013-01-06 21:16)

- [1]Sugar Man (1970)
- [2]Crucify Your Mind (1970)
- [3]I Wonder (1970)
- [4]Forget It (1970)
- [5]Hate Street Dialogue (1970)

(Some songs from his 1970 studio album 'Cold Fact')

- [6]Cause (1971)
- [7]I'll Slip Away (1971)
- [8]To Whom It May Concern (1971)
- [9]I Think of You (1971)
- [10]Sandrevan Lullaby – Lifestyles (1971)

(Some songs from his 1971 studio album 'Coming from Reality')

See [11]this for more background.

1. [https://www.youtube.com/watch?v=E90\\_aL870ao](https://www.youtube.com/watch?v=E90_aL870ao)
2. <http://www.youtube.com/watch?v=hVdWXqtk484>
3. <http://www.youtube.com/watch?v=fMHdq4jm0oQ>
4. <http://www.youtube.com/watch?v=vMv9kjFp1gk>
5. <http://www.youtube.com/watch?v=vNcIzQk5bEY>
6. <https://www.youtube.com/watch?v=oKFkc19T3Dk>
7. <https://www.youtube.com/watch?v=hzy5IvnSUcs>
8. <https://www.youtube.com/watch?v=2FmTwjeyhwg>
9. <http://www.youtube.com/watch?v=WGESrgMDm5k>
10. <https://www.youtube.com/watch?v=xwUlvxyLWkY>
11. <http://www.youtube.com/watch?v=QL5Tffd0Q7g>

### 5.1.4 Ratio Anselmi (2013-01-09 23:51)

Hieronder een voorstel voor een logische weergave van het ontologisch argument van Anselmus van Canterbury (1033-1109). Het betreft een combinatie van de logische weergave van Anselmus' argument door Robert Maydole in zijn artikel 'The Ontological Argument' in *The Blackwell Companion to Natural Theology* uit 2009 en de logische weergave van Alvin Plantinga in zijn boek *God and Other Minds* uit 1967. Anselmus gaat uit van een axiologie op grond waarvan entiteiten geordend kunnen worden in termen van hun ontologische of normatieve grootheid. God wordt door hem dan gedefinieerd als datgene waarboven niets groter kan worden.

1. De definitie van God wordt begrepen (**premissie**)
2. Datgene waarvan de definitie begrepen wordt bestaat in het verstand of in de werkelijkheid (**premissie**)
3. Stel dat God niet in werkelijkheid bestaat (**voor reductio ad absurdum**)

4. God bestaat in het verstand (**uit 1,2,3**)
5. Voor iets wat in het verstand bestaat geldt dat het denkbaar is dat er iets is wat dezelfde eigenschappen heeft *minus* bestaan in het verstand *plus* bestaan in werkelijkheid (**premissie**)
6. Voor iets wat in werkelijkheid bestaat geldt dat het groter is dan iets met dezelfde eigenschappen *minus* bestaan in werkelijkheid *plus* bestaan in het verstand (**premissie**)
7. Er is iets denkbaar dat groter is dan God (**uit 4, 5, 6**)
8. Er is niets denkbaar dat groter is dan God (**volgens definitie**)
9. God bestaat in werkelijkheid (**uit 3, 7, 8**)

Anselmus' argument is niet vatbaar voor de kritiek van Kant dat 'bestaan' geen eigenschap is en daarom niet aan een entiteit als eigenschap kan worden toegevoegd. In het argument wordt namelijk gesproken over twee modi van bestaan, namelijk bestaan in het verstand en bestaan in werkelijkheid. En we kunnen wel degelijk spreken over deze twee bestaansmodi als zijnde eigenschappen van entiteiten. Natuurlijk, Kant heeft er terecht op gewezen dat bijvoorbeeld de boom aan de overkant van de straat niet de eigenschap 'bestaan' heeft. Maar dit laat onverlet dat we kunnen zeggen dat de boom aan de overkant van de straat de eigenschap 'bestaan in werkelijkheid' heeft indien we, zoals Anselmus doet, daarnaast uitgaan van de eigenschap 'bestaan in het verstand'.

### 5.1.5 Van Anselmus naar Pruss (2013-01-17 14:38)

Vandaag gaf ik in het kader van het vak *Inleiding Ontologie* een college over ontologische argumenten. De slides van dit college zijn [1]hier beschikbaar. Eventuele vervolgvrragen naar aanleiding van het college kunnen hieronder gesteld worden.

1. <http://www.gjerutten.nl/ontologischeargumentenerutten.pptx>

### 5.1.6 Is religieuze ervaring mogelijk? (2013-01-26 20:06)

Het is mogelijk om een ervaring van iets te hebben zonder dat wat we ervaren op dat moment aanwezig is. Zo kan ik in mijn bed thuis in Amsterdam 's nachts in mijn droom een tijger zien. Op dat moment heb ik de ervaring van een tijger zonder dat er een tijger aanwezig is. Ook zouden we ons kunnen voorstellen dat bij mij een tijger-ervaring kan worden opgewekt door in een laboratorium bepaalde delen van mijn hersenen op de juiste wijze te prikkelen. Verder is het ook mogelijk om een ervaring te hebben van dingen die helemaal niet bestaan. Zo kan ik in genoemde droom ook een eenhoorn ervaren, terwijl eenhoorns helemaal niet bestaan. Of denk opnieuw aan het op de juiste wijze prikkelen van mijn hersenen in een laboratorium.

Kortom, als het mogelijk is om X te ervaren, een X-ervaring te hebben, dan betekent dit niet dat X aanwezig is bij iedere X-ervaring. Ook betekent dit niet dat er X'en in de wereld moeten zijn. Ik kan een ervaring van een tijger hebben, een tijger-ervaring, ook al is er op dat moment helemaal geen tijger in de buurt. En ik kan een ervaring van een eenhoorn hebben, een eenhoorn-ervaring, ook al bestaat er helemaal geen eenhoorns.

Hoe zit het in dit verband met religieuze ervaringen? Wie bijvoorbeeld aan een gelovige vraagt waarom hij of zij in God gelooft zal vaak als antwoord krijgen dat hij of zij een ervaring van God heeft gehad. Nu kan iemand tegenwerpen dat het helemaal niet mogelijk is om een ervaring van God te hebben. Deze tegenwerping dient in het licht van voorgaande goed verstaan te worden. De tegenwerping is niet dat God niet bestaat en dat het *daarom* niet mogelijk is om God te ervaren. De tegenwerping is dat het überhaupt onmogelijk is om een ervaring van God te hebben, een God-ervaring, of God nu bestaat of niet. Indien deze tegenwerping succesvol is, dan volgt dat een beroep op een ervaring van God om geloof in God te rechtvaardigen intellectueel onhoudbaar is. Zo'n ervaring zou immers hoe dan ook onmogelijk zijn, zelfs als God daadwerkelijk bestaat.

Dit lijkt op het eerste gezicht een vreemde tegenwerping. Waarom zou het überhaupt onmogelijk zijn om een ervaring van God te hebben, een God-ervaring, zelfs als God daadwerkelijk bestaat? Het idee achter deze tegenwerping is als volgt. Wij kunnen als mensen van alles ervaren. We zien bomen, planten, dieren, mensen en

auto's. We horen vele soorten geluiden, we proeven meerdere smaken en we ruiken allerlei verschillende geuren. Ook hebben we allerlei soorten tactiele ervaringen, zoals de ervaring van de zachtheid van een handdoek, de ervaring van de hardheid van beton, of de ervaring van de gladheid van porselein. Naast dit soort uiterlijke indrukken en voorstellingen hebben we ook allerlei soorten innerlijke aandoeningen en emoties, zoals gevoelens van pijn, lust, vreugde, verdriet, ontzag en verbazing. Bovendien is het zo dat onze ervaringen vaak tegelijkertijd uit uiterlijke indrukken en voorstellingen én innerlijke aandoeningen en emoties bestaan. Denk aan het voelen van ontzag bij het aanschouwen van de sterrenhemel of aan het gevoel van vreugde bij het horen van de muziek van Bach. Zo kunnen dus complexe samengestelde menselijke ervaringen ontstaan. Maar op geen enkele wijze komen we zo uit bij een ervaring van God, aldus de tegenwerping. Een God-ervaring is onmogelijk omdat iedere vermeende ervaring van God volgens deze tegenwerping noodzakelijkerwijs de ervaring van *iets anders dan God* moet betreffen, zoals genoemde ontzagwekkende sterrenhemel of de vreugdevolle muziek van Bach.

Is dit een overtuigende tegenwerping? Dit lijkt mij niet het geval. Neem bijvoorbeeld een instantie van wat in de esthetiek een *sublieme ervaring* wordt genoemd. Wie een nauwkeurige fenomenologie ontwikkelt van zo'n ervaring stuit niet alleen op uiterlijke indrukken en voorstellingen (bijvoorbeeld geluiden, vormen en/of kleuren) en innerlijke aandoeningen en emoties (zoals welbehagen, ontzag en verbazing), maar treft daarnaast ook nog een *surplus* aan, een aanvullend bestanddeel, iets extra's in de ervaring dat de ervaring pas tot een *sublieme ervaring* maakt. En hetzelfde kan gezegd worden van schoonheidservaringen. Maar dit alles zou volgens genoemde tegenwerping nu juist onmogelijk zijn. En precies hetzelfde geldt bijvoorbeeld voor de existentiële ervaring van liefde, of morele ervaringen, zoals de ervaring van onrechtvaardigheid. Ook deze ervaringen verdisconteren iets extra's dat uitgaat boven de som van de in de ervaring aanwezige uiterlijke indrukken en voorstellingen en innerlijke aandoeningen en emoties. We ervaren onrechtvaardigheid en liefde namelijk deels direct. En dit is zoals gezegd precies wat volgens genoemde tegenwerping onmogelijk is.

De tegenwerping is dan ook gebaseerd op een te beperkte opvatting van de aard van menselijke ervaringen. We dienen uit te gaan van een fenomenologisch veel rijkere, meer inclusieve, notie van menselijke ervaring, een conceptie die voldoende ruimte biedt voor de mogelijkheid van allerlei existentiële, morele en esthetische ervaringen. Maar dan is er geen reden meer om te beweren dat religieuze ervaringen, zoals een God-ervaring, zelfs als God bestaat onmogelijk zijn.

## 5.2 February

### 5.2.1 Ruby Tuesday (March 28, 1971) (2013-02-01 00:26)

Don't question [1]why she needs to be so free  
Shell tell you it's the only way to be  
She just can't be chained  
To a life where nothings gained  
And nothings lost

1. [http://www.youtube.com/watch?v=\\_ca015KMdX0](http://www.youtube.com/watch?v=_ca015KMdX0)

### 5.2.2 Hegel on artistic inspiration (2013-02-10 13:00)



"If we ask further wherein artistic inspiration consists, it is nothing but being completely filled with the theme, being entirely present in the theme, and not resting until the theme has been stamped and polished into artistic shape.

But if the artist has made the subject-matter into something entirely his own, he must on the other hand be able to forget his own personality and its accidental particular characteristics and immerse himself, for his part, entirely in his material, so that, as subject, he is only as it were the form for the formation of the theme which has taken hold of him. An inspiration in which the subject gives himself airs and emphasizes himself as subject, instead of being the instrument and the living activation of the theme itself, is a poor inspiration."

G.W.F. Hegel, *Lectures on Fine Art*, Translated by T.M. Knox, Volume 1, Clarendon press, Oxford, p. 288

### 5.2.3 Over Gods (on)verborgenheid (2013-02-16 22:27)

Een bekend argument voor de stelling dat God niet bestaat is het zogenaamde argument vanuit Gods verborgenheid. Het argument gaat globaal als volgt. Als God bestaat, dan houdt God zich erg goed voor ons verborgen. Maar God zou zich nooit zo goed verborgen houden voor de mensheid. Hieruit volgt dat God niet bestaat. Is dit argument overtuigend? Dit lijkt niet het geval.

Allereerst is het niet onredelijk om te denken dat God, als God bestaat, tot een radicaal andere ontologische categorie behoort dan de mens en haar natuurlijke leefwereld. God is als de absolute grond en oorsprong van de werkelijkheid een oneindig en transcendent wezen, terwijl de mens een eindig en immanent wezen is. Het is dan ook niet vreemd dat juist God, in tegenstelling tot de ons omringende natuur, een zekere mate van verborgenheid voor ons heeft.

Stel bovendien dat God zich al te nadrukkelijk aan ons bekend zou maken. In dat geval zouden wij niet langer oprocht in volkomen vrijheid voor het goede kunnen kiezen. Wie zou immers nog naar het kwade neigen wanneer God alle mogelijke twijfel over Zijn bestaan voorgoed zou wegnemen door de gehele mensheid een onfeilbare en onuitwisbare indruk van Zijn aanwezigheid te geven? Nu is het echter redelijkerwijs een groot goed om in totale vrijheid voor het goede te kunnen kiezen en zo daadwerkelijk significantie morele keuzes te kunnen maken. Het lijkt dan ook alleszins redelijk dat God dit goed niet verloren wil laten gaan door deze cruciale vrijheid van ons af te nemen. Maar dan kan God niet al te nadrukkelijk blijk geven van Zijn existentie.

Daarnaast is het nog maar de vraag of God zich zo goed verborgen houdt voor wie werkelijk naar God op zoek gaat. Er zijn immers voldoende fenomenen die een ieder van ons op z'n minst op de gedachte kunnen brengen dat het alles behalve irrationeel is om te denken dat God bestaat. Hierbij kan onder andere gedacht

worden aan (1) het feit dat er überhaupt iets is en niet veeleer niets, (2) het bestaan van contingente objecten, (3) de persistentie van objecten, (4) het feit dat de wiskunde ons inmiddels leert dat waarheden over het oneindige nodig zijn om alle waarheden over het eindige te kunnen afleiden, (5) de objectiviteit van het verleden, (6) het bestaan van uniforme, universele en stabiele natuurwetten, (7) het feit dat ons universum een absoluut begin heeft gehad oftewel een eindige tijdsduur geleden is ontstaan, (8) de opmerkelijke elegantie en effectiviteit van de wiskunde als beschrijvingstaal van de natuur, (9) de saillante fine-tuning van de kosmos, (10) het bestaan van bewustzijn, (11) het bestaan van vrije wil, (12) het gerechtvaardigde vertrouwen in de betrouwbaarheid en het enorme wetenschappelijke verklaringssucces van ons redevermogen en onze zintuigen, (13) de ervaring van de objectiviteit van morele waarden, (14) ervaringen van schoonheid en het sublieme, (15) het gegeven dat theïsme de meest gewortelde, oude, brede en wereldwijd verspreide praktijk van consistente, coherente en inclusieve werelduiding is, (16) het bestaan van vele vormen van mystieke en religieuze ervaring, en (17) de bijzondere existentiële contrastervaring van esthetische sublimiteit, ethische waarachtigheid, wijsgerige diepte en religieuze genialiteit die juist het lezen van Bijbelverhalen kan oproepen.

Kortom, zo verborgen houdt God zich niet voor wie daadwerkelijk oog en gevoel heeft voor de ons omringende wereld. "Wie Mij zoekt, zal Mij vinden" lezen we dan ook in de onder (17) genoemde verhalen.

#### 5.2.4 Nanotechnologie en de 'Big Questions' (2013-02-24 02:20)

Hoogleraar moleculaire biofysica Cees Dekker gaf afgelopen vrijdag een lezing over nanobiologie tijdens het VU [1]symposium "Science and the Big Questions". Dit symposium werd gehouden ter gelegenheid van de opening van het Abraham Kuyper Centre for Science and Religion. Dekker bood de aanwezigen een fascinerende kijk in de wereld van de nanotechnologie. Aan het eind van zijn presentatie noemde hij eveneens een paar met nano samenhangende 'Big Questions', zoals de vraag wat leven nu eigenlijk is en of wij als mensheid ooit in staat zullen zijn leven te produceren. Na zijn lezing trad ik kort op als respondent. Onderstaande bijdrage is een bewerkte versie van mijn response.

Dekkers verhaal maakt duidelijk dat nanobiologie een zeer grote impact op ons leven zal hebben. Het is dan ook inderdaad van belang om na te denken over de meer fundamentele vragen die deze ontwikkelingen oproepen, zowel op het gebied van de ethiek als op het terrein van de metafysica. Laten we eens een paar relevante fundamentele kwesties bekijken.

Uit Dekkers lezing valt op te maken dat de nanobiologie ons leven definitief en radicaal zal veranderen. Nano zal op termijn zelfs dieper ingrijpen op onszelf en onze leefwereld dan de stoommachine, de elektriciteit en de computer hebben gedaan. De keuzes die nu gemaakt worden zullen dan ook een enorme invloed hebben op de toekomst van onze wereld. Bovendien zijn deze keuzes zeer lastig omdat, zoals Dekker aangaf, de impact van nano op de wereld voor ons vooralsnog heel moeilijk voorspelbaar is. Wij overzien op dit moment niet of nauwelijks hoe nanotechnologie onszelf en onze wereld zal transformeren.

Dit roept de vraag op hoe op zorgvuldige wijze besloten kan worden welke nano onderzoeks vragen wel en niet opgepakt zouden moeten worden. Is de beslissing welke nano projecten opgestart worden een strikt natuurwetenschappelijke aangelegenheid? Kunnen natuurwetenschappers louter op grond van natuurwetenschappelijke criteria deze beslissingen zelf nemen? Of is voor het verantwoord nemen van dit soort beslissingen ook expertise van buiten de natuurwetenschappen vereist? En zo ja, om wat voor een soort expertise gaat het dan? Gaat het alleen om andersoortige wetenschappelijke kennis, zoals de kennis van medici, psychologen, sociologen en economen? Of moeten we gelet op de aard van de problematiek ook denken aan expertise die niet van wetenschappelijke aard is? Maar om wat voor een soort niet-wetenschappelijke expertise zou het dan kunnen gaan? Moeten we vooral denken aan wijsgerige inzichten, zoals inzichten op het gebied van de moraalfilosofie? Of bestaan er ook andere vormen van niet-wetenschappelijke kennis die in dit verband relevant of zelfs cruciaal kunnen zijn? Met deze vraag zijn we aanbeland bij het soort vragen waarop het 'Science beyond Scientism' project binnen het Abraham Kuyper Centre zich zal gaan richten. Dekkers verhaal maakt duidelijk dat dit niet onbelangrijk is.

Daarnaast lijkt het erop dat door nano het al millenia lang voor de mensheid vanzelfsprekende onderscheid tussen natuur en techniek, of wellicht beter, tussen natuur en cultuur, verder zal vervagen en ten slotte zelfs geheel zal verdwijnen. Zodra in bijna alles wat bestaat nanotechnologie aanwezig is, en dus bijna alles deels menselijk artefact is, zal het voor ons steeds moeilijker worden om de dingen in onze leefwereld te herkennen als natuur of als menselijk maaksel. Dit is echter nog niets vergeleken bij wat er gebeurd zodra nanomaaksels en natuurobjecten spontaan en ongecontroleerd onderling allerlei nieuwe verbindingen aangaan die vervolgens ook onderhevig worden aan evolutionaire processen. Vanaf dat moment zal er een totale vervlechting tussen natuurobjecten en menselijke maaksels optreden. We komen dan pas echt, om met de filosoof Bruno Latour te spreken, terecht in een wereld van hybrids, een wereld van quasi-natuurobjecten en quasi-maaksels die onmogelijk nog begrepen kunnen worden als natuur of als menselijk voortbrengsel.

De vraag is wat dit toekomstperspectief ons nu reeds zegt over ons beeld van de werkelijkheid en over ons beeld van onszelf. Wat betekent het anders gezegd voor ons wereldbeeld als er straks geen betekenisvol verschil meer bestaat tussen natuur en maaksel, als straks alles natuur en maaksel tegelijk is, of misschien beter, als straks niets nog natuur of maaksel is? Dit lijken mij intrigerende fundamentele vragen waarop het antwoord volgens mij zeker niet alleen van de wetenschap zelf kan komen.

Ook op meer praktisch niveau zijn hier belangrijke fundamentele vragen te stellen. Er lijkt een groot risico te bestaan dat allerlei in het wild uitgezette nanotechnologie op enig moment om wat voor reden dan ook niet langer wenselijk is. Maar wat dan? Moeten we dan speciale nanotechnologie gaan inzetten om allerlei 'nano vervuilingen' weer ongedaan te maken? Maar belanden we zo niet in een hopeloze regressie? Bovendien lijkt het waarschijnlijk dat tegen die tijd nano schoonmaakoperaties technisch niet langer mogelijk zijn omdat de op te ruimen nanomaaksels zich dan al te diep in de natuur genesteld hebben. Of, wellicht nog veel problematischer, omdat tegen die tijd überhaupt het verschil tussen natuur en menselijk maaksel is verdwenen, zodat de notie van het verwijderen van nanotechnologie uit de natuur eenvoudigweg betekenisloos is geworden.

Verder ging Dekker kort in op de zogenaamde convergentietheorie. Er is sprake van een steeds verder toenemende overlap tussen nano, bio (biologie), info (informatie) en cogno (cognitie, bewustzijn). Dekker gaf een aantal mooie voorbeelden van nano/bio en nano/info convergentie. Maar het plaatje dat hij liet zien toonde ook een overlap tussen nano en cogno. Dat vond ik als filosoof verrassend. Hoe zou de sfeer van het denken een overlap kunnen vertonen met de wereld van de nanobiologie? Wordt hier gesuggereerd dat het bewustzijn, het mentale, zich al op nanoniveau kan manifesteren? In dat geval zou nano/cogno convergentie wellicht kunnen wijzen op een bepaalde vorm van panpsychisme. Er zijn hedendaagse filosofen die deze metafysische positie als een serieuze optie beschouwen, zoals bijvoorbeeld Thomas Nagel in zijn nieuwe boek 'Mind and Cosmos'. Maar goed, Dekker zal met genoemde overlap waarschijnlijk iets anders bedoelen. Toch laat dit onverlet dat een wetenschappelijke uitwerking van een mogelijke nano/cogno overlap ons misschien iets kan leren over een van de grootste vragen uit de geschiedenis van de mensheid, namelijk de vraag naar de herkomst van het bewustzijn en haar relatie tot de materie.

Kortom, alle reden om als 'Science beyond Scientism' project op de hoogte te willen blijven van de verdere ontwikkelingen op het gebied van de nanotechnologie. Dekkers interessante voordracht is hiervoor wat mij betreft een uitstekende eerste aanzet geweest.

1. <http://goo.gl/WXs1d>

### 5.2.5 On Philipse's Attempt to Write Off All Deductive Cosmological Arguments (preprint) (2013-02-24 02:28)

A preprint of my academic paper 'On Philipse's Attempt to Write Off All Deductive Cosmological Arguments' is now available [1]here. Comments are welcome.

1. <http://www.gjerutten.nl/OnPhilipsesAttemptPreprint.pdf>

## 5.3 March

### 5.3.1 Het fine-tuning argument: een dialoog (2013-03-01 12:50)

Deze bijdrage is een bewerking van een dialoog over het fine-tuning argument dat enige tijd geleden op dit blog tussen mij en een bezoeker, Arno, plaatsvond. Een beknopte weergave van het fine-tuning argument is bijvoorbeeld [1] hier op blz 7-9 te vinden.

*Sinds het begin van de mensheid heeft een onmetelijke hoeveelheid gebeurtenissen er toe geleid dat ik uiteindelijk werd geboren. De statistische kans hierop is onvoorstelbaar klein. Maar kunnen we dan niet, analoog aan de redenering die in het fine-tuning argument gevuld wordt, bruut toeval uitsluiten?*

Een verwijzing naar bruut toeval lijkt mij een prima verklaring voor jouw geboorte (en natuurlijk ook voor die van mij). Maar zul je zeggen, het is toch extreem onwaarschijnlijk dat evolutie tot jou zou leiden? Natuurlijk is dit extreem onwaarschijnlijk, maar dat is nog geen reden om bruut toeval niet als een verklaring voor jouw geboorte te accepteren. We kunnen immers pas bruut toeval als verklaring afwijzen als er sprake is van gespecificeerde complexiteit, dat wil zeggen, als er sprake is van een extreem lage waarschijnlijkheid in combinatie met een onafhankelijk gegeven patroon. Laat me dit hieronder met een voorbeeld nader toelichten.

Stel je eens voor dat we alle straatstenen in de omgeving van de Domtoren in Utrecht van een nummer voorzien. Stel dat we vervolgens Jan zes muntstukken geven en hem de Domtoren insturen met de opdracht om bovenin de Domtoren geblinddoekt deze munten lukraak naar beneden te gooien. Stel dat vervolgens de eerste munt op steen 1332 terecht komt, de tweede munt op steen 232, de derde munt op steen 5333, de vierde munt op steen 42, de vijfde munt op steen 4545 en de zesde munt op steen 23. Wat is nu de beste verklaring voor het optreden van de combinatie 1332, 232, 5333, 42, 4545 en 23? Welnu, het mag duidelijk zijn dat bruut toeval in dit geval de beste verklaring is voor het optreden van deze combinatie. Het feit dat de combinatie in kwestie extreem onwaarschijnlijk is doet hier niets aan af. Er moet immers hoe dan ook een bepaalde combinatie optreden.

Maar stel je nu eens voor dat we in de omgeving van de Domtoren eerst zes willekeurige stenen groen kleuren. En stel bovendien dat Jan hier helemaal niets vanaf weet. Stel vervolgens dat we Jan met exact dezelfde opdracht de Domtoren insturen en dat vervolgens blijkt dat alle zes door Jan lukraak naar beneden gegooide muntstukken precies op de zes groenen stenen terecht komen! Stel bovendien dat we Jan deze opdracht twintig keer laten uitvoeren en dat iedere keer alle zes door Jan lukraak naar beneden gegooide munten op de zes groene stenen terechtkomen! In dit geval is een beroep op bruut toeval geen redelijke verklaring meer. Er is namelijk sprake van gespecificeerde complexiteit. We worden hier geconfronteerd met extreem lage waarschijnlijkheid in combinatie met een onafhankelijk gegeven patroon. De beste, de meest redelijke, verklaring is hier dan ook het vermoeden dat er sprake is van opzet, van intentionaliteit.

Welnu, het fine-tuning argument is analoog aan het tweede scenario en niet aan het eerste scenario. Jouw en mijn geboorte is daarentegen analoog aan het eerste scenario. Kortom, in het geval van de fine-tuning van de kosmos is een beroep op bruut toeval als verklaring inadequaat, terwijl in het geval van jouw en mijn geboorte een beroep op bruut toeval de beste verklaring betreft.

*Ik ben dat met je eens. Dat de evolutie uiteindelijk een wezen heeft geproduceerd met precies mijn DNA code is bruut toeval. En de evolutie had ook net zo goed zodanig kunnen verlopen dat er helemaal geen intelligent leven ontstaan zou zijn. Maar dan was er ook geen intelligent leven geweest om dit te constateren. Dit betekent dus dat intelligent leven automatisch zal constateren dat de evolutie op een zodanige manier is verlopen dat intelligent leven is ontstaan.*

Natuurlijk kunnen wij alleen een universum waarnemen dat geschikt is voor intelligent leven. Wij kunnen immers per definitie niet bestaan in een universum dat niet geschikt is voor intelligent leven! Maar dat is nog geen antwoord op de vraag waarom er überhaupt een universum is ontstaan dat geschikt is voor intelligent leven. En het is precies deze waarom-vraag die het uitgangspunt vormt van het fine-tuning argument.

Laat me dit met een voorbeeld toelichten. Stel dat jij op reis bent in een ver en vreemd land. Op een dag wordt je door de politie aldaar opgepakt en geheel onterecht veroordeeld voor drugshandel. Stel dat ze je vervolgens zelfs ter dood veroordelen en voor een vuurpeloton van honderd scherpschutters plaatsen die allemaal hun geweer op jou gericht hebben. Alle honderd schutters schieten vervolgens tegelijkertijd hun geweer op jou leeg. Het lawaai is werkelijk oorverdovend. En als de rook is opgetrokken blijkt... ...dat alle schutters gemist hebben! Je bent volledig ongeschonden! Zou je dan willen beweren dat er in dit geval helemaal niets te verklaren is omdat uit het feit dat jij er nog bent automatisch volgt dat de schutters allemaal gemist moeten hebben? Welnu, natuurlijk moeten alle schutters gemist hebben. Jij bent er immers nog! Maar dat betekent niet dat je geen verklaring voor deze zeer opmerkelijke gebeurtenis zou willen hebben. Je zult immers willen weten waarom alle honderd schutters gemist hebben! En dan is de verklaring dat er sprake is van puur toeval natuurlijk niet redelijk. De meest redelijke verklaring in dit geval is dat er sprake is van opzet, van intentionaliteit.

Welnu, hetzelfde geldt voor het fine-tuning argument. Natuurlijk, als het universum niet geschikt zou zijn voor het ontstaan van intelligent leven, dan zouden wij er niet zijn. Uit het feit dat wij er zijn volgt dus inderdaad automatisch dat het universum geschikt is voor het ontstaan van intelligent leven. Maar ook hier is de vraag vervolgens waarom het universum eigenlijk geschikt is voor het ontstaan van intelligent leven. En dan valt bruut toeval af vanwege de (zoals fysici in de afgelopen decennia ontdekt hebben) extreem kleine waarschijnlijkheid dat de natuurconstanten geheel toevallig precies die waarden hebben die het universum geschikt maakt voor het ontstaan van intelligent leven. Er was namelijk helemaal geen universum ontstaan dat geschikt is voor het ontstaan van intelligent leven indien één van de natuurconstanten een iets andere waarde gehad zou hebben. Daarom is ook hier intentionaliteit de beste verklaring voor het feit dat het universum geschikt is voor het ontstaan van intelligent leven.

*Ik zou inderdaad in eerste instantie opzet vermoeden. Bijvoorbeeld een practical joke van de generaal die het hele vuurpeloton losse flidders had gegeven. Aan het begin van de evolutie heeft niemand voorspeld dat er ooit een wezen zou evolueren met het DNA profiel van mij. Derhalve ga ik met je mee dat bruut toeval een goede verklaring is voor mijn geboorte. Bij het begin van onze evolutie heeft ook niemand voorspeld dat er ooit een wezen zou evolueren met het DNA profiel van een fruitvlieg, of van een zeeleeuw, of van een aap, of van een mens. Derhalve vind ik bruut toeval ook een goede verklaring voor het ontstaan van deze wezens. Bij het ontstaan van het universum heeft ook niemand voorspeld dat de constanten zodanig zouden uitvallen dat leven mogelijk zou zijn. Waarom is in dit geval intentie dan wel voor de hand liggend volgens jou?*

Uit jouw reactie maak ik op dat het goed is nog eens te wijzen op het verschil tussen enerzijds extreme onwaarschijnlijkheid en anderzijds extreme onwaarschijnlijkheid in combinatie met een onafhankelijk gegeven patroon. Ik geef wederom een voorbeeld. Stel je loopt in de woestijn en vlak voor je ontstaat een enorme zandstorm. Na enige tijd gaat de storm liggen en kun je eindelijk weer iets zien. Tot je grote verbazing blijkt het zand vlak voor je een reusachtig kasteel te hebben gevormd, compleet met ophaalbrug, binnenplaats, waterput, stallen voor de paarden en wachttorens. Wat zul je dan denken? Iedere mogelijke combinatie van de zandkorrels is uiteraard even onwaarschijnlijk als iedere andere combinatie. Maar het zou natuurlijk irrationeel zijn om te beweren dat het redelijk is te geloven dat er in dit geval sprake is van bruut toeval omdat de zandkorrels zich nu eenmaal op een bepaalde manier moeten combineren, en iedere specifieke combinatie even onwaarschijnlijk is als de combinatie die zojuist is ontstaan! En de reden hiervoor is dat er in dit geval sprake is van gespecificeerde complexiteit, oftewel van extreme onwaarschijnlijkheid in combinatie met een onafhankelijk gegeven patroon. In zo'n geval is een beroep op bruut toeval als verklaring eenvoudigweg niet rationeel meer. En dat niemand vooraf heeft voorspeld dat er een zandkasteel uit het zand zou ontstaan doet hier natuurlijk helemaal niets aan af.

Welnu, precies hetzelfde is aan de orde in het geval van de fine-tuning van het universum. Stel je immers een kilometers uitgestrekt plat vlak voor waarvan ieder punt precies één mogelijk universum representeert. Voor iedere combinatie van natuurconstanten is er dus sprake van exact één enkel punt op het enorme uitgestrekte platte vlak in kwestie. Stel je nu eens voor dat we de punten op het vlak die corresponderen met universa waarin geen leven kan ontstaan zwart kleuren, en dat we de punten op het vlak die corresponderen met universa waarin juist wel leven kan ontstaan wit kleuren. In dat geval zal (uitgaande van de moderne kosmologie) het vlak in alle

richtingen kilometers lang pikzwart zijn met slechts ergens één enkel zeer klein wit stipje! Stel je nu eens voor dat iemand vanaf kilometers afstand geblinddoekt volstrekt lukraak een pijltje op dit kilometers uitgestrekt zwarte vlak schiet, en dat vervolgens blijkt dat dit pijltje precies in de witte stip terechtkomt! Natuurlijk is het dan niet redelijk meer om te spreken van bruut toeval. En de reden is, net zoals in het geval van het voorbeeld van de zandstorm, dat er sprake is van gespecificeerde complexiteit, oftewel van een extreem kleine kans in combinatie met een onafhankelijk patroon. Als het pijltje namelijk op één van de vele zwarte stippen terechtgekomen was, en er dus geen sprake was geweest van genoemde combinatie, dan had echt niemand aan bruut toeval als verklaring getwijfeld. Ook al is de kans dat het pijltje precies op die zwarte stip terechtkomt net zo klein als de kans dat het pijltje op de witte stip valt. Kortom, het is inderdaad cruciaal voor het fine-tuning argument dat er sprake is van een onafhankelijk patroon.

*Ik zou zeer verbaast zijn over het zandkasteel. Des te meer omdat ik kennis heb van hoe zand zich gedraagt onder wind. Dit schikt zich namelijk helemaal niet geheel willekeurig, het schikt zich automatisch in de vorm van golven. Het zandkasteel lijkt dus zelfs natuurwetten te tarten. Aangaande de constanten van het universum weten wij niet of die zich willekeurig schikken, of dat zij zich schikken volgens bepaalde regels of voorkeuren. Maar laten we voor deze discussie aannemen dat de constanten zich willekeurig en onafhankelijk van elkaar zouden kunnen schikken.*

Als het zand zich geschikt zou hebben in een vorm die wij niet bijzonder vinden, dan zouden ik en jij dit toeval vinden. Maar een bewoner van de planeet Yaxet zou in zo'n patroon misschien een exacte replica van een beroemd kunstwerk van die planeet herkennen. De aanwezigheid van een patroon is dus "in the eye of the beholder". Elke reeks van 10 worpen met een dobbelsteen is willekeurig en komt in de praktijk even vaak voor. Toch klopt ons hart sneller als we 1234561234 gooien. Omdat wij dan een patroon zien. Maar de statistische kans op dat patroon is net zo groot als op 4235536232. En als je dat gooit dan begint je hart niet sneller te kloppen. Tenzij je werkt voor de Electric Power Board of Chattanooga landline from Chattanooga, want dan heb je precies het telefoonnummer van aldaar gegooid. Maar je laat mijn vraag over de evolutie van de fruitvlieg onbeantwoord. Ik zal hem hieronder iets anders formuleren. Stel je datzelfde kilometers uitgestrekte vlak voor. Elk punt represeneert een mogelijk verloop van de evolutie van onze aarde, vanaf het moment dat DNA ontstond tot op heden. We kleuren de punten waarbij er een fruitvlieg bestaat of kan bestaan wit en de rest zwart, en we groeperen de witte punten. Het ontstane vlak is vergelijkbaar met het door jou voorgestelde vlak: een enorm zwart vlak met ergens een wit stipje. Toch vind jij het bruut toeval dat een blinde werper de dartpijl van kilometers afstand precies op dit witte stipje heeft gegooid. Wat is het verschil in die twee situaties?

Het opwellen van een zandkasteel uit een zandstorm is een voorbeeld van gespecificeerde complexiteit. Het is dan voor jou en mij, of welk mens dan ook, niet rationeel om te beweren dat hier slechts sprake is van toeval. Dit willen ontkennen zou onredelijk zijn. Ik weet zeker dat ook jij niet zal willen beweren dat het redelijk is om zo'n gebeurtenis, mocht deze zich voordoen, aan bruut toeval toe te schrijven. En als na afloop van een zandstorm een exacte replica van een kunstwerk op de planeet Yaxet is ontstaan, dan is dat eveneens een voorbeeld van gespecificeerde complexiteit indien we aannemen dat de ratio van het aantal zandkunstwerken in het universum en het aantal mogelijke zandconfiguraties verwaarloosbaar klein is. En de werknemer van de Electric Power Board van Chattanooga dan? Welnu, als hij zelf de dobbelsteen gegooid heeft en vervolgens zijn eigen telefoonnummer gooit, dan is dat natuurlijk opmerkelijk (\*) maar nog niet onwaarschijnlijk genoeg voor het vermoeden van intentionaliteit. Het wordt een ander verhaal als hij bijvoorbeeld een miljoen keer die dobbelsteen zou gooien en iedere keer zijn eigen telefoonnummer gooit! Ook in dit geval kun je echt niet beweren dat het rationeel is voor de medewerker in kwestie om zo'n gebeurtenis toe te schrijven aan toeval. Welnu, onze epistemische positie voor wat betreft de fine-tuning van het universum is analoog aan dit soort situaties. Daarom is het voor ons evenmin redelijk om te denken dat de combinatie van natuurconstanten louter een kwestie van toeval is.

(\*) Merk op dat het niet opmerkelijk zou zijn als iemand anders in het universum deze reeks zou hebben geworpen. We kunnen bij iedere reeks immers altijd wel ergens iemand vinden die juist die reeks als telefoonnummer heeft.

*Het is mij toch nog niet voldoende duidelijk waarom jij bruut toeval wel heel redelijk vindt als verklaring*

voor bijvoorbeeld het ontstaan van de fruitvlieg, de mens, of jouzelf. Hierop heb jij naar mening nog geen duidelijk antwoord gegeven. Een fruitvlieg is als een zandkasteel. Het is gespecificeerde complexiteit. Het heeft een bepaald DNA patroon. Als je een willekeurig DNA patroon goot met een dobbelsteen, dan is de kans dat daar het patroon voor een levensvatbaar wezen uit ontstaat nihil. Als ik zo'n patroon zou gooien met een dobbelsteen, dan zou jij volgens jouw argumentatie toeval uitsluiten. En zelfs met zo'n geweldig selecterend systeem als evolutie is de kans dat de evolutie van het DNA uiteindelijk een wezen op zal leveren met het patroon van een fruitvlieg nihil. Dus terug naar die twee enorme grote zwarte vlaktes met dat witte vlekje. In het ene geval staat het witte vlekje voor de kans dat er leven kan bestaan. In het andere geval staat het witte vlekje voor de kans dat er een fruitvlieg kan bestaan. In beide gevallen wordt er blind met een dart pijl gegooid, en in beide gevallen valt de pijl precies op het witte vlakje. Waarom is het bij de fruitvlieg toeval? En als het bij de fruitvlieg toeval is, is het dan ook bij de mens toeval?

Het feit dat het universum het ontstaan van leven mogelijk maakt kan niet worden toegeschreven aan bruut toeval, aldus het fine-tuning argument waarop ik hierboven uitvoerig inging. Maar het feit dat in een universum dat geschikt is voor het evolutionair ontstaan van leven vervolgens een fruitvlieg ontstaat kan wel degelijk aan toeval worden toegeschreven. Het evolutionaire proces zou immers uiteindelijk hoe dan ook op complexe levensvormen uitkomen, welke vorm dan ook. En dan is het ontstaan van een fruitvlieg, of welke andere specifieke levensvorm dan ook, geen voorbeeld van gespecificeerde complexiteit. Kortom, het is, gegeven een universum dat geschikt is voor het evolutionair ontstaan van leven, dus bruut toeval dat de menselijke soort ontstond, dat wezen met een hoofd, twee armen en twee benen. En het is, gegeven een universum dat geschikt is voor het evolutionair ontstaan van leven, ook bruut toeval dat specifieke andere soorten, zoals vlinders en rupsen, ontstonden. Maar het is geen bruut toeval dat er een universum is dat überhaupt het evolutionair ontstaan van leven mogelijk maakt. Het relevante onafhankelijke patroon is dus een universum dat het evolutionair ontstaan van leven mogelijk maakt (ten opzichte van alle overige mogelijke universa waarin dit immers niet het geval is) en niet het ontstaan van een of andere specifieke levensvorm (zoals fruitvliegen, of welke specifieke levensvorm dan ook) in een universum waarvan we reeds weten dat het geschikt is voor het evolutionair ontstaan van leven.

Laat me hetzelfde punt ook nog op een andere manier maken. Er is sprake van een goed argument voor intentionaliteit indien er sprake is van twee verzamelingen A en B van mogelijkheden, zodanig dat

- I. De gerealiseerde mogelijkheid een element is van A,
- II. Ieder element van A saillant is in vergelijking met alle elementen van B,
- III. De ratio #A/ #B (waarbij #X het aantal elementen van de verzameling X betreft) verwaarloosbaar klein is.

In dit geval kunnen we namelijk inderdaad redelijkerwijs concluderen dat intentionaliteit de meest redelijke verklaring is voor het feit dat een element van de verzameling A gerealiseerd is. Welnu, het 'fruitvliegjes'-scenario levert geen goed voorbeeld van een geslaagd argument voor intentionaliteit op ('het ontstaan van fruitvliegen als gewilde uitkomst'). In dit geval is A immers de verzameling universa waarin fruitvliegen ontstaan, en geen enkel element van A is saillant ten opzichte van alle elementen van B. Neem als element uit B maar eens een universum waarin geen fruitvliegen maar wel vlinders ontstaan. Het fine-tuning argument kent dit probleem niet ('het bestaan van een universum dat leven mogelijk maakt als gewilde uitkomst'). De verzameling A is in dit geval immers de verzameling van alle universa waarin leven kan ontstaan, zodat ieder element van A saillant is ten opzichte van alle universa waarin geen leven kan ontstaan (i.e., B).

Dat is helder uiteengezet. Begrijp ik goed dat in jouw optiek de mensheid niet intentioneel is, maar wel de evolutie van intelligent leven (middels correcte fine-tuning van het universum), niet noodzakelijkerwijs met twee armen en twee benen, en levend op één of meerdere planeten, maar niet noodzakelijkerwijs de aarde?

Dat heb je goed begrepen. Zie eventueel ook <http://goo.gl/Kva8K>

1. [http://www.gjerutten.nl/OpeningstoespraakDebatFelixEnSofie\\_ERutten.pdf](http://www.gjerutten.nl/OpeningstoespraakDebatFelixEnSofie_ERutten.pdf)

### 5.3.2 Niet-wetenschappelijk kennen (2013-03-03 13:28)

"Analyseren is dus, het spreekt bijna vanzelf, een menselijke *activiteit*, in Vollenhovens termen: het is een *functie* van de mens. In deze laatste uitdrukking zit overigens een forse kritiek verpakt op al die filosofieën waarin het logische denken als het *centrum* of de *kern* van het mens-zijn wordt opgevat [...]. Vollenhoven verdedigt de stelling dat het logische denken een functie is náast andere functies, zoals ondermeer spreken, omgaan met mensen, iets kopen, esthetische beleving en geloven. Eigenlijk is Vollenhoven nog genuanceerder als hij zegt dat kennen veel rijker is dan het *logische* kennen hoewel het logische in ieder kennen een moment is [...]. Nu maakt Vollenhoven, net als Dooyeweerd, een onderscheid tussen niet-wetenschappelijk en wetenschappelijk kennen en dus ook tussen tweeërlei wijze van *onderscheiden*. Vollenhovens voorbeeld van het eerste is het waarnemen van een brievenweger. Bij zulk een waarnemen onderscheid ik deze van zijn omgeving, van de tafel waarop hij staat en van de achtergrond tegen welke ik hem zie. Maar dit waarnemen is niet wetenschappelijk, ik onderscheid de analytische activiteit zelf niet van bijvoorbeeld mijn emotioneel reageren op dat ding (dat ik wellicht van een dierbare vriendin heb gekregen). Het wetenschappelijk kennen daarentegen maakt hier strikte onderscheidingen en daarom spreken we ook van biologie, psychologie, sociologie, etc. Vollenhoven zegt dus dat niet alle kennen theoretisch van aard is. 'Kennen' mag niet vereenzelvigd worden met het voltrekken van theoretische denkacten. Daarom zegt Mekkes dat men onderscheid moet maken tussen 'kennen' en 'denken'. Vele dingen 'kennen' we zonder dat daar 'denken' aan te pas komt. Niet alle 'kennis' is product van 'denken'. In Mekkes' eigen woorden: '...op een elementaire vraag betreffende het kennen van de liefde, van het recht, van de schoonheid, (kan) niet anders worden geantwoord dan: door deze alle te beleven; en voorts zeer concreet: door de geliefde lief te hebben, een rechtsverhouding hetzij onder schade of winst tot klaarheid te brengen, door schoonheid op niet verder definieerbare wijze beroerd te zijn'.(\*)

(\*) J.P.A. Mekkes, *Radix, tijd en kennen. Proeve ener critiek van de belevingssubjectiviteit*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1971, p. 142. Ook schrijft hij: 'Denken is een facet, kennen het innerlijk der structuren.' 'Kennen' is niet, zoals 'denken', een tendentie (of vermogen) naast 'willen' en 'verbeelden' (p. 143)."

van Woudenberg, R., *Gelovend denken, Buijten & Schipperheijn Motief*, Amsterdam 2004, pp. 88-89

### 5.3.3 Lezing voor C.S.F.R. in Groningen (2013-03-15 12:18)

Gisterenavond hield ik voor het C.S.F.R. in Groningen een lezing over rationele argumenten voor theïsme. Het was een mooie avond waar ik met plezier op terugkijk. Langs deze weg wil ik nogmaals het bestuur van C.S.F.R. Groningen en iedereen die gisteren aanwezig was hartelijk danken voor het enthousiasme en de inspirerende discussies. Ook de borrel na afloop was erg geslaagd! De [1]lezing is inmiddels beschikbaar bovenaan mijn website [emanuelrutten.nl](http://emanuelrutten.nl)

1. <http://www.gjerutten.nl/VoordrachtGroningen.pdf>

### 5.3.4 Sciëntisme? Enkele conceptuele onderscheidingen (2013-03-19 23:48)

Onder sciëntisme wordt vaak de opvatting verstaan dat iets geen kennis is als het niet het *resultaat* is van algemeen geaccepteerd wetenschappelijk onderzoek en ook niet in principe door dergelijk onderzoek kan worden *geverifieerd*. Deze laatste toevoeging is nodig omdat veel kennis, zoals dat ik weet waar ik woon, niet het resultaat is van algemeen geaccepteerd wetenschappelijk onderzoek. Zo opgevat is sciëntisme echter onhoudbaar. Er zijn immers allerlei vormen van kennis die niet wetenschappelijk zijn, zoals *eerstepersoonservaring* (hoe het voelt om te zwemmen), *praktijkkennis* (weten hoe je een fiets moet besturen) en opgedane *levenservaring* (het door de jaren heen door schade en schande ontwikkelen van intuïties op het gebied van menselijke relaties). Wil sciëntisme dus een prima facie verdedigbaar standpunt zijn, dan moet de aanspraak van sciëntisten zich noodzakelijk beperken tot *propositionele* kennis. Sciëntisme kan dan gedefinieerd worden als de opvatting dat een propositie geen kennis is als het niet het resultaat is van (of in principe verifieerbaar is door) algemeen geaccepteerd wetenschappelijk onderzoek.

Toch zegt deze definitie nog niet genoeg. In hoeverre wordt bijvoorbeeld filosofie tot de wetenschap gerekend? Het is dan ook zinvol om een onderscheid te maken tussen, laten we zeggen, *radicaal*, *gematigd* en *inclusief* sciëntisme. Radicale sciëntisten menen dat de filosofie volledig buiten de wetenschap valt. Gematigde sciëntisten beschouwen een beperkt aantal filosofische praktijken als wetenschap. Men erkent bijvoorbeeld wel fenomenologie en conceptanalyse maar *niet* metafysica en existentiefilosofie. Inclusieve sciëntisten gaan nog een stap verder. Zij rekenen de filosofie in haar geheel tot de wetenschap. Gematigde en inclusieve sciëntisten nemen een makkelijker verdedigbaar standpunt in dan radicaal sciëntisten. In het eerste geval kan men namelijk propositionele kennis die niet te herleiden is tot de empirische vakwetenschappen mogelijk nog toeschrijven aan de filosofie.

Er zullen uiteraard weinig inclusieve sciëntisten zijn, gelet op de diepe onenigheden tussen filosofen over de vraag welke wijsgerige praktijken als serieuze filosofie gelden. De meeste sciëntisten in het publieke debat lijken radicaal sciëntist te zijn. Maar dit laat onverlet dat ook een sciëntist de filosofie (deels) kan opvatten als een wetenschap. Het is de vraag hoeveel zelfverklaarde anti-sciëntisten een gematigd of inclusief sciëntist blijken te zijn zodra hen wordt gevraagd of filosofie een wetenschap is!

Sciëntisme is niet levensbeschouwelijk neutraal. Neem de levensovertuiging dat God bestaat en zichzelf in de geschiedenis aan een enkeling op een zodanige wijze persoonlijk heeft geopenbaard dat zij weet dat God bestaat. Deze overtuiging is onverenigbaar met radicaal sciëntisme. Genoemde openbaringskennis is immers geen resultaat van empirisch vakwetenschappelijk onderzoek, noch langs deze weg verifieerbaar, en dus volgens het radicaal sciëntisme onmogelijk. Genoemde levensovertuiging is ook niet verenigbaar met het gematigde en inclusieve sciëntisme. De propositie dat God bestaat is namelijk geen algemeen geaccepteerd resultaat van de filosofie.

Vaak wordt daarom gedacht dat sciëntisme materialisme veronderstelt. Dit is echter niet het geval. Materialisme is geen empirisch vakwetenschappelijke claim en dus kan een radicaal sciëntist nooit materialist zijn. Daarbij was bijvoorbeeld Quine als radicaal sciëntist gaarne bereid om *niet-materiële* entiteiten te postuleren als het empirisch vakwetenschappelijk onderzoek daartoe aanleiding geeft. Het voorbeeld van Quine maakt duidelijk dat gematigd en inclusief sciëntisme ook geen materialisme impliceren. En inderdaad, materialisme is evenmin een algemeen geaccepteerd filosofisch resultaat.

Andersom veronderstelt materialisme ook geen radicaal sciëntisme. Er zijn namelijk filosofen die materialisme verdedigen vanuit filosofische praktijken die in de empirische vakwetenschappen nergens worden gehanteerd, zoals Žižek met zijn transcendentiaal materialisme, Badiou met zijn dialectisch materialisme en Meillassoux met zijn speculatief materialisme. Materialisme lijkt echter wel een vorm van gematigd of inclusief sciëntisme te impliceren. Wanneer namelijk *echt alles* uit materie bestaat volgt dat openbaringskennis is uitgesloten zodat al onze propositionele kennis inderdaad alleen van de empirische vakwetenschappen en de filosofie kan komen.

### 5.3.5 Paul Moser's Personifying Evidence (2013-03-20 22:21)

"We should clarify what exactly God, as worthy of worship, would seek to reveal to humans. If the answer is, as suggested, "God's personal moral character," we can see why God would rely on an irreducibly personal witness for self-revelation, rather than on mere information or mere arguments. The best witness to a personal moral character is itself personal and hence goes beyond mere information and mere arguments. This simple but crucial lesson is widely neglected among philosophers, theologians, and other theorists. In bringing it to center stage, we can begin to make sense of the kind of direct, foundational evidence and self-manifestation to be expected of a God worthy of worship. We also can see why an authorizing self-witness from God is better suited as direct evidence in this case than a mere logical proof or any other kind of mere argument." (Paul K. Moser, *Agapeic Theism: Personifying Evidence and Moral Struggle*, European Journal for Philosophy of Religion, 2 (2), 2010)

### **5.3.6 Addendum op 'Het kenbare noumenale' (2013-03-23 18:45)**

Tijdens het werken aan en vooral na de voltooiing van mijn masterthesis *Het kenbare noumenale: transcendentie binnen de-wereld-voor-ons* heb ik met enige regelmaat een aantal losse bijdragen geschreven waarin ik de in mijn thesis ontwikkelde alternatieve kennisleer nader toelicht en hier en daar verder uitwerk. Deze fragmenten zijn [1]hier voor het eerst samengevoegd. Er bestaat overlap tussen sommige fragmenten. Deze overlap is in enkele gevallen zelfs aanzienlijk. Toch heb ik deze redundantie niet ongedaan willen maken. Ik wilde de fragmenten namelijk in hun oorspronkelijke staat samenbundelen. Zij kunnen ook los van mijn masterthesis gelezen worden.

1. <http://www.gjerutten.nl/AddendumKenbareNoumenale.pdf>

### **5.3.7 Geloof en wetenschap (2013-03-26 13:44)**

Dat er geen conflict bestaat tussen geloof in God en het beoefenen van wetenschap lijkt mij eerlijk gezegd een open deur. Geloof in God is voor gelovige wetenschappers iets wat ten diepste bij hen hoort. Het maakt deel uit van hun persoonlijke identiteit. Zij geloven in God vanwege redenen die hoogst persoonlijk zijn. Daarnaast houden gelovige wetenschappers zich, net zoals hun ongelovige vakbroeders, hartstochtelijk bezig met prachtig wetenschappelijk onderzoek. Ook dat hoort bij hun identiteit. Zolang gelovige wetenschappers geen wetenschappelijk erkende status toeschrijven aan persoonlijke overtuigingen die geen resultaat van wetenschap zijn, is er niets aan de hand.

Toch werd onlangs in de Volkskrant door M. Keulemans, de chef van de wetenschapsredactie van die krant, op z'n minst de suggestie gewekt dat wetenschappers die in God geloven eigenlijk geen echte wetenschappers kunnen zijn. Hij sprak over "de christenen" die "toch lekker maling hebben" aan de resultaten van wetenschappelijk onderzoek. En hij gunde "christenwetenschappers" (wat natuurlijk in dit verband op zich al een suggestieve term is) van harte de vrijheid om "iets anders te gaan doen".

Het is daarom wellicht geen overbodige luxe om nog eens nader stil te staan bij de redenen waarom geloof en wetenschap niet met elkaar in conflict zijn. In de eerste plaats heeft de wetenschap niet aangetoond dat God niet bestaat. Wie in God gelooft kan dan ook niet verweten worden in iets te geloven dat in strijd is met de resultaten van de wetenschap. Hetzelfde geldt voor alle wezenlijke geloofsovertuigingen van bijvoorbeeld het christendom, en dan hebben we het natuurlijk niet over de leeftijd van de aarde, of de vraag of de aarde al dan niet stilstaat. Een gelovige hoeft dus geen opvattingen als waar te aanvaarden die in tegenspraak zijn met wetenschappelijke inzichten.

Nu zou tegengeworpen kunnen worden dat geloof en wetenschap alsnog met elkaar in conflict zijn omdat het irrationeel is om uitspraken over de aard van de werkelijkheid te geloven die niet door wetenschappelijk onderzoek bevestigd zijn. De onderliggende veronderstelling is blijkbaar dat alleen wetenschap een legitieme bron van uitspraken over de werkelijkheid is. Deze aannname wordt veelal scientisme genoemd. Scientisme is echter zelf geen resultaat van wetenschappelijk onderzoek. Wie dus scientisme aanneemt, heeft een hele goede reden om scientisme direct weer te verwerpen!

De suggestie dat geloof en wetenschap met elkaar in conflict zijn staat daarnaast uiteraard ook in schril contrast met het feit dat vele van de allergrootste wetenschappers uit de geschiedenis van de mensheid overtuigd gelovigen waren. Denk in ons werelddeel bijvoorbeeld alleen al aan Copernicus, Kepler, Galilei, Newton, Planck en Heisenberg. De lijst van gelovige wetenschappers is lang, heel lang.

Sterker nog, de opkomst van de moderne wetenschap in het westen kan historisch gezien zelfs voor een belangrijk deel aan geloof in God worden toegeschreven. Wie in God gelooft heeft namelijk een uitstekende reden om te denken dat onze menselijke cognitieve vermogens betrouwbare informatie over de wereld opleveren, en dat de kosmos wordt geregeerd door vaste natuurwetten die door ons gekend kunnen worden. Gelovige wetenschappers begonnen tijdens de wetenschappelijke revolutie in Europa bovendien actief de natuur te onderzoeken om zo Gods scheppingswerk beter te leren kennen, en op die manier ook God te eren. Dat hiervoor de veilige studeerkamer moest worden verlaten om concrete waarnemingen in de natuur te verrichten stond

voor velen van hen vast. Als God immers de kosmos uit vrije wil schiep, dan had God ook een heel andere kosmos kunnen scheppen, zodat we met onze ratio alleen de natuurwetten van de kosmos niet kunnen achterhalen. Het was mede dit soort empirisch onderzoek dat de wetenschappelijke revolutie mogelijk maakte.

De gedachte dat er sprake zou zijn van een conflict tussen geloof en wetenschap is daarom eveneens vanuit historisch perspectief onhoudbaar. De conflictstelling is vooral een laatmoderne mythe. Maar helaas wel een hardnekkige, zoals ook uit genoemd stuk uit de Volkskrant weer blijkt.

*Deze column schreef ik voor de [1]website van het Abraham Kuyper Center for Science and Religion*

1. <http://www.abrahamkuypercenter.vu.nl/>

## 5.4 April

### 5.4.1 Does reality exist? A debate with Graham Harman (2013-04-05 09:48)

In 2010 I completed my [1]master thesis in philosophy (see [2]here for an addendum to it). In this thesis I develop a theory of knowledge that comes very close to what the French philosopher Quentin Meillassoux calls 'strong correlationism' (without me knowing this term at that time; I didn't even know who Meillassoux was). Yesterday I entered into a debate at [3]Felix & Sofie with the American philosopher Graham Harman (who, like Meillassoux, rejects strong correlationism). My opening statement to the debate is available below.

"First of all I would like to thank Felix & Sofie for the invitation to participate in tonight's debate. The question of tonight's debate is one of the most fundamental questions of philosophy: Does reality exist? Well, in my master thesis I make a distinction between *the-world-for-us* and *the-world-in-itself*. *The-world-for-us* is the world as implied by the human point of view. It is the world as it is thought and perceived by us humans. *The-world-in-itself* is ultimate reality. *The-world-in-itself* is the world as it exists on and for itself in an absolute sense. It is the absolute.

Now, *the-world-in-itself* is inaccessible for us. It is impossible for us to get outside ourselves in order to compare the world as it is 'in itself' to the world as it is 'for us'. We do not have access to such an absolute stance. After all, we are trapped in our human condition. We can only access the world from our human viewpoint. It is impossible for us to step outside our relation to the *in-itself*. Therefore we cannot know anything that is beyond this relationship. To put it differently, we cannot think or perceive something while abstracting from the fact that it is still *us* who are thinking or perceiving it. Indeed, if we think or perceive anything as true about the *in-itself*, then what we think or perceive is still a human thought or human experience. All our knowledge is *qualified* as human knowledge. This is inevitable. We can't get rid of this qualification of our knowledge. Absolute knowledge is unreachable.

So *the-world-in-itself* is unknowable because our knowledge is always *relative* to the human conditions of knowledge. We cannot have access to *the-world-in-itself* since we cannot have knowledge of anything independent of our *human way of thinking and perceiving*.

Is this Kantianism? No, for contrary to Kantianism, even the claim that there exist objects outside us that ground or produce our experiences, is only justified as a claim about how the world is *for us*. So Kant's claim that there are *Dinge-an-sich* is only warranted as a *world-for-us-claim*. In fact, even the distinction between *the-world-for-us* and *the-world-in-itself* is only justified as a claim about how the world is *for us*. For again, *everything* we think applies to *the-world-for-us*. So, *the-world-for-us* is the ultimate unsurpassable horizon of all our understanding. It is for us the holistic all-inclusive. We are always already *in it*. Hence, it is the subject of all our predication. Is this idealism? No. Idealism claims to know the *in-itself*. According to idealism the *in-itself* is consciousness or mind and nothing exists outside it. But this claim is not warranted because we cannot know the *in-itself*. Is it then realism? No, for idealism might be true. Again, we know nothing at all about the *in-itself*; so also not whether idealism is false.

Should this all worry us? Not at all! For within the context of the world-for-us we can justify many, many claims. Examples include, but are not limited to, logical propositions such as the principle of non-contradiction, mathematical statements such as the theorems of set theory, ordinary claims (such that I exist, that you exist and are not merely a product of my thought, that the glass of water in front of me exists extra-mentally as well, that Paris is the capital of France, etc.), and moral claims, such as that it is wrong to torture the innocent. In fact the whole project of metaphysics can still be carried out within the context of the world-for-us, as long as we realize that all our claims, metaphysical and non-metaphysical, are about the *for-us* and cannot be justified as claims about the *in-itself*. And this is fine. For what else could we as *human beings* wish for than to justify claims about how the world is for us? Indeed, what else could we as *human beings* wish for than to be justified as *human beings*? After all, we are *human beings*, not gods. The *in-itself* is inaccessible. That is what we should concede to the skeptic. But we can still find truth: objective universal human truth within the-world-for-us. And for us *humans*, that should be sufficient."

*Note: On 6 April I translated the Dutch parts of this post into English*

1. [http://www.gjеруттен.nl/KenbareNoumenale\\_GJERutten.pdf](http://www.gjеруттен.nl/KenbareNoumenale_GJERutten.pdf)
2. <http://www.gjеруттен.nl/AddendumKenbareNoumenale.pdf>
3. <http://www.felix.meritis.nl/en/agenda/felix-sofie-does-reality-exist/>

#### **5.4.2 De waarheid, de wijn, de koning of de vrouw? (2013-04-07 21:39)**

De faculteit Wijsbegeerte van de Vrije Universiteit vierde afgelopen vrijdag haar 10e lustrum in Felix Meritis. Tijdens de feestavond was er een luchtig rondetafelgesprek met vier filosofen waar ik er een van was. Het onderwerp van deze licht-inhoudelijke discussie was een quodlibet vraag van Thomas van Aquino: "Is de waarheid sterker dan hetzij de wijn, de koning of de vrouw?". Ieder van ons werd gevraagd een keuze te maken en deze aan het begin van het debat kort te verdedigen, zodat wij daarna op elkaar posities konden reageren. Hieronder voor de aardigheid de kern van mijn openingsvoordracht.

"Natuurlijk is de waarheid sterker dan de wijn, de koning of de vrouw. Als ik bijvoorbeeld zou willen argumenteren dat de wijn sterker is dan de waarheid, dan zou ik dat alleen kunnen doen met precies een beroep op de waarheid. En hetzelfde geldt wanneer ik het zou gaan opnemen voor de koning of de vrouw. Argumentaties veronderstellen immers een waarheidsaanspraak. Waarheid, geldigheid van wat we betogen, wordt altijd al voorondersteld zodra we gaan argumenteren. Kortom, door hier vanavond vrolijk met elkaar in discussie te gaan over de vraag wat het sterkst is en onze standpunten onderling te bekritiseren, gaan wij er al op voorhand vanuit dat er een antwoord is, dat er een waarheid is, en zo vieren wij dus reeds het primaat van de waarheid.

Nu stelde Nietzsche in *De Vrolijke Wetenschap* dat de waarheid een vrouw is. De waarheid verschuilt zich achter een sluier en wie tenslotte de sluier wegtrekt zal volgens hem tot de ontdekking komen dat er zich niets achter de sluier bevindt. En het is volgens Nietzsche juist de vrouw die dit diepe inzicht heeft, terwijl wij mannen alleen maar bezig zijn om krampachtig een waarheid te achterhalen die er niet is. In navolging van Nietzsche heeft menig postmodernist eveneens gemeend de waarheid over de waarheid te weten, namelijk dat er geen waarheid zou zijn.

Echter, zelfs wie de waarheid ontket doet dat nog steeds in naam van de waarheid. Slechts in naam van de waarheid kan immers volgehouden worden dat het waar is dat er geen waarheid is. Gerichtheid op waarheid is dus het laatste factum. Verlangen naar waarheid is de rots waarop onze spade afketst. Het is een absolute voorwaarde voor al ons denken en spreken. De waarheid is dan ook veel sterker dan alles wat slechts ter sprake kan worden gebracht tegen de achtergrond van een reeds aanwezig verondersteld waarheidsveld: klassiek, postmodern, pragmatisch, of van welke aard dan ook.

De waarheid houdt ons dus onvermijdelijk in een allesomvattende greep, meer dan koningen, vrouwen en wijn ooit zouden kunnen doen. De waarheid is dan ook noodzakelijkerwijs, ja zelfs per definitie, het sterkst."

#### 5.4.3 Tristan Garcia (2013-04-08 21:27)



Last Saturday there was a debate at[1] OT301 in Amsterdam between the French philosopher Tristan Garcia and the American philosopher Graham Harman. A transcript will be produced, as Harman mentions on his [2]blog. It was something. Many people, '70 type of underground scene, darkened room and a few spotlights. As if Foucault was visiting us. Garcia's performance fascinated me. And I'm not really sure why. He might have new profound thoughts about ontology. I will surely check his work. Of course I should elaborate a bit more on why he made me curious enough to further explore his philosophical thinking. And indeed, I could try to reflect on some of his moving statements, such as "Anything is something, no matter what", "Anything is something, no less, no more", "The thing is never in-itself, but outside of itself" and "To be is not to comprise, and to comprise is not to be". But I can't really. Garcia was quite hard to grasp, occasionally he even seemed unintelligible. Nevertheless I did sense that he is on to something. I saw it, in his way of speaking. I saw it in his eyes. He writes novels as well I was told afterwards. Literature and ontology. Like Sartre, a young Sartre.

1. <http://www.ot301.nl/>

2. <http://doctorzamalek2.wordpress.com/>

#### 5.4.4 Publieke en private rationaliteit (2013-04-13 11:20)

Het soort rationaliteit dat een rol speelt bij het omarmen van wereldbeschouwingen is van een andere orde dan het soort rationaliteit dat vereist is om vakwetenschappelijke theorieën te ontwikkelen. Een wereldbeeld is namelijk een pre-theoretisch narratief voor het duiden en integreren van al onze persoonlijke ervaringen en geen theoretische empirisch toetsbare hypothese. Wereldbeelden, religieus of niet, overstijgen dan ook het empirisch verifieerbare. Wel dienen ze *compatibel* te zijn met de resultaten van vakwetenschappelijk onderzoek om intellectueel aanvaardbaar te zijn. De *andere orde* waarover ik hierboven sprak is immers nog altijd een orde *binnen* de sfeer van het rationele. Het gaat zoals gezegd immers om twee verschillende vormen van *rationaliteit*. Het verschil ontstaat omdat er sprake is van twee verschillende epistemische contexten. Het ontwikkelen van wetenschappelijke theorieën speelt zich af in de voor iedereen toegankelijke *publieke* context. Het gaat hier om het vinden van een gemeenschappelijke grondslag, om algemene instemming, en dus om intersubjectief controleerbare berekeningen en herhaalbare observaties en experimenten. Het omarmen van een wereldbeschouwing vindt daarentegen plaats binnen ieders *private* context, oftewel binnen de persoonlijke context van het concreet geleefde leven. Nu kan geen mens uiteindelijk zonder een bepaald wereldbeeld. Ieder van ons kan niet anders dan in de loop van zijn of haar leven op zoek gaan naar een persoonlijk 'best account', een passend wereldbeeld dat uiteindelijk de minste existentiële en epistemische problemen oplevert. Dit is eveneens een rationeel proces. Rationele afwegingen die binnen deze persoonlijke context een cruciale rol spelen zijn (i) de vraag of een bepaald wereldbeeld zeggingskracht heeft, (ii) praktisch leefbaar is, (iii) aansluit bij de eigen aard, (iv) existentiële noden vervult, (v) bijdraagt aan het trouw kunnen en willen blijven aan significante persoonlijke levenservaringen, (vi) recht doet aan common sense en diepe onvervreemdbare intuïties, en (vii) tegemoet komt aan epistemische deugden als eenheid, coherentie en plausibiliteit. Deze persoonlijke rationaliteit is niet meer of minder rationeel dan genoemde publieke vakwetenschappelijke rationaliteit. Ze is eenvoudigweg anders. Het gaat om een andere wijze van rationeel zijn, van toepassing binnen een andere epistemische context, en minstens zo belangrijk voor ons leven.

#### **5.4.5 Interview Perspectief (2013-04-29 09:42)**

In het maandblad Perspectief verscheen deze maand een interview met mij, waarin vooral werd ingegaan op de vraag wat voor een waarde ik hecht aan rationele argumenten voor het bestaan van God, zoals mijn modaal-epistemisch argument. Het interview is [1]hier te bekijken.

1. <http://gjjerutten.nl/Perspectief2.pdf>

#### **5.4.6 Theïsme als manier van leven (2013-04-29 18:16)**

Mijn nieuwe opiniestuk voor ForumC, getiteld 'Theïsme als manier van leven', is inmiddels op de ForumC website geplaatst. Zie [1]hier.

1. <http://www.geloofenwetenschap.nl/index.php/opinie/item/394-the%C3%AFsme-als-manier-van-leven.html>

### **5.5 May**

#### **5.5.1 Haar naam was Sarah (2013-05-05 19:30)**

Gisteren zag ik de film 'Haar naam was Sarah' van Gilles Paquet-Brenner. Deze hartverscheurende verfilming van het gelijknamige boek van Tatiana de Rosnay bracht me opnieuw op de gedachte dat het kwaad dat mensen elkaar aandoen vaak zo afschuwelijk is dat zelfs een joods-christelijk begrip als zondeval de lading maar nauwelijks lijkt te dekken. Natuurlijk, de betekenis van de zondeval waarover in Genesis gesproken wordt is in essentie dat de mens zich op enig moment van God afkeerde en zo viel in een geringere toestand van gebrekbaarheid en onvolkomenheid. Als zodanig speelt de zondeval in de joods-christelijke traditie een cruciale rol in het begrijpelijk maken van de herkomst van het kwaad. Maar verklaart deze val in ontoereikendheid ook in voldoende mate het *enorme* kwaad, het *radicale* kwaad, waartoe mensen steeds weer in staat blijken te zijn? Veel door mensen individueel of collectief gepleegde kwaadaardigheden zijn namelijk in feite zo buitengewoon gruwelijk dat men zich kan afvragen of dit louter en alleen het gevolg kan zijn van de gevallen toestand van deze schepselen van God.

Het is deze vraag die mij in het bijzonder interesseert. Kan het joods-christelijke denken volstaan met de zondeval als genealogie van het *radicale* kwaad? Of vereist dit denken aanvullende concepties om de herkomst van het radicale kwaad te begrijpen? En zo ja, welke? Nu is de zondeval zoals gezegd een joods-christelijke notie. Dit laat echter onverlet dat de vraag of de zondeval als joods-christelijk narratief het radicale kwaad als fenomeen adequaat kan verklaren een algemene hermeneutische vraag betreft. Dat de zondeval een joods-christelijk concept is doet dus niets af aan de objectiviteit van deze vraag.

Bovendien is de vraag niet of een beroep op een zondeval van de mensheid *noodzakelijk* is om de oorsprong van het radicale kwaad voldoende te duiden. Het gaat mij om de vraag of *uitgaande* van de zondeval de herkomst van het radicale kwaad überhaupt afdoende inzichtelijk gemaakt kan worden. En natuurlijk is het zo dat het antwoord op de vraag of het joods-christelijke schema van zondeval ons in staat stelt het radicale kwaad adequaat te duiden afhangt van de precieze invulling van dit schema. Wie wil voorkomen dat het joods-christelijke wereldbeeld naast de zondeval additionele elementen vereist voor een afdoende duiding zal dus moeten zoeken naar een specifieke interpretatie van de zondeval die voldoende recht doet aan het verschijnsel van het *radicale* kwaad, een verschijnsel dat de film 'Haar naam was Sarah' zo aangrijpend in beeld weet te brengen.

#### **5.5.2 Transcendentale kritiek (2013-05-10 20:50)**

"Wat is [wijsgerige] kritiek? [...] Waarachtige kritiek is uit op contact en communicatie en dan ook op confrontatie. [...] Onder reformatorische wijsgeren heeft vooral Dooyeweerd zich moeite gegeven [...] een *methode van kritiek* te ontwikkelen en te gebruiken. Die methode noemt hij 'transcendentale kritiek'. Wat is daaronder te verstaan?

Om dat enigszins begrijpelijk te maken, dient deze methode eerst afgegrensd te worden van wat wel 'transcendentie kritiek' wordt genoemd. In deze laatste vorm van kritiek wordt een filosoof of een filosofie vanuit een extern perspectief benaderd, gewogen en eventueel te licht bevonden. Stel u ontmoet iemand die, net als Ludwig Feuerbach, beweert dat de mens 'is wat hij eet', juist op het moment dat u onderweg bent naar een concert. In zo'n geval zit er weinig anders op dan haastig te mompelen dat u dat wel een erg platte gedachte vindt en dat de mens 'nog wel wat méér is dan dat'. Op zo'n moment zegt u iets dat ongetwijfeld waar is. Maar uit wijsgerig oogpunt is zo'n gemompel uiteraard waardeloos. Waarom? Omdat u zich niet in het perspectief van de passant heeft ingeleefd, u heeft de *clou* van zijn gedachten verworpen zonder de *plot* te kennen. En dat is, wanneer zo'n benadering in de filosofie wordt toegepast, in de kern het wezen van de transcendentie kritiek. Zo'n kritiek is onvruchtbaar en leidt tot niets, omdat het niet tot innerlijk contact leidt, niet tot intensieve confrontatie. Kritiek en het gekritiseerde zijn in zo'n geval 'ships that pass in the night'. In zijn transcendentale kritiek daarentegen, wil Dooyeweerd zo ver mogelijk meegaan in het binnen-perspectief van de desbetreffende filosoof of filosofie en doordringen tot het diepste uitgangspunt of het gehele denken in beweging zettende motief, om vervolgens de vinger te leggen op geconstateerde zwakke plekken, problemen, spanningen of dubbelzinnigheden. Deze kritiek heet 'transcendentaal'."

*René van Woudenberg, Gelovend denken (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 2004), pp. 57-58*

### 5.5.3 Pariteit (2013-05-10 21:18)

Vaak wordt door atheïsten beweerd dat in elk argumentatief debat tussen theïsten en atheïsten over het bestaan van God ongeloof in God de uitgangspositie moet zijn. We zouden niet mogen geloven dat God bestaat totdat er goede redenen zijn om te geloven dat God bestaat. De bewijslast in het debat ligt volgens deze atheïsten dus bij de theïst.

Theïsten merken dan meestal terecht op dat een atheïst niet slechts niet gelooft dat God bestaat. Atheïsme is niet alleen maar de afwezigheid van geloof in God. De atheïst gelooft dat God niet bestaat, wat evenzeer een overtuiging is, en waarvoor de atheïst dus ook argumenten zal moeten geven. Kortom, in een rationeel argumentatief debat tussen theïsten en atheïsten zullen beide met argumenten voor hun overtuiging moeten komen, aldus deze theïsten.

Hierop reageren veel atheïsten echter met de opmerking dat er zelfs dan nog een belangrijk verschil is tussen de overtuiging van de theïst en die van de atheist. De theïst gelooft namelijk dat iets, namelijk God, bestaat. Dit betreft een positieve (affirmerende) claim. De atheist daarentegen gelooft slechts dat iets, namelijk God, niet bestaat. Dit is alleen maar een negatieve (ontkennende) claim. En daarom zou volgens deze atheïsten de bewijslast alsnog bij de theïst liggen. Nu zijn er verschillende manieren om deze repliek te weerleggen. Hieronder zal ik de weerlegging die ik in het laatste hoofdstuk van mijn [1]proefschrift geef kort toelichten.

Indien we een goed argument kunnen geven voor het bestaan van een eerste oorzaak van de werkelijkheid, dus iets waarop de hele wereld uiteindelijk teruggaat, iets dat geldt als de uiteindelijke oorsprong van alles wat bestaat, dan zijn de overtuigingen van de theïst en de atheist structureel equivalent. De theïst beweert namelijk dat deze eerste oorzaak een subject is (een bewust wezen) en de atheist beweert dat deze eerste oorzaak een object (levenloze materie) betreft. Er is dus sprake van pariteit tussen beide posities. Beide posities betreffen immers een claim over de aard van de wereldgrond. Volgens de één is de zijnsgrond van de wereld geest en volgens de ander is de zijnsgrond van de wereld stof. De repliek van de atheist hierboven is dan dus inderdaad inadequaat. Het is niet zo dat de theïst het bestaan van iets bevestigt, terwijl de atheist slechts het bestaan ervan ontkent. Twee opvattingen over de natuur van de eerste oorzaak, geest of stof, staan tegenover elkaar. De atheist kan in een argumentatief debat over het bestaan van God dus niet eenzijdig de bewijslast bij de theïst leggen.

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

#### 5.5.4 Alain Badiou on faithfulness (2013-05-22 21:02)

Alain Badiou is a French philosopher who developed, especially in his *Being and Event*, a quite interesting conception of truth. Truth, according to Badiou, is inextricably connected with what he calls 'the event'. For Badiou, an event is a rupture. It is an interruption in the normal state of affairs (or 'the situation' as he calls it). An event brings about an entire new constellation of reality to which we have to be faithful by means of further developing it. Although Badiou strives for a renewed kind of universalism in the public context, I take it that his notion of truth is especially relevant and fruitful if we limit its application to the personal context of aiming at a suitable worldview to guide us through life. Let me clarify.

At specific moments in our lives, perhaps just a few, things happen to us that have an irreversible impact on how we evaluate our lives and approach the world. These uncontrollable occurrences break in into our lives and leave an undeniable trail. These rare events are therefore best seen as unpredictable important turning points or ruptures that change the way we understand ourselves, our experiences and the world around us.

So, the specific worldview we adopt must at least properly cohere with these profound occurrences, or even better, must render them intelligible. We have to be faithful to the major events in our lives and we do this by adjusting our worldview to accommodate these events. Disruptive events in our lives reveal to us something new and irresistible. In such an event we are suddenly confronted with breathtaking undeniable truthfulness. Hence life events have a meaning and significance that we cannot else but honor and subsequently persistently adhere to by adopting a worldview that illuminates them. In this way the specific worldview we embrace deepens our personal understanding of our life in this world.

And this way of clarifying our personal lives, I would add, is surely a quite rational thing to do. To remain faithful to the revolutionary moments of truth in our lives, to allow these events to inform our worldview and our personal road through life, is a rational course of action. It is a rational act considered from the private context of our singular concrete lives.

#### 5.5.5 On the natural-supernatural distinction (2013-05-28 11:27)

In order to acknowledge the profound difference between God and the objects of our ordinary experience, often a distinction is made between the natural and the supernatural, so that God can be said to be a supernatural instead of a natural entity. But, one may ask, what does this distinction actually amount to? What is natural? Surely, one cannot define nature as everything else but God. So what is nature? Is it space and time with all its contents? Would, if substance dualism is true, minds belong to the natural? Or suppose that there are abstract objects such as universals, propositions, properties and numbers. Would they also belong to nature? One may hold that perhaps nature is simply that which is subject to the universal laws as discovered by the natural sciences, that is to say, physics, chemistry, biology and astronomy. But then again, what determines the proper scope of the natural sciences? As Hempel's dilemma shows it is impossible to define nature by referring to those sciences that study nature. Indeed, such a definition of the natural would be clearly circular.

Because of these considerations it seems to me that the traditional distinction between the natural and the supernatural is not helpful at all. We should speak about *the world*, or better, *the whole of reality*. In fact, we could refer to the whole of reality, to all existents taken together, simply as *being*. Being comprises by definition everything that exists. Thus God, if God exists, is part of being, just as you and I and the chair that I'm currently sitting on. The reason that we attribute a special status to God is based on God's unique and strikingly extraordinary features, such as being the absolute necessary ground of all there is, that is to say, the metaphysical ultimate. God has a special status within the realm of being by virtue of its attributes, by virtue of being the infinite, eternal and inexhaustible origin of all other beings. And this is surely distinctive enough. We do not need the ill-defined class of the supernatural in order to properly refer to and speak of God.

Moreover, I would argue that the dismissal of the unclear distinction between the natural and the supernatural is still compatible with negative-theological or even mystical ways of speaking about God, such as 'The

'Wholly Other', 'The Radical Different' and 'The Beyond'. For God is also all these things, given God's singular and exceptional features within the realm of being.

### 5.5.6 Een argument tegen de correspondentietheorie (2013-05-29 13:47)

De correspondentietheorie van waarheid gaat uit van feiten (standen van zaken) en proposities (beweerzinnen). Volgens deze theorie correspondeert iedere propositie met precies één feit of met geen enkel feit. En een propositie P is waar dan en slechts dan als P correspondeert met een feit. Het feit waarmee een ware propositie P correspondeert kan omschreven worden als 'het feit dat P'. Een argument tegen deze theorie is het 'slingshot argument' van Donald Davidson uit 1969. Het argument kan bijvoorbeeld als volgt nader uitgeschreven worden.

1. "Sneeuw is wit" is waar
2. "Sneeuw is wit" correspondeert met het feit dat "Sneeuw is wit"
3. "Sneeuw is wit" correspondeert met het feit dat "(de X zodanig dat "X is identiek met Plato" en "Sneeuw is wit") is identiek met Plato"
4. "Sneeuw is wit" correspondeert met het feit dat "(de X zodanig dat "X is identiek met Plato" en "Gras is groen") is identiek met Plato"
5. "Sneeuw is wit" correspondeert met het feit dat "Gras is groen"

Aanhangers van de correspondentietheorie accepteren stap (1). Stap (2) volgt uit (1) op grond van de correspondentietheorie. Stap (3) volgt volgens Davidson uit (2) door in (2) de propositie "Sneeuw is wit" te vervangen door een propositie die daarmee logisch equivalent is, namelijk de propositie "(de X zodanig dat "X is identiek met Plato" en "Sneeuw is wit") is identiek met Plato". Stap (4) volgt op analoge wijze uit stap (3). Evenzo volgt (5) uit (4). Welnu, de conclusie dat "Sneeuw is wit" correspondeert met het feit dat "Gras is groen" is absurd. De correspondentietheorie van waarheid kan dus niet correct zijn, aldus Davidson.

Davidsons argument faalt echter omdat "Sneeuw is wit" juist niet logisch equivalent is met "(de X zodanig dat "X is identiek met Plato" en "Sneeuw is wit") is identiek met Plato". Neem maar eens een mogelijke wereld waarin sneeuw wit is en waarin Plato niet bestaat. In deze mogelijke wereld is "Sneeuw is wit" waar en "(de X zodanig dat "X is identiek met Plato" en "Sneeuw is wit") is identiek met Plato" onwaar. Beide proposities zijn dus inderdaad niet logisch equivalent.

Tegengeworpen zou kunnen worden dat het argument aangepast kan worden door de propositie "(de X zodanig dat "X is identiek met Plato" en "Sneeuw is wit") is identiek met Plato" in het argument te vervangen door de propositie "ALS Plato bestaat, DAN "(de X zodanig dat "X is identiek met Plato" en "Sneeuw is wit") is identiek met Plato"".

In dat geval is het echter helemaal niet duidelijk meer of er überhaupt een *feit* bestaat waarmee de propositie "ALS Plato bestaat, DAN "(de X zodanig dat "X is identiek met Plato" en "Sneeuw is wit") is identiek met Plato"" correspondeert. Een aanhanger van de correspondentietheorie kan immers erkennen dat er bepaalde ware *logisch-conceptuele* proposities zijn, zoals dus genoemde ALS-DAN propositie, die, in tegenstelling tot proposities als "Sneeuw is wit" of "Londen is de hoofdstad van Engeland", niet met een *feit* corresponderen.

### 5.5.7 De Poorten van het Paradijs (2013-05-29 22:44)

"Terwijl Sienna en hij zich een weg baanden door de menigte, bleef Langdons blik op de doopkapel gericht. Sienna bewoog zich zo snel en behendig dat Langdon bijna moest rennen om haar bij te houden. Zelfs van een afstand zag hij de enorme deuren van het Baptisterium glanzen in het zonlicht. Ze waren van verguld brons en meer dan vijf meter hoog. Lorenzo Ghiberti had er meer dan twintig jaar aan gewerkt. De deuren bestonden uit tien rijk bewerkte panelen met fijnzinnig uitgevoerde Bijbelse voorstellingen van zo'n verbijsterende kwaliteit dat Giorgio Vasari de deuren 'in alle opzichten volmaakt' had genoemd, en 'het schitterendste meesterwerk ooit geschapen'. Maar het was Michelangelo geweest die in zijn vervaarding de deuren de naam had gegeven die ze tot

op de huidige dag hebben behouden. Volgens de beroemde kunstenaar waren de [1]deuren van zo'n schoonheid dat ze konden dienen als de Poorten van het Paradijs."

D. Brown, *Inferno*, Uitgeverij Luitingh-Sijthoff, Amsterdam 2013, p.235

1. [http://1.bp.blogspot.com/\\_3ZdLrX0GZKE/S7JQ4LdwofI/AAAAAAAACtg/8Ney1gPsjLQ/s1600/20100326-DSC01332.jpg](http://1.bp.blogspot.com/_3ZdLrX0GZKE/S7JQ4LdwofI/AAAAAAAACtg/8Ney1gPsjLQ/s1600/20100326-DSC01332.jpg)

## 5.6 June

### 5.6.1 Wat kunnen we weten? (2013-06-03 11:07)

Mijn slides voor de eerste drie colleges van de cursus 'Inleiding Epistemologie' zijn [1]hier beschikbaar. Het betreft de colleges over de hoofdstukken 1, 2 en 3 van Louis P. Pojman, *What can we know? An introduction to the theory of knowledge* (Belmont: Wadsworth 2001), Second Edition. Verhelderingsvragen over de tijdens de colleges besproken onderwerpen kunnen hieronder gesteld worden en zullen door mij worden beantwoord. Op de laatste twee slides geef ik, zoals tijdens het laatste college besproken, mijn eigen positie weer: the meta-epistemic stance. Zie [2]hier voor een nadere toelichting op deze positie en een verwijzing naar de relevante teksten.

1. <http://www.gjerutten.nl/Epistemology.pptx>

2. <http://is.gd/GgH9Ne>

### 5.6.2 Charles Taylors denken en de bankencrisis (2013-06-06 15:29)

Vandaag gaf ik voor een masterclass Wijsbegeerte in Den Haag een voordracht over Charles Taylor en de bankencrisis. Het thema van de masterclass betrof een wijsgerige bezinning op de bankencrisis en mij is gevraagd om deze crisis te belichten vanuit Taylors denken. De voordracht is [1]hier beschikbaar.

1. <http://is.gd/xnTIPW>

### 5.6.3 VGSR lezing (2013-06-07 12:38)

Gisterenavond heb ik bij de VGSR in Rotterdam een lezing gegeven over de rationele rechtvaardiging van theïsme. Het was een zeer geslaagde avond! De discussie met de aanwezigen is nog lang na het officiële gedeelte doorgegaan. De tekst die ik voor mijn voordracht als uitgangspunt genomen heb is [1]hier beschikbaar.

1. <http://is.gd/3IKj8H>

### 5.6.4 David Hume and negative theology (2013-06-16 01:36)

David Hume accepts the principle that conceivability entails possibility. For example, in the second section of the second part of the first book of [1]A Treatise of Human Nature Hume states: "It is an established maxim in metaphysics, that whatever the mind clearly conceives, includes the idea of possible existence, or in other words, that nothing we imagine is absolutely impossible. We can form the idea of a golden mountain, and from thence conclude that such a mountain may actually exist". Hume also adopts a second principle involving the notion of conceivability. For, in the ninth part of his [2]Dialogues Concerning Natural Religion he writes: "Whatever we conceive as existent, we can also conceive as non-existent" and "It [is] possible for us, at any time, to conceive the non-existence of what we formerly conceived to exist".

Hume's first principle, viz., whatever is conceivable is possible, seems *prima facie* plausible. If we can coherently conceptualize something, then, in the absense of defeaters, what is thus conceptualized is reasonably taken to be not impossible. But what does Hume's second principle amount to? Does he hold that everything that exists can be conceived of as not existing? If so, this principle is untenable. For, something that exists can

only be conceived of as not existing if we are able to conceive of the very thing itself. After all, without having a proper conception of the thing in question, we cannot establish that we conceive of *that thing* as not existing. Moreover, without an adequate conceptualization of the thing in question we cannot even establish that we are conceiving of that thing *as not existing*. Hence, Hume's second principle, in order to be tenable, should be interpreted as the maxim that everything that exists *and is conceivable* can be conceived of as not existing.

But then Hume's two principles can be employed to infer that God must be inconceivable. For indeed, if God would be conceivable, then, according to Hume's second principle, the non-existence of God would be conceivable as well. And from this it would follow, according to Hume's first principle, that the non-existence of God would be possible, which contradicts God's essence if God is understood as a necessarily existing being.

Therefore, if God exists, Hume's principles actually entail the tenet of *negative theology*, namely that God exists *inconceivably*, so that no human being will ever be able to grasp God's nature. Now, this is a quite different conclusion from the conclusion Hume himself draws, namely that necessarily existing beings are impossible, so that God, understood as such a being, cannot exist. Indeed, Hume's conclusion only follows from both principles if we presume the *first* interpretation of his second principle, to wit, everything that exists can be conceived of as not existing. But, as explained above, this interpretation of Hume's second principle renders that principle untenable.

1. <http://www.gutenberg.org/files/4705/4705-h/4705-h.htm>

2. <http://www.gutenberg.org/files/4583/4583-h/4583-h.htm>

### 5.6.5 Blaise Pascal, Gedachten, fragmenten 11 en 12 (2013-06-17 16:59)



"11. Ordening. Na de brief 'dat men God moet zoeken' de brief opstellen over het wegnemen van de belemmeringen, dat wil zeggen het betoog over de Machine, hoe je de Machine instelt, hoe je met je verstand zoekt.  
12. Ordening. De mensen verachten de religie. Ze verafschuwen haar en zijn bang dat zij misschien waar is. Om dat te verhelpen moet men eerst aantonen dat de religie niet met het verstand in strijd is, en eerbied verdient, en haar prestige verlenen. Haar vervolgens aantrekkelijk maken en bij de goede mensen het verlangen wekken dat zij waar is, en dan aantonen dat zij waar is. Eerbiedwaardig omdat zij de mens goed begrepen heeft. Aantrekkelijk omdat zij het ware geluk belooft."

*Blaise Pascal, Gedachten, Uitgeverij Boom, Amsterdam, 2009, pp. 13-14*

### 5.6.6 Wereldbeelden en de-wereld-voor-ons (2013-06-18 15:12)

Nu ik mij steeds meer ga toeleggen op de vraag naar het rationeel rechtvaardigen van wereldbeelden (zie bijvoorbeeld [1]hier voor een beknopte inleiding) wordt het van belang om na te denken over de relatie tussen

deze vraag en de alternatieve wereld-voor-ons-kennisleer die ik in een eerder stadium heb uitgewerkt (zie [2]hier).

De-wereld-voor-ons of leefwereld is de wereld zoals wij deze ontgezegdelijk globaal als mensen meemaken. Het is de wereld zoals deze door ons in algemene zin niet anders dan ervaren en gedacht kan worden. Zo is de uitspraak dat er naast mijzelf ook andere mensen bestaan beslissend gerechtvaardigd als uitspraak over de-wereld-voor-ons. En hetzelfde geldt bijvoorbeeld voor de uitspraak dat mijn zintuiglijke ervaring van tafels en stoelen wordt veroorzaakt door objecten buiten mijn bewustzijn. Dit soort uitspraken zijn echter niet gerechtvaardigd als uitspraken over *de-wereld-in-zichzelf* of de werkelijke werkelijkheid. Tot *de-wereld-in-zichzelf* hebben wij als mensen immers geen toegang omdat wij nooit buiten onze menselijke, al te menselijke, conditie kunnen treden. Al zouden wij als mensen feitelijk een absoluut onafhankelijk gezichtspunt op de werkelijke werkelijkheid kunnen innemen, dan nog zullen we dit nooit kunnen vaststellen.

Dat daarentegen veel algemene en basale uitspraken beslissend gerechtvaardigd zijn als wereld-voor-ons-uitspraken omdat wij binnen de context van de leefwereld niet anders kunnen dan ze geloven, laat echter onverlet dat er in deze context voldoende ruimte overblijft voor diverse alternatieve *wereldbeelden*, zoals het christendom of het seculier humanisme. Wie wil nadenken over het rationeel evalueren van wereldbeelden kan daarom niet volstaan met het slechts verwijzen naar de leefwereld als hermeneutische basis. We dienen binnen de reeds gegeven wereld-voor-ons een notie van rationaliteit te ontwikkelen voor het redelijk beoordelen van verschillende alternatieve wereldbeelden.

De verhouding tussen wereldbeelden en de-wereld-voor-ons wordt dan ook duidelijk zodra we ons realiseren dat er sprake is van twee verschillende niveaus. Enerzijds is er het fundamentele niveau van de altijd al gegeven leefwereld of de-wereld-voor-ons waarin wij als mensen geworpen zijn en waarbuiten wij nimmer kunnen treden. Anderzijds is er het afgeleide niveau van verschillende wereldbeelden. Deze wereldbeelden maken het mogelijk om ons *in* de leefwereld te oriënteren en zo een bepaalde persoonlijke identiteit op te bouwen.

Wereldbeelden zijn dan ook niet constitutief voor de-wereld-voor-ons. Wereldbeelden komen juist pas op *binnen* de aan al deze wereldbeelden voorafgaande allesomvattende leefwereld. De-wereld-voor-ons is daarom zoals gezegd het meest basaal. Ieder mogelijk wereldbeeld verschijnt pas tegen de achtergrond van deze ons omringende leefwereld.

Precies omdat de-wereld-voor-ons de onoverschrijdbare horizon betreft van al onze menselijke praktijken, geldt dit ook voor onze hermeneutische praktijk van het omarmen van en reflecteren op wereldbeelden. De leefwereld is anders gezegd de grond waarop, of beter gezegd, de context waarin, wij als mensen overgaan tot het vormen van een bepaald wereldbeeld. En dit is onvermijdelijk. De-wereld-voor-ons is immers het subject waarop *al* onze uitspraken betrekking hebben, dus ook onze wereldbeelden.

Kortom, iedere rationele rechtvaardiging van een wereldbeeld voltrekt zich noodzakelijkerwijs *in* de menselijke leefwereld waarin wij geworpen zijn. Wie gaat nadenken over de-wereld-voor-ons begeeft zich op een veel basaler en algemener niveau dan het hermeneutische niveau waarop wij ons begeven wanneer we ons *binnen* de-wereld-voor-ons gaan bezighouden met de vraag naar het rationeel rechtvaardigen van wereldbeelden.

1. <http://is.gd/GRQ1KG>

2. <http://is.gd/GCowq0>

### 5.6.7 Is jouw God ook de mijne? (2013-06-29 10:46)

Gisteren vond op de VU het symposium *Is jouw God ook de mijne? Theologen en filosofen in gesprek over wie God is en hoe we Hem kunnen kennen* plaats. Het was echt een mooie dag met veel interessante lezingen en goede onderlinge discussies. Mijn response op de lezing van Kees van der Kooi is [1]hier beschikbaar.

1. [http://www.gjjerutten.nl/Symposium\\_ERutten.pdf](http://www.gjjerutten.nl/Symposium_ERutten.pdf)

### **5.6.8 Haar naam was Sarah (II) (2013-06-30 17:55)**

Onlangs schreef G. van den Brink een [1]artikel in het ND over zonde en het radicale kwaad. In dit artikel gaat Van den Brink onder andere in op mijn blogbijdrage [2]Haar naam was Sarah.

Van den Brink wijst in zijn interessante artikel op steekhoudende fenomenologische en theologische bezwaren tegen het onderscheiden van zonde en radicaal kwaad. Nu lijken we een onderscheid tussen radicaal kwaad en zonde te kunnen vermijden wanneer we, zoals T. Smit in de discussie onder mijn eerdere blogbijdrage voorstelde, uitgaan van meerdere na elkaar optredende zondevallen. In dat geval kunnen we het radicale kwaad namelijk begrijpen als een vorm van zonde die pas in de wereld komt nadat de mens nogmaals gevallen is. De "gewone" zondigheid is dan een gevolg van de eerste val van de mensheid. Meer "radicale" vormen van zondigheid zijn in dat geval verbonden met het nog dieper vallen van de mens na de eerste oorspronkelijke zondeval. De gedachte van meerdere zondevallen lijkt ook vanuit de Bijbel niet onwaarschijnlijk, zoals ook in de discussie onder mijn eerdere blogbijdrage ter sprake kwam.

Een andere mogelijkheid is om de "gewone" zonde vooral in verband te brengen met het onvermogen van de gebrekkige en zwakke mens, en de "radicale" zonde eerder te begrijpen vanuit het in en door de mens heen werken van *buiten de mens* gegeven diabolische machten. Zelf heb ik echter grote moeite met het hypostaseren van dergelijke machten buiten ons. Want, bestaan zulke diabolische machten als ontologisch zelfstandige entiteiten daadwerkelijk? En leidt het uitgaan van het bestaan van dergelijke machten, die ons kunnen bevangen en aanzetten tot verschrikkelijke daden, niet tot een deels ontkennen van onze eigen zondigheid, het deels afschuiven van onze eigen verantwoordelijkheid naar deze machten als het gaat om het verklaren van radicale vormen van zondigheid?

Mijn voorkeur ligt dan ook bij de eerste mogelijkheid, dus het uitgaan van een reeks van zondevallen waarin de mens zichzelf steeds verder van God verwijdert en zo uiteindelijk in staat blijkt tot steeds radicale vormen van moreel verwerpelijk gedrag. Alleen zo blijven we als mensen helemaal zelf verantwoordelijk voor onze zondigheid, zelfs in haar meest radicale vormen. En dit lijkt mij van belang voor het, zoals Van den Brink in zijn artikel aangeeft. echt serieus nemen van de verontrustende boodschap van de christelijke zondeleer.

In persoonlijke correspondentie liet Van den Brink mij weten dat om dezelfde redenen de eerste mogelijkheid ook zijn voorkeur heeft. Hij stelt echter een andere invulling van deze eerste mogelijkheid voor. Van den Brink begrijpt niet waarom we over *meerdere* zondevallen zouden moeten spreken. Dit lijkt vanuit de ervaring niet plausibel. Volgens hem kunnen we uitgaan van één zondeval. Door de zondeval werd iets in gang gezet dat door de tijd heen steeds verder ontaarde. Zo kwam uiteindelijk pas na verloop van tijd het radicale kwaad als radicale zonde in de wereld. De zonde begon dus "subtiel, om zich vervolgens als een computervirus steeds verder te verspreiden, totdat het uiteindelijk, inderdaad, radicaal is geworden: het maakt alles tot in de wortel kapot." We kunnen volgens Van den Brink dus uitgaan van een geleidelijk continuüm in plaats van een reeks van discontinue zondevallen. Deze door Van den Brink voorgestelde invulling van de eerste mogelijkheid spreekt mij aan, en lijkt mij vooralsnog inderdaad de meest verdedigbare positie.

1. <http://www.nd.nl/artikelen/2013/mei/24/zonde-en-het-radicale-kwaad>

2. <http://gjerutten.blogspot.nl/2013/05/haar-naam-was-sarah.html>

## **5.7 July**

### **5.7.1 Monique Goense over Latours hybriden (2013-07-04 21:24)**

Monique Goense schreef een lezenswaardig [1]artikel over Bruno Latours hybride netwerken. In haar artikel vraagt ze zich af wat hybriden zijn. Wat dienen we precies te verstaan onder het hybride karakter van de werkelijkheid? Zelf tracht ze vanuit het begrip 'ritme' een denkkader te schetsen dat ons in staat stelt het hybride weefsel van de wereld te doordenken. Nu kunnen we ook zonder inzet van genoemd begrip grofweg *tien modellen* van hybriden onderscheiden. Deze zal ik hieronder kort noemen.

1. Een hybride is een constellatie van zijnden die elk onafhankelijk van de constellatie kunnen bestaan en die elk een subject of een object zijn.
2. Een hybride is een constellatie van zijnden die elk onafhankelijk van de constellatie kunnen bestaan en die elk geen subject en geen object zijn (maar ergens tussen beide polen in bestaan)
3. Een hybride is een constellatie van zijnden die elk niet onafhankelijk van de constellatie kunnen bestaan en die elk een subject of een object zijn.
4. Een hybride is een constellatie van zijnden die elk niet onafhankelijk van de constellatie kunnen bestaan en die elk geen subject en geen object zijn (maar ergens tussen beide polen in bestaan).
5. Een hybride is géén constellatie van zijnden. Zijnden zijn slechts abstracties van hybriden. Ieder geabstraheerd zijnde is geabstraheerd als een subject of een object.
6. Een hybride is géén constellatie van zijnden. Zijnden zijn slechts abstracties van hybriden. Geen enkel geabstraheerd zijnde is geabstraheerd als een subject of een object (ze liggen elk tussen beide polen in).
7. Een hybride is géén constellatie van zijnden. Zijnden bestaan als emergenties van hybriden. Ieder emergent zijnde is onlosmakelijk met de desbetreffende hybride verbonden. Ieder zijnde is een subject of een object.
8. Een hybride is géén constellatie van zijnden. Zijnden bestaan als emergenties van hybriden. Ieder emergent zijnde is onlosmakelijk met de desbetreffende hybride verbonden. Geen enkel zijnde is een subject of een object (ze bestaan elk tussen beide polen in).
9. Een hybride is géén constellatie van zijnden. Zijnden bestaan als emergenties van hybriden. Ieder emergent zijnde kan onafhankelijk van de desbetreffende hybride bestaan. Ieder zijnde is een subject of een object.
10. Een hybride is géén constellatie van zijnden. Zijnden bestaan als emergenties van hybriden. Ieder emergent zijnde kan onafhankelijk van de desbetreffende hybride bestaan. Geen enkel zijnde is een subject of een object (ze bestaan elk tussen beide polen in).

Goense dient van één van deze tien modellen uit te gaan voordat zij überhaupt kan beginnen aan haar poging om met het concept 'ritme' een denkruimte te openen voor het denken van hybriden. De vraag welk model zij op voorhand veronderstelt is dan ook legitiem. Model 1, 2, 6, 9 en 10 lijken af te vallen. Goense maakt in haar artikel echter onvoldoende duidelijk of ze uitgaat van model 3, 4, 5, 7 of 8. Dit is jammer omdat zo haar poging niet voldoende op waarde geschat kan worden. Want hoe zouden we kunnen beoordelen of 'ritme' een adequaat concept is voor het doordenken van hybriden als niet eerst voldoende duidelijk is vanuit welk model van hybriden we vertrekken?

1. <http://www.eur.nl/fw/english/esjp/>

### 5.7.2 Incompatibilisme (2013-07-09 14:02)



### 5.7.3 Nieuw artikel in Radix (2013-07-12 12:25)

Onlangs verscheen de tweede editie van het tijdschrift Radix over geloof en wetenschap, met daarin onder andere een artikel van mijn hand over de rationele rechtvaardiging van Godsgeloof. Dit artikel is nu ook beschikbaar op mijn website emanuelrutten.nl en kan [1]hier direct geopend worden. Ik betoog daarin dat Godsgeloof zowel in een scientifische als in een levensbeschouwelijke context volkomen rationeel gerechtvaardigd is.

1. [http://www.gjerutten.nl/Radix3\\_ERutten.pdf](http://www.gjerutten.nl/Radix3_ERutten.pdf)

### 5.7.4 On the inevitability of having a worldview (2013-07-21 00:38)

Charles Taylor argues in his book *Sources of the Self* that people shape their lives by adopting frameworks for attributing meaning to their experiences. These frameworks of meaning inform the way we order our lives and understand ourselves. As such these frameworks reach beyond the truths arrived at by science. For they govern the entire way we assign significance to anything that happens to us, no matter what, in all the domains and contexts of our lives. Now, by determining our orientation towards the world they constitute our own personal identity. Therefore these identity forming frameworks are inescapable, because without them we would not even be able to form an identity, which is simply crucial for our human lives. Our challenge in life is thus to find the frameworks that best suit us, or, as Taylor calls it, to find our personal *best account* for guiding all our commitments and activities in the world. To be able to guide us through life, a best account has to determine what we consider as being part of reality. It therefore defines what we ultimately acknowledge as the real furniture of the world we live in. So, inevitably, each one of us embraces a *worldview*, that is to say, some broad picture of the ultimate nature of reality. We thus have to live our lives from the perspective of a worldview. We must choose. There is no escape.

### 5.7.5 Kosmologische argumenten (2013-07-28 22:09)

In mijn proefschrift, en in een aantal artikelen en lezingen behandel ik verschillende typen kosmologische argumenten. Deze argumenten heb ik [1]hier voor het eerst in één doorlopend betoog samengebracht, zodat een geïntegreerde cumulatieve casus van kosmologische argumenten voor het bestaan van God ontstaat.

1. [http://www.gjerutten.nl/Kosmologischargument\\_ERutten.pdf](http://www.gjerutten.nl/Kosmologischargument_ERutten.pdf)

### 5.7.6 "We were made to see U" (2013-07-30 20:18)

A [1]scene from Terrence Malick's new film 'To The Wonder'.

1. <http://www.youtube.com/watch?v=Vqc20C04zqs>

## 5.8 August

### 5.8.1 Is Heideggers Zijn een illusie? (2013-08-10 13:19)

Zoals bekend gaat Heideggers denken voortdurend uit van een *ontologisch verschil* tussen enerzijds de *zijnden* en anderzijds het *Zijn* van de zijnden. Het *Zijn* is datgene wat alle zijnden overstijgt en doorkruist. *Zij* is dat van waaruit alle zijnden zijnden zijn. Het *Zijn* vormt anders gezegd de grond van alle zijnden. Elk zijnde heeft, zoals volgens Heidegger Leibniz terecht leerde, een grond voor zijn of haar bestaan. Het *Zijn* is echter, als grond van alle zijnden, zelf grondeloos, aldus Heidegger. Het *Zijn* is datgene wat alle zijnden tot zijnden maakt. *Zij* is zo beschouwd de ultieme diepte van alle zijnden. Het *Zijn* manifesteert zich dan ook in en door alle zijnden. Wij krijgen het *Zijn* pas in het vizier wanneer we ons denken verleggen van de individuele zijnden naar de totaliteit van het *zijnsgeheel*.

Heideggers ontologische differentie tussen de zijnden en het *Zijn* kan ook nog vanuit een iets andere invalshoek ter sprake worden gebracht. Heidegger wilde niet langer stil blijven staan bij slechts de waarneembare kenmerken van de zijnden. *Zijn* metafysisch programma was juist om het *Zijn* van de zijnden vanuit het denken te ontsluiten. In plaats van de gegeven eigenschappen van de dingen stelde Heidegger de betekenisvolle *zijnswijze* van de dingen centraal. Tony Tol formuleert het in zijn collegereferraat over de existentiële filosofie en met name het denken van Heidegger als volgt: "Dit *zijn* [...] wil de presentie of aanwezigheid van de dingen benadrukken, echter niet een aanwezigheid die star is, maar de aanwezigheid als betekenis-factor, dus zoals dingen aanwezig zijn en hoe de dingenelijk geven van hun aanwezigheid". Tol verwijst in zijn bespreking ook naar Rüdiger Safranski die het in zijn boek *Heidegger en zijn tijd* als volgt omschrijft: "Heidegger wil de fundamentele bewogenheid van het feitische naar voren laten komen door dit fenomenologisch te tonen".

Heidegger richt zich dus op het *Zijn* van elk bestaand zijnde in plaats van op iets dat slechts geldt als een eigenschap van één of meerdere zijnden. Dit *Zijn* op het niveau van het concrete individuele bestaan is volgens Heidegger sinds Plato totaal in de vergetelheid geraakt. Deze *zijnsvergetenheid* moet ongedaan gemaakt worden door vanuit het *zijnsverstaan* van de mens weer toegang te krijgen tot het *Zijn*. Zo kan volgens Heidegger de mens opnieuw de open plaats vormen voor het *Zijn*.

#### Louter stipulatie?

Heidegger plaatst dus het *Zijn* tegenover het geheel van alle zijnden. De werkelijkheid is volgens hem niet slechts een collectie objecten, niet louter een verzameling voorwerpen of aggregaat van dingen. Het *zijnsgeheel* is meer dan de totaliteit van alle zijnden. Naast het geheel van alle zijnden is er ook nog het *Zijn* van deze zijnden. Het *Zijn* geldt bij Heidegger als de ultieme diepte en grond van alle zijnden. Het *Zijn* is zelf dan ook geen zijnde, maar betreft nu juist dat wat alle zijnden aankleeft en zijnden laat zijn. Het *Zijn* is als drager van alle zijnden zelf grondeloos. Het grondt alle zijnden zonder zelf gegrond te zijn.

Is Heideggers ontologische differentie echter louter een vorm van stipulatie? Waarom zouden we naast de

zijnden een separate instantie van het Zijn postuleren? Waarom zouden we niet beweren dat de wereld restloos in termen van zijnden beschreven kan worden? Uitgaande van een dergelijke objectuele beschrijving zouden eveneens de eigenschappen van alle zijnden en hun onderlinge relaties als zijnden begrepen worden. Als mensen zijn wij echter ontvankelijk voor de roep van het Zijn. Wij kunnen tot dit Zijn komen, het Zijn kan zich aan ons geven, wanneer wij ons ervoor open stellen, aldus Heidegger. Hieronder geef ik vier wijsgerige overwegingen in het licht waarvan het Zijn zich aan ons kan melden als extramentale gegevenheid.

### Dát wat alle zijnden überhaupt tot zijnden maakt

In de eerste plaats moet er iets zijn dat alle zijnden tot zijnden maakt. Iets moet ons spreken over zijnden rechtvaardigen. Welnu, dat wat alle zijnden tot zijnden maakt, dat op grond waarvan alle zijnden eerst zijnden zijn is zelf geen zijnde. Het is het Zijn zelf op grond waarvan wij überhaupt kunnen spreken over zoets als zijnden. Vergelijk dit met het begrip fontein. Hetgeen ons spreken over fonteinen rechtvaardigt, hetgeen fonteinen fonteinen laat zijn is zelf geen fontein. Nu zou opgemerkt kunnen worden dat wat alle fonteinen als fonteinen grondt het intra-mentale begrip 'fontein' is. Dat wat ons spreken over fonteinen fundeert en rechtvaardigt betreft dus niet iets extramentaals, en waarom zou dit voor het Zijn dan wel gelden? Welnu, in het geval van de meest algemene collectie van alle zijnden ligt de situatie radicaal anders. Dát wat alle zijnden tot zijnden maakt kan nimmer het begrip 'zijnde' betreffen precies omdat een dergelijk begrip uiteindelijk zelf eveneens een (al dan niet intramentaal) zijnde is. Dat op grond waarvan alle zijnden überhaupt zijnden zijn kan daarom zelf geen concept zijn, en moet derhalve extramentaal gegeven zijn, alle zijnden doorkruisen, de *arche* vormen van alle zijnden, waaronder dus ook al onze intramentale begrippen. En dit is de instantie van het Zijn zelf.

### Een onbepaald onmiddellijke 'lichtruimte'

In de tweede plaats kunnen we ook langs een specifieke fenomenologische overweging nader tot Heideggers instantie van het Zijn komen. Laten wij ons het geheel van alle zijnden voorstellen. Laten we proberen om de collectie van alle zijnden voor de geest te halen. Wat meldt zich nu in deze fenomenologische voorstelling van de totaliteit van alle zijnden? Ontegenzeggelijk is er in en met deze aanschouwing iets gegeven dat zelf geen zijnde is. We intenderen hoe dan ook een onbepaald onmiddellijke 'lichtruimte', een alles behalve objectuele 'bedding', *waarin* en *waardoor* alle zijnden pas als zijnden gegeven zijn. Dit 'auratisch-er-tussen-in', dit 'de-zijnden-omringende', dit onbepaalde 'omhullende-van-de-zijnden', op grond waarvan de zijnden eerst present, pas aanwezig kunnen zijn, betreft nu de instantie van het Zijn zelf, en is inderdaad zelf geen zijnde. Het is dan ook het Zijn dat 'het ertussen zijn' van de zijnden waarborgt en zo de zijnden als zijnden present laat zijn. De zijnden zijn als zijnden aanwezig doordat ze zijn opgenomen in het 'omhullende' van het Zijn.

### Dát wat verhindert dat alle mogelijke zijnden tegelijkertijd bestaan

In de derde plaats kunnen we denken aan een argument vanuit de context van de mathematische verzamelingenleer. In zijn artikel *From states of affairs to a necessary being* uit 2010 in *Philosophical Studies* merkt Joshua Rasmussen op dat binnen de context van de mathematische verzamelingenleer kan worden aangetoond dat er eenvoudigweg niet genoeg ruimte is om alle mogelijke ruimtelijke vormen tegelijkertijd te instantiëren, aangenomen uiteraard dat deze instanties elkaar niet mogen overlappen. De cardinaliteit van de ruimte opgevat als verzameling punten is namelijk kleiner dan de cardinaliteit van de verzameling van alle mogelijke ruimtelijke vormen, aldus Rasmussen. Dit is een interessant mathematisch inzicht dat ook wijsgerige implicaties lijkt te hebben. Genoemd inzicht kan namelijk ingezet worden om een nieuw argument te ontwikkelen voor het door Heidegger gemaakte ontologische onderscheid tussen enerzijds het geheel van alle zijnden en anderzijds het Zijn zelf.

Het argument dat mij voor ogen staat verloopt globaal als volgt. De door Rasmussen genoemde mathematische stelling maakt duidelijk dat er 'iets' is dat ervoor zorgt dat niet alle mogelijke *ruimtelijk gekwalificeerde* zijnden tegelijkertijd kunnen bestaan. Dit 'iets' is de ruimte zelf. Hoewel de ruimte zelf natuurlijk ook als een zijnde begrepen kan worden, is zij in elk geval géén *ruimtelijk gekwalificeerd* zijnde. Zij is veeleer dát *waarin* alle *ruimtelijk gekwalificeerde* zijnden bestaan. Welnu, het lijkt plausibel om dit gegeven te generaliseren door meer algemeen te stellen dat er dan ook 'iets' moet zijn dat ervoor zorgt dat alle mogelijke zijnden *simpliciter onmogelijk* tegelijkertijd kunnen bestaan. Maar wat is dit 'iets'? Analoog aan zoeven betreft dit 'iets' in elk geval geen zijnde. Dát wat ervoor zorgt dat alle mogelijke zijnden nimmer tegelijkertijd kunnen bestaan kan zelf géén zijnde zijn. Welnu, dit 'iets' dat zelf geen zijnde is wijst op hetgeen door Heidegger 'het Zijn' wordt genoemd. Net

zoals er te weinig ruimte is om alle mogelijke *ruimtelijk gekwalificeerde* zijnen tegelijkertijd naast elkaar te laten bestaan, zo is er uiteindelijk ook te weinig 'Zijn' om alle mogelijke zijnen *simpliciter* tegelijkertijd tot aanzien te laten komen. Het is deze instantie van het Zijn welke Heidegger, treffend aansluitend bij de vorige overweging, ook 'lichtruimte' noemt. Het Zijn is de lichtruimte waarin alle zijnen als zijnen gegeven zijn, ofwel dát van *waaruit* alle zijnen zijn.

### De continue *zijnswijze* van de zijnen

Tot slot een argument vanuit een reflectie op het atomisme. Volgens het atomisme is al het zijnde uiteindelijk niets meer of minder dan een configuratie van enkelvoudige entiteiten: de atomen. Een dergelijk wereldbeeld heeft ontgegenzeggelijk iets schraals, iets karigs, zelfs wanneer we uitgaan van verschillende typen atomen, en bovendien naast materiële atomen ook het bestaan van immateriële atomen, zoals de menselijke ziel en God, aannemen.

Neem bijvoorbeeld een verschijnsel als verandering. Uitgaande van het atomisme kan verandering maar op één manier begrepen worden, namelijk als het samenklonteren en weer uiteengaan van atomen. Enkelvoudige entiteiten die *zelf* kunnen veranderen bestaan dus niet, en kunnen, uitgaande van het atomisme, ook helemaal niet bestaan. Één enkelvoudig iets dat *zelf* aan verandering onderhevig is, is vanuit het atomisme ondenkbaar.

Hieruit volgt dat allerlei verschijnselen van onze naïeve ervaring, waarbij wel degelijk sprake lijkt van één enkelvoudig iets dat *zelf* aan verandering onderhevig is, zoals het bekende verschijnsel dat personen door de tijd heen veranderen, of dat iemands liefde voor de natuur of iemands kennis van de kunst zich verdiept, of het verschijnsel dat een gevoel van pijn of genot op een bepaald moment intenser wordt of juist afvlakt, volgens het atomisme, zelfs wanneer we uitgaan van verschillende typen materiële en immateriële atomen, een fictie zijn, eenvoudigweg niet kunnen bestaan.

De armzaligheid van het atomisme wordt zo pijnlijk duidelijk. Enkelvoudige veranderingen zoals het intenser worden van iemands liefde, het heftiger worden van iemands heimwee, het sterker worden van iemands karakter, het helderder gaan stralen van een lichtbron of het dieper rood worden van een bepaald kleurvlak, gelden volgens het atomisme als illusoir, als onecht. Deze verschijnselen bestaan volgens atomisten niet werkelijk, hetgeen radicaal ingaat tegen onze naïeve ervaring, maar ook tegen iedere fenomenologie van deze ervaring.

Heidegger had dan ook gelijk. Willen wij recht doen aan de naïeve ervaring met haar verschijnselen van verandering waarbij er één enkelvoudig iets is dat *zelf* aan verandering onderhevig is, willen wij de fenomenologie van onze wereld redden, dan moeten wij naast de zijnen ook uitgaan van *het Zijn* van de zijnen. De zijnen belichamen het discrete, het discontinue in de wereld. Het Zijn van de zijnen staat daarentegen orthogonaal op de zijnen en vertegenwoordigt de continue *zijnswijze* van de zijnen. Het Zijn is daarmee de locus van de continuïteit in de wereld. Het Zijn is zo inderdaad, zoals Tol opmerkte, "de innerlijke factische bewogenheid van de zijnen". Het is de "betekenisvolle aanwezigheid van de zijnen, de wijze waarop de zijnen aanwezig zijn en blijk geven van hun aanwezigheid". En het is precies deze continue innerlijke bewogenheid van de zijnen die ons uiteindelijk in staat stelt te begrijpen dat enkelvoudige zijnen *zelf* wel degelijk aan verandering onderhevig kunnen zijn. Het is dus eerst dankzij Heideggers instantie van het Zijn dat we de naïeve ervaring recht kunnen doen wedervaren, er daadwerkelijk rekenschap van kunnen geven in plaats van haar te willen ontmaskeren, te deconstrueren, zoals het atomisme doet.

Niet voor niets stelt Georges Bataille in zijn boek *De Erotiek* uit 1957 dat voor de mens *de continuïteit van het Zijn* het heilige is, terwijl het atomisme, of meer in het algemeen iedere vorm van discreet of discontinu denken, profaan is. Wij mensen verlangen ten diepste naar dát wat het atomisme ons nimmer kan geven, namelijk een terugkeer naar, een weer opgenomen worden in, de continuïteit van het Zijn.

### 5.8.2 Theïsme en evolutietheorie (2013-08-13 18:24)

In de natuur treffen we overal doelgerichtheid aan. Daar waar deze doelgerichtheid kan worden verklaard door mentale veroorzaking van een bewuste intentionele actor, is er weinig aan de hand. Maar hoe dienen we het

optreden van doelgerichtheid te verklaren wanneer er helemaal geen sprake lijkt te zijn van zo'n actor, zoals bijvoorbeeld in het geval van een mier die werkt, een bloem die bloeit of een boom die groeit? Hier schiet de evolutietheorie ons te hulp. De evolutietheorie is immers in staat om dit soort vormen van doelgerichtheid restloos mechanisch te verklaren, dus zonder een beroep te hoeven doen op allerlei vermeende in de natuur werkzame mysterieuze machten, vitalistische krachten of essentialistische wezensvormen. En dit is goed nieuws voor het theïsme. Zonder de evolutietheorie zal het spreken over dergelijke machten, krachten of vormen immers kunnen terugkeren in het menselijk denken over de natuur. De natuur zal dan opnieuw gesacraliseerd worden, wat afbreuk doet aan Gods heiligeheid. Kortom, de evolutietheorie past uitstekend bij een theïstisch wereldbeeld precies omdat het een sacralisering van de natuur voorkomt. Een aanval op de evolutietheorie is daarom feitelijk een aanval op het theïsme zelf.

### 5.8.3 "Wat zou ik u kunnen geven!" (2013-08-15 16:52)

"En wat doet de heilige in het bos?" vroeg Zarathustra. De heilige antwoordde: "Ik maak liederen en zing ze, en als ik liederen maak, lach, ween en brom ik: zo loof ik God. Met zingen, wenken, lachen en brommen loof ik de God die mijn God is. Maar wat breng jij ons ten geschenke?" Toen Zarathustra deze woorden gehoord had, groette hij de heilige en sprak: "Wat zou ik u kunnen geven! Maar laat me hier snel weggaan, opdat ik u niets ontneem!" – En zo scheidden ze van elkaar, de grijzaard en de man, lachend, zoals twee jongens lachen.

Friedrich Nietzsche, *Aldus sprak Zarathustra*, Voorrede, §2

### 5.8.4 Science and religion: harmony, no conflict (2013-08-20 21:05)

Today at the Abraham Kuyper Center Summer Seminar on *Science and the Big Questions* I engaged in a debate with Patricia Churchland and Bradley Monton on the relationship between science and religion. An extended version of my opening statement follows.

Are science and religion in conflict? No, I don't think they are. First, there are no scientific results that conflict with the belief that God exists and created the world. The same applies to all other core beliefs of, for example, Christianity. And here we are of course not talking about questions that are not essential to Christianity, such as the age of the earth, or whether it moves. Second, it can be shown that the neurosciences leave sufficient room for a substantive notion of free will, and do not entail that a conscious mind without a material base is metaphysically impossible.

But what about belief in miracles? Isn't the greatest miracle of Christianity, the resurrection of Jesus, in conflict with science? No, even this is not the case. After all, it is reasonable to suppose that God, if God exists, can intervene in creation. And for this God does not have to break any natural laws. For, the laws of nature describe how the cosmos behaves *as long as God does not intervene*. These laws are therefore compatible with a divine intervention in the universe.

Further, that God does not play a role in physics is precisely what a theist should expect. After all, physics is about the universe's immanent functioning and not about its transcendent creator. So, the natural laws do not refer to God, as for example Thomas Aquinas already knew in the 13th century.

One might object that science and religion are still in conflict because it is irrational to believe claims about the nature of reality that are not the result of scientific research. The underlying presumption is apparently that science is the only legitimate source of knowledge of reality. But this *scientistic* assumption is self-refuting. For it is *itself* not a result of scientific research. Hence, someone who accepts it immediately obtains a very good reason to reject it.

Moreover, many of the greatest scientists of all time saw no conflict whatsoever between science and their belief in God. Examples include Kepler, Leibniz, Newton, Faraday, Maxwell, Planck and Heisenberg. The

list of religious scientists is long, very long. Indeed, the metaphor of a conflict between science and religion is a late modern myth, carefully cultivated by those who want to promote the suggestion that belief in God is irrational.

In fact, there is even a *deep harmony* between science and belief in God. For example, many rational arguments for the existence of a personal creator are partially based on premises that are actually derived from science. We may think here of the existence of universal and stable laws of nature, the insight that the cosmos had an absolute beginning, the remarkable elegance and effectiveness of mathematics as a language to describe the universe, and the striking *fine-tuning* of the cosmos. Besides, many arguments for God's existence deploy modern developments in logic and mereology. So, when it comes to rational arguments for the existence of God, science is a friend and not an adversary. Thanks to modern science, the rational case for the existence of God is now *stronger than ever*.

Aside from this, belief in God constitutes an excellent ground for the belief that the cosmos has a rational order that can successfully be investigated and known by us. The universe is *intelligible*. And this conviction is simply crucial for the practice of science. After all, there is no point in doing science if we do not believe in the reliability of human rational capacities. Therefore, the success of science in exploring nature fits quite well within a theistic worldview.

From a historical viewpoint, the advent of modern science in the West can even be attributed to belief in God to a very significant extent. As said, theists have an excellent reason to think that the universe is governed by fixed laws that can be understood by our human cognitive faculties. Theistic scientists actively began investigating nature empirically in the 16th century in order to better understand God's creation, and to praise God in that way. Besides, in imitation of Francis Bacon, many of them wanted to get a better grip on nature in order to relieve human suffering. Belief in God can thus be an effective source of inspiration to passionately get involved in scientific research.

That the safety of the library had to be left behind to conduct concrete observations in nature was a given for many of them. After all, if God created the universe contingently by free will, then God could have created an entirely different universe, so that we cannot discover the natural laws with reason alone. And it was precisely this type of *empirical* research that truly brought about the scientific revolution.

Perhaps one will object that, surely, we cannot maintain that the theory of evolution by natural selection is in harmony with theism? Well, this too is based on a misunderstanding. First, evolution is compatible with theism. After all, God can be understood as being the originating cause of the natural process of evolution itself. God is the creator of an evolving cosmos.

Second, we observe purposiveness everywhere in nature. Often this can be explained by mental causation of a conscious intentional actor. But how are we to explain the occurrences of goal directedness when there appears to be no such actor, as in the case of an ant at work, a flower in bloom or a growing tree? Here, the theory of evolution jumps to our aid. After all, this theory explains such forms of purposiveness purely mechanically, without the need to invoke all kinds of supposed mysterious powers, vitalistic forces or essentialistic forms. And this is good news for theism. After all, without the theory of evolution, references to such powers, forces or forms may well return in human speak about nature. Nature would again be sacralized, which detracts us from God's holiness. So, the theory of evolution fits well with theism, precisely because it prevents an anti-theistic deification of nature. Hence, an attack on the theory of evolution is actually an attack on theism itself.

So, the late modern myth that science and religion are opposed to each other detracts us from their real relationship. A deep understanding of science and religion is vital to see their close connection, to see how both can be intimately reconciled in truth.

It is therefore quite promising to notice that the dialogue between science and religion has expanded greatly in recent decades. There are nowadays many academic institutions and journals that explicitly deal with the interaction between both, and do so in a productive and well-informed way. The dialogue between science and

religion will continue to flourish in the upcoming years, and I personally expect that it will only become more relevant. This is a dialogue to which I warmly invite everyone.

### 5.8.5 "Wat de Grieken misten" (2013-08-24 01:44)

"De manier waarop christenen over de schepping denken (en dat geldt ook voor joden en moslims) heeft vier significante aspecten. Ten eerste veronderstellen wij dat de wereld een orde kent, omdat de Schepper rationeel en consistent is. Ten tweede heeft Hij echter ook de vrijheid een universum naar eigen goeddunken te creëren. Door alleen na te denken over hoe die natuurlijke orde zou moeten zijn, komen we er niet, wij moeten ook kijken. Met andere woorden, observatie en experiment zijn onmisbaar. En dit is wat de Grieken misten. Zij dachten dit te bereiken door alleen hun rationeel vermogen te gebruiken. Ten derde, omdat deze wereld Gods schepping is, is het een studie waard. Ten vierde, omdat de schepping op zich niet goddelijk is, kunnen wij - zonder oneerbiedig te zijn - erin rondspeuren en haar onderzoeken. Als u al deze aspecten met elkaar verenigt, heeft u de intellectuele ondergrond waarop wetenschap mogelijk wordt."

*John Polkinghorne, in Quarks, Chaos en Christendom, Callenbach, Baarn, 1996, p. 21*

## 5.9 September

### 5.9.1 Is het christendom een vorm van wereldvlucht? (2013-09-05 00:37)

Met enige regelmaat wordt beweerd dat het christendom een ascetische vlucht betreft uit ons alledaagse bestaan. Christenen zouden zich afkeren van de concrete materiële ervaringswereld, en alleen in de contemplatieve wereld van de geest geïnteresseerd zijn. Is dit daadwerkelijk het geval? Is het christendom een vorm van wereldverzakking, van wereldverlooching? In [1]deze bijdrage betoog ik dat uit de Bijbelverhalen helemaal niet opgemaakt kan worden dat het christendom een ascetische wereldvlucht betreft. Integendeel. Het christendom, zoals dat uit de Bijbel naar voren komt, verzet zich juist tegen de gedachte dat de stoffelijke zijde van de werkelijkheid minderwaardig is.

1. [http://www.gjerutten.nl/IsChristendomWereldverzaking\\_ERutten.pdf](http://www.gjerutten.nl/IsChristendomWereldverzaking_ERutten.pdf)

### 5.9.2 Redelijk én bovenredelijk (2013-09-06 00:05)

In zijn boek *Redenen om te geloven* betoogt theoloog en filosoof André Léonard dat geloof in God redelijk en bovenredelijk tegelijk is. Met bovenredelijk bedoelt hij dat het geloof verder reikt dan de rede. Veel geloofsovertuigingen gaan immers zowel de positieve wetenschappelijke als de metafysisch filosofische rede te boven. Ze kunnen slechts "worden ontvangen door een woord dat van verder komt dan de rede".

En het is volgens Léonard zelfs noodzakelijk dat het geloof in God bovenredelijk is. Hij citeert namelijk instemmend Blaise Pascal die leert dat "de mens de mens oneindig ver te boven gaat". En daarom moet de mens "om echt mens te zijn meer zijn dan de mens die hij is", aldus Léonard. Alleen datgene wat ons overstijgt kan ons dus werkelijk voldoening schenken. De mens kan zichzelf slechts verwerkelijken door zich te richten op dat wat zijn natuurlijke maat overschrijdt, zoals bijvoorbeeld ook Georges Bataille leert. De mens verlangt naar het transcendent, naar wat zijn bestaan te boven gaat. Het geloof moet dus bovenredelijk zijn om "de mens waardig te zijn". Een geloof dat niet bovenredelijk is kan de mens immers niet "tot voltooiing brengen". Léonard stelt dan ook terecht dat "als de religie zin heeft, zij alleen maar kan steunen op een bovenredelijk geloof, waarbij die bovenredelijkheid geen teken is van haar armoede, maar van haar waarheid".

Echter, het geloof moet tevens "doordacht en redelijk" zijn. Léonard wijst erop dat bovenredelijk niet hetzelfde betekent als onredelijk. Wil het geloof in God niet vervallen in irrationele redeloosheid, dan moet het tevens "redewaardig" zijn. We mogen de rede dan ook nimmer ontkennen. Het geloof moet "de rede verbreden

en niet opheffen" om zo werkelijk een "heilzame openheid te zijn op wat de rede te boven gaat". Het geloof is daarom "een mengeling van bovenredelijk vertrouwen en rationele helderheid".

Om te verhelderen hoe het geloof zowel redelijk als bovenredelijk kan zijn geeft Léonard een treffend voorbeeld. Hij vergelijkt het geloof met een liefdesrelatie. De liefde is bovenredelijk. Geen enkele liefde is het resultaat van een redelijke argumentatie met als conclusie 'Ik hou van je'. Natuurlijk niet! De oorsprong van de liefde blijft voor de geliefden "een paradoxaal gegeven" en "een fascinerend mysterie". Het tilt hen op zonder dat ze het redelijk kunnen doorgronden. De geliefden worden "gedragen door een kracht die van verder komt dan het heldere bewustzijn".

Maar "dat liefde meer is dan een kwestie van rationele helderheid, betekent niet dat ze blind of zonder begrip is", aldus Léonard. Hij voegt daaraan toe: "Natuurlijk blijft de geliefde voor mij altijd een mysterie, maar dat hij of zij dat is en blijft, ontdek ik pas naarmate ik hem of haar beter leer kennen". Liefde is dus tegelijkertijd altijd ook een zaak van begripsvorming en kennis. Zij is altijd ook redelijk. De geliefde heeft redenen om de ander lief te hebben. "Wie echt liefheeft weet waarom hij liefheeft, ook al is zijn liefde veel ruimer dan dit weten", stelt Léonard daarom terecht.

En zo is het volgens hem ook in het geloof. Léonard schrijft: "In al haar bovenredelijkheid moet ze redelijk zijn". Het dient te "steunen op redenen om te geloven". Het bovenredelijke geloof "moet doordacht zijn om onze rede waardig te zijn". Maar het geloof is "pas echt redelijk, God en mens waardig, als het tegelijkertijd bovenredelijk is". Want als wij iets volledig op de maat van onze menselijke rede kunnen brengen, dan is het God niet, zoals Augustinus al zei. Het raakt dan niet aan "wat voor de mens wezenlijk is en haar overstijgt", zoals Léonard het in zijn boek verwoordt. Inderdaad, "het geloof is meer dan weten, het is leven".

Kortom, het geloof is redelijk, maar het moet altijd bovenredelijk blijven. "We hebben redenen om te geloven, maar het zijn wel redenen om te geloven, om vertrouwen te hebben in een werkelijkheid die ons overstijgt".

### 5.9.3 Dualisme van lichaam en geest zo gek nog niet (2013-09-13 22:58)

'Hoe denk jij eigenlijk over de verhouding tussen onze geest en ons brein?', vragen mensen mij vaak. Ik antwoord dan dat volgens mij de geest niet samenvalt met het brein. Zij bestaat er los van en staat ermee in een onderlinge wisselwerking. Vervolgens kijkt men mij meestal raar aan. 'Geloof jij dat echt? Een dergelijk dualisme is tegenwoordig toch een achterhaalde, onverdedigbare, opvatting?'

Het denkbeeld van een immateriële (lichaamloze) geest die op zichzelf bestaat en interacties aangaat met een materieel brein, wordt ook wel aangeduid als interactie dualisme. Deze opvatting is helemaal niet zo onredelijk als vaak gesuggereerd wordt. Gelukkig maar! Als het bestaan van een werkzame lichaamloze geest intellectueel gezien onacceptabel zou zijn, dan zou het Godsbegrip zelf in moeilijkheden kunnen komen. God wordt immers begrepen als een lichaamloos bewustzijn. Ik betoog hieronder waarom genoemd denkbeeld niet onhoudbaar is.

In de eerste plaats zijn de bezwaren tegen het interactie dualisme niet sterk. Een veelgenoemd bezwaar is dat het volkomen onduidelijk zou zijn hoe een geest een wisselwerking zou kunnen aangaan met de hersenen. 'Hoe kan een immateriële geest een materieel lichaam in beweging zetten?', aldus dit bezwaar. Mijn eerste reactie hierop is dat de geest natuurlijk niet het lichaam beweegt op dezelfde manier als waarop bijvoorbeeld materiële dingen, zoals botsende biljartballen, elkaars beweging veroorzaken. Er moet sprake zijn van een ander soort oorzakelijkheid, namelijk mentale veroorzaking.

Vaak werpt men tegen dat het dualisme niet verheldert *op welke manier* deze mentale veroorzaking precies in zijn werk gaat. Dualisten leggen niet uit hoe iets immaterieels überhaupt kan inwerken op iets materieels. Dit is echter geen overtuigende tegenwerping. We kunnen namelijk niet uitsluiten dat geest behoort tot de fundamentele *onherleidbare* bouwstenen van de werkelijkheid. In dat geval zou hetzelfde kunnen gelden voor geestelijke vermogens, zoals mentale veroorzaking. En dan kunnen we inderdaad geen nadere uiteenzetting

geven van de manier waarop mentale veroorzaking werkt.

Maar ook als dit niet zo is, is het interactieprobleem veel minder nijpend dan gedacht. Zo bedacht Newton ooit zijn beroemde zwaartekrachtstheorie van de werking op afstand, zonder ook maar bij benadering duidelijk te maken hoe deze werking op afstand precies in zijn werk gaat. Dit vormde geen onoverkomelijk bezwaar tegen de acceptatie ervan. En in de moderne fysica worden talloze onvoorstelbare conclusies getrokken, zoals elementaire deeltjes die op enorme afstand met elkaar verstrengeld zijn, deeltjes die ontstaan uit een absoluut vacuüm, deeltjes die terug in de tijd reizen, deeltjes die ook golf zijn, enzovoort. De ondoorgrendelijkheid van dit alles vormt echter geen reden om deze conclusies als onzinnig te verwerpen. En dat is maar goed ook, want de theorieën die fysici ontwikkelen worden de laatste decennia alleen nog maar onbevattelijker.

Waarom zou het ontbreken van een beschrijving van *de wijze waarop* de wisselwerking tussen geest en lichaam plaatsvindt dan ineens wel een reden zijn om dualisme te verwerpen? Dat is onredelijk. En wie zich enigszins in de analytische filosofie verdiept weet dat er hoe dan ook nog geen adequate theorie is voor het fenomeen van oorzakelijkheid *als zodanig*.

Een ander bezwaar is dat dualisme geen concrete voorspellingskracht heeft. Maar dat is evenmin een krachtig bezwaar. Want waarom zouden we alleen claims die voorspellende waarde hebben kunnen accepteren? Bovendien is dualisme een *metafysische* opvatting over de relatie tussen lichaam en geest. Het alternatief ervoor is dus ook een metafysische opvatting, namelijk de gedachte dat geest en brein hetzelfde zijn. Voorspelt dit materialistische alternatief meer dan dualisme? Kan er bijvoorbeeld in de hersenwetenschappen of psychologie meer mee voorspeld worden? Natuurlijk niet.

In de tweede plaats kunnen we ons afvragen of het alternatief voor dualisme onontkoombaar is. Wat zijn de argumenten voor de opvatting dat onze geest identiek is aan ons brein? Vaak wordt gewezen op het principe van de 'oorzakelijke geslotenheid' van de fysische natuur. Alle materiële gevolgen zouden slechts materiële oorzaken hebben. Wil onze geest iets materieels kunnen veroorzaken, dan moet ze dus zelf materieel zijn. De geest is daarom niets anders dan ons brein. Genoemd principe volgt echter niet uit modern natuurkundig onderzoek en wordt er evenmin door verondersteld. Het is vooral een metafysische overtuiging van materialisten. Een dualist hoeft het niet te accepteren.

Een ander argument komt voort uit modern hersenonderzoek. Hersencans laten zien dat mentale ervaringen nauw samenhangen met activiteit op specifieke plaatsen in de hersenen. Ze lijken zelfs één op één met elkaar te corresponderen. Bij elke mentale gewaarwording hoort een neuraal patroon van hersenactiviteit en omgekeerd. Door deze ontdekkingen zijn hersenwetenschappers steeds beter in staat om door het prikkelen van bepaalde hersengebieden specifieke mentale ervaringen op te wekken. Uit deze hechte structurele verwantschap tussen geest- en hersentoestanden concludert men dan dat mentale ervaringen in feite hersentoestanden zijn, en dus dat onze geest ons brein is.

Een dergelijke conclusie is echter voorbarig. Neem de volgende analogie. Een hoeveelheid water neemt een bepaalde ruimtelijke vorm aan indien deze in een plastic zakje wordt gegoten. Het water in het zakje zal uiteraard van vorm veranderen indien het zakje wordt vervormd. Omgekeerd zal iedere vormverandering van het water gepaard moeten gaan met een identieke vormverandering van het plastic. De vorm van het water hangt dus nauw samen met de vorm van het zakje. Er is zelfs sprake van een één op één correspondentie tussen beiden. Toch volgt hieruit niet dat het water en het plastic zakje identiek zijn. Evenmin volgt dat het water voor zijn bestaan afhankelijk is van het zakje. Ook los van het plastic zakje bestaat het water immers. En precies hetzelfde geldt voor de relatie tussen ons brein en onze geest. Hoewel mentale toestanden en breintoestanden inderdaad hecht samenhangen, zoals de moderne hersenwetenschappen laten zien, volgt hieruit niet dat ze identiek aan elkaar zijn. Correspondentie is inderdaad nog geen identiteit.

Bovendien is er een goede reden om te denken dat mentale ervaringen inderdaad niet identiek zijn aan neurale processen in de hersenen. Wij kennen onze mentale gewaarwordingen alleen van binnenuit, vanuit het eerstpersoonsperspectief. Het zijn innerlijke subjectieve ervaringen en dus van een heel andere orde dan

groepjes vurende neuronen. Zo hebben mentale ervaringen geen massa of volume, en hebben neuronen geen gevoel. Daarom zijn mentale gewaarwordingen niet hetzelfde als de neurale processen die zich in ons brein afspelen. De geest is ongelijk aan het brein omdat zij metafysisch van een andere aard is. En dit is precies wat de dualist beweert.

Kortom, de bezwaren tegen dualisme zijn geenszins overtuigend en argumenten voor materialisme zijn minder sterk dan vaak wordt gedacht. Dualisme is dan ook zo gek nog niet.

*Deze bijdrage betreft een uitgebreidere versie van mijn stuk voor de rubriek 'weerwoord' in het Reformatorisch Dagblad van 14 september 2013*

#### 5.9.4 Pruss on negative theology (2013-09-21 19:07)

"Some theologians like to say that God does not exist. They say this to mark the radical difference between God and creatures. If one is going to say such things, a more helpful way to speak would be: "God exists but we don't." For that would still get across the radical difference between God and creatures, but get right the fact that God is the one who is the more real. Compared to God's reality, we are but shadows. It is said that God said to St Catherine of Siena: "I am who I am, and you are she who is not." This poetically conveys a deep truth. We are but shadows, and "shadow" is often an overstatement."

Alexander Pruss on his [1]blog

1. <http://alexanderpruss.blogspot.nl/2013/09/two-thoughts-on-theologians-who-say.html>

### 5.10 October

#### 5.10.1 Mijmering, droom (2013-10-06 15:56)

Zo stel ik mij dan voor dat ik tegen het einde van mijn leven, berooid van iedere illusie, door de straten van Amsterdam slenter. Doelloos en wetende dat alles verloren is. Levend in het besef dat niet alleen mijn project voor de wereld onopgemerkt is gebleven, maar ook dat ik haar, van wie ik meer houd dan van wie dan ook, al jaren niet meer gezien heb. Vooral dat laatste maakt mij ziek van verdriet. Spoedig, zo weet ik, zal ik niet meer zijn. En de gedachte dat ik niet alleen mijn werk schreef voor de vergetelheid, maar ook dat ik haar waarschijnlijk niet meer zal zien voordat het einde daar is, doet mijn adem stokken en mijn maag ineenkrimpen. Nog altijd. Ieder dag. Ik sla de hoek van de straat om en vervolg al even doelloos mijn weg. Ik denk aan hoe het was. De hoop, de vreugde, de ziel, die ik ooit bezat. De kracht die ik ooit vond om te schrijven. Hoe zinloos is dit alles achteraf geweest, zo bedenk ik mij. Niets van dat alles zal bestaan. Met mij zal het verdwijnen, wegzinken in de nacht. Het waait. Toch is het niet eens echt koud. Als ik mijn best doe dan voel ik zelfs het zonlicht op mijn gezicht. De zon. Bron van leven en kennis. Plato had natuurlijk gelijk dat hij zijn hele denken ophing aan dat ene symbool. De zon als de brenger van het licht in de wereld. Zelf weet ik wie het licht der wereld is. Of beter gezegd, dat Hij het licht der wereld is. En dat is mijn symbool. Dat is wat mijn denken altijd bezielt heeft, tot nu, tot aan het eind. Ondanks alles, ondanks dat alles verloren is, mijn werk, mijn contact met haar, ondanks dat is mijn vertrouwen in Hem geen iota verminderd. In gedachten verzonken loop ik verder. Weer denkend aan waarom en waar het eigenlijk misgeloepen is. Maar dit moment, deze figurale, is natuurlijk niet aan te wijzen. Het is nu eenmaal zo gelopen. Moest het zo zijn? Ja, het moest zo zijn, spreek ik mijzelf zachtjes toe. Ik sta ineens voor een kruispunt en moet kiezen. Ik sla linksaf. Zomaar, gedachteloos. Zonder enige aanwijsbare reden. De pijn wordt de laatste weken erger. Het zal niet lang meer duren. Spoedig zal het over zijn. Alles. Voorgoed. De gedachte dat mijn werk zal wegzinken in het niets bedroeft mij nog steeds. Waarom? Waarom kan ik het niet achter mij laten? Is het niet alles ijdelheid geweest? Zal ik het virtueel beschikbaar houden, zodat er zo nu en dan nog eens iemand naar kijkt en aangeraakt wordt? Ach, wat een onzin, spreek ik mijzelf bestraffend toe. Het gaat harder waaien. Het lijkt

erop dat tegelijkertijd ook de zon feller gaat schijnen. Vreemd, denk ik. Dit heb ik zelden meegemaakt. In een flits denk ik weer aan haar. Het doet nog steeds pijn. Na al die jaren. Ik heb haar nooit meer gezien, nooit meer met haar gesproken. Waar is ze? Met wie is ze? Zou ze nog wel eens aan mij denken? Waarom laat ze helemaal niets van zich horen? Is ze gelukkig? Wat doet ze? Waar houdt ze zich mee bezig? Vragen die mij radeloos maken. Ook nu weer, verdomme, slaat de vertwijfeling toe. Ik ben aan de pijn gewend geraakt en tegelijkertijd weet ik dat ik nooit aan deze pijn zal wennen. Ik paseer een boekhandel. Werp een blik in de etalage. Zelfs dat doet pijn. Mijn oog valt ineens op een sierlijk vormgegeven boek. Vreemd dat mij de vormgeving van het boek eerder opvalt dan de titel. Nu lees ik de titel en een schok gaat door mij heen. ‘De filosofie van mijn vader’. Maar deze schok is niets vergeleken met de aardverschuiving die ik voel wanneer ik mijn familienaam herken en vervolgens de initialen van de voorletters op mij laat inwerken, de eerste en vijfde letter van het alfabet, die vlak onder de titel zijn aangebracht. Mijn God, denk ik en ik val op de grond.

### 5.10.2 Over het persoon-zijn van God (2013-10-06 16:40)

Is God in de zijsorde in de allereerste plaats een persoon die vervolgens liefheeft, of is God allereerst liefde en *precies daarom* in tweede instantie noodzakelijkerwijs ook persoonlijk, omdat liefde altijd liefde van *iemand* is? Beide mogelijkheden gaan ervanuit dat God een persoon is. De metafysische vraag is hier echter of dit *persoon-zijn* van God een onherleidbare of afleidbare kwaliteit van God betreft. We kunnen de tweede optie als volgt argumentatief verwoorden. De eerste premissie luidt dat God liefde is. De tweede premissie is dat liefde per definitie liefde van *een persoon* moet zijn. Alleen personen kunnen immers liefhebben. Maar dan volgt uit beide premissen logischerwijs dat God een persoon is. Dit persoon-zijn van God is dan niet meer het eerste in de orde van het zijn. De zijsngrond van de zijsorde is hier de liefde zelf. En als God liefde is en wij beeld zijn van God, dan is het telos van ons leven eveneens liefde. Wij zullen liefhebben.

### 5.10.3 Lezing Brinkhuis in Laren (2013-10-15 14:12)

Gisteren heb ik in ‘Het Brinkhuis’ in het hart van Laren een lezing geven over de vraag of geloof in God rationeel gerechtvaardigd kan worden. Ik besprak een aantal hedendaagse argumenten voor het bestaan van God, waaronder mijn eigen modaal-epistemisch argument. Het was een geslaagde bijeenkomst. Na mijn lezing ging de discussie met de zaal nog ruim een uur door, en ook tijdens de borrel daarna werd er onderling volop van gedachten gewisseld. De tekst van mijn voordracht is inmiddels ook [1][hier](#) beschikbaar.

1. [http://www.gjerutten.nl/RationeleArgumentenVoorBestaanGod\\_ERutten.pdf](http://www.gjerutten.nl/RationeleArgumentenVoorBestaanGod_ERutten.pdf)

### 5.10.4 Een eenvoudig schema? (2013-10-17 14:22)

Binnenkort verschijnt er in EO Visie een artikel over mijn werk op het gebied van hedendaagse rationele argumenten voor het bestaan van God. Men vroeg mij om mijn modaal-epistemisch argument in één enkel schema zo eenvoudig mogelijk weer te geven. Dit wordt dan een bijlage bij genoemd artikel. Aanvankelijk voelde ik daar niet veel voor, maar nu ik het schema gemaakt heb, lijkt het mij inderdaad wel behulpzaam. Het is [1][hier](#) beschikbaar.

Naschrift (27 oktober 2013): *Inmiddels heeft de redactie van EO Visie het schema een stuk betere look gegeven, zie [2][hier](#)*

1. [http://www.gjerutten.nl/Stroomschema\\_ERutten.pdf](http://www.gjerutten.nl/Stroomschema_ERutten.pdf)  
2. <http://is.gd/cc94A1>

### 5.10.5 Lezing VGSL in Leiden (2013-10-19 22:15)

Afgelopen donderdagavond heb ik bij de VGSL in Leiden voor een groot publiek een lezing gegeven over rationele argumenten voor het bestaan van God. Het was een zeer geslaagde bijeenkomst. Er kwamen na de pauze, en ook later bij de borrel, uitstekende vragen uit het publiek. Ik kijk er dan ook met veel plezier op terug. De voordracht

zelf betrof een combinatie van een drietal eerdere lezingen. Deze zijn te vinden op mijn website emanuelrutten.nl onder "Redelijke argumenten voor theïsme: een cumulatieve casus" (I, II en III).

### 5.10.6 Seminar: Metametaphysics (2013-10-21 13:01)

Metaphysics asks questions about the nature of reality. Examples include: What is causation? Do numbers exist? Do properties exist? Do the past and the future exist? How do things persist through changes of parts? What is the relationship between mind and body? Do we have free will? And so on. Metametaphysics on the other hand is concerned with the nature of metaphysics. It asks questions about the foundations of metaphysics, such as: Is metaphysics possible? Are metaphysical disputes just a matter of how we use words? Or do metaphysical questions have determinate answers? What are proper methods of metaphysics? And so forth. In recent years metametaphysical questions have received considerable attention. In the upcoming weeks I shall teach a VU course on metametaphysics. It will have the form of a seminar. We study and reflect together on recent work in this growing area of debate within analytical philosophy. Students are expected to actively participate by contributing to the discussion. The objective is to gain clear insight into the various positions in the current debate on the foundations of metaphysics and being able to critically assess these views. Literature includes 'David Chalmers, David Manley & Ryan Wasserman (eds.), Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology (Oxford: Oxford University Press, 2009)', 'Rudolph Carnap, "Empiricism, Semantics, and Ontology," Revue Internationale de Philosophie 4 (1950):20-40' and 'Willard van Orman Quine, "On What There Is," Review of Metaphysics 2 (1948):21-36'. I am considering to open this seminar for other interested parties. Those interested can email me for further information.

## 5.11 November

### 5.11.1 Debat en interview (2013-11-07 21:28)

Onlangs ging ik voor het tijdschrift Sophie in debat met Boris van der Ham over de relatie tussen geloof en wetenschap. Onze bijdragen zijn [1][hier](#) online beschikbaar. Daarnaast interviewde Sjoerd Wielenga mij voor het magazine EO Visie. Ook dit interview is inmiddels online te vinden, namelijk [2][hier](#).

1. [http://www.sophieonline.nl/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1000314:debat-een-echte-wetenschapper-moet-wel-atheist-zijn&catid=222:oktober-2013&Itemid=306](http://www.sophieonline.nl/index.php?option=com_content&view=article&id=1000314:debat-een-echte-wetenschapper-moet-wel-atheist-zijn&catid=222:oktober-2013&Itemid=306)
2. <http://www.eo.nl/magazines/visie/artikel-detail/augustinus-maakte-een-verpletterende-indruk-op-me/>

### 5.11.2 Transgressie en epithumia (2013-11-09 19:23)

Georges Bataille heeft in zijn wijsgerige en literaire werk laten zien dat genieten van transgressiviteit tot de natuur van de mens behoort. Maar de vraag waarom dat zo is laat hij onbeantwoord. Natuurlijk, Bataille brengt het genot dat gepaard gaat met het overschrijden van algemeen geaccepteerde normen in verband met een universeel menselijk gevoel van heimwee. Overtredingen van verboden ontstaan door het terugverlangen van de mens naar de continuïteit van het zijn. De continuïteit van het zijn is de oorspronkelijke zijnstoestand waaruit de mens is voortgekomen. In het beleven van een transgressieve ervaring herstelt de mens voor heel even het contact met de verloren gegane continuïteit waarnaar hij ten diepste verlangt, aldus Bataille. En daarom moet er ook sprake zijn van genot. Maar is dit werkelijk een oplossing van de paradox? Is zelfverlies door een ervaring van versmelting met het continue een adequaat antwoord op de vraag waarom mensen kunnen genieten van subversieve verbodsovertredingen? Zelf denk ik dat dit antwoord tekortschiet. Het Batailliaanse schema van een diep menselijk verlangen naar een hereniging met de continuïteit van het zijn lijkt uiteindelijk onvoldoende recht te doen aan een uitgebreide fenomenologie van het genot dat mensen kunnen ontlenen aan subversieve transgressie. Het is in feite een raadsel waarom subversieve grensoverschrijding überhaupt valt onder datgene waarvan genoten kan worden. Of is er misschien toch een antwoord mogelijk? Zouden we het mysterie wellicht kunnen oplossen door erop te wijzen dat mensen in het algemeen kunnen genieten van een gevoel van macht en controle? Precies omdat een machts- en controlegevoel zich vooral manifesteert in normoverschrijdende situaties,

zou dan logischerwijs volgen dat grensoverschrijding inderdaad met genot gepaard kan gaan. Dit is wellicht een mogelijk antwoord. Bovendien is een dergelijke neo-nietzschaanse reductie tot machtslust mogelijkerwijs een eerste aanzet tot een zakelijke evolutionaire verklaring van het raadsel van het samengaan van genot en transgressie. Macht en controle hangen immers samen met zelfbehoud. Maar dan hebben zij die machtslust ervaren een evolutionair voordeel omdat ze er meer dan gemiddeld naar zullen streven. Op de lange termijn zal machtslust zich zo in de natuur van de mens verankeren. Aan de andere kant leveren dit soort evolutionaire verklaringen van het mentale leven van de mens vaak niet meer op dan zogenaamde *just so stories* die niet echt raken aan het wezenlijke van de problematiek. Voorzichtigheid is dus geboden.

### 5.11.3 In gesprek met Ad Verbrugge over de relatie tussen eros en philia (2013-11-11 19:56)

Op zaterdag 2 november vond op de Vrije Universiteit de bachelorvoorlichtingsdag plaats. Voor aan het eind van de dag stond een publieksdebat tussen filosoof Ad Verbrugge en mij op het programma. Wij gingen tijdens dit debat gedurende drie kwartier publiekelijk in gesprek over zijn nieuwe boek 'Staat van Verwarring: Het offer van liefde'. Mijn inzet tijdens dit gesprek zal ik hieronder nader toelichten, evenals de kern van de repliek van Verbrugge.

In zijn boek tracht Verbrugge tot een geïntegreerde antropologie van het menselijke leven te komen. Zo wil hij beter zicht krijgen op de toestand van de mens in onze huidige sterk geïndividualiseerde en gevaturaliseerde consumptiemaatschappij. De vraag naar de conditie van de hedendaagse westerse mens tracht Verbrugge dus te beantwoorden vanuit de meer algemene vraag naar de aard van de mens als zodanig. Hij wil nagaan *wat het is* om mens te zijn. Deze gerichtheid op *dat wat is*, is voor Verbrugge niet onbelangrijk. Niet voor niets stelt hij in zijn boek dat zijn vraagstelling uiteindelijk *ontologisch* van aard is.

Nu speelt de praktische filosofie van Aristoteles in dit boek een belangrijke rol. Wat mij echter al snel duidelijk werd tijdens het lezen ervan, is dat Verbrugge op enig moment tijdens zijn antropologische reflecties tot het inzicht moet zijn gekomen dat het denken van *De Filosoof*, zoals Aristoteles eeuwenlang terecht is genoemd, uiteindelijk toch niet het laatste woord kan zijn op de vraag naar het wezen van de mens.

Bij Aristoteles is het goede leven een toestand van *eudaimonia* oftewel voltooid geluk, waarin de mens steeds handelt op grond van een volkomen gerealiseerde deugd. Het goede leven is dan ook een gebalanceerde toestand van perfectie, kalmte en rust, waarin alle elementen in ons zielsleven op volmaakte wijze harmonisch verenigd zijn. De mens wordt hierbij primair begrepen vanuit de *polis*, of beter gezegd, vanuit de gemeenschap. De mens is een *zoön politikon*, een gemeenschapswezen. De leidende vorm van liefde in deze antropologie is dan ook die van de *philia*, oftewel de duurzame, bestendige, relationele liefde zoals deze tot uitdrukking komt in het alledaagse samenleven tussen mensen.

Het probleem van dit mensbeeld is echter dat we hierin iets missen wat ontgezeggelijk ook bij het mens-zijn hoort. De mens is namelijk vanuit haar oergrond ten diepste ook een *transgressief* wezen. De mens is altijd op zoek naar grensoverschrijding, naar extase, naar een oceanische versmelting met haar verborgen grond. Liefde speelt hier ook een rol, maar dan als *eros*, als het heftige, het pure, het hemelse, het dionysische. In de eros is sprake van zelfverlies in het geheel, van het opgaan in een hogere staat van zijn.

Ik begrijp het boek van Verbrugge dan ook als een poging om aan precies dit transgressieve aspect van het mens-zijn recht te doen door deze te willen opnemen in een meer inclusieve antropologie van de mens. Verbrugge lijkt dit te doen door het Aristotelische *ethos* van de mens als gemeenschapswezen te confronteren met het subversief-transgressieve *pathos* zoals we dat bijvoorbeeld vinden bij typisch postmoderne denkers als Michel Foucault. Foucault is niet zozeer geïnteresseerd in *philia*, in de bestendige burgerlijke ordelijke samenleving. Hij wil deze profane sfeer van het alledaagse juist ontmaskeren en ontkrachten. Hij wil laten zien dat de alledaagse burgermaatschappij schijn is, niets meer dan een illusie.

Het primaat komt bij Foucault dan ook te liggen op een negatie van de sfeer van de *philia*. Dit uit zich bij hem vooral in een passie voor de volgens Foucault meer oorspronkelijke subversieve tegenculturen, zoals die van

het *sadomasochisme*. Een soortgelijke tendens vinden we overigens al eerder, en bovendien in een veel radicalere vorm, bij een typisch moderne denker als De Sade. Het probleem van dit soort radicaal subversief grensoverschrijdend denken is dat het de mens als *zoön politikon* loochent. Het doet de bestendige alledaagse sfeer van de *philia* onrecht. Bovendien wordt het al snel mateloos en grenzeloos, waardoor het volledig dreigt te ontaarden.

Aan de andere kant leidt een Aristotelisch gemeenschapsdenken waarbij het transgressieve aspect van het mens-zijn uit het oog wordt verloren tot een miskenning van de sacrale dimensie van het menselijk bestaan. Het menselijk leven wordt dan teveel geprofaniseerd. Zo kan een restloos immanent denken ontstaan dat geen openingen meer biedt naar het heilige en zo uitmondt in een verstikkende oppervlakkigheid en regelmaat.

We dienen dus beide extremen te vermijden. Maar hoe? Het antwoord dat Verbrugge geeft is dat *philia* en *eros*, cultuur en natuur, uiteindelijk hoe dan ook moeten samenkomen, niet gespleten mogen blijven, om zo beide geheeld te worden. De splitsing tussen beiden moet overwonnen worden. Beide dimensies van het mens-zijn dienen geïntegreerd te worden. Alleen zo kan de verwarring in de menselijke ziel overwonnen worden en de eenheid in ons leven worden herstelt. Verbrugge streeft dus naar een harmonie tussen *philia* en *eros*, tussen het profane en het sacrale.

Nu staat *philia* zoals gezegd voor de sfeer van de maatschappelijke orde, de burgerlijke samenleving, het bestendig duurzame waarin wij als individuen samenleven. *Eros* staat daarentegen voor de grensoverschrijdende sfeer van extase en zelfverlies, de sfeer van de versmelting. *Eros* kondigt altijd, zoals Verbrugge in zijn boek opmerkt, de dood aan van het individuele zelf. Maar hoe is een harmonie tussen beiden dan überhaupt mogelijk? In het boek van Verbrugge lijken we twee verschillende antwoorden te vinden die voortdurend door elkaar heenlopen en nergens scherp van elkaar onderscheiden worden. In wat volgt zal ik beide antwoorden apart uitlichten.

Het eerste antwoord hangt samen met de tot dusver besproken transgressieve conceptie van *eros*. Juist om de bestaande alledaagse bestendige orde van de burgerlijke samenleving, de sfeer van de *philia*, te vitaliseren, is steeds een uitgaande beweging nodig vanuit dit domein van het profane naar dat van het sacrale, het extatische. Transgressie, zelfverlies door ontlading en versmelting, is dan ook noodzakelijk om de bestaande maatschappelijke orde, de sfeer van de *philia*, te bekraftigen. *Eros* wordt hier begrepen als de transgressieve kracht die ten grondslag ligt aan de uitgaande beweging. In plaats van een oppositie tussen *philia* en *eros*, tussen orde en transgressie, is hier dus sprake van een *contrastharmonie* tussen beiden. Grensoverschrijding is nodig juist ten behoeve van het behoud van de profane orde van arbeid en regelmaat. Het gaat dan ook om het vitaliseren en niet om het loochenen van de alledaagse samenleving. Zo wordt afscheid genomen van het ongebreidelde postmoderne subversieve denken van de tegenculturen. Maar tegelijkertijd wordt ingezien dat dit vitaliseren primair geschiedt langs de indirecte weg van de transgressie, en dus niet langer Aristotelisch kan worden ingevuld.

Natuurlijk is er naast transgressie, de uitgaande beweging naar de extatische versmelting van de *eros*, ook steeds sprake van een daaropvolgende terugkeer naar de ordelijke wereld van de *philia*. Deze steeds opnieuw plaatsvindende uitgaande en terugkerende beweging wordt door Verbrugge in het tweede deel van zijn boek treffend uitgedrukt: "De gang van de lichtwereld naar het onderaardse en van daaruit weer terug naar de lichtwereld is het ware". Precies deze waarheid ontbreekt in de praktische deugdleer van Aristoteles. Het is dankzij de *eros* als transgressie vanuit de alledaagse profane leefwereld naar de gloeiende volheid van het extatische en weer terug, dat een helende transformatie van mens en samenleving tot stand gebracht kan worden.

En uiteraard gaat het hier steeds om *beperkte* vormen van transgressie en terugkeer, omdat we anders alsnog een grenzeloze, ja zelfs misdadige, ontaarding krijgen, zoals dat bijvoorbeeld naar voren komt in het pathos van de Sade. Zo voorkomt de contrastharmonie tussen *eros* en *philia* dus *enerzijds* dat de mens wordt gevangen in een verstikkende profane burgerlijke ordelijkheid, die zonder mogelijkheden tot transgressie neigt naar fragmentatie, atomaire afsluiting, onthechting, oppervlakkigheid en platvloersheid, *terwijl anderzijds* ook voorkomen wordt dat de mens wordt overgeleverd aan een ongebreidelde destructieve subversiviteit, die uiteindelijk dreigt te culmineren in de ontaarde praktijken van de Sade.

Deze dialectische beweging tussen eros en philia vinden we, zoals Verbrugge in zijn boek aangeeft, al in de Oudheid, namelijk zowel bij de Romeinse *Liberalia* en *Bacchanalia* als bij de Griekse *dionysische mysteriën*. Maar de meest verheven uitdrukking van de idee dat het vitaliseren van de maatschappelijke orde een dialectiek van transgressie en terugkeer vereist treffen we aan in onze eigen tijd, namelijk in het boek *De Erotiek* uit 1957 van een man die in het boek van Verbrugge boek slechts één keer genoemd wordt, haast argeloos, in het voorbijgaan, maar in feite voor de onderhavige thematiek van fundamenteel belang is, namelijk de Franse denker Georges Bataille. Uitgaande van de eros als transgressieve kracht verenigt Verbrugge immers op dezelfde wijze als Bataille de profane en sacrale elementen van het menselijk leven, om zo uit te komen bij een vollere, meer inclusieve eenheid in het leven van de mens.

In zijn boek geeft Verbrugge zoals gezegd echter ook nog een ander antwoord op de vraag hoe een harmonie tussen eros en philia tot stand kan worden gebracht. Dit tweede antwoord vindt haar oorsprong in een meer immanente invulling van eros. Naast transgressie als vitalisering van het menselijk leven wordt namelijk door Verbrugge ook aandacht gevraagd voor een meer immanente vorm van vitalisering. Dit brengt ons bij zijn fenomenologie van de *BDSM* ervaring, door Verbrugge uitgewerkt aan de hand van de roman *Vijftig tinten grijs*. Daar waar in de tot dusver besproken transgressieve eros het zelf zich verliest in een sacrale versmelting met het geheel, is er in het geval van de *BDSM* ervaring eerder sprake van een vormende, veredelende eros, gericht op een intensiverende exclusieve binding tussen twee individuen. Het gaat hier niet om zelfverlies, maar juist om intensivering, concentratie, toewijding en discipline, waarbij in de ervaring het zelf als zelf blijft bestaan en dus niet oplost in een oceanische extase. Verbrugge tracht hier in feite, net zoals Nietzsche eerder deed, een *appolinische* vorm te geven aan het *dionysische*. En dit lijkt inderdaad ook een mogelijkheid van het zielenleven te zijn. Een mogelijkheid bovendien die in het denken van Bataille onderbelicht blijft. Het komt daarom alleen naar voren in de zin dat volgens Bataille transgressie beperkt moet blijven, wat wordt bereikt door een *cultische* oftewel *geritualiseerde* cultivering van de transgressieve ervaring. Bataille zet zich niet voor niets af tegen een onbeperkte transgressie zoals we die bij de Sade vinden. Dergelijke ongebreidelende mateloze vormen van grensoverschrijding hebben namelijk niets te maken met het vitaliseren van de samenleving.

Zoals ik eerder al aangaf dient dit tweede antwoord scherp van het eerste onderscheiden te worden. We moeten beiden vormen van eros, de transgressieve en de immanente eros, uit elkaar houden. Dit wordt in het boek van Verbrugge naar mijn mening niet gedaan, zoals ik die zaterdag tijdens ons gesprek stelde. Zijn repliek was interessant. Verbrugge zette uiteen dat er zijns inziens juist sprake is van één ongedeelde eros. De transgressieve eros, gekarakteriseerd door extatisch zelfverlies, en de immanentie eros, geënt op cultiverende vorming, zijn volgens hem namelijk geen twee verschillende naast elkaar bestaande ervaringen, zoals ik had betoogd. Het zijn aspecten van één en dezelfde ervaring van eros, aldus Verbrugge.

Ik was echter niet direct overtuigd. Hoe kan zelfverlies én concentratie, oceanische versmelting én veredelende toewijding, in één inclusieve eros samengaan? Sluit zelfverlies vormende concentratie niet juist uit? Welnu, dat de door mij onderscheiden transgressieve en immanente eros wel degelijk allebei aspecten zijn van één en dezelfde ervaring van eros wordt volgens Verbrugge begrijpelijk zodra we inzien dat de eros een *in de tijd gedynamiseerde* ervaring betreft. Eros strekt zich volgens hem hoe dan ook in de tijd uit, zoals we bijvoorbeeld zien in de verliefdheid. Momenten van transgressief versmeltend zelfverlies worden daarin achtereenvolgens afgewisseld met intensiverende momenten van concentratie en toewijding. Toch is er sprake van één ervaring, van één eros.

En het is volgens Verbrugge bovendien precies deze inclusieve, gedynamiseerde, eros die vervolgens kan worden ingebed in een overkoepelend bestendig leven van philia. Eros wordt dan in dit duurzame relationele bestaan als *afzonderlijk moment* opgenomen, dus zonder zelf een vorm van philia te worden. Wat Verbrugge hier schetst lijkt mij analoog aan de wijze waarop Kierkegaard in *Of/Of* laat zien hoe het *esthetische ervaren* kan worden opgenomen in het *ethische leven* en tegelijkertijd daarin als apart moment behouden kan blijven.

De repliek van Verbrugge vind ik zowel creatief als vruchtbaar. Het lijkt er inderdaad op dat hij op deze manier in staat is om de eenheid in het menselijke zielenleven te herstellen. Een eenheid waarnaar hij tijdens het schrijven van zijn boek steeds op zoek was en waartoe hij naar eigen zeggen ook een existentiële noodzaak

voelde. Een eenheid die bovendien niet alleen aangrijpt op het niveau van de individuele menselijke ziel, maar ook op het niveau van de onderlinge liefdesrelaties tussen mensen, de samenleving als geheel, en zelfs de kosmos als zodanig.

#### 5.11.4 Nacht van het debat (2013-11-13 15:52)

Op zaterdag 21 december zal ik tijdens de [1]Rotterdamse Debatnacht in debat gaan met filosoof Bas Haring over de vraag of er goede rationele argumenten zijn voor het bestaan van God. Daarnaast zullen er tijdens deze nacht nog veel meer onderwerpen aan bod komen.

1. <http://arminius.nu/entry/545/rotterdamse-debatnacht>

#### 5.11.5 Driedelig project (2013-11-15 18:26)

Vandaag werd ik door theoloog, journalist en redacteur Theo van de Kerkhof geïnterviewd voor [1]De Bezieling. Het was een mooi gesprek waar ik met veel plezier op terugkijk. Wel werd ik opnieuw geconfronteerd met het feit dat het overkoepelende project waaraan ik steeds gewerkt heb door alle aandacht voor mijn modaal-epistemisch Godsargument wat naar de achtergrond is geraakt. Daarom lijkt het mij goed hieronder nog eens een korte schets van dit project te geven.

Mijn [2]proefschrift (met daarin op de laatste tien pagina's mijn modaal-epistemisch argument) vormt tezamen met een aantal aanvullende teksten op mijn [3]website (zoals de drie 'cumulatieve casus'-voordrachten) het tweede deel van genoemd project. Het eerste deel van dit in totaal uit drie delen bestaand project betreft mijn thesis *Het kenbare noumenale* waarin ik een alternatieve kennisleer ontwikkel in dialoog met Kant. Enige tijd geleden heb ik aan deze thesis nog een *addendum* toegevoegd. De thesis en het addendum zijn [4]hier beschikbaar, evenals een beknopte samenvatting van mijn alternatieve kennisleer.

Het derde deel betreft een fenomenologie van de ervaring van het sublieme (in dialoog met vooral Longinus, Burke, Kant en Lyotard) en het heilige (in dialoog met Rudolf Otto en vooral Georges Bataille). De kern van dit deel wordt gevormd door een [5]artikel in het enige tijd geleden verschenen boek *Kunst en Religie*, een eerdere uitgebreidere [6]versie van dit artikel, en een [7]tekst over de ervaring van het sacrale bij Georges Bataille. Daarnaast omvat het derde deel een [8]tekst over het heilige bij Rudolf Otto en nog een aantal kleinere aanvullende teksten over Longinus, Burke, Kant en Bataille op mijn [9]website.

Naast genoemde teksten heb ik eveneens verschillende aspecten van elk van de drie delen van mijn project regelmatig op dit forum in afzonderlijke bijdragen aan de orde gesteld.

Het tweede deel steunt op het eerste deel en het derde deel steunt op haar beurt weer op het tweede deel (en dus indirect ook op het eerste deel). Kortgezegd, om te betogen dat (contra Burke, Kant en Lyotard) de fenomenologisch meest adequate duiding van de sublieme ervaring de ervaring van God is (derde deel), zullen we eerst vanuit de rede moeten laten zien dat het redelijk is om te denken dat God bestaat (tweede deel), en om vanuit de rede te kunnen laten zien dat het redelijk is om te denken dat God bestaat, hebben we een geschikte alternatieve kennisleer nodig waarmee we (contra Kant, het positivisme, het scepticisme en het postmodernisme) uitspraken over het bovenzintuiglijke epistemisch kunnen rechtvaardigen (eerste deel). Het driedelig project waaraan ik heb gewerkt culmineert dus in een esthetiek, verloopt langs een metafysica en grondt in een kennisleer.

1. <http://www.debezieling.nl/emanuel-rutten-alles-wijst-naar-god/>
2. [http://www.gjerutten.nl/TowardsARenewedCaseForTheism\\_ERutten.pdf](http://www.gjerutten.nl/TowardsARenewedCaseForTheism_ERutten.pdf)
3. <http://www.gjerutten.nl/>
4. [http://gjerutten.blogspot.nl/2013/04/kunnen-wij-de-werkelijke-werkelijkheid\\_5.html](http://gjerutten.blogspot.nl/2013/04/kunnen-wij-de-werkelijke-werkelijkheid_5.html)
5. [http://www.gjerutten.nl/GoddelijkeVerheffingOfSpelVanVreesEnLust\\_ERutten.pdf](http://www.gjerutten.nl/GoddelijkeVerheffingOfSpelVanVreesEnLust_ERutten.pdf)
6. <http://www.gjerutten.nl/Over%20het%20sublieme.pdf>

7. [http://www.gjerutten.nl/OverHetGoddelijkeBijGeorgesBataille\\_ERutten.pdf](http://www.gjerutten.nl/OverHetGoddelijkeBijGeorgesBataille_ERutten.pdf)
8. <http://www.gjerutten.nl/Over%20het%20heilige%20bij%200tto.pdf>
9. <http://www.gjerutten.nl/>

### 5.11.6 Moreland on Craig (2013-11-16 17:25)

"It is hard to overstate the impact that William Lane Craig has had for the cause of Christ. He is simply the finest Christian apologist of the last half century, and his academic work justifies ranking him among the top one percent of practicing philosophers in the Western world. I know him well and can say that he lives a life of integrity and lives out what he believes. I do not know of a single thinker who has done more to raise the bar of Christian scholarship in our generation than Craig. He is one of a kind and I thank God for his life and work." J.F. Moreland, *Distinguished Professor of Philosophy, Talbot School of Theology*

### 5.11.7 De filosofische bijsluiter (2013-11-21 01:26)

Rationele argumenten voor het bestaan van God, zoals kosmologische argumenten, ontologische argumenten of het modaal-epistemisch argument, stuiten bij zowel gelovigen als ongelovigen regelmatig op onbegrip. Dat is jammer omdat dit onbegrip meestal wordt veroorzaakt door misverstanden die eenvoudig voorkomen kunnen worden. Het leek me daarom goed om een *filosofische bijsluiter* voor Godsargumenten te schrijven. De bijsluiter lost de belangrijkste misverstanden kort en bondig op. Wie voor het eerst kennismaakt met Godsargumenten doet er daarom goed aan eerst even de bijsluiter te lezen. Daarna kan dan alle aandacht uitgaan naar de argumenten zelf.

1. Godsargumenten zijn geen Godsbewijzen. Bewijzen doen we namelijk in de wiskunde en niet in de filosofie. Rationele argumenten voor het bestaan van God laten zien dat het heel redelijk is om te geloven dat God bestaat. Ze maken het bestaan van God waarschijnlijk. Maar absolute zekerheid? Nee, dat kan geen filosofisch argument je geven. En dat is maar goed ook. Gezonde twijfel hoort namelijk bij geloof in God. Argumenten geven ons goede *redenen* om te geloven, maar het blijven wel redenen om te geloven, zoals André Léonard het treffend uitdrukt.
2. Rationele argumenten voor het bestaan van God zijn niet noodzakelijk voor een intellectueel verantwoord geloof in God. Zo heeft de Amerikaanse filosoof Alvin Plantinga overtuigend laten zien dat geloof in God een legitieme *basisovertuiging* kan zijn, dat wil zeggen een overtuiging die ook zonder rationele argumenten ervoor intellectueel gerechtvaardigd kan zijn, net zoals bijvoorbeeld ons geloof in het bestaan van de buitenwereld, ons geloof in de betrouwbaarheid van ons rederijkerskunnen en ons geloof in het bestaan van bepaalde algemeen menselijke waarden.
3. Als de geschiedenis van de filosofie iets leert, dan is het wel dat er tegen *ieder* filosofisch argument inhoudelijke bezwaren kunnen worden ingebracht. Dit is geen probleem. Er zijn namelijk goede weerleggingen van de gangbare inhoudelijke bezwaren tegen Godsargumenten. Wie Godsargumenten echt op waarde wil schatten zal daarom zowel van de bezwaren ertegen als van de weerleggingen ervan kennis moeten nemen. Het heeft dan ook geen zin om een Godsargument te willen afwijzen door een gangbaar bezwaar ertegen te noemen en vervolgens niet in te gaan op de bekende weerleggingen ervan.
4. Wie een rationeel argument voor het bestaan van God geeft beweert daarmee niet dat geloof in God alleen maar een kwestie van het verstand is. Aandacht geven aan één bepaald aspect van geloof, de redelijkheid ervan, wil immers nog niet zeggen dat andere aspecten van het geloof, zoals ervaring en intuïtie, niet bestaan of minder belangrijk zijn. Natuurlijk niet. Geloof is zowel een kwestie van het hart als van het verstand. In het geloof komen beiden, gevoel en rede, bijeen. Redegebruik sluit geloofsbeleving dus niet uit, net zoals geloofsbeleving redelijk denken niet uitsluit.
5. Rationele argumenten voor het bestaan van God behoren tot de zogenaamde *positieve theologie*. Naast

positieve bestaat er ook *negatieve theologie*. De negatieve theologie richt zich op de bovenredelijke, veelal onzegbare, aspecten van Gods aard. Sluiten Godsargumenten het beoefenen van negatieve theologie daarom uit? Nee, dat is niet het geval. Op grond van rationele Godsargumenten kunnen we laten zien dat God redelijkerwijs bestaat en bepaalde eigenschappen bezit, zonder dat we daarbij het wat van God pretenderen te doogronden. Er blijft dus meer dan voldoende ruimte over voor mystiek en mysterie omtrent Gods wezen. Positieve en negatieve theologie vullen elkaar dan ook goed aan, zoals Thomas van Aquino al leerde.

6. Er zijn meerdere rationele argumenten voor het bestaan van God. Gezamelijk vormen ze een *cumulatieve casus* voor Gods bestaan die vele malen sterker is dan elk argument afzonderlijk. Bovendien zijn er Godsargumenten die eigenschappen van God impliceren die niet uit andere Godsargumenten volgen. Zo hebben sommige, maar niet alle, Godsargumenten als conclusie dat God *noodzakelijk* bestaat. Er zijn er echter ook die dit niet als conclusie hebben, maar waaruit bijvoorbeeld wel volgt dat God een *vrije wil* heeft, en dus vrij was om geen kosmos voort te brengen. Er ontstaat dus pas een compleet beeld van wat rationeel over God beargumenteerd kan worden indien we de conclusies van alle Godsargumenten samenvoegen.

7. Godsargumenten zijn géén poging om het bestaan van God *wetenschappelijk* te beargumenteren. Ze maken weliswaar vaak gebruik van wetenschappelijke resultaten, maar daarom zijn deze argumenten *zelf* nog niet wetenschappelijk. Het blijven *filosofische* argumenten. Bovendien is theïsme een *wereldbeschouwing* en géén *wetenschappelijke theorie*. Dit is van cruciaal belang omdat het soort rationaliteit dat geschikt is voor het rationeel beoordelen van wereldbeschouwingen fundamenteel verschilt van het soort rationaliteit dat nodig is voor het beoordelen van wetenschappelijke theorieën. Criteria voor het beoordelen van een wereldbeschouwing zijn plausibiliteit, compatibiliteit met wetenschap, zeggings- en verklaringskracht, existentiële en praktische leefbaarheid, en de bijdrage aan ons zelfbegrip en ons intuïtieve begrip van algemeen menselijke ervaringen. Het gaat dus inderdaad om een andere wijze van rationeel zijn, van toepassing binnen een andere context, maar minstens zo belangrijk voor ons leven. Vanwege het plausibiliteitscriterium zijn Godsargumenten belangrijk voor het rationeel beoordelen van theïsme. Maar hun belang dient, gelet op alle overige criteria, dus niet overschat te worden.

8. Rationele Godsargumenten conflicteren niet met wetenschap. Sterker nog, ze maken juist veelvuldig gebruik van de resultaten van wetenschappelijk onderzoek. Een bekend voorbeeld hiervan zijn de ontwikkelingen in de kosmologie, zoals de vorige eeuw ontwikkelde *Big Bang* theorie en het hedendaagse inzicht dat alle courante alternatieven ervoor eveneens impliceren dat de kosmos een absoluut begin heeft gehad. Daarnaast is ook de ontdekking van de *fine-tuning* van de natuurconstanten en begincondities van de kosmos een wetenschappelijk resultaat dat wordt gebruikt door Godsargumenten. Moderne ontwikkelingen in de logica, vooral op het gebied van de modale logica, zijn eveneens aangewend om tot sterk verbeterde versies van Godsargumenten te komen. De suggestie dat Godsargumenten in strijd zouden zijn met de wetenschap is dan ook een mythe.

9. Een scepticus zou kunnen opmerken dat wij nimmer toegang kunnen krijgen tot de *werkelijke werkelijkheid*. Wij kunnen als mensen namelijk nooit buiten onze *menschelijke, al te menselijke* conditie treden. Al ons denken en ervaren is en blijft daarom onvermijdelijk altijd *menschelijk* denken en ervaren. Dit betekent dat wij slechts toegang hebben tot de wereld *zoals deze door ons als mensen gedacht en ervaren wordt*. Nooit zullen wij de wereld *zoals deze onafhankelijk van ons is in het vizier* krijgen. De wereld *zoals deze op en voor zichzelf is, de-wereld-in-zichzelf*, blijft voor ons als mensen voorgoed verborgen. Maar is dit inderdaad een probleem, zoals de scepticus ons wil doen geloven? Is het een probleem dat de wereld zoals wij deze als mensen denken en ervaren, *de-wereld-voor-ons*, voor ons het *allesomvattende* is waarop *al ons* denken en ervaren onvermijdelijk betrekking heeft en waarbuiten wij nimmer kunnen treden? Nee, dit is niet het geval. Het mag zo zijn dat wij niets kunnen weten over *de-wereld-in-zichzelf*. Dit laat echter onverlet dat wij de Godsargumenten steeds kunnen geven binnen *de-wereld-voor-ons*. De bewering dat God bestaat kan door ons dus rationeel gerechtvaardigd worden als bewering over hoe de wereld voor ons als mensen is. En mag dat genoeg zijn? Wat zouden wij immers nog meer willen dan het *als mens* gerechtvaardigd zijn? Wij zijn immers mensen en geen goden. Alles wat wij denken en ervaren heeft hoe dan ook uitsluitend betrekking op *de-wereld-voor-ons*. Dat dit voor onze Godsargumenten ook geldt hoeft ons dus niet te verbazen. Wij leiden het bestaan van God af *binnen* datgene waarin wij geworpen zijn, namelijk de voor ons onoverschrijdbare horizon van *de-wereld-voor-ons*. En daar is

niets mis mee. Wij kunnen niet anders.

10. Aan het begin van de vorige eeuw waren veel filosofen van mening dat de achttiende eeuwse filosofen David Hume en Immanuel Kant, en in hun tijd Bertrand Russell, definitief hadden afgerekend met alle rationele argumenten voor het bestaan van God. We leven tegenwoordig echter in een tijdperk waarin dit volstrekt achterhaald is. Vanaf de jaren zestig van de twintigste eeuw zijn de klassieke argumenten voor het bestaan van God namelijk sterk verbeterd, is de kritiek van Hume, Kant en Russell afdoende weerlegd, en zijn er vele nieuwe argumenten voor het bestaan van God bijgekomen, o.a. door het werk van Alvin Plantinga, Richard Swinburne, William Alston, Alexander Pruss, Robert Koons en Joshua Rasmussen. Deze ontwikkelingen zijn vooral het gevolg van de ineenstorting van het twintigste eeuwse positivisme en postmodernisme en de hiermee gepaard gaande herleving van de metafysica. We zouden dan ook kunnen zeggen dat de filosofie haar aloude projecten inmiddels al lang weer heeft hervat. Critici van Godsargumenten zullen zich dan ook op de hedendaagse argumenten en de eigentijdse bespreking ervan moeten richten in plaats van zich blind te staren op allang achterhaalde discussies. We leven in een hypermoderne tijd, ook wat betreft de Godsargumenten.

#### 5.11.8 De sprong in het 'dat' (2013-11-22 11:53)

Heidegger had gelijk. We hebben ons teveel geconcentreerd op de vraag naar *wat er bestaat*. Onze aandacht ging louter uit naar de dingen (objecten, entiteiten) met hun eigenschappen, naar de *zijnden*, en naar de *soorten van zijnden*. Wat zo uit beeld verdween was de vraag naar *het zijn* zelf. We wisten niet langer dat er naast de vraag naar de *zijnden*, naar *wat er bestaat* en welke *soorten* daarvan, een ontologisch diepere vraag te stellen is, namelijk de vraag naar *het zijn van de zijnden*.

Wat we vergaten was dat we kunnen vragen naar wat het voor een *zijnde* is *te zijn*. En met het verdwijnen van deze vraag, de vraag naar wat het voor iets betekent om te zijn, verdween ook de vraag of er meerdere *zijnswijzen* zijn van het toneel. Is er maar één manier waarop een *zijnde* kan zijn, of zijn er meerdere *zijnsmodi*?

Dit alles zonk weg in de vergetelheid. Door ons restloos op de *zijnden* en *soorten van zijnden* te richten, bleef er van het begrip *zijn* niets meer over. Het begrip *zijn* werd het meest universele, het meest abstracte, het meest onmiddellijke, en zo uiteindelijk het meest lege begrip. Het had geen enkele inhoud en diepte meer. De term verloor zo haar significante eigenlijke betekenis. We hebben het van haar volheid beroofd.

De vraag naar het *wat* verkreeg het absolute primaat. Hierdoor werd een sprong in de diepte van het *dat* onmogelijk. En zo verloren wij volgens Heidegger onze oorspronkelijke betrokkenheid op het *zijn*. Nog altijd, tot op de dag van vandaag, zijn er velen die de vraag naar het *zijn* willen uitwissen. Toch blijft *zij* zich aan ons opdringen. Wat is het voor iets om *te zijn*? Wat is *zijn*?

#### 5.11.9 Interview voor deBezieling (2013-11-25 21:03)

Het interview voor [1]deBezieling dat theoloog, journalist en redacteur Theo van de Kerkhof van mij afnam is inmiddels [2]online beschikbaar. Het was een mooi gesprek waar ik met plezier op terugkijk.

1. <http://debezieling.nl/>
2. <http://www.debezieling.nl/emanuel-rutten-alles-wijst-naar-god/>

### 5.12 December

#### 5.12.1 Bijdrage voor het RD (2013-12-07 12:03)

Mijn bijdrage voor het RD, waarin ik een verkorte versie van mijn [1]filosofische bijsluiter voor rationele Godsargumenten uitwerk, is nu ook [2]online beschikbaar.

1. <http://gjerutten.blogspot.nl/2013/11/de-filosofische-bijsluiter.html>
2. [http://www.refdag.nl/opinie/apologetiek\\_heeft\\_bijsluiter\\_nodig\\_1\\_789775](http://www.refdag.nl/opinie/apologetiek_heeft_bijsluiter_nodig_1_789775)

### 5.12.2 Is logic part of the world's ultimate structure? (2013-12-15 01:13)

"Everyone faces the question of what is 'real' and what is the mere projection of our conceptual apparatus, of which issues are substantive and which are 'mere bookkeeping'. [...] These are questions of structure: how much structure is there in the world? Unless one is prepared to take the verificationist's easy way out, and say that 'theories are the same when empirically equivalent', one must face difficult questions about where to draw the line between objective structure and conceptual projection. The ontological realist draws the line in a certain place: part of the world's distinguished structure is its [logical] quantificational structure. Those who regard ontological realism as 'overly metaphysical' should remember that they too must draw a line."

And in fact, the ontological realist can give a pretty convincing argument for his choice of where to draw the line. Quine's (1948) criterion for ontological commitment is good as far as it goes: believe in those entities that your best theory says exists. But in trying to decide how much structure there is in the world, I can think of no better strategy than this extension of Quine's criterion: believe in as much structure as your best theory of the world posits. The structure posited by a theory corresponds to its primitive notions - its 'ideology' in Quine's (1951) terminology - which includes its logical notions as well as its predicates.

[...] [N]otice this: every serious theory of the world that anyone has ever considered, employs a [logical] quantificational apparatus, from physics to mathematics to the social sciences to folk theories. Quantificationalism is as indispensable as it gets. This is defeasible reason to think that we're onto something, that quantificational structure is part of the objective structure of the world, just as the success of spacetime physics gives us reason to believe in objective spacetime structure.

[...] If you remain unconvinced and skeptical of ontology, what are your options? First, you could reject the notion of objective structure altogether. I regard that as unthinkable. Second, you could reject the idea of structure as applied to logic. I regard that as unmotivated.

[...] There are [...] alternatives to ontological realism. [...] [I]f you [are] tempted by one of the alternatives, think about one final thing. Is your rejection of ontological realism based on the desire to make unanswerable questions go away, to avoid questions that resist direct empirical methods but are nevertheless not answerable by conceptual analysis? If so, none of [...] [the alternatives] will give you what you desire. None of them lets you bypass debate over the ultimate structure of the world. Far from it: each is simply an alternative proposal about what that structure is like. Given each proposal there remain substantive metaphysical questions, namely those that can be raised in what the proposal grants to be fundamental terms. Furthermore, the very assertion that the proposed variety of structure, as opposed to the quantificational structure [...], is part of reality's objective structure seems itself to be incapable of being established by either straightforward empirical means or conceptual analysis. In fact, even a 'negative' thesis such as quantifier variance itself is a claim about the extent of the world's structure, and as such is as epistemologically problematic as any thesis in first-order metaphysics. Quantifier variance is 'just more metaphysics'.

[...] The point of metaphysics is to discern the fundamental structure of the world. That requires choosing fundamental notions with which to describe the world. No one can avoid this choice. Other things being equal, it's good to choose a set of fundamental notions that make previously intractable questions evaporate. [...] But no other than a positivist can make *all* the hard questions evaporate. If nothing else, the choice of what notions are fundamental remains. There's no detour around the entirety of fundamental metaphysics."

Ted Sider, "Ontological Realism," in *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, eds. David J. Chalmers, David Manley and Ryan Wasserman (Oxford University Press, 2009): pp. 416-420.

### 5.12.3 Kan God weten waarom Hij logisch denkt? (2013-12-24 15:25)

In zijn bijdrage [1]De God van de rationele theologen op geloofenwetenschap.nl beweert Jan Riemersma dat als God niet anders kan dan logisch denken, Hij niet kan weten *waarom* dat zo is. Want als God onmogelijk buiten het logisch denken kan treden, dan is elk antwoord van God op de 'waarom'-vraag onvermijdelijk gebaseerd op logisch denken en dus hopeloos circulair, aldus Riemersma. Wat Riemersma echter over het hoofd ziet, is dat God niet noodzakelijk een beroep op logica hoeft te doen om te weten waarom Hij niet anders kan dan logisch denken.

Stel dat God noodzakelijk bestaat en dat Gods natuur noodzakelijk logisch is. God kan dan *noodzakelijkerwijs* niet anders dan logisch denken. In dat geval is de hele werkelijkheid noodzakelijk logisch. God is er immers de allesomvattende grond en oorsprong van. De logische wetten zijn dan dus noodzakelijk waar. Ze kunnen niet anders dan geldig zijn. Maar als dit zo is, waarom zou God dan niet op grond van *directe intuïtie* kunnen inzien dat de logische wetten inderdaad noodzakelijk waar zijn? God 'ziet' als het ware met het 'geestesoog' *ineens* dat de logische wetten niet anders dan geldig kunnen zijn.

De klassieke term voor een onmiddellijk intuïtief inzicht is *nous*. Filosofen spreken ook wel over het *noëtisch* kenvermogen. Plato en Aristoteles schrijven al over een dergelijk cognitief vermogen en tot op de dag van vandaag houden velen filosofen zich ermee bezig. Noëtisch of direct a priori inzicht moet nauwkeurig onderscheiden worden van discursief of verstandelijk redeneren. Wie verstandelijk redeneert, leidt een bepaalde conclusie stap voor stap af met behulp van logische wetten, zoals de *modus ponens* of de *wet van de non-contradicatie*.

In het geval van noëtische intuïtie is echter sprake van een besef 'ineens', van een rechtstreeks 'inzien', waarbij dus geen beroep hoeft te worden gedaan op logische afleidingsregels. *Nous* is geen *logos*. En het is alleszins redelijk om te denken dat het op zijn minst *mogelijk* is dat God over een dergelijk intuïtief geestesvermogen beschikt.

Neem de volgende analogie. Wij hebben de rechtstreekse intuïtie dat een gegeven oppervlak niet tegelijk *geheel groen* en *geheel rood* kan zijn. Dit aanschouwen wij als het ware 'ineens' met het intellectuele geestesoog. Niemand zal beweren dat we hier de logische wet van de non-contradicatie toepassen. Nee, we 'zien' eenvoudigweg direct dat het niet kan. En door vaker dit soort onmiddellijke inzichten te hebben, accepteren we op een bepaald moment de wet van de non-contradictie. Met een "haastig beroep op een mysterieus vermogen", zoals Riemersma in zijn stuk ten onrechte suggereert, heeft dit dan ook helemaal niets te maken.

Een soortgelijk voorbeeld is de geldigheid van de logische wet van de *modus ponens*. Wij 'zien' dat uit [Het regent] en [Als het regent, dan worden de straten nat] volgt [De straten worden nat]. En vele van dergelijke inzichten leiden er gezamenlijk toe dat we de wet van de *modus ponens* op enig moment aanvaarden. Kortom, noëtisch inzicht leidt pas achteraf tot het accepteren van bepaalde logische wetten. Het noëtisch inzicht zelf is er niet afhankelijk van.

Dat de logica noodzakelijk waar is zou al met al voor God dus intuïtief zelfevident kunnen zijn. Het zou door God kunnen zijn verkregen door direct a priori inzicht. Dat dit *mogelijk* is, is zelfs waarschijnlijk. God wordt immers begrepen als een bewust wezen van wie de cognitieve capaciteiten op zijn zachts gezegd die van de mens vergaand overschrijden.

Riemersma acht a priori inzicht in de noodzakelijkheid van de logica echter onmogelijk. In het licht van voorgaande is dit een vergaande claim, waarvoor hij zal moeten argumenteren. Riemersma zal met redenen moeten komen voor zijn stelling dat het volstrekt onmogelijk is dat God over noëtisch inzicht in de noodzakelijkheid van de logica beschikt. Hij zal anders gezegd moeten argumenteren dat er *géén enkele* metafysisch mogelijke wereld is waarin God over a priori intuïtie beschikt. En dit doet Riemersma in zijn stuk nergens.

Riemersma heeft dus niet eens een begin gemaakt met het argumenteren van zijn radicale claim. Sterker nog, het is juist alleszins redelijk om te denken dat er tussen de *oneindig veel* metafysisch mogelijke werelden zich in elk geval *minimaal één* mogelijke wereld bevindt waarin God bestaat en over het vereiste a priori inzicht beschikt. Deze constatering is al voldoende om Riemersma's claim niet te accepteren. Meer is feitelijk niet nodig.

Bovendien staat de vraag naar de mogelijkheid van direct a priori inzicht los van de vraag of het kosmologisch, teleologisch, ontologisch of modaal-epistemisch argument voor het bestaan van God houdbaar zijn. Neem mijn modaal-epistemisch argument. Beide premissen ervan zijn voor hun geldigheid onafhankelijk van het bestaan van noëtisch inzicht. In mijn discussie met Riemersma onder zijn stuk [2] Wittgensteins Broek op zijn site leg ik uit waarom. Zo gemakkelijk kunnen mijn en de vele andere argumenten voor het bestaan van God niet verworpen worden.

1. <http://www.geloofenwetenschap.nl/index.php/opinie/item/454-de-god-van-de-rationele-theologen.html>

2. <http://delachendetheoloog.blogspot.nl/2013/11/wittgensteins-broek.html>

#### 5.12.4 De waarschijnlijkheid van God (2013-12-26 15:32)

Onlangs plaatste filosoof Mihai Martoiu Ticus op joop.nl een [1] kritiek op mijn modaal-epistemisch argument voor het bestaan van God. Hieronder mijn [2] reactie op zijn opiniestuk. Deze is inmiddels eveneens op joop.nl te vinden.

In zijn joop.nl opinie van 23 december doet Mihai Martoiu Ticus een poging om een argument van mij voor het bestaan van God te weerleggen. Hij noemt het argument een bewijs. Maar dat is het niet. Bewijzen doen we in de wiskunde en niet in de filosofie. Filosofische argumenten voor het bestaan van God laten zien dat het waarschijnlijk is dat God bestaat. Maar absolute zekerheid? Nee, dat kunnen filosofische argumenten ons niet geven. Bovendien zijn ze niet noodzakelijk voor een intellectueel verantwoord geloof in God.

Nu dan Mihai's bezwaren. Zijn eerste bezwaar is dat mijn argument een drogreden is omdat ik "conclusies zou trekken uit onwetendheid". Maar dat is niet zo. De eerste premisse van mijn argument stelt dat alles wat onkenbaar is noodzakelijk onwaar is. Kortom, alle waarheden zijn kenbaar. Voor iedere waarheid is er in elk geval minimaal één situatie voorstellbaar waarin die waarheid gekend wordt. En dat is alleszins redelijk. Er zijn immers oneindig veel verschillende mogelijke situaties denkbaar, zodat er altijd wel op z'n minst een tussen zit die voldoet. Niet voor niets geldt de premisse voor *al* onze dagelijkse en wetenschappelijke uitspraken. De basisintuïtie erachter is de eeuwenoude idee dat de wereld begrijpelijk is, dat wil zeggen een structuur heeft die rationeel doorgrond kan worden. En dat is een fundamentele aanname voor iedere vorm van wetenschappelijk onderzoek. Door de eeuwen heen hebben filosofen van allerlei achtergronden de eerste premisse geaccepteerd. Ze heeft dan ook niets te maken met het "trekken van conclusies uit onwetendheid". En hetzelfde geldt voor de tweede premisse, welke stelt dat het onmogelijk is om te weten dat God niet bestaat.

Mihai's tweede bezwaar luidt dat de stelling 'Voorwerp rXluap6AA5L8^!!Zo48 bestaat niet' onkenbaar is. Als dit inderdaad zo is, dan volgt uit mijn eerste premisse dat dit voorwerp noodzakelijk bestaat, wat absurd is. Genoemde stelling is echter betekenisloos. We weten helemaal niet wat 'rXluap6AA5L8^!!Zo48' betekent. Wordt een ijzeren planeet bedoeld? In dat geval is de stelling niet onkenbaar. Neem maar een mogelijke situatie met een beschaving die op een ijzeren planeet woont. In dat geval weet die beschaving dat er een ijzeren planeet is. Wordt een specifieke vlinder bedoeld? Maar ook vlinders zijn kenbaar. Wordt God bedoeld? In dat geval valt de stelling samen met de tweede premisse van mijn argument, waarvoor ik argumenteer. Zo kunnen we lang doorgaan. Mihai zal daarom eerst moeten aangeven wat hij nu eigenlijk bedoelt met 'rXluap6AA5L8^!!Zo48'. Zolang hij dit niet doet is er van een tegenvoorbeeld geen sprake.

Mihai's derde bezwaar is dat er geen reden is om te stellen dat er niet meer dan de door mij genoemde vier manieren zijn om iets onmiskenbaar te weten. Welnu, in de eerste plaats heeft ruim tweeduizend jaar wijsgerig denken over onmiskenbare kennis precies deze vier manieren opgeleverd. Suggesties voor een vijfde manier bleken steeds weer onder één van die vier te vallen. Zo is bijvoorbeeld herinnering een vorm van innerlijke ervaring. Mihai noemt logische bewijsvoering, maar die stond ook al op 'de lijst van vier'. En hij noemt wetenschap, maar dat is een combinatie van logica, ervaring en intuïtie. En deze drie kennisbronnen stonden eveneens al op de lijst. Daarnaast kunnen we beredeneren dat de lijst van vier inderdaad volledig is. Het is als met een T-splitsing. Als je er één tegenkomt weet je dat je maar twee kanten uit kunt. Hier is achtereenvolgens sprake van maar liefst drie T-splitsingen. Kennis wordt (a) verkregen vanuit ervaring of (b) los van ervaring. In het eerste geval komt ze voort uit (a1) eigen ervaring of (a2) ervaring van anderen. In het tweede geval is ze (b1)

verkregen door logisch bewijsbaar a priori inzicht, of (b2) niet logisch bewijsbaar a priori inzicht. Zo komen we dus uit op de vier manieren van kennis. Meer opties zijn er redelijkerwijs niet. En dat is voldoende voor mijn argument.

Mihai's vierde bezwaar gaat als volgt. Stel je een wereld voor waarin alléén God bestaat. Neem nu de stelling 'God is niet door een übergod geschapen'. Als deze stelling onkenbaar is, dan is ze volgens mijn eerste premissie noodzakelijk onwaar. Het is dan noodzakelijk waar dat God door een übergod is geschapen. Die übergod zou dan vervolgens door een überübergod geschapen moeten zijn, etc. We belanden dan in een oneindige regressie. Wat Mihai echter over het hoofd zit is dat genoemde stelling niet onkenbaar is. Neem maar een mogelijke wereld waarin God bestaat en waarin God weet dat hij God is. In die mogelijke wereld weet God dat hij niet door een übergod geschapen is. God is immers per definitie de persoonlijke eerste oorzaak van de wereld. Er is dus wel degelijk een mogelijke wereld waarin de stelling gekend wordt.

Aan het slot van zijn stuk beweert Mihai echter dat de tweede premissie van mijn argument niet waar is als het mogelijk is dat God weet dat hij niet door een übergod is geschapen. Maar dit is evident onjuist. Uit deze mogelijkheid volgt namelijk op geen enkele wijze dat het mogelijk is om te weten dat God niet bestaat. Maar weet God het in genoemde mogelijke wereld dan niet? Nee, natuurlijk niet. God bestaat in die mogelijke wereld immers en kan dus helemaal niet weten dat God niet bestaat. Ook hier treedt er dus geen enkel probleem voor mijn tweede premissie op.

Al met al raad ik Mihai dan ook aan om mijn argument nauwkeuriger te bestuderen. Hiervoor is het niet nodig om mijn proefschrift te raadplegen. Een heel toegankelijke uiteenzetting met een weerlegging van vele bezwaren staat op [emanuelrutten.nl](http://emanuelrutten.nl) en is getiteld: 'Alles wat mogelijk waar is, is kenbaar. Een hernieuwde bespreking van het modaal-epistemisch argument'.

1. [http://www.joop.nl/opinies/detail/artikel/24631\\_er\\_is\\_geen\\_bewijs\\_dat\\_god\\_bestaat/](http://www.joop.nl/opinies/detail/artikel/24631_er_is_geen_bewijs_dat_god_bestaat/)
2. [http://www.joop.nl/opinies/detail/artikel/24668\\_de\\_waarschijnlijkheid\\_van\\_god/](http://www.joop.nl/opinies/detail/artikel/24668_de_waarschijnlijkheid_van_god/)

### 5.12.5 Kierkegaards indirecte mededeling (2013-12-28 00:21)

"De vorm van de indirecte mededeling is volgens Kierkegaard nodig als iemand een ander ethisch of religieus wil aansporen. Kierkegaard gaat ervan uit dat de aangesprokene met betrekking tot die zaken eigenlijk al beschikt over de noodzakelijke kennis, maar er vooral nog toe gepraktijd moet worden onvoorwaardelijk te kiezen voor een bepaalde bestaanswijze. Informatieve berichten of logische demonstraties hebben daartoe geen nut. Zulke directe mededelingen zouden zelfs contraproductief kunnen werken, want als een leermeester onmiddellijk onder woorden brengt wat hij bedoelt, kunnen anderen hem klakeloos napraten, zonder innerlijk te realiseren wat het bericht voor hen te betekenen heeft. Daarom moet de religieuze of ethische leraar zich bedienen van een maieutische methode: hij moet net als Socrates een 'vroedmeester' willen zijn die slechts assisteert, terwijl de leerling zelf geboorte geeft aan zijn inzichten. De laatste mag "juist geen enkele gunstige voorstelling van deze ander [de leraar] hebben, want anders wordt immers die gunstige voorstelling een hindernis voor hem om op zichzelf te staan". Om zijn leerling autonoom te maken moet de meester hem van zich afstoten, wat hij kan bewerkstelligen door zijn werkelijke gedachten te verbergen achter een ironisch masker. Dat is hoe zijn boodschap tot een indirecte mededeling wordt: hij laat merken dat hij niet meent wat hij zegt, terwijl hij de leerling in het ongewisse laat over zijn eigenlijke bedoeling. Uiterlijk lijkt de leraar zo met alles de draak te steken; zijn verborgen ernst is echter dat hij de ontwikkeling van zijn leerling uiterst serieus neemt. De pseudoniemen die het woord voeren in [Kierkegaards] *Of/Of*, kunnen zo gezien worden als ironische maskers waarmee Kierkegaard zijn ware bedoelingen voor de lezer wil achterhouden."

Wout van Tongeren, "Uitzinnige personages. Over Kierkegaards pseudonieme strategie als een onbedwingbaar toneelspel," *Tijdschrift voor Filosofie* 2 (2013): pp. 252-3



# 6. 2014

## 6.1 January

### 6.1.1 Gaan oorzaken altijd in de tijd vooraf aan hun gevolgen? (2014-01-04 16:12)

Het Kalam argument voor het bestaan van God is gebaseerd op twee uitgangspunten. De eerste is dat alles wat ontstaat een ontstaansoorzaak heeft. De tweede is dat de kosmos is ontstaan. Hieruit volgt dat de kosmos een oorzaak heeft voor zijn ontstaan.\* Nu is de ontstaansoorzaak van de kosmos eveneens de oorzaak van de tijd. De fysica leert immers dat met het ontstaan van de kosmos ook de tijd ontstond. Bovendien zijn er goede filosofische argumenten voor de stelling dat de tijd een begin moet hebben gehad. Een oneindige tijdsduur kan namelijk niet verstrekken zijn. Er ontstaan logische tegenspraken indien we uitgaan van een oneindig verleden (een verleden zonder begin).\*\*

Maar als de oorzaak van de kosmos ook de oorzaak is van de tijd, dan moet deze oorzaak zelf *buiten* de tijd bestaan. 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 immers niet afhankelijk van hun gevolgen.

Het Kalam argument impliceert dus dat de oorzaak van de kosmos niet *in* de tijd vooraf gaat aan de kosmos. Levert dit dan geen probleem voor dat argument op? De ervaring leert toch dat oorzaken altijd *in* de tijd aan hun gevolgen voorafgaan? Van een probleem voor het Kalam argument is echter geen sprake. Er zijn namelijk goede redenen om te stellen dat oorzaken niet altijd in de tijd aan hun gevolgen voorafgaan. Causaliteit (oorzakelijkheid) is anders gezegd niet noodzakelijk temporeel. Naast temporele causaliteit, waarbij de oorzaak *in* de tijd voorafgaat aan het gevolg, is atemporele causaliteit redelijkerwijs ook mogelijk. Hierbij gaat de oorzaak niet in de tijd vooraf aan het gevolg.

In de eerste plaats kunnen we een conceptuele analyse van causaliteit geven, zonder daarbij een beroep te doen op tijd. Neem bijvoorbeeld deze definitie van causaliteit. Een entiteit A is de oorzaak van entiteit B dan en slechts dan als (i) A kan bestaan zonder B en (ii) B niet kan bestaan zonder A. In deze definitie komt het concept 'tijd' nergens voor. We hebben het tijdsbegrip dus helemaal niet nodig om causaliteit te definiëren. En daarom kunnen we dus wel degelijk spreken over causaliteit die niet aan tijd gebonden is, zoals in het geval van de veroorzaking van de kosmos. Het aardige is dat ook Herman Philipse in hoofdstuk 12 van zijn boek *God in the Age of Science?* genoemde definitie van causaliteit hanteert. Ook hij kan daarom geen probleem hebben met atemporele causaliteit.

Bovendien heeft Robert Koons in hoofdstuk 4 van zijn boek *Realism Regained* laten zien dat iedere geslaagde analyse van temporele prioriteit, dus van opeenvolging in de tijd, op voorhand al moet vertrekken vanuit een begrip van causale prioriteit, oftewel vanuit een (onto)logische prioriteit van de oorzaak ten opzichte van het gevolg. Maar dan is causaliteit dus nodig om überhaupt zinvol over tijd te kunnen spreken. En als dat zo is, dan is atemporele causaliteit alles behalve onmogelijk. Tenzij we een adequate analyse van temporele prioriteit zouden willen opgeven, of zouden weigeren over (onto)logische prioriteit te spreken. Echter, als we het niet eens meer zouden mogen hebben over (onto)logische prioriteit, dan kunnen we het bijna nergens meer over hebben. Dat is niet redelijk.

Inderdaad, zonder een notie van atemporele causaliteit zouden allerlei fundamentele vragen niet eens meer gesteld kunnen worden, zoals de vraag naar de herkomst van de kosmos of de oorsprong van de tijd. Maar dat zou absurd zijn, want dit soort vragen zijn ontgezenzeggelijk betekenisvol. Niet voor niets houdt de kosmologie zich al eeuwenlang juist met deze fundamentele vragen bezig. En terecht. Zo gemakkelijk laten deze betekenisvolle fundamentele vragen zich niet onderdrukken.

In de natuurwetenschappen komen we bovendien de meest fantastische theorieën tegen, zoals universums met ruimte-tijd straal nul, deeltjes die ontspringen aan een absoluut vacuüm en terug in de tijd reizen, een kwantum vacuüm dat uitdijt en waaruit voortdurend universums als luchtbellen opborrelen, deeltjes die op enorme afstand met elkaar verstengeld zijn, oscillerende membranen in vier- of hogerdimensionale ruimten, deeltjes die tegelijkertijd golf zijn, etc. Tegen deze achtergrond is atemporele causaliteit dus helemaal niet zo vreemd of atypisch als door sommigen wordt gedacht.

Sterker nog, veel kosmologen maken expliciet gebruik van atemporele causaliteit. Zo zijn er moderne kosmologische theorieën waarin een kinduniversum wordt veroorzaakt door een moederuniversum. Nu vormen moeder- en kinduniversum elk hun eigen ruimte-tijd geheel. Het moederuniversum gaat dus niet in de tijd aan het kinduniversum vooraf, zodat de veroorzaking van het kinduniversum een treffend voorbeeld is van atemporele causaliteit. Causaliteit waarbij oorzaken niet in de tijd aan hun gevolgen voorafgaan is in de moderne kosmologie dan ook allang gemeengoed.

Ten slotte kunnen we een filosofisch argument geven voor de stelling dat oorzaken juist niet in de tijd aan hun gevolgen vooraf gaan. Wil de oorzaak werkelijk de oorzaak zijn van het gevolg, dan lijkt het noodzakelijk dat de oorzaak aanwezig is op het moment dat het gevolg ontstaat. Het kan niet zo zijn dat de oorzaak er niet is zodra het gevolg optreedt. Maar dan kan er dus geen tijdsduur tussen oorzaak en gevolg verstreken zijn. Oorzaak en gevolg moeten *simultaan* optreden. Causaliteit is dus eerder verbonden met gelijktijdigheid dan met temporele volgorde. Het gaat er juist om dat oorzaak en gevolg co-existeren. Maar dan is er geen goede reden om te veronderstellen dat deze co-existentie altijd een co-existentie *in de tijd* moet zijn. Co-existentie als zodanig vereist immers geen temporeel bestaan. Naast temporele is dus ook atemporele causaliteit een redelijke mogelijkheid.

Kortom, het bezwaar tegen het Kalam argument dat oorzaken altijd in de tijd aan hun gevolgen vooraf moeten gaan mist voldoende grond. Het houdt bij nadere reflectie geen stand.

(\*) Vervolgens wordt dan beredeneerd dat deze oorzaak God moet zijn. Zie voor een uitgebreide besprekking van het Kalam argument bijvoorbeeld Craig and Sinclair, "The Kalam Cosmological Argument," in *The Blackwell Companion to Natural Theology*, eds. William L. Craig and J.P. Moreland (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009).

(\*\*) In deze bijdrage kan ik op deze natuurwetenschappelijke en filosofische argumenten niet ingaan. Zie voor een beknopte en toegankelijke besprekking ervan bijvoorbeeld "Kosmologische argumenten" op [1]gjerutten.nl

1. <http://www.gjerutten.nl/>

### 6.1.2 Zijnsdenken (2014-01-06 02:54)

"Pas uit de waarheid van het Zijn kan het wezen van het heilige gedacht worden. Pas uit het wezen van het heilige is het wezen van de godheid denkbaar. Pas in het licht van het wezen van de godheid kan gedacht en gezegd worden, wat het woord 'God' moet aanduiden."

Martin Heidegger, *Brief over het humanisme*. Vertaling Buijssen, G.H., inleiding & commentaar Kockelmans, J.J.G.A. (Nederlandse Heidegger-bibliotheek), Tielt, 1973, p. 62.

### 6.1.3 Nieuw artikel voor De Bezieling (2014-01-07 13:44)

In een nieuw artikel voor De Bezieling betoog ik dat het christendom niets met een ascetische vlucht uit de wereld te maken heeft. Het is inmiddels [1]hier online beschikbaar.

1. <http://www.debezieling.nl/uit-de-aarde-bloeit-de-waarheid-op/>

#### **6.1.4 Anekdot (2014-01-09 14:16)**

"Denk je dat werkelijk?", vroeg hij aan hem. "Nietzsche's werk zou *bij uitstek* de belichaming zijn van het diepe menselijke verlangen om de grenzen van het vanzelfsprekende te overschrijden en te reiken tot aan het onmogelijke? Ach welnee. Wil je een treffend voorbeeld van werkelijke *Wille zur Macht*? Van waarlijk streven naar het heroïsche? In een dansclub in Amsterdam zag ik onlangs iemand die zich ineens omdraaide en tegen een vrouw waarmee hij aan het begin van de avond kort gesproken had, zei: "Lief, je zoekt glamour, maar ik kan jou de kosmos, het leven zelf, schenken. Ik geef je God en zelfs wat daar nog aan voorafgaat". Dát is heroïsch. Dát is waarlijk Faustisch. Daar toonde de mens zich als een ultiem transgressief wezen, als een Faustisch subject dat weigert zich aan de alledaagse voorspelbare sfeer van orde en regelmaat ondergeschikt te maken."

#### **6.1.5 Zin in wetenschap (2014-01-11 22:57)**

Onlangs werd ik geïnterviewd door *Zin in Wetenschap* van de EO. Het eerste fragment uit dat interview is [1]online beschikbaar. Daarin wordt mij gevraagd of het bestaan van God kan worden bewezen en hoe dit in de filosofie eigenlijk werkt.

1. <http://www.eo.nl/geloven/themas/zeker-weten/item/zin-in-wetenschap-kun-je-god-bewijzen/>

#### **6.1.6 From Carnap and Quine to Hilary Putnam (2014-01-14 16:01)**

Today I gave a lecture at the VU on Hilary Putnam's deflationary account of metaphysics. I discussed Putnam's position within the context of the mid-twentieth century debate on the status of ontology between Rudolf Carnap, the chief architect of logical positivism, and Willard Van Orman Quine. The [1]slides are available on my [2]website.

1. [http://www.gjerutten.nl/InleidingOntologie\\_Putnam\\_ERutten.pptx](http://www.gjerutten.nl/InleidingOntologie_Putnam_ERutten.pptx)
2. <http://www.emmanuelrutten.nl/>

#### **6.1.7 Video opname van mijn debat met Bas Haring (2014-01-16 21:24)**

Onlangs ging ik tijdens de *Rotterdamse Debatnacht* in debat met filosoof Bas Haring over de vraag of er redelijke argumenten zijn voor het bestaan van God. Organisator Arminius heeft de volledige video opname van dit debat inmiddels [1]hier online beschikbaar gemaakt.

1. <http://arminius.nu/entry/545/rotterdamse-debatnacht&source=archief>

#### **6.1.8 Over het Kalam argument bij 'Zin in Wetenschap' (2014-01-18 13:35)**

EO's rubriek *Zin in Wetenschap* plaatste het volgende fragment uit mijn interview met hen online. Dit keer over het Kalam argument. Het is [1]hier te bekijken.

1. <http://www.eo.nl/geloven/themas/zeker-weten/item/zin-in-wetenschap-is-het-redelijk-om-in-god-te-geloven/>

#### 6.1.9 Hazes in concert (1994) (2014-01-18 17:53)



Prachtige [1]uitvoering van 'Waarom?' door Andre Hazes in 1994.

1. <http://www.youtube.com/watch?v=0Jmau2NVANc>

### 6.1.10 An new a priori argument for atomism (2014-01-21 21:43)

In what follows I propose a new a priori argument for mereological atomism. Mereological atomism is the thesis that every composite object is ultimately composed of simple objects. Simple objects are objects without proper parts.

Take a formal additive measure of *being*. This measure measures the amount of being contained in each object. Let  $O$  be an object and denote the amount of being contained in  $O$  by  $\text{being}(O)$ . Thus,  $\text{being}(O)$  is zero in case there is no object  $O$ . Let the objects  $\{O_i\}_i$  compose object  $O$ . Hence  $\{O_i\}_i$  is a *composition* of  $O$ . The additive nature of the involved measure implies that  $\text{being}(\{O_i\}_i) = \sum_i [\text{being}(O_i)]$ .

Strictly speaking the aforesaid formula is not well-formed since  $\text{being}(.)$  has been defined as a function on objects and not as a function on sets of objects. Yet, this is not a problem. We can extend the domain of  $\text{being}(.)$  to the collection of all mereological sums. In that case the formula becomes  $\text{being}(\text{sum } \{O_i\}_i) = \sum_i [\text{being}(O_i)]$ .

According to the *principle of composition-as-identity*, object  $O$  simply is the objects  $\{O_i\}_i$  taken together, that is, object  $O$  is nothing above or beyond the objects  $\{O_i\}_i$  taken as a totality. From this it follows that  $\text{being}(O) = \text{being}(\text{sum } \{O_i\}_i) = \sum_i [\text{being}(O_i)]$ .

Next, let  $O$  be an object and let  $\Omega$  and  $\Omega^*$  be two different compositions of  $O$  such that every object in  $\Omega^*$  is either equal to or a part of an object in  $\Omega$ . In that case  $\Omega^*$  is called a *refinement* of  $\Omega$ . It follows that  $\text{being}(\Omega) = [\text{being}(\Omega) - \text{being}(\Omega^*)] + \text{being}(\Omega^*)$ . This formula indicates that the amount of being at a certain level of composition is the arithmetical sum of the amount of being at the previous level and the incremental amount between both levels.

Let  $\{\Omega_n\}_n$  be a sequence of compositions of object  $O$  such that  $\Omega_0 = O$  and such that for all natural numbers  $n$  composition  $\Omega_{n+1}$  is a refinement of composition  $\Omega_n$ . The sequence  $\{\Omega_n\}_n$  is either finite or infinite. Suppose first that  $\{\Omega_n\}_n$  is finite and let  $\Omega_N$  denote the final composition in the sequence. It follows that  $\text{being}(O) = \sum_{n=1 \text{ to } n=N} [\text{being}(\Omega_{n-1}) - \text{being}(\Omega_n)] + \text{being}(\Omega_N)$ .

How should this arithmetical formula be adapted to the case that  $\{\Omega_n\}_n$  is infinite? This case is obtained if  $N$  proceeds to infinity and the final composition  $\Omega_N$  vanishes from the sequence. Hence, the only natural answer appears to be that in that case one obtains the formula  $\text{being}(O) = \sum_{n=1 \text{ to } n=\infty} [\text{being}(\Omega_{n-1}) - \text{being}(\Omega_n)]$ .

Note that I'm not claiming here that the formula for the infinite case can be mathematically derived from the formula for the finite case. For, such a claim would be clearly ungrounded. The reasoning is *qualitative* and not quantitative. The structure of the formula for the finite case expresses the insight that the amount of being of some composite is obtained bottom-up in precisely two ways, namely (a) incremental influx of being between the levels of composition and, (b) inheriting the amount of being already available at the lowest level. But then the equivalent structure for the infinite case is just an infinite sum of incremental infusions of being. After all, in the infinite case there is no lowest level and therefore only (a) applies here. This conceptual reasoning should not be taken for a quantitative mathematical derivation of the infinite formula from the finite one.

Now suppose, for reductio, that atomism is false. In that case there is a composite object  $C$  that is not composed of simple objects. Due to the *principle of supplementation*  $C$  is composed of two or more other objects. So, there is a composition of  $C$ . Since  $C$  is not composed of simple objects there is an infinite sequence of compositions  $\{\Omega_n\}_n$  of  $C$  such that for every natural number  $n$  composition  $\Omega_{n+1}$  is a refinement of composition  $\Omega_n$ . It thus follows that  $\text{being}(C) = \sum_{n=1 \text{ to } n=\infty} [\text{being}(\Omega_{n-1}) - \text{being}(\Omega_n)]$ .

Further, the principle of composition-as-identity implies that  $\text{being}(C) = \text{being}(\Omega_{n-1})$  and  $\text{being}(C) = \text{being}(\Omega_n)$ . Hence, for all natural numbers  $n$ , it follows that  $\text{being}(\Omega_{n-1}) - \text{being}(\Omega_n) = 0$ . This implies that  $\text{being}(C) = \sum_{n=1 \text{ to } n=\infty} [\text{being}(\Omega_{n-1}) - \text{being}(\Omega_n)] = \sum_{n=1 \text{ to } n=\infty} [0] = 0$ . But then  $\text{being}(C) = 0$  which implies

that there is no object C. This contradicts with the fact that object C does in fact exist. Therefore, the initial assumption that atomism is false needs to be rejected. It thus follows that atomism is true.

This fragment is obtained from my [1]dissertation (pp. 129-131)

1. [http://www.gjjerutten.nl/TowardsARenewedCaseForTheism\\_ERutten.pdf](http://www.gjjerutten.nl/TowardsARenewedCaseForTheism_ERutten.pdf)

### 6.1.11 Is het onmogelijk te weten dat God niet bestaat? (2014-01-26 15:50)

EO's rubriek *Zin in Wetenschap* plaatste het derde fragment uit mijn interview met hen online. Dit keer over waarom het onmogelijk is te weten dat God niet bestaat. Het is [1]hier te bekijken.

1. <http://www.eo.nl/geloven/themas/zeker-weten/item/zin-in-wetenschap-onmogelijk-dat-god-niet-bestaat/>

### 6.1.12 Ereignis (2014-01-28 22:01)

De vraag 'Wat is zijn?' overstijgt volgens Heidegger het primaat van het *wat* van de zijnden. Met die vraag wordt immers het vizier verlegd van de zijnden naar *het zijn van* de zijnden, dus van de *watheid* naar de *datheid* van de zijnden. Zo wordt getracht de faktische volheid van de zijnden, hun *zijn*, te ontsluiten.

De vraag wat het voor iets is om te *zijn* is bij Heidegger de vraag naar de betekenisvolle *zijnswijze* van de zijnden. Het gaat hem om de innerlijke faktische aanwezigheid van de zijnden, dus om hoe de dingen aanwezig zijn en hoe de dingen blijk geven van hun aanwezigheid. Heidegger tracht deze vraag in zijn boek *Zijn en Tijd* uit 1927 te beantwoorden door een fenomenologie te ontwikkelen vanuit de concrete menselijke bestaanservaring, door hem *Dasein* genoemd. Hij tracht anders gezegd nader tot het *zijn* te komen in en door het *zijnsverstaan* van de mens.

Nu betreft het *ontische* bij Heidegger het domein van de zijnden. Wie ontisch denkt richt zich star louter op de *watheid* van de zijnden, op hun soorten en eigenschappen. Het *ontologische* heeft daarentegen betrekking op *het zijn van* de zijnden. Wie ontologisch denkt richt zich op de betekenisvolle *zijnswijze* van de zijnden, op hoe het is om te *zijn*.

Het *zijn van* de zijnden staat orthogonaal op hun natuur. Wie zich bezighoudt met de starre attributen van de zijnden (hun *watheid*) komt nooit in de buurt van de innerlijke *zijnsmodi* van de zijnden. Het *gebeuren* van het *zijn van* de zijnden, de wijze waarop het *zijn* van de zijnden *geschiedt*, staat haaks op een starre kwalitatieve indeling in typen zijnden. Het gaat hier om twee verschillende "dimensies" van het gegeven (hoewel spreken over dimensies eigenlijk te ontisch is): Enerzijds de starre indeling van de verschillende categorieën zijnden met hun eigenschappen en onderlinge relaties. Anderzijds hun faktische innerlijke *zijnswijze* oftewel de betekenisvolle manier waarop ze aanwezig-zijn. Vanuit de eerste dimensie (het starre kwalitatieve 'wat') komen we nooit uit bij de tweede dimensie (de diepte van het faktische 'dat').

*Zijnsvergetelheid* ontstaat volgens Heidegger wanneer wij ons louter bezighouden met het maken van overzichten van typen zijnden (materieel zijnde, immaterieel zijnde, concreet zijnde, abstract zijnde, etc.) en het *zijn* zelf uit het oog verliezen. De term *ontologie* staat bij Heidegger daarom voor zijn kritiek op een dergelijk restloos ontisch denken.

#### Is zijn eenvoudigweg bewustzijn?

Een mens bestaat volgens Heidegger op een andere manier dan, zeg, een steen. Er is hier dus sprake van twee verschillende *zijnswijzen* of *zijnsmodi*. Heidegger noemt de wijze waarop de mens bestaat *existeren*. Een mens *existeert* (*existenz*) en een steen niet. Ook Sartre spreekt in dit verband over twee verschillende manieren van *zijn*. De wijze waarop mensen zijn noemt hij *être pour-soi* en de *zijnswijze* van bijvoorbeeld tafels en stoelen duidt Sartre aan met *être en-soi*. Bewustzijn belichaamt tegen deze achtergrond één van de mogelijke *zijnswijzen*. Het is een andere *zijnswijze* dan de manier waarop stenen, tafels en stoelen bestaan. Door ons te richten op bewustzijn

als een zijnswijze raken we echter nog niet aan het zijn zelf, dat als volheid immers de mogelijkheidsvoorwaarde is voor alle zijnswijzen als zodanig.

Het zijn kan daarom niet geïdentificeerd worden met bewustzijn. Bewustzijn is immers slechts één van de vele zijnswijzen, terwijl het zijn alle zijnswijzen omvat (dus naast bewustzijn bijvoorbeeld ook Sartre's être en-soi, etc.). We verliezen het zijn zelf dus uit beeld indien we menen dat zijn samenvalt met bewustzijn. Het zijn is dat wat zijnswijzen überhaupt mogelijk maakt, er dus de mogelijkheidsvoorwaarde voor is.

### **Ik ben die ik ben**

In het Bijbelboek Exodus maakt God zich aan Mozes bekend als 'Ik ben die ik ben'. Bekijken door een metafysische lens (hetgeen uiteraard niet de enige mogelijkheid is) kan deze uitspraak zowel ontisch ('Ik ben de hoogste zijnde') als ontologisch ('Ik ben het zijn') begrepen worden.

In de traditie zijn er verschillende denkers geweest die Heideggers zijn hebben verbonden met God (wat dus aansluit bij de tweede interpretatie). Denk hierbij bijvoorbeeld aan Paul Tillich die over God spreekt als 'The depth of Being'. Maar ook aan Georges Bataille die (de continuïteit van) het zijn verbindt met het Goddelijke. Het is Heidegger zelf die in zijn werk uiteindelijk ook deze kant opgaat:

"Pas uit de waarheid van het Zijn kan het wezen van het heilige gedacht worden. Pas uit het wezen van het heilige is het wezen van de godheid denkbaar. Pas in het licht van het wezen van de godheid kan gedacht en gezegd worden, wat het woord 'God' moet aanduiden" (*Brief over het humanisme*. Vertaling Buijsen, G.H., inleiding & commentaar Kockelmans, J.J.G.A. (Nederlandse Heidegger-bibliotheek), Tielt, 1973, p. 62).

De ontische uitspraak dat God het hoogste onveroorzaakte zijnde is, en de ontologische uitspraak dat God het zijn zelf is, hoeven elkaar overigens zeker niet uit te sluiten. Het zijn en de zijnden staan bij Heidegger namelijk onderling in een voortdurende wisselwerking, door hem *Ereignis* genoemd. Heideggers *Ereignis* is als het samenspel van zijn en zijnden uiteindelijk het wezenlijke waarin negatieve en positieve theologie samenkommen.

De betekenis van de *watheid* dienen we bovendien volgens Heidegger niet te negeren. En de *watheid* is evenmin betekenisloos voor het zijn. Heidegger vraagt (om de zijnsvergetelheid ongedaan te maken) nadrukkelijk aandacht voor het zijn, maar loochent daarmee de zijnden niet. Hij wil de zijnden niet verdringen door zich eenzijdig op het zijn te richten. Het gaat hem om de voortdurende wisselwerking tussen de zijnden en het zijn. Inderdaad, niet het zijn, maar de *Ereignis* is zoals gezegd voor hem uiteindelijk het wezenlijke.

### **De duisterste**

Iemand noemde Heidegger eens "de duisterste". Dat is mooi gezegd. Zo overtreft hij zelfs de illustere Herakleitos; de diepzinnigste onder de presocratis en door velen "de duistere" genoemd. 'Ethos anthropoi daimon', leerde hij. Ja, zo is het.

## **6.2 February**

### **6.2.1 Nieuw fragment 'Zin in Wetenschap' interview (2014-02-01 12:28)**

De rubriek 'Zin in Wetenschap' van de EO plaatste het vierde fragment uit mijn interview online. Dit keer over de vraag waarom de stelling "Het is onmogelijk te weten dat God niet bestaat" niet omgekeerd kan worden. Het is [1][hier te bekijken](#).

1. <http://ht.ly/t8JkW>

### **6.2.2 Is metaphysica dood? (2014-02-04 19:40)**

Binnenkort zal ik bij Felix & Sofie in Amsterdam een lezing geven en in discussie gaan met filosoof Lieven Decock. Ik zal de stelling verdedigen dat metaphysica in de analytische wijsbegeerte springlevend is en tot inzichten leidt die

buiten het bereik van de positieve vakwetenschappen vallen. Zie [1][hier](#) voor de aankondiging.

1. <http://www.felix-en-sofie.nl/>

### 6.2.3 Is God goed? (RD zaterdageditie 8/2 uitgebreid) (2014-02-07 21:51)

De Bijbel spoort ons aan om de redelijkheid van het geloof inzichtelijk te maken voor onszelf en anderen. Zo stelt Paulus in zijn brief aan de Romeinen dat ieder mens het bestaan van God uit de natuur kan afleiden en Petrus wijst er in zijn eerste brief op dat christenen te allen tijde bereid moeten zijn om een redelijke verantwoording af te leggen voor de hoop die in ons is.

Wat behelst een minimale redelijke verantwoording van het geloof in God? Allereerst een onderbouwing van de waarheidsaanspraak dat er een unieke eerste oorzaak van de wereld bestaat. Vervolgens moet argumenteerd worden dat deze eerste oorzaak een persoonlijk bewust wezen is en geen onpersoonlijk ding. Daarnaast zal betoogd moeten worden dat deze unieke persoonlijke eerste oorzaak van de wereld redelijkerwijs goed is. God wordt in de christelijke traditie immers begrepen als een goed wezen. Een slechte of moreel neutrale persoonlijke eerste oorzaak is rechtstreeks in strijd met het christelijk geloof.

Nu zijn er door de eeuwen heen veel verschillende rationele argumentaties ontwikkeld voor het bestaan van een unieke persoonlijke eerste oorzaak van de wereld, zoals kosmologische, teleologische, ontologische en kennistheoretische argumenten.

Dat er ook rationele argumenten zijn voor de bewering dat God, als God bestaat, goed is, is echter minder bekend. In deze bijdrage bespreek ik beknopt enkele voorbeelden van dit soort argumenten. Deze argumenten vertrekken vanuit het bestaan van God als persoonlijke eerste oorzaak van de wereld om vervolgens te betogen dat deze God inderdaad goed is. Ze bouwen dus voort op de eerder genoemde kosmologische en andere argumenten.

Allereerst wordt God in de geloofstraditie vaak voorgesteld als een maximaal perfect wezen. God is datgene waarboven niets groter gedacht kan worden, zoals Anselmus het formuleerde. Maar dan kan God onmogelijk slechts of moreel neutraal zijn omdat het groter (perfecter) is om goed dan om kwaadaardig of onverschillig te zijn. God is dus redelijkerwijs goed.

Een tweede argument voor Gods goedheid gaat als volgt. God is als de persoonlijke eerste oorzaak de ontwerper en schepper van de kosmos. Deze kosmos vormt een samenhangend, hecht gestructureerd en schoon geheel. Het voortbrengen van een dergelijke harmonische orde komt eerder toe aan een goed dan aan een slecht wezen. Het ligt namelijk niet voor de hand dat een kwaadaardig wezen een samenhangende kosmos wil scheppen. Een slecht wezen zal eerder een gegeven harmonie willen vernietigen dan een harmonisch geheel willen creëren. Kwaadaardigheid is slechts in staat tot destructie, tot chaos, en niet tot creatie. Alleen een goed wezen zal iets harmonisch, geordends en schoons willen voortbrengen.

Een andere overweging vertrekt vanuit het idee dat er objectieve morele waarden bestaan. Bepaalde zaken zijn in objectieve zin goed of kwaad. Zo is een lustmoord bijvoorbeeld hoe dan ook moreel verwerpelijk, wat wie dan ook daar verder van mag vinden. Maar wat is dan de waarheidsmaker van de objectieve verwerpelijkheid van dit soort daden? Wat maakt het waar dat het plegen van een lustmoord in objectieve zin verwerpelijk is en dus niet slechts een willekeurige mening betreft? Deze objectiviteit kan niet gefundeerd zijn in de materie, ruimte of tijd. De enige niet willekeurige plaats waarin universele objectieve waarden verankerd kunnen zijn is in de ultieme wereldgrond zelf. Dat wil zeggen: in God als God bestaat. God is dus de objectieve standaard voor zowel goed als kwaad. Maar dan moet God goed zijn. Het kwade is namelijk een gebrek. Het is de afwezigheid van het goede, zoals Augustinus het formuleerde. Het kwade parasiteert op het goede zoals liegen op waarheid spreken, chaos op orde, en duisternis op licht. Een slechte God kan dus niet de grond zijn van objectieve morele waarden.

De volgende twee overwegingen sluiten aan bij het vorige argument. God is als eerste oorzaak de allesomvattende oorsprong van de wereld. God is de 'zijnsvolheid'. Er kan daarom in God geen gebrek zijn. Volgens

Thomas van Aquino is er dus in God geen ongerealiseerde potentie dat wacht op actualisatie; alles in God is volkomen actueel. Maar dan is God goed als we het kwade wederom zien als een gebrek, als een manifestatie van een niet gerealiseerde potentie.

Verder is het zo dat het bestaan van objectieve morele waarden redelijkerwijs ook het bestaan van objectieve morele verplichtingen impliceert. Als lustmoord objectief verwerpelijk is dan hebben wij ook de objectieve morele verplichting om geen lustmoord te plegen en waar mogelijk te voorkomen dat anderen zulke moorden plegen. Als God bestaat dan is God dus niet alleen de grond van objectieve morele waarden, maar ook de autoriteit waarin onze objectieve morele verplichtingen gegrond zijn. Maar dan kan God ook om deze reden niet slecht zijn. Het is immers onzinnig om te denken dat een kwaadaardige God kan gelden als de bron van onze morele verplichtingen, zoals de verplichting om geen lustmoord te plegen. In het geval van een goede God is er echter niets aan de hand. Een goede God kan namelijk wel als grond van morele verplichtingen optreden. Hier treedt geen enkele ongerijmdheid op.

Een volgend argument gaat aldus. Stel dat God slecht is. Als God kwaadaardig is dan moet God een wereld produceren om zijn slechtheid manifest te laten worden (bijvoorbeeld door het veroorzaken van pijn in deze wereld). Een eenzame God kan immers niet werkelijk slecht zijn. Wat zou een volstrekt eenzame God immers slecht kunnen maken? Een totaal narcisme? Zelfhaat? Maar dit alles maakt een wezen dat alleen is niet noodzakelijk slecht. Kortom, een slechte God moet een wereld voortbrengen om slecht te kunnen zijn. Een goede God heeft echter niets buiten zichzelf nodig om goed te zijn. Het goede van een volstrekt eenzame God zou immers gefundeerd kunnen zijn in zijn onvoorwaardelijke liefde voor en trouw aan alles wat bestaat, ook al is dat in dit geval alleen God zelf. Maar dan is het redelijk om te denken dat God goed is in plaats van slecht. God is als ultieme oorsprong van de werkelijkheid immers redelijkerwijs niet afhankelijk van iets anders.

Een verdere overweging hangt samen met de vorige. Een goede God is eenvoudiger dan een slechte God. Een goede God voelt alleen liefde voor zowel anderen als voor zichzelf, terwijl een slechte God enerzijds liefde (voor zichzelf) en anderzijds haat (voor anderen) voelt. Het scheermes van Ockham wijst zo in de richting van een goede en geen slechte God.

Ten slotte kan betoogd worden dat God onmogelijk kwaadaardig kan zijn als we uitgaan van het socratische beginsel dat wie diepgaande kennis heeft van het goede altijd het goede wil doen. Werkelijke kennis van goed en kwaad leidt immers tot het inzicht dat kwaadaardigheid noodzakelijk op termijn zelfdestructief is. Maar dan moet God goed zijn omdat God als de absolute grond en oorsprong van de wereld zich in een maximaal ideale positie bevindt om diepgaande kennis te hebben van het goede en kwade.

#### **6.2.4 Vijfde fragment 'Zin in Wetenschap' interview (2014-02-08 17:49)**

De rubriek 'Zin in Wetenschap' van de EO plaatste het vijfde fragment uit mijn interview online. Dit keer over mijn confrontatie met Augustinus. Het is [1][hier](#) te bekijken.

1. <http://www.eo.nl/geloven/themas/doorgeven/item/video-heeft-je-geloof-rationele-onderbouwing-nodig/>

#### **6.2.5 Redelijk argument voor christelijke God? (2014-02-15 13:08)**

De rubriek 'Zin in Wetenschap' van de EO plaatste het zesde fragment uit mijn interview online. Dit keer over de historiciteit en het historisch portret van Jezus van Nazareth. Het is [1][hier](#) te bekijken.

1. <http://www.eo.nl/geloven/themas/zeker-weten/item/video-argumenten-voor-de-christelijke-god/>

#### **6.2.6 VU Seminar on Speculative Realism (2014-02-17 21:24)**

This year I shall teach a VU course on *Speculative Realism*. Speculative Realism is a growing and fascinating movement within contemporary philosophy. The course has the form of a seminar. Below I provide a short

outline of its contents. Those interested in attending can contact me for further information.

Post-Kantian critical philosophy has focused almost exclusively on discourse and consciousness as what constitutes reality. Reality appeared only as the correlate of language or thought. Yet, in recent years one can detect a new development within philosophical thought. By contrast with the focus of post-Kantian critical philosophy on discourse and consciousness, a number of philosophers within the existential and phenomenological tradition turned again towards reality in itself. This movement is known as *Speculative Realism*.

The adjective *speculative* might suggest a return to pre-Kantian dogmatic philosophy. This is however not the case. Speculative realist thinkers purport to think *reality in itself* again, without falling back to pre-critical unreflective thought.

Speculative realists share a strong resistance to post-Kantian philosophies of human finitude. They reject the Kantian idea that we only have access to the *correlation* or interplay between thinking and being, and never to one of them considered apart from the other.

Further, these thinkers want to overcome the Kantian presumption that our human access to reality is somehow privileged. The target of philosophical reflection is thus shifted away again from the *thought-world correlate*.

Apart from these commonalities, there are important differences between leading speculative realists. Core members within speculative realism are Quentin Meillassoux (defending *speculative materialism*), Graham Harman and Levy Bryant (defending *object oriented ontology*), and Tristan Garcia (defending a *flat ontology*).

The objective of the seminar is to gain clear insight into the various positions within speculative realism and to be able to critically assess and compare these views. We shall explore together a number of fundamental texts that are generally considered to be representative of speculative realist thought and which founded the school of speculative realism. Participants are expected to actively participate by contributing to the discussion and giving a talk.

Literature includes (but is not limited to) selected chapters from *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency* by Quentin Meillassoux; 'The Current State of Speculative Realism' in *Speculations*, 'Meillassoux's Virtual Future' in *Continent*, and 'The Road to Objects' in *Continent* by Graham Harman; selected essays from *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* edited by Levi Bryant, Nick Srnicek, and Graham Harman; and selected chapters from *Form and Object: A Treatise on Things* by Tristan Garcia.

## 6.2.7 Openingsvoordracht Debat 'Is Metafysica Dood?' (2014-02-19 11:16)

Gisterenavond ben ik met filosoof Lieven Decock bij Felix & Sofie in [1][Perdu](#) in debat gegaan over de vraag of de metafysica ten einde is. Het was een mooie en geslaagde avond. Mijn openingsvoordracht is [2][hier](#) online beschikbaar.

1. [http://www.perdu.nl/agenda/645/felixsofie\\_%7C%7C\\_is\\_metafysica\\_dood.html](http://www.perdu.nl/agenda/645/felixsofie_%7C%7C_is_metafysica_dood.html)
2. [http://www.gjerutten.nl/OverDeMetafysica\\_ERutten.pdf](http://www.gjerutten.nl/OverDeMetafysica_ERutten.pdf)

## 6.2.8 De zoektocht naar de oorsprong (2014-02-22 15:21)

De rubriek 'Zin in Wetenschap' van de EO plaatste het zevende fragment uit mijn interview online. Dit keer over de eeuwenlange zoektocht van filosofen naar de oorsprong van de werkelijkheid: stof of geest? Het is [1][hier](#) te bekijken.

1. <http://www.eo.nl/geboeken/themas/zeker-weten/item/video-eeuwenlange-zoektocht-naar-god/>

### 6.2.9 Het onberekenbare van het denken (2014-02-22 16:25)

"Theorie is [...] meer dan een model of een hypothese die je door experimenten kunt verifiëren of falsificiëren. Gefundeerde theorieën zoals Plato's ideeënleer of Hegels fenomenologie van de geest zijn geen modellen die je kunt vervangen door data-analyse. Zulke theorieën zijn gefundeerd op een denken in de eigenlijke zin van het woord. Een echte theorie is een essentiële, ingrijpende beslissing waardoor je de wereld heel anders, in een geheel nieuw licht ziet. Ze is een primaire, doorslaggevende scheidslijn die onderscheid maakt tussen wat erbij hoort en wat niet, tussen wat *is* of kan *zijn* en wat niet. Ze is een streng selectieve *narratio* die door het nog ongebaarde een brandgang kapt die het een scherp scheidt van het ander.

Een door data gedreven *denken* bestaat niet. Alleen het rekenen is door data gedreven. Inherent aan het denken daarentegen is het negatieve van het onberekenbare. Het denken is vóór de data, de 'gegevens', gesteld. De op het denken gefundeerde theorie is *vooraf gegeven*. Ze transcendeert het louter positieve van de gegevens en zet ze onverwacht in een nieuw licht. Dat is geen romantiek, maar de logica van het denken zoals die al geldt sinds mensen kunnen denken. De oeverloze zondvloed aan data en informatie leidt de wetenschap af, weg van de theorie en het denken. Informatie als zodanig is positief. De op data gebaseerde positivistische wetenschap [...] die zich vergenoegt met sequencing en datasynchronisatie, is het einde van de theorie in eigenlijke zin. Dat positivisme is *additief* en *detectief* en niet *narratief* en *hermeneutisch*. Het mist de aanhoudende narratieve spanning. Het valt uiteen in data. Oog in oog met de aanrollende vloedgolf van data en informatie hebben we juist nu theorieën harder nodig dan ooit tevoren, om te voorkomen dat de dingen zich chaotisch vermengen en kolkend overstroomen: ze moeten de *entropie* reduceren. Elke theorie zal de wereld *opklären* voor ze hem zal verklaren. We moeten de gemeenschappelijke oorsprong van theorie en ceremonie of ritueel voor ogen houden: zij zijn vormgevers van de wereld. Ze geven het verloop van de dingen vorm en plaatsen ze in een kader, zodat ze -'in kaders vastgeklonken' - niet overstroomen. Daarentegen werkt de huidige informatievoorziening *deformerend*."

Byung-Chul Han, *De terugkeer van eros*, Van Gennep, Amsterdam, 2013, pp. 59-60

### 6.2.10 De blinde vlek in het religiedebat (2014-02-28 17:14)

Het is zeker zo dat theïsten goede redenen moeten hebben voor hun levensovertuiging om deze *rationeel* te kunnen aanvaarden. Hierin verschilt theïsme niet van andere wereldbeschouwingen, zoals seculier humanisme of pantheïsme. De blinde vlek van veel religiekritiek is echter dat men niet inziet dat voor het evalueren van de *rationaliteit* van wereldbeelden die redenen zowel epistemisch als *niet-epistemisch* oftewel *praktisch* van aard kunnen (en zelfs moeten) zijn. Dit is opmerkelijk omdat zelfs wetenschappelijk onderzoek, waar epistemische redenen uiteraard doorslaggevend zijn, niet ongevoelig is voor bepaalde praktische redenen. Zo is het feit dat een bepaalde wetenschappelijke theorie 'werkt', dat wil zeggen ons in staat stelt om bruikbare voorspellingen te doen, terecht een rationele reden om haar wetenschappelijk serieus te nemen. En ook bijvoorbeeld het 'eenvoudig' of 'simpel' zijn van een theorie kan voor wetenschappers een legitieme rationele grond vormen om haar te aanvaarden.

Welnu, zodra we inzien dat de epistemische en praktische redenen die iemand voor haar wereldbeeld heeft relevant zijn voor de vraag of zij *rationeel* is in haar acceptatie ervan, wordt duidelijk waarom veel religiekritiek (zoals Philipse's formele Bayesiaanse benadering) vruchteloos is voor het adequaat beoordelen van de *rationele* aanvaardbaarheid van theïsme. Bayesiaanse benaderingen hebben immers slechts oog voor epistemische redenen, en negeren de eveneens ter zake praktische redenen die mensen kunnen hebben voor het omarmen van een bepaalde wereldbeschouwing. Formele epistemische religiekritiek werkt voor wat betreft de evaluatie van de *rationaliteit* van levensovertuigingen dus met een gemankeerd rationaliteitsbegrip.(\*) De menselijke conditie waarin mensen tot hun existentiële overtuigingen komen, wordt geheel veronachtzaamd.

Wie zich in deze concrete conditie verdiept zal ontdekken dat de *betekenis* van het begrip 'rationaliteit' voor het beoordelen van wereldbeelden inderdaad niet alleen maar epistemisch kan worden ingevuld. Zo hangt bijvoorbeeld het beoordelen van de *rationaliteit* van levensovertuigingen steeds samen met de vraag *waarom* en *waartoe* mensen überhaupt wereldbeschouwingen hebben, oftewel met het concrete *doel* dat mensen daarmee

nastreven. En dat doel is zeker niet louter epistemisch. Een nieuwe opening in het religiedebat wordt dan ook pas mogelijk wanneer eerst de vraag wordt gesteld wat het eigenlijk betekent om een wereldbeschouwing *rationeel* te omarmen en vervolgens ingezien wordt dat naast epistemische ook praktische redenen een rol spelen bij het beoordelen of iemand al dan niet *rationeel* is in het aanvaarden van een bepaald wereldbeeld.

Kortom, het meest adequate *model van rationaliteit* voor het evalueren van de rationaliteit van wereldbeelden vereist dat zowel epistemische als niet-epistemische praktische normen in het spel worden gebracht. En daarin verschilt dit model slechts *gradueel* van wetenschap, waarin zoals gezegd praktische gronden ook regelmatig een rol spelen. Verder lezen? Zie (het tweede gedeelte van) [1][dit artikel](#).

(\*) Bovendien zijn de meeste wetenschapsfilosofen het er allang over eens dat wetenschappers zich niet gedragen als formele Bayesiaanse actoren. Zo hechten zij vaak meer waarde aan hun nieuwe theorieën dan op grond van het beschikbare epistemisch materiaal strikt genomen gerechtvaardigd zou zijn. En juist deze houding heeft wetenschap zo enorm succesvol gemaakt. Formele Bayesiaanse religiekritiek zoals die van Philipse heeft dus als nogal onwenselijk gevolg dat de door haar veronderstelde opvatting van rationaliteit, indien toegepast op wetenschap, tot de absurde conclusie leidt dat wetenschappers irrationeel zijn.

1. [http://www.gjjerutten.nl/Radix3\\_ERutten.pdf](http://www.gjjerutten.nl/Radix3_ERutten.pdf)

## 6.3 March

### 6.3.1 Laatste fragment 'Zin in Wetenschap' interview (2014-03-01 17:49)

De rubriek 'Zin in Wetenschap' van de EO plaatste het achtste en laatste fragment uit mijn interview met hen online. Dit keer over de ontologische argumenten voor het bestaan van God van Anselmus van Canterbury en Alvin Plantinga. Het is [1][hier](#) te bekijken.

1. <http://www.eo.nl/geloven/themas/zeker-weten/item/video-god-groter-dan-we-ooit-kunnen-bedenken/>

### 6.3.2 Requiem For Annie (2014-03-01 20:24)

Parov Stelar is an Austrian musician. In 2012 he composed [1][this](#) requiem for Annie. It is part of his album 'The Princess'. One of the comments on YouTube reads: "I cried because its only 1 minute and 11 seconds". In fact, its even shorter. But what a great piece of music.

1. <http://goo.gl/0cId5R>

### 6.3.3 On the nature of the metaphysical ultimate (2014-03-07 21:57)

Plausibly, the metaphysical ultimate, that is to say, the absolute ground of reality, is itself necessarily unconditioned. For if it would be conditioned it would in fact not truly be the metaphysical ultimate. It is also plausibly true that self-determination is impossible. Indeed, if something determines itself, then it is the cause of its own nature, which is clearly impossible, since nothing causes itself. Now, if self-determination is metaphysically impossible, it follows that everything that is determined is conditioned in some way. And from this we may infer that the metaphysical ultimate, being itself unconditioned, lacks determinateness. But then it follows that the metaphysical ultimate is not a definite determined entity. Instead, its nature is similar to something like mind or consciousness.

### 6.3.4 Leibniziaanse argumenten (2014-03-13 15:04)

Wie wel eens de naam van de Duitse zeventiende eeuwse filosoof Leibniz heeft gehoord, denkt in de eerste plaats wellicht aan zijn belangrijke ontdekkingen op het gebied van de wiskunde. Hij is één van de grondleggers van de

differentiaal- en integraalrekening. Waarschijnlijk is het minder bekend dat Leibniz ook nadacht over rationele argumenten voor het bestaan van God. In deze [1]tekst bespreek ik het Godsargument dat Leibniz heeft uitgewerkt in zijn *Monadologie* uit 1714. Ik ga daarbij ook in op de kritiek van Peter van Inwagen op één van de uitgangspunten van dit argument. Er zijn veel filosofen geweest die Leibniz' argument voor het bestaan van God nader hebben uitgewerkt en aangescherpt. Het tweede deel van genoemd stuk gaat over een versie van Leibniz' argument dat aan het eind van de vorige eeuw is ontwikkeld door de Amerikaanse filosofen Richard Gale en Alexander Pruss. Deze variant van het argument vertrekt vanuit uitgangspunten die bescheidener zijn dan de aannames waarvan Leibniz in zijn *Monadologie* zelf uitgaat.

1. [http://www.gjerutten.nl/LeibniziaanseArgumenten\\_ERutten.pdf](http://www.gjerutten.nl/LeibniziaanseArgumenten_ERutten.pdf)

### 6.3.5 Het schandaal van de klassieke propositielogica (2014-03-22 16:15)

De klassieke propositielogica heeft een eerbiedwaardige geschiedenis die teruggaat tot de Griekse oudheid. Volgens sommigen heeft Aristoteles of in elk geval zijn opvolger Theophrastus aan het *Lyceum* de eerste stappen gezet om te komen tot een propositielogica. Zo noemt Aristoteles in zijn *Metaphysica Gamma* twee fundamentele wetten van wat nu bekend staat als de klassieke propositielogica, namelijk de wet van de uitgesloten derde en de wet van de niet-tegenspraak. De latere school van de Stoïcijn Diodorus Cronus met zijn leerling Philo propositioneel logische kwesties, en ontwikkelde Chrysippus het eerste systeem van de propositielogica. In de vroege en late middeleeuwen hielden vervolgens onder andere Galen, Boëthius, Abelard en Ockham zich met propositielogica bezig. Een verdere formalisering ervan vindt plaats in de negentiende eeuw door denkers als DeMorgan en vooral George Boole. Deze ontwikkelingen culmineren aan het eind van die eeuw in Frege's *Begriffsschrift* waarin we de eerste volledige formele axiomatisering aantreffen van de klassieke propositielogica. In het begin van de twintigste eeuw worden dan nog enkele alternatieve axiomatiseringen ervan ontwikkeld door Russell en Whitehead. Het was vervolgens Gentzen die in de jaren dertig van de vorige eeuw het systeem van natuurlijke deductie voor de klassieke propositielogica ontwikkelde, wat in feite wederom een alternatieve formalisering van de klassieke propositielogica betreft.

Al met al kunnen we zeggen dat de klassieke propositielogica inderdaad een respectabele traditie kent. Natuurlijk is er ook kritiek op deze logica. De meest bekende kritiek is die van Brouwer aan het begin van de twintigste eeuw. Hij verwerpt één van de peilers van de klassieke propositielogica, namelijk de wet van de uitgesloten derde. Volgens Brouwer dienen we namelijk niet te accepteren dat voor iedere propositie P geldt dat 'P of niet-P'. Volgens hem zijn er namelijk ook proposities P waarvoor noch P noch niet-P het geval is. Wie bijvoorbeeld 'P' opvat als 'P is bewijsbaar' en 'niet-P' als 'Het is bewijsbaar dat P niet bewijsbaar is', heeft geen reden meer om te denken dat voor alle proposities P geldt dat 'P of niet-P'.

Brouwer en zijn aanhangers ontwierpen daarom een propositielogica waarin de wet van de uitgesloten derde niet langer geldig is. Deze logica wordt de *intuitionistische logica* genoemd. De intuitionistische logica wordt verkregen uit de klassieke propositielogica door een aantal logische principes te schrappen. We verkrijgen zo dus een beperktere logica waarin we minder kunnen afleiden dan met de klassieke propositielogica. Naast de wet van de uitgesloten derde mag in de intuitionistische logica bijvoorbeeld ook niet langer gebruik worden gemaakt van de regel van het elimineren van dubbele ontkenningen. Er mag anders gezegd uit niet-niet-P niet langer P afgeleid worden. Nu zijn de wet van de uitgesloten derde en de regel van de eliminatie van dubbele ontkenningen voor ons buitengewoon vanzelfsprekende logische principes. We maken er in ons taalgebruik en in ons dagelijks leven, en ook in de wetenschap voortdurend gebruik van. We zouden zelfs kunnen zeggen dat beide logische principes voor ons volstrekt zelfevident zijn. Wie zou immers willen ontkennen dat voor iedere propositie P ofwel P ofwel niet-P het geval is? Het regent of het regent niet. Het getal 4 is even of niet. Andere mogelijkheden lijken er eenvoudigweg niet te zijn. En wie zou willen zeggen dat het niet zo is dat uit niet-niet-P de propositie P volgt? Als ik niet niet in Amsterdam ben, dan ben ik in Amsterdam. Als ik niet-niet vanavond naar de film ga, dan ga ik vanavond naar de film. Punt uit. Iets anders lijkt eenvoudigweg onmogelijk te zijn. Het zal dan ook nauwelijks verbazing wekken dat de intuitionistische logica van Brouwer en zijn aanhangers nauwelijks volgelingen heeft gekregen. Daarvoor sluit de klassieke propositielogica eenvoudigweg te goed aan bij onze diepste intuïties over wanneer iets wel of niet logisch geldig is. Er moet dan ook wel een hele goede reden zijn

om over te stappen naar de veel beperktere intuïtionistische logica. Zo gemakkelijk geven we de wet van de uitgesloten derde of de regel van het elimineren van dubbele ontkenningen niet op! En volgens velen is zo'n hele goede reden eenvoudigweg niet vorhanden.

Maar is dat wel zo? In de klassieke propositielogica blijkt de volgende redenering logisch geldig te zijn: "Als R uit 'P én Q' volgt, dan volgt R uit P of dan volgt R uit Q". Of formeel nog compacter weergeven: Uit "(P en Q) -> R" volgt "(P->R) of (Q->R)". Welnu, hoewel deze redenering in de klassieke propositielogica netjes bewezen kan worden, is ze toch evident ongeldig! Neem het volgende concrete voorbeeld: "Als we met geel en blauw samen groen kunnen maken, dan kunnen we met geel groen maken, of dan kunnen we met blauw groen maken". Een dergelijke redenering is inderdaad onzinnig. En toch is zij zoals gezegd logisch geldig in de klassieke propositielogica! Dit is dermate onwenselijk dat we zelfs over *het schandaal van de klassieke propositielogica* kunnen spreken. Genoemde evident onzinnige gevolgtrekking zou immers nimmer logisch geldig mogen zijn. Wat nu?

Een mogelijkheid is om alsnog te kiezen voor Brouwers intuïtionistische logica. In deze logica kan genoemde absurde

gevolgtrekking namelijk niet bewezen worden. Ze is er netjes ongeldig, zodat we van het probleem af zijn. De prijs die we betalen lijkt echter hoog. We dienen namelijk o.a. de uiterst vanzelfsprekende wet van de uitgesloten derde op te geven. Wie toch wil vasthouden aan deze wet en de eerder genoemde absurde gevolgtrekking niet als logisch geldig wil accepteren, heeft dan ook eigenlijk geen andere keus dan de propositielogica in zijn geheel te verwerpen. Omdat de predikatenlogica de propositielogica omvat, zou dit neerkomen op een verwerping van de hele propositie- en predikatenlogica. We vallen dan in feite weer terug op de Aristotelische syllogismenleer, waarin genoemde absurde gevolgtrekking niet en de wet van de uitgesloten derde wel logisch geldig is.

Maar is het wel zo'n probleem om de klassieke propositielogica en daarmee o.a. de wet van de uitgesloten derde op te geven door te kiezen voor Brouwers intuïtionistische logica? Dit is wellicht niet het geval. De ontegenzeggelijke vanzelfsprekendheid van de wet van de uitgesloten derde wordt namelijk in feite gemotiveerd door een achterliggende metafysische stellingname, namelijk die van het *metafysisch realisme*. Volgens het realisme is er een van ons denken onafhankelijke werkelijkheid en hebben onze proposities steeds betrekking op deze onafhankelijke werkelijkheid. Een ware propositie is dan een propositie die adequaat met deze onafhankelijke werkelijkheid correspondeert, terwijl een onware propositie dat niet doet. Uitgaande van het metafysisch realisme is de wet van de uitgesloten derde inderdaad redelijkerwijs onontkoombaar. De van ons denken onafhankelijke werkelijkheid is immers op een bepaalde wijze, en iedere propositie correspondeert er dus onvermijdelijk wél of niet adequaat mee. De klassieke propositielogica is dan ook zeer nauw verbonden met het metafysisch realisme.

Het realisme is echter niet de enige mogelijke metafysische positie. Naast het metafysisch realisme kan ook het *metafysisch idealisme* verdedigd worden. Volgens het idealisme is de werkelijkheid waar onze proposities naar verwijzen geen onafhankelijk van ons denken bestaande werkelijkheid. De werkelijkheid waar onze proposities over gaan betreft een door het menselijke denken geconstrueerde werkelijkheid. Wij hebben als mensen alléén toegang tot deze door ons geconstituerte werkelijkheid. Wie uitgaat van een dergelijk metafysisch idealisme (en dus realisme afwijst) kan zonder al teveel problemen de wet van de uitgesloten derde wel degelijk verwerpen. Indien de werkelijkheid waarover onze proposities gaan namelijk een door onszelf geconstrueerde werkelijkheid betreft, dan is er geen reden meer om te denken dat voor iedere propositie P geldt dat P of niet-P het geval is. Want waarom zou voor alle proposities P gelden dat wij ofwel P ofwel niet-P construeren? Voor veel proposities P zal het juist zo zijn dat wij noch P noch niet-P construeren, zodat de wet van de uitgesloten derde inderdaad niet langer meer opgaat en dus verworpen kan worden.

Brouwers intuïtionistische logica past dan ook uitstekend bij het metafysisch idealisme. Wie kiest voor idealisme verkrijgt dus wel degelijk een hele goede reden om de intuïtionistische logica te accepteren en dus de klassieke propositielogica te verwerpen. En dit is niet onbelangrijk. Door te kiezen voor het metafysisch idealisme wordt immers eerder genoemd schandaal vermeden. We hoeven niet langer uit te gaan van een propositielogica waarin duidelijk absurde gevolgtrekkingen toch logisch bewijsbaar blijken. Bovendien is het dan onnodig om de propositie- en predikatenlogica in z'n geheel te verwerpen. Een volledige terugval op de syllogistiek van

Aristoteles wordt zo dus eveneens vermeden.

### 6.3.6 "With mind and heart". Gastbijdrage van Cees Dekker (2014-03-25 00:35)

Tonight we are debating the question whether or not God exists. With the added twist: Can science prove that? Twisted indeed! Of course the answer to that last question is simply no: science *cannot prove* God. And science *cannot disprove* God. There is simply no way that I can go into my lab and do the definitive 'God experiment'!

Yet, we can search and find God. I was reminded by what Jesus Christ called the greatest commandment: 'To love God with all your heart, with all your soul, with all your strength, and with all your mind.' Interestingly, Jesus emphasizes loving God with *both* your heart and your mind. Likewise, I think we should search for God with both our heart and with our mind.

'Mind' takes center stage tonight. Indeed, we can use our minds to weigh evidence for the existence of God.(\*) While 'absolute proof' is impossible, we can certainly examine many scientific facts that are pointers to the existence of God. In such pointers, one focuses not so much on the specific scientific results themselves, but one reflects on their wider implications.

Think, for example, of the laws of nature, where do they come from? A Lawgiver is a natural suggestion for the intrinsic order discovered in the natural world. Or take cognitive psychology where research has shown that children have a natural tendency to believe in God. Or take the big bang, the absolute beginning of energy, matter, space and time. What caused that big bang? Clearly this first cause must have been something hugely powerful beyond matter and outside space and time – a description that comes very close to what most people would call 'God'.

Or take the 'finetuning' of the universe(\*\*): I have been impressed by the fact that our cosmos has been found to have *exactly* those properties that allow for life. It could have been otherwise but the physical constants of nature (like the strength of gravity) and the beginning state of the universe (like its density) need to have extremely precise values to enable life. These values deduce, for example, the expansion speed of the universe. If the expansion would proceed a tiny bit too rapidly, galaxies and stars could not form; if a tiny bit too slow, the universe would collapse before life could evolve. And that 'tiny bit' comes *ridiculously* precise – an estimate for cosmological constant indicates a precision of 1 in 1053! That's like throwing darts where the dartboard is the size of the universe and you hit the bullseye that is the size of your fingertip! So, what does this all mean? 'Random chance' simply is not a rational explanation anymore. In my opinion, this extreme finetuning points towards a provident God who wanted to create a universe with humans.

One could go on and on and discuss many such pointers to the existence of God. But, these 'questions for the mind' are not the full story. The God question ultimately is a deep *existential* question, a question of the heart. Pascal famously said 'The heart has its reasons which the mind knows nothing of.' Indeed! All of us know the existential questions of the heart: Who am I? What is the meaning of my life? Is there a God?

Let me tell you my personal story. Since my teenage years, I have experienced a sense of *meaning* in life. Looking at the staggeringly complex world around me, I simply cannot convince myself that all this chain of being is at bottom utterly senseless. I have pondered the option of becoming an atheist, but I cannot persuade myself. I would have to declare so many things as illusionary: my inner sense of purpose, my experiences of God, dignity of man, altruistic goodwill towards others, even my own free will,... According to atheism, these are all *illusions* that my brain tricks me with, ultimately all merely spontaneous eruptions of a random chain of atomic collisions. I find this bleak picture of atheism entirely unconvincing.

By contrast, I find faith in God so much more credible. The Christian worldview provides a coherent and robust understanding of reality where all those so-called illusions naturally fall into place: purpose, man's dignity, free will, and so on – it suddenly all makes sense.

The existential questions of the heart thus point me to God – in a way that far surpasses the pointers of the mind. So, let's search for God. With all of our mind, but surely also with all of our heart.

(\*) An excellent book (in Dutch) on this theme is 'God bewijzen' by Stefan Paas & Rik Peels.

(\*\*) See e.g. <http://biologos.org/questions/fine-tuning>

Cees Dekker, 'column' spoken at the Veritas Forum, Delft, March 19, 2014

### 6.3.7 De rol van a priori intuïties (2014-03-29 21:59)

In mijn voordracht [1]Is de metafysica dood? benoem ik dat de gangbare argumenten om op te houden met het beoefenen van metafysica niet overtuigend zijn. In de reacties die ik op mijn lezing ontving, ging het vooral over mijn repliek op het bezwaar dat de a priori intuïties waarvan metafysici gebruikmaken onbetrouwbaar zijn en dus geen epistemische waarde hebben. Het leek me daarom goed om hier aan genoemde repliek nog enkele opmerkingen toe te voegen.

Alvin Goldman maakt in zijn artikel *Philosophical intuitions: their target, their source, and their epistemic status* een onderscheid tussen rationele en niet-rationele intuïties. Typische voorbeelden van niet-rationele intuïties zijn spontane voorgevoelens over toekomstige gebeurtenissen of intuïties over het karakter van iemand op grond van een eerste indruk. Metafysische intuïties vallen om een aantal redenen echter onder de categorie van de rationele intuïties. In zijn paper noemt Goldman drie aspecten. In de eerste plaats gaat het in de metafysica steeds om intuïties die een *modale inhoud* hebben en bovendien *modaal betrouwbaar* zijn. Wanneer we bijvoorbeeld de metafysische intuïtie hebben dat het niet zo is dat iets wel én niet bestaat, dan hebben we tegelijkertijd de intuïtie dat dit *noodzakelijk* zo is, dat het eenvoudigweg niet anders dan zo kan zijn. Daarnaast hebben metafysische intuïties veelal een abstracte en generieke inhoud, en is er om die reden minder ruimte voor willekeur. In de derde plaats vertoont de *fenomenologie* van metafysische intuïties overeenkomsten met wiskundige en logische intuïties. Er zijn dus zeker redenen om te vermoeden dat we het hier inderdaad over een heel ander soort intuïties hebben dan allerlei niet-rationele voorgevoelens en eerste indrukken.

Een andere reden om metafysische intuïties serieus te nemen is dat het bezwaar dat mensen over metafysische kwesties in het algemeen tegenstrijdige intuïties hebben niet sterk is. We dienen ons namelijk redelijkerwijs te beperken tot de a priori intuïties van metafysici die zich diepgaand met de betrokken thematiek hebben beziggehouden en daarom in staat zijn om de relevante aspecten van de voorbeelden waarop hun intuïties betrekking hebben goed te doorzien. Het gaat dus primair om intuïties van experts in het relevante vakgebied. En dan lijken de verschillen in intuïtie minder sterk dan men op het eerste gezicht wellicht zou denken. Zo zijn op grond van krachtige door de filosoof Gettier naar voren gebrachte intuïties zo goed als alle experts het erover eens dat de bekende *Justified True Belief* opvatting van kennis inadequaat is. Intuïtieve overeenstemming over bepaalde onderwerpen is dus wel degelijk mogelijk.

Tenslotte wordt dikwijls vergeten dat metafysische intuïties binnen de metafysica *gecalibreerd* worden door ze te toetsen tegen allerlei andere kennisbronnen, zoals wetenschappelijke achtergrondkennis, zintuiglijke ervaring, logische deductie, en verschillende epistemische deugden zoals de mate van 'eenvoud', 'coherentie' en 'natuurlijkheid'. In tegenstelling tot wat critici vaak denken is het dan ook niet zo dat in de metafysica a priori intuïties als een soort *sui generis* mysterieus vermogen geheel op zichzelf staan. Al met al is er dan ook geen goede reden om te beweren dat metafysici geen beroep zouden mogen doen op a priori intuïties.

1. [http://www.gjerrutten.nl/OverDeMetafysica\\_ERutten.pdf](http://www.gjerrutten.nl/OverDeMetafysica_ERutten.pdf)

### 6.3.8 Heideggers humanisme (2014-03-30 17:54)

"Maar wil de mens ooit nog in de nabijheid van het zijn komen, dan moet hij eerst leren, in het naamloze te bestaan. Hij moet de verleiding van het publieke domein evenzeer onderkennen als de onmacht van het privédomein. Alvorens te spreken moet de mens zich eerst weer door het zijn laten aanspreken, met het risico

dat hij onder die aanspraak weinig of zelden iets te zeggen heeft. Alleen zo wordt aan het woord de kostbaarheid van zijn wezen teruggegeven en aan de mens de behuizing voor het wonen in de waarheid van het zijn.

Ligt nu in die aanspraak tot de mens, ligt in deze poging de mens voor die aanspraak ontvankelijk te maken, niet een bekommernis om de mens? Waar kan 'de zorg' anders op gericht zijn dan de mens weer terug te voeren tot zijn wezen? Wat betekent dit anders, dan dat de mens menselijk zou worden? Zo blijft het toch de humanitas waar het een dergelijk denken om gaat; want dat is humanisme: erop bedacht zijn en erom bekommerd zijn, dat de mens menselijk is en niet on-menselijk, 'inhumaan', dat wil zeggen: zijn wezen te buiten."

*Martin Heidegger, Over het humanisme, Damon, 2005, pp. 31-32*

## 6.4 April

### 6.4.1 VU Faculteitslezing (2014-04-03 19:56)

Vanmiddag gaf ik een VU faculteitslezing over mijn huidige onderzoek, getiteld 'De blinde vlek in het religiedebat. Op zoek naar een adequaat rationaliteitsbegrip voor het beoordelen van de redelijkheid van wereldbeelden'. Na mijn voordracht was er voldoende ruimte voor een diepgaande discussie. Mijn lezing is inmiddels [1][hier](#) ook online beschikbaar.

1. [http://www.gjerutten.nl/VUFaculteitslezing\\_ERutten.pdf](http://www.gjerutten.nl/VUFaculteitslezing_ERutten.pdf)

### 6.4.2 Mijn nieuwe column voor geloofenwetenschap.nl (2014-04-05 21:12)

*ForumC plaatste op haar website geloofenwetenschap.nl een nieuwe [1]column van mij. De volledige tekst van deze column is hieronder ook weergegeven.*

De laatste jaren wordt er weer regelmatig gedebatteerd over de vraag of religieus geloof redelijk is. Deze discussies gaan nauwkeuriger gezegd over de vraag welke van de mogelijke religieuze en seculiere wereldbeschouwingen (zoals theïsme, pantheïsme en atheïsme) rationeel gerechtvaardigd zijn. De debatten vertonen echter bijna altijd een blinde vlek.

Deze blinde vlek is van tweeërlei aard. In de eerste plaats gaat het over de redelijkheid van wereldbeschouwingen of wereldbeelden, zonder eerst stil te staan bij de vraag welke *notie van rationaliteit* in het geding is. Want uiteraard moeten theïsten, atheïsten en pantheïsten goede redenen hebben voor hun wereldbeeld om deze *rationeel* te kunnen aanvaarden. De vraag is echter wat hier als goede redenen mogen gelden. Wanneer mag hier iets als reden ingebracht worden? Die fundamentele vraag moet eerst gesteld en beantwoord worden.

Voor wereldbeelden moet dan ook hetzelfde gebeuren als wetenschapsfilosofen gedaan hebben voor wetenschappelijke theorieën. Er zijn criteria nodig voor het adequaat beoordelen van de redelijkheid van wereldbeelden, net zoals er in de wetenschapsfilosofie criteria ontwikkeld zijn voor het beoordelen van de redelijkheid van wetenschappelijke theorieën.

Ik stelde dat de blinde vlek tweeledig is. Het tweede aspect is dat in genoemde debatten meestal stilzwijgend wordt aangenomen dat alléén kennistheoretische of epistemische aspecten een rol mogen spelen bij het beoordelen van de redelijkheid van wereldbeelden. Rationaliteit wordt zo dus ongemerkt gereduceerd tot louter epistemische rationaliteit.

Dit is echter onterecht. Om een wereldbeschouwing rationeel te beoordelen dienen we naast epistemische normen, doelen en redenen ook allerlei niet-epistemische of praktische normen, doelen en redenen in het spel te brengen, zoals de mate waarin het wereldbeeld überhaupt leefbaar is en ons helpt om ons te oriënteren in dit leven, de mate waarin het beantwoordt aan onze intrinsieke noden en bijdraagt aan onze identiteitsvorming

en zelfverwerkelijking, en de mate waarin het ons helpt met het omgaan met levenskwesties.

De keuze voor een wereldbeeld is namelijk niet alleen maar een theoretische keuze. Het gaat om een onontkoombaar existentiële antwoord op een voor elk mens onvermijdelijke existentiële vraag, namelijk de onontwijkbare existentiële kwestie hoe wij in deze wereld ons leven moeten leven. We worden namelijk vroeg of laat hoe dan ook met existentiële vragen geconfronteerd. En we kunnen niet anders dan er in ons leven op de één of andere manier invulling aan geven. Het leven moet namelijk, wil het überhaupt geleefd worden, *op een bepaalde manier* geleefd worden. Kortom, we moeten kiezen. Dit is onvermijdelijk.

Het beoordelen van de redelijkheid van wereldbeelden hangt dan ook samen met de vraag *waarom* en *waartoe* mensen wereldbeelden hebben, dus met het concrete *doel* dat mensen daarmee nastreven. En dat doel is dus zeker niet louter epistemisch. Maar dan kan de vraag of een bepaald wereldbeeld rationeel is ook niet alleen maar epistemisch benaderd worden. Een adequaat *model van rationaliteit* voor het beoordelen van wereldbeelden brengt dus onvermijdelijk zowel epistemische als niet-epistemische of praktische normen in het spel.

Dat men zelden inziet dat goede redenen voor het rationeel omarmen van een wereldbeeld zowel epistemisch als praktisch van aard kunnen zijn, is eigenlijk opmerkelijk. Zelfs positief wetenschappelijk onderzoek, waar epistemische redenen doorslaggevend zijn, is immers niet ongevoelig voor praktische redenen. Zo is het feit dat een wetenschappelijke theorie 'werkt', dat wil zeggen ons in staat stelt om bruikbare voorspellingen te doen, terecht een goede reden om haar wetenschappelijk serieus te nemen. En ook het 'eenvoudig' of 'simpel' zijn van een wetenschappelijke theorie kan voor wetenschappers een uitstekende rationele grond vormen om haar te aanvaarden. Zelfs in de wetenschap speelt de praktische dimensie dus een belangrijke rol. Het negeren van de inherent praktische aspecten van onze rationele deliberaties draagt dan ook zelden bij aan een adequate evaluatie van onze oordelen, niet in de wetenschap, en zeker niet in het geval van het beoordelen van levensbeschouwingen.

Zodra wordt ingezien dat epistemische én praktische normen relevant zijn voor de vraag of een wereldbeschouwing rationeel aanvaardbaar is, wordt duidelijk waarom veel formele religiekritiek, zoals de formele Bayesiaanse benadering van Herman Philipse, vruchteloos is voor het beoordelen van de redelijkheid van religieus geloof. Bayesiaanse benaderingen hebben immers slechts oog voor epistemische redenen, en negeren de praktische redenen die mensen kunnen hebben voor het omarmen van een bepaalde wereldbeschouwing.<sup>(\*)</sup> Formele epistemische religiekritiek werkt voor wat betreft de evaluatie van de rationaliteit van wereldbeelden dus met een gemankeerd rationaliteitsbegrip. De concrete menselijke conditie waarin mensen hoe dan ook tot existentiële overtuigingen moeten komen, waarin ze hoe dan ook een bepaalde *manier van leven* moeten omarmen, wordt veronachtzaamd.

Welnu, als naast epistemische ook praktische doelen een onmisbaar onderdeel vormen van het beoordelen van de redelijkheid van religieus geloof, dan kan dit het huidige religiedebat ingrijpend veranderen. Een nieuwe opening in het debat ontstaat dan ook wanneer eerst de vraag wordt gesteld wat het *betekent* om een wereldbeschouwing rationeel te omarmen en vervolgens beseft wordt dat naast epistemische ook praktische normen en redenen een cruciale rol spelen bij de evaluatie van de redelijkheid van religieus en seculier geloof.

We moeten dan ook ongenuineerde tegenstellingen tussen de theoretische en praktische rede vermijden. Beide aspecten van het menselijke redevermogen, het theoretische en het praktische, zijn niet alleen in de wetenschap en in onze wereldbeelden, maar eigenlijk bijna altijd onlosmakelijk met elkaar verbonden.

(\*) Bovendien zijn de meeste wetenschapsfilosofen het er allang over eens dat wetenschappers zich niet gedragen als formele Bayesiaanse actoren. Zo hechten zij vaak meer waarde aan hun nieuwe theorieën dan op grond van het beschikbare epistemisch materiaal strikt genomen gerechtvaardigd zou zijn. En juist deze houding heeft wetenschap zo enorm succesvol gemaakt. Formele Bayesiaanse religiekritiek zoals die van Philipse heeft dus als onwenselijk gevolg dat de door haar veronderstelde opvatting van rationaliteit, indien toegepast op wetenschap, tot de volstrekt absurde conclusie leidt dat wetenschappers irrationeel zijn!

#### 6.4.3 Veel religiekritiek slaat de plank mis (2014-04-07 10:06)

Hieronder volgt de uitgebreidere versie van mijn [1]bijdrage in de zaterdageditie van het RD van afgelopen week.

“Wij zijn als mens in de wereld geworpen”, stelt Martin Heidegger wanneer hij nadenkt over de conditie van de mens. Vanuit deze geworpen conditie proberen wij houvast te vinden. Dit doen wij door te interpreteren. De mens is dan ook een interpreterend wezen. Door onszelf, de ander en de wereld te interpreteren brengen wij richting en structuur aan in ons leven. Ieder van ons ontwikkelt zo een wereldbeeld, een oriëntatiekader voor het kunnen verstaan van, en het kunnen omgaan met, de wereld waarin wij zijn geworpen.

Een wereldbeeld bestaat enerzijds uit opvattingen over de aard van de wereld en de plaats van de mens daarin. Anderzijds omvat een wereldbeeld ook een visie op wat we in deze wereld moeten doen en nastreven om een goed en zinvol leven te leiden. Wereldbeelden zijn daarom existentiële gehelen van theoretische opvattingen en praktische leidraden. Wereldbeelden, zoals christendom of atheïsme, mogen dan ook niet verwacht worden met wetenschappelijke theorieën.

Geen mens kan zonder een wereldbeeld. We hebben het niet alleen nodig om ons in de wereld te oriënteren, maar ook om eenheid aan te brengen in ons leven en onze persoonlijke identiteit vorm te geven. Ieder van ons gaat dan ook onvermijdelijk bewust of onbewust op zoek naar wereldbeeld dat het beste bij hem of haar past. We kunnen niet anders.

Dit betekent echter niet dat alle wereldbeelden even redelijk zijn. We kunnen vragen naar de mate van redelijkheid van een bepaald wereldbeeld. Om deze vraag te beantwoorden kunnen we niet zomaar gebruikmaken van de criteria die wetenschappers hanteren om de redelijkheid van hun theorieën te beoordelen. Wereldbeelden zijn immers geen wetenschappelijke theorieën.

We beoordelen de redelijkheid van een wereldbeeld door na te gaan in hoeverre het coherent en plausibel is, praktisch leefbaar is, onze wereld en onze ervaringen betekenisvol structureert en inzichtelijk maakt, ons kan leiden in ons concreet geleefde leven, recht doet aan menselijke intrinsieke noden en ons helpt bij het omgaan met existentiële kwesties.

Om tot een adequate beoordeling van de redelijkheid van een wereldbeeld te komen, dienen we dus zowel praktische als theoretische criteria in de evaluatie te betrekken. We kunnen ons dan ook niet eenzijdig richten op alleen theoretische criteria, zoals wetenschappers voor hun theorieën doen.

Als het gaat om het rationeel evalueren van wereldbeelden, werken we dus met een ander begrip van rationaliteit dan in de wetenschap. Wel is er sprake van een zekere overlap tussen beiden. Zo is het criterium van plausibiliteit en verklaringsbereik relevant voor zowel wereldbeelden als voor onze wetenschappelijke theorieën. En vanwege het plausibiliteitscriterium is het zelfs van belang dat een wereldbeeld niet conflicteert met de resultaten van algemeen erkend wetenschappelijk onderzoek.

Zodra wordt ingezien dat zowel theoretische als praktische criteria cruciaal zijn voor de vraag of een bepaald wereldbeeld redelijk is, wordt duidelijk waarom veel hedendaagse religiekritiek, zoals die van Herman Philipse in zijn boek *God in the Age of Science?*, de plank misslaat als het gaat om het beoordelen van de redelijkheid van bijvoorbeeld het christendom. Dergelijke kritiek heeft namelijk slechts oog voor theoretische redenen. De praktische redenen die mensen kunnen hebben voor hun wereldbeeld worden genegeerd. Men vertrekt dus vanuit een rationaliteitsbegrip dat ontoereikend is voor het rationeel evalueren van wereldbeelden. De menselijke conditie waarin mensen tot hun existentiële overtuigingen moeten komen, waarin ze niet anders kunnen dan een bepaalde manier van leven omarmen, wordt veronachtzaamd.

We dienen het christendom dus als wereldbeeld te beoordelen en niet als wetenschappelijke theorie, zoals Herman Philipse en anderen ten onrechte doen. En dan blijkt de zaak heel anders te liggen. Christendom is als theïstisch wereldbeeld namelijk coherent en niet in strijd met wetenschap, zoals vaak wordt gedacht.

Ook geeft het een samenhangend antwoord op de grote vragen van de mensheid, zoals de oorsprong van de kosmos, het leven, bewustzijn en morele waarden. Bovendien is theïsme in staat veel andere fenomenen op een betekenisvolle wijze te duiden, zoals (a) dat er iets is en niet veeleer niets, (b) het bestaan van universele en stabiele natuurwetten, (c) dat de kosmos een absoluut begin heeft gehad, (d) de opmerkelijke elegantie en effectiviteit van wiskunde als beschrijvingstaal van de natuur, (e) de opvallende fine-tuning van de kosmos, (f) ervaringen van bewustzijn en vrije wil, (g) het enorme verklaringssucces van ons redevermogen, (h) ervaringen van de objectiviteit van bepaalde morele waarden, (i) ervaringen van het schone en het sublieme, (j) religieuze ervaringen, en (k) de ervaring van esthetische verhevenheid, ethische waarachtigheid, wijsgerige diepte en religieuze genialiteit die juist het lezen van Bijbelverhalen weet op te roepen.

In dit verband is het wellicht goed om de volgende bekende uitspraak van C.S. Lewis in herinnering te brengen: "I believe in Christianity as I believe that the sun has risen, not only because I see it, but because by it I see everything else". Geloof in God hangt dan ook samen met wat we met Heidegger Lichtung zouden kunnen noemen. Vanuit theïstisch perspectief wordt het mogelijk om wat eerst in de schaduw verborgen was ineens te kunnen ontsluiten, net zoals wanneer de zon opkomt wij niet alleen de zon zien, maar ook al datgene wat door de zon verlicht wordt.

De Britse theoloog Alister McGrath vertelde ooit dat hij pas overtuigd raakte van de waarheid van het christendom doordat hij de dingen anders ging zien. Vanuit de gedachte dat God bestaat, viel alles beter op z'n plaats, veel beter dan bij het atheïsme, aldus McGrath. Het kan inderdaad een enorm bevrijdende ervaring zijn om ineens te merken dat de dingen veel beter op hun plaats vallen, beter begrepen kunnen worden, betekenisvoller zijn, wanneer aangenomen wordt dat God bestaat.

Niet voor niets is theïsme wereldwijd de meest gewortelde en verspreide levensovertuiging. Door theïsme als wereldbeeld in plaats van als wetenschappelijke theorie te beoordelen wordt pas echt duidelijk waarom. Zou dit wellicht de reden zijn dat veel atheïsten zich nog steeds halsstarrig blijven vastklampen aan de illusie dat Godsgeloof als wetenschappelijke hypothese geëvalueerd moet worden in plaats van als wereldbeeld, als manier van leven, als wijze van in de wereld zijn?

Wie zichzelf verliest in het misverstand dat een wereldbeeld een wetenschappelijke hypothese is, ontzegt zich de mogelijkheid om wereldbeelden redelijk te beoordelen en adequaat te vergelijken, wat tragisch is omdat het hier gaat om de voor ieder mens existentieel onvermijdelijke vraag hoe in dit leven te staan, hoe dit leven te leven.

*Verder lezen? G.J.E. Rutten, Over de rationele rechtvaardiging van Godsgeloof, Radix, Tijdschrift over geloof en wetenschap, Jaargang 39, 2, 2013, pp. 140-154 (beschikbaar op gjerutten.nl)*

1. [http://www.refdag.nl/opinie/veel\\_religiekritiek\\_slaat\\_plank\\_mis\\_1\\_817868](http://www.refdag.nl/opinie/veel_religiekritiek_slaat_plank_mis_1_817868)

#### **6.4.4 Romantiek en Religie. Column voor Kennepohls boekpresentatie (2014-04-10 07:16)**

*Column uitgesproken tijdens de [1]presentatie van het boek 'We zijn nog nooit zo romantisch geweest' van Hans Kennepohl op 9 april in debatcentrum Arminius te Rotterdam.*

Dames en heren, Hans vroeg mij vanavond iets te zeggen over hoe ik denk over de relatie tussen romantiek en religie, en of ik zelf meen romantisch te zijn.

Laten we beginnen met de verhouding tussen het romantische en het religieuze. Romantiek en religie passen volgens mij prima bij elkaar. Religie zie ik namelijk vooral als een vorm van persoonlijke vrijheid. Het is de vrijheid om tegen de gewone alledaagsheid in, het absolute, het ultieme geheim van de oorsprong van de natuur, te willen ervaren.

Wij hebben als mensen namelijk de behoefte om ons niet ondergeschikt te maken aan het vanzelfsprekende en het alledaagse. De mens verlangt er dan ook naar om naar het uiterste te reiken, tot zelfs voorbij zijn

eigen redevermogen. Juist wat onze ratio overstijgt kan ons diepe voldoening schenken. De mens wil dus altijd al meer zijn dan de mens die hij is. Ieder mens verlangt zo op een bepaalde manier bewust of onbewust naar het transcendentie, naar dat wat zijn alledaagse redelijke bestaan te boven gaat.

Veel van de allergrootste romantici van de negentiende eeuw, zoals Novalis, Blake, Schlegel, Schleiermacher, Chateaubriand, en in ons land Bilderdijk, deden precies dat. Ze streefden er naar om door middel van poëzie en literatuur persoonlijke ervaringen van transcendentie op te roepen. Precies omdat dergelijke ervaringen de rede te boven gaan, maakten ze gebruik van verbeelding en gevoel. Juist poëzie kan namelijk als geen ander een dramatische context oproepen die ons brengt tot een gevoel van het ultieme. En met esthetische begrippen als verbeelding en gevoel zijn we inderdaad in het hart van de romantiek beland.

Niet alleen in wat zij schreven, maar ook en vooral in de manier waarop zij leefden, wilden velen van deze romantici het esthetische laten meeklinken. Het ging hen zelfs vooral om deze ‘wijze waarop’, zowel in het dagelijkse leven als in hun religieus bezield verlangen om het bovenrationele mysterie van de natuur te willen doorvoelen.

De meest uitgesproken categorie van het esthetische, namelijk die van de ervaring van het sublieme of het verhevene, is uiteindelijk zelfs ten diepste religieus van karakter. Niet voor niets speelt het sublieme juist in het werk van veel romantici zo’n belangrijke rol. Hun werk vormt al met al dan ook een mooie illustratie van hoe het romantische en het religieuze elkaar kunnen ontmoeten en aanvullen.

Tot zover de eerste vraag. Hans vroeg ook of ik mijzelf romantisch vind. Laat ik zijn vraag iets toespitsen. Ben ik als filosoof een romantisch denker? Wie mij alleen maar kent van nieuwe rationele argumenten voor het bestaan van God zal waarschijnlijk zeggen van niet. De romantiek richt zich toch op de verbeelding en het gevoel en niet op dat “kille” en “zakelijke” redevermogen? Rationele argumentatie hoort toch bij de Verlichting en niet bij de Romantiek?

Welnu, er zijn denkers die dit niet zo zwart-wit zien. Neem bijvoorbeeld Merleau Ponty. In *De wereld waarnemen* schrijft hij het volgende: ‘De meest verraderlijke vorm van romantiek bestaat uit het liefhebben van de rede, het willen van het eeuwige, het willen van het meest heldere begrip’. Vanuit dit perspectief kan het willen ontwikkelen van Godsargumenten wel degelijk worden gezien als een, weliswaar verraderlijk, romantisch project. En dit is natuurlijk verrassend voor hen die Romantiek automatisch tegenover redegebruik plaatsen.

Zelf kies ik echter een andere insteek. Ja, dat project van mij kan worden uitgelegd als een romantisch project, maar niet vanwege wat Merleau-Ponty zegt. Het geven van genoemde argumenten kan namelijk opgevat worden als de wijze waarop iemand uitdrukking geeft aan zijn of haar subjectiviteit. Het willen ontwikkelen van dergelijke argumenten kan deel uitmaken van een persoonlijke bestaanexpressie. Het kan voor iemand een manier zijn van het scheppen van geestelijke ruimte, een manier van het verwerven van de vrijheid om in een sterk seculiere maatschappij toch persoonlijk aan een religieuze manier van leven invulling te kunnen geven. Maar dan kan het ook een bevrijdend project zijn. En als dat zo is, dan sluit die activiteit in feite treffend aan bij de definitie van de Romantiek die Hans in zijn boek geeft, namelijk dat Romantiek in de kern neerkomt op de emancipatie van het individu.

Dat project van mij kan dus in elk geval in één opzicht romantisch genoemd worden. En dat verklaart wellicht mede waarom ik zo graag en vaak met Hans van gedachten heb gewisseld over de Romantiek, en met plezier de hoofdstukken van zijn boek van commentaar heb voorzien.

Het boek van Hans is al met al een heerlijk boek, dat volgens mij niet anders dan met veel genoegen gelezen kan worden. Ik verwacht dat het zal aanslaan in ons land. Want zeker na vanavond heeft hij ook in mijn geval gewoon gelijk. Ik ben nog nooit zo romantisch geweest.

Ik dank u voor uw aandacht.

1. <http://arminius.nu/entry/566/boekpresentatie-we-zijn-nog-nooit-zo-romantisch-geweest>

#### **6.4.5 New version of modal-epistemic argument paper (2014-04-13 20:35)**

A completely restructured and extended version of my [1]article entitled *A Modal-Epistemic Argument for the Existence of God* is now available on my website. In this new version I provide additional grounds for the argument's premises. I also discuss new objections.

1. [http://www.gjjerutten.nl/AModalEpistemicArgumentForTheExistenceOfGod\\_3\\_ERutten.pdf](http://www.gjjerutten.nl/AModalEpistemicArgumentForTheExistenceOfGod_3_ERutten.pdf)

#### **6.4.6 VU lezing over Georges Bataille (2014-04-16 18:50)**



Op 15 mei 2014 zal ik op de VU in het kader van project *Metamorfoses* een lezing geven over Georges Bataille en zijn denken over het Goddelijke. Daarna zal er voldoende ruimte zijn voor discussie. De volledige aankondigingstekst van mijn lezing is inmiddels [1]hier beschikbaar.

1. <http://www.gjjerutten.nl/uitnodiging15mei.pdf>

#### **6.4.7 Geloven is allesbehalve immoreel (2014-04-23 19:41)**

Begin deze week verscheen een [1]opinie van Ticus op Joop, de opinie website van de VARA. In dat stuk betoogt hij dat geloof in God immoreel is. Mijn [2]reactie op dat stuk is inmiddels op Joop beschikbaar en ook hieronder weergegeven.

*Geen mens kan uiteindelijk zonder een bepaald religieus of seculier wereldbeeld. Het is dan ook absurd om te willen beweren dat geloof in God immoreel is. Een reactie op Mihai Martoiu Ticus.*

In een nieuw stukje betoogt filosoof Mihai Martoiu Ticus dat geloof in God immoreel is. Zijn betoog is intellectueel gezien echter ver onder de maat. Het begint met de open deur dat er geen Godsbewijs bestaat. Natuurlijk bestaat zo'n bewijs niet. Het bestaan van God laat zich niet sluitend bewijzen zoals de wiskundige stelling dat het aantal priemgetallen oneindig is.

Wel zijn er juist in onze tijd uitstekende rationele Godsargumenten. Vanaf de jaren zestig van de vorige eeuw zijn de argumenten voor het bestaan van God namelijk sterk verbeterd, is de klassieke kritiek erop van filosofen als Hume, Kant en Russell afdoende weerlegd, en zijn er bovendien allerlei nieuwe argumenten bijgekomen. Hoewel deze argumenten uiteraard geen absolute zekerheid geven, laten ze zien dat het in elk geval alleszins redelijk is om te geloven in het bestaan van God. Daarmee stort het hele betoog van Ticus in feite al in.

Maar zelfs als geloof in God niet langs die weg gerechtvaardigd kan worden, slaat het stuk de plank volledig mis. In de eerste plaats impliceert zijn redenering dat atheïsme ook immoreel zou zijn. Atheïsme is immers evengoed een onbewijsbaar geloof, namelijk het geloof in de uitspraak dat er geen God is. Dit lijkt me een conclusie die de auteur niet wil onderschrijven.

Sterker nog, hij zal iedere seculiere en religieuze wereldbeschouwing immoreel moeten noemen. Voor geen enkele wereldbeschouwing kan namelijk een onfeilbaar zeker bewijs geleverd worden. Ook dit laat onmiddellijk zien dat zijn betoog eenvoudigweg absurd is.

Maar belangrijker is nog dat het stuk een vergaande kleingeestigheid toont. Het gebrek aan inzicht in de menselijke conditie is bij de auteur enorm. Wat hij geheel over het hoofd ziet is dat elk mens uiteindelijk in zijn of haar leven een bepaald religieus of seculier wereldbeeld omarmt. We kunnen namelijk niet anders. Religieus of seculier geloof hoort bij het leven.

De keuze voor een wereldbeeld is namelijk niet alleen maar een vrijblijvende theoretische optie. Het is een antwoord op de voor ieder mens onvermijdelijke existentiële vraag *hoe* in deze wereld te leven. We worden allemaal met deze existentiële vraag geconfronteerd. En we kunnen niet anders dan er in ons leven op de één of andere manier invulling aan geven. Het leven moet namelijk, wil het überhaupt geleefd worden, *op een bepaalde manier* geleefd worden. Kortom, elk mens leeft uiteindelijk een bepaald wereldbeeld. Dit is onvermijdelijk.

De mens is dan ook een interpreterend wezen. Door onszelf, de ander en de wereld om ons heen te interpreteren brengen wij richting en structuur aan in ons leven. En verschillende redelijke religieuze en seculiere wereldbeelden dienen zich aan. Ieder van ons omarmt zo een bepaald wereldbeeld, een existentieel oriëntatiekader voor het betekenisvol kunnen duiden van, en het zinvol kunnen omgaan met, de wereld waarin wij zijn geworpen.

Geen mens kan daarom zonder een wereldbeeld. We hebben het niet alleen nodig om ons in de wereld te oriënteren, en om te gaan met existentiële kwesties, maar ook om eenheid en samenhang aan te brengen in ons leven en onze persoonlijke identiteit vorm te geven.

Kortom, als mensen uiteindelijk niet kunnen zonder een bepaald wereldbeeld, dan kan ieder van ons *rationeel* gezien niet anders dan bewust of onbewust op zoek gaan naar een *redelijk* religieus of seculier wereldbeeld dat het beste bij hem of haar past, ook als geen enkel redelijk wereldbeeld theoretisch bewezen kan worden. Het is dus inderdaad onzinnig om te beweren dat geloof in God (of elk ander redelijk religieus of seculier wereldbeeld) immoreel is.

1. [http://www.joop.nl/opinies/detail/artikel/26541\\_geloven\\_is\\_immoreel/](http://www.joop.nl/opinies/detail/artikel/26541_geloven_is_immoreel/)
2. [http://www.joop.nl/opinies/detail/artikel/26572\\_geloven\\_is\\_allesbehalve\\_immoreel/](http://www.joop.nl/opinies/detail/artikel/26572_geloven_is_allesbehalve_immoreel/)

#### **6.4.8 Scruton over de bron van het moderne atheïsme (2014-04-26 13:09)**

"Als God niet bestaat, dan kunnen wij ook niet bestaan; wij kunnen dan niet leven met de last van onze schuld. De enige manier om te ontkomen aan die gewetensnood, suggereert Scruton, is de weg die tallozen in onze tijd nemen: de wereld omduiden als een wereld van objecten, een netwerk van oorzaken en gevolgen, waaraan wij zelf ook onderworpen zijn. Alleen zo kunnen wij de schaamte eronder houden, maar de prijs is dat wij minder mens, minder persoon zijn dan wij hadden kunnen zijn. Als God niet bestaat, zit er blijkbaar maar één ding op: dat wij ons eigen bestaan in zekere zin ontkennen, onze vrijheid en verantwoordelijkheid verzwakken, en daarmee vervreemd raken van onze volle menselijkheid. Naar de mening van Scruton ligt hier de bron van het moderne atheïsme: in de vlucht voor onze schaamte en radeloosheid. Het gevolg van die vlucht uit het paradijs is dat wij een wereld bouwen van objecten, een wereld die ons niet langer aankijkt. Onttovering is niet zomaar een lot dat ons overkomt, als gevolg van wetenschappelijke ontwikkelingen; het is een existentieel project, een vlucht voor de mensen die wij zijn. We verduisteren het gelaat van God, in wie wij leven, bewegen en zijn. En daardoor raken we onszelf kwijt."

*Uit: Stefan Paas, Gezien en beoordeeld: God ontmoeten in onze schuld, Wapenveld. Over geloof en cultuur, Jaargang 64, nummer 2, april 2014, p. 13-19*

#### 6.4.9 Bestaat de wereld niet? Een korte reactie op Markus Gabriele TEDx lezing (2014-04-26 17:49)

Vorig jaar gaf de Duitse filosoof Markus Gabriel in München een TEDx [1]lezing getiteld *Why the World does not Exist*. Zoals de titel al aangeeft tracht hij te argumenteren dat de wereld niet bestaat.

Hoe doet hij dit? Hij begint met de vraag naar de betekenis van het woord 'de wereld'. Dit woord wordt volgens hem gebruikt om de indruk te beschrijven dat elk ding bevat is in een maximaal groot ding. De term 'de wereld' verwijst dan naar dit allergrootste allesomvattende ding. En hij merkt op dat hetzelfde geldt voor woorden als 'de werkelijkheid', 'de natuur', 'het al' of 'het zijn'.

Volgens hem bestaat de wereld, aldus opgevat, niet. Er is geen maximaal groot ding waarin alles wat bestaat opgenomen is. Zijn argument gaat kort gezegd als volgt. Als er een maximaal groot ding bestaat, dan moeten we het opvatten als de totaliteit van alle dingen. Hierbij moet 'ding' ruim worden opgevat, namelijk als aanduiding van iets wat bestaat. Niet alleen tafels, stoelen, elektronen en protonen, maar ook verkiezingen, een rechtstaat, ervaringen van liefde of pijn, het concept 'priemgetal' en het feit dat de stoel van Markus Gabriel blauw is, zijn dingen. Welnu, als er een totaliteit van alle dingen bestaat, dan kunnen we ons een lijst voorstellen waarop alle dingen genoemd worden. Plak nu alle vermeldingen op de lijst in gedachten eens achter elkaar: 'De stoel van Markus Gabriel' en 'De Duitse rechtsstaat' en 'Het concept priemgetal' en 'Het feit dat de stoel van Markus Gabriel blauw is' en... etc. Dan krijgen we een uitdrukking die niet op de lijst voorkomt en toch een ding vermeldt, namelijk de som van alle door de lijst genoemde dingen. De lijst noemt dus niet alle dingen, wat een tegenspraak oplevert. Kortom, de aanname dat er een maximaal groot ding bestaat is onhoudbaar. En daarom bestaat de wereld niet, aldus Markus Gabriel.

Is dit argument overtuigend? Dit is niet het geval. Ik zou hier kunnen ingaan op zijn aanvechbare veronderstellingen dat de totaliteit van alle dingen, mocht deze bestaan, aftelbaar is en zich dus in een lijst laat rangschikken, en dat de som van een willekeurige collectie dingen, zoals mijn linkertien, het priemgetal 2, de Europese Unie en een koolstofatoom op Mars zelf ook een ding is. Maar dit doe ik niet. Mij gaat het hier om een groter probleem voor zijn beweerd. Markus Gabriel beweert dat er geen maximaal groot ding is. Wat bedoelt hij daar precies mee? Hij bedoelt dat er geen ding is waarin *alle dingen* opgenomen zijn. Of nog preciezer: Er is geen ding zodanig dat voor *ieder ding* geldt dat het erin opgenomen is. Maar door dit te zeggen gebruikt hij een universele kwantor voor dingen. Hij kwantificeert dus over alle dingen. En door dit te doen, doet hij ook zelf een beroep op het concept van de wereld. De wereld wordt hier namelijk begrepen als het domein van die universele kwantor. Bestaat dit domein dan niet? Natuurlijk wel. Markus Gabriel werkt met een dermate ruim begrip van 'ding' dat er geen goede reden is om te ontkennen dat het domein van die kwantor bestaat. Het argument dat hij geeft overtuigt dan ook niet.

En zelfs als zijn argument wel geslaagd zou zijn, dan nog zou daaruit alleen maar gevolgd zijn dat de definitie van de wereld als *maximaal allesomvattend ding* niet adequaat is. Hieruit kan echter niet geconcludeerd worden dat de wereld niet bestaat. Sterker nog, zelfs wanneer hij zou kunnen aantonen dat alle gangbare definities van de wereld inadequaat zijn, volgt niet dat de wereld niet bestaat. Het kan er immers ook op wijzen dat het begrip 'de wereld' (of 'het al', 'het zjnsgeheel', 'de werkelijkheid', etc.) zó fundamenteel is dat het (zoals volgens sommigen het begrip 'tijd') een primitieve niet nader analyseerbare en dus niet definieerbare term is. Daaruit kan dan inderdaad niet worden opgemaakt dat de wereld niet bestaat.\*

In zijn lezing geeft Markus Gabriel overigens nog een tweede argument voor zijn bewering dat de wereld niet bestaat. Hij definieert 'bestaan' als 'het verschijnen binnen een context'. Een gevolg van deze definitie is onder andere dat eenhoorns bestaan. Ze verschijnen immers binnen de context van bepaalde verhalen. De wereld kan dan echter niet bestaan omdat er per definitie geen grotere context is waarbinnen het geheel van alle dingen kan verschijnen. Dit argument is echter dermate *begging-the-question* dat ik er hierboven niet op ingegaan ben. Zijn definitie van 'bestaan' maakt immers op voorhand al het bestaan van een allesomvattende context onmogelijk.

1. [https://www.youtube.com/watch?v=hzvesGB\\_TI0](https://www.youtube.com/watch?v=hzvesGB_TI0)

#### 6.4.10 Vallende olifanten belemmeren het zicht (2014-04-29 16:55)

Onlangs [1]reageerde Ticus op Joop op mijn [2]repliek op zijn eerdere [3]opinie aldaar. Mijn [4]reactie daarop is inmiddels ook op Joop beschikbaar en heb ik hieronder weergegeven.

In een nieuwe reactie poogt Mihai Martoiu Ticus mijn repliek op zijn eerste opinie te weerleggen. Het gaat echter al mis in de eerste zin. ‘De stelling van Rutten’ is namelijk niet van mij. Ik beweer niet dat atheïsten net zo irrationeel zijn als gelovigen. Allereerst is een atheïst ook een gelovige. Hij of zij gelooft dat God niet bestaat. Atheïsme is geen agnosticisme. Agnosten schorten hun oordeel over het al dan niet bestaan van God op, atheïsten doen dit niet. De stelling moet dus anders geformuleerd worden: ‘Een atheïst is net zo irrationeel als iemand die gelooft dat God bestaat (een theïst)’. Is dit dan mijn stelling? Nee, ook dit beweer ik nergens. Wat ik in mijn bijdrage stel, is dat er religieuze en seculiere wereldbeelden zijn waarvoor redelijke argumenten gegeven kunnen worden, ook al kan geen ervan sluitend bewezen worden. Dit betekent echter niet dat deze wereldbeelden daarom irrationeel zijn.

Ticus denkt blijkbaar dat alleen wat onomstotelijk bewijsbaar is, rationeel geloofd kan worden. Maar dat is een onzinnige opvatting. Er volgt immers uit dat het overgrote merendeel van onze overtuigingen irrationeel is. Voor bijna geen enkele van onze overtuigingen kunnen we namelijk een sluitend bewijs geven. Vraag jezelf maar eens af of je over een onomstotelijk bewijs beschikt voor de waarheid van je politieke opvattingen of de juistheid van je partnerkeuze. De vraag stellen is haar beantwoorden. En hetzelfde geldt voor zo goed als alles wat we in ons leven geloven. Ticus’s rationaliteitsbegrip is dan ook onhoudbaar. Het is volstrekt irrationeel omdat het geen recht doet aan ons concrete alledaagse leven.

Daarnaast vergelijkt hij geloof in God met zoets absurds als geloof in roze olifanten die met de volledige werken van Shakespeare op hun huid getatoeëerd uit de hemel vallen. Meent hij serieus dat deze twee overtuigingen theoretisch op dezelfde manier behandeld kunnen worden? Ook dat is irrationeel. Er is namelijk geen enkel redelijk argument voor het bestaan van dergelijke olifanten.

Voor het bestaan van God zijn daarentegen wel redelijke argumenten. Bijvoorbeeld argumenten die vertrekken vanuit zulke uiteenlopende fenomenen als het bestaan van universele stabiele natuurwetten, het feit dat de kosmos een absoluut begin heeft gehad, de opmerkelijke effectiviteit van de wiskunde als beschrijvingstaal van de natuur, de opvallende fine-tuning van de kosmos en het bestaan van bewustzijn. En dit is nog slechts een kleine greep uit de verzameling rationele argumenten voor het bestaan van God, waartoe ook mijn modaal-epistemisch argument (waarvoor Ticus’s weerlegging faalt) behoort. Deze argumenten laten zien dat geloof in God – in tegenstelling tot geloof in getatoeëerde vallende olifanten – volkomen redelijk is.

Bovendien, en dat is nu precies de blinde vlek van Ticus’s betoog, moet theïsme niet alleen theoretisch, maar ook praktisch beoordeeld worden. Theïsme is namelijk net zoals atheïsme een wereldbeeld. Het vormt een samenhangende leidraad voor het leven en helpt om ons in allerlei situaties in deze wereld te oriënteren. Dit kan van geloof in getatoeëerde vallende roze olifanten niet gezegd worden. Om tot een redelijke beoordeling van een wereldbeeld te komen, dienen we dus naast theoretische argumenten ook praktische overwegingen in onze evaluatie te betrekken, zoals de vraag naar de mate waarin het wereldbeeld recht doet aan menselijke existentiële noden en helpt bij het omgaan met levensvragen. En dan wordt alleen nog maar duidelijker dat geloof in God – in tegenstelling tot geloof in roze vallende olifanten - allesbehalve irrationeel is. Ticus’s suggestie dat theïsme – overigens net zoals atheïsme of elk ander wereldbeeld - ook voor oneigenlijke doeleinden gebruikt kan worden doet hier echt niets aan af.

1. [http://www.joop.nl/opinies/detail/artikel/26631\\_de\\_atheist\\_en\\_de\\_roze\\_olifant/](http://www.joop.nl/opinies/detail/artikel/26631_de_atheist_en_de_roze_olifant/)
2. [http://www.joop.nl/opinies/detail/artikel/26572\\_geloven\\_is\\_allesbehalve\\_immoreel/](http://www.joop.nl/opinies/detail/artikel/26572_geloven_is_allesbehalve_immoreel/)
3. [http://www.joop.nl/opinies/detail/artikel/26541\\_geloven\\_is\\_immoreel/](http://www.joop.nl/opinies/detail/artikel/26541_geloven_is_immoreel/)
4. [http://www.joop.nl/opinies/detail/artikel/26658\\_vallende.olifanten.belemmeren.het.zicht/](http://www.joop.nl/opinies/detail/artikel/26658_vallende.olifanten.belemmeren.het.zicht/)

## 6.5 May

### 6.5.1 Wat is La Grande Bellezza? (2014-05-04 16:19)



"Zo eindigt het altijd. Met de dood. Eerst was er het leven. Verborgen onder bla. bla. bla. bla. Alles ligt bezonken onder het gekwebbel en het lawaai. De stilte en het sentiment. De emotie en de angst. De bij vlagen luttele sprankjes van schoonheid. En dan de akelige naargeestigheid en miserabele mensheid. Alles bedekt onder de deken van onbehagen over het zijn in de wereld. Bla. bla. bla. bla. Elders is het elders. Ik hou me niet bezig met het elders. Dus. Moge deze roman beginnen. Tenslotte is het maar een truc. Ja. Het is maar een truc."

Met deze [1]monoloog van de 65 jarige hoofdrolspeler Jep Gambardella, kunstjournalist en ooit een veelbelovend schrijver, eindigt de film *La Grande Bellezza*. Volgens hem is alles bedekt door zinloos gebabbel, sentimentele gevoelens en sprankjes van schoonheid. Het is dan ook niet zo vreemd dat hij, naar eigen zeggen, nooit tot dit 'alles', tot de grote schoonheid zelf, is doorgedrongen. Maar wat is dan die grote schoonheid? Ze staat blijkbaar niet aan de kant van het gekwebbel en het lawaai. Deze worden in de film belichaamd door de holle pretenties van het mondaine leven en haar oppervlakkige lege nachtlevens. Jep spreekt er eerder in de film over als 'het niets'.

De grote schoonheid mag blijkbaar ook niet worden geïdentificeerd met de bij vlagen luttelijke sprankjes van schoonheid. Ook deze bedekken haar nog. Hoewel ze er in zekere zin een prefiguratie van zijn, stellen ze haar nog niet present. Deze sprankjes van schoonheid lichten op in de prachtige kunst en architectuur van de eeuwige stad, die in de film schitterend in beeld wordt gebracht. Maar eigenlijker en intenser doen ze zich voor aan bijvoorbeeld het begin van de film, wanneer Jep vanaf zijn dakterras neerkijkt op enkele nonnen en spelende kinderen in de tuin onder zijn appartement. Het is dit onschuldige tafereel dat hem zichtbaar raakt, en hem de leegte en oppervlakkigheid van zijn mondaine leven doet beseffen.

De in het laatste gedeelte van de film ten tonele verschijnende 104 jaar oude missiezuster Maria staat overduidelijk niet aan de kant van het gekwebbel en het lawaai. Ze zegt bijna niets, en de enkele keer dat ze spreekt, getuigt ze van een grote spirituele kracht. Wanneer haar tijdens een diner bij Jep thuis door de aanwezigen wordt gevraagd om eindelijk iets te zeggen, antwoordt ze: "Ik heb de gelofte van armoede afgelegd. Over armoede moet je niet praten, daar moet je in leven." Zo belichaamt zij de spirituele diepgang die de eveneens bij het diner aanwezige kardinaal Bellucci overduidelijk mist.

Het is juist de zwijgzame zuster Maria die we zien wanneer Jep bovengenoemde monoloog uitspreekt. We zien haar de heilige trappen van de Scala Santa bestijgen om met Christus verenigd te raken. Het om haar hals hangende houten kruis dat op de trapstenen tikt wordt hierbij door regisseur Paolo Sorrentino nadrukkelijk in beeld gebracht. De spirituele diepgang van Maria verwijst uiteindelijk naar de door Jep gezochte grote schoonheid. De grote schoonheid is de door Maria gesymboliseerde innerlijke spirituele waarachtigheid die bedekt wordt onder het uitwendige pretentieuze gebabbel en het menselijke onbehagen over het zijn in de wereld.

La grande bellezza is de uiteindelijke innerlijke spirituele waarheid over de wereld waarnaar Jep altijd verlangd heeft, zoals blijkt uit zijn teleurstelling in zijn oppervlakkige uitwendige mondaine leven, zijn gevoeligheid

voor sprankjes van schoonheid, en zijn onbeantwoordde oprechte existentiële vragen aan kardinaal Bellucci.

1. <https://www.youtube.com/watch?v=ARmUPcQ4dyU>

### 6.5.2 Wat is La Grande Bellezza? (2) (2014-05-06 10:28)



De Belgische filosoof Dimitri Goossens plaatste op zijn blog een interessante [1]reactie op mijn [2]interpretatie van de film *La Grande Bellezza*. Ik ben het met Goossens eens dat de door de hoofdrolspeler Jep aan het eind van de film genoemde sprankjes van schoonheid primair "sprankelende momenten van eenvoud zijn", zoals Goossens het treffend omschrijft. In mijn bijdrage noem ik daarom het tafereel van de spelende kinderen aan het begin van de film een eigenlijkere en intensere vorm van schoonheidssprankjes dan de veelvuldig in beeld gebrachte Romaanse architectuur en kunst. Zo wilde ik aangeven dat deze architectuur en kunst niet meer is dan een secundaire vorm van wat Jep sprankjes van schoonheid noemt.

Had ik dan niet beter de Romaanse architectuur en kunst buiten Jeps categorie van de schoonheidssprankjes kunnen laten, zoals Goossens in zijn commentaar voorstelt? Dat had ik eventueel kunnen doen, denk ik. Daarin ga ik met zijn evaluatie mee. Ik zat alleen met de vraag hoe die architectuur en kunst geduid moet worden in het licht van de slotmonoloog van Jep. Ze spelen in de film namelijk zo'n belangrijke rol dat ze niet buiten de interpretatie ervan mogen vallen. Nu behoort de Romaanse architectuur en kunst evident niet tot het pretentieuze gebabbel en lawaai. Mijns inziens behoort ze ook niet tot de door Jep gezochte grote schoonheid zelf. Ik besloot daarom ze eveneens op te vatten als behorende tot de sprankjes van schoonheid, maar dan wel in een oneigenlijker en dus secundaire zin.

Er is overigens wellicht nog een andere interpretatie van de film mogelijk. Deze interpretatie zet in op de notie van *innerlijke eenvoud*. Innerlijke eenvoud heeft met oppervlakkigheid uiteraard niets te maken. Maar is zij in feite de diepte zelf? Is innerlijke eenvoud uiteindelijk de grote schoonheid? Is dat de strekking van *La Grande Bellezza*? Die sprankelende momenten van eenvoud (zoals de spelende kinderen in de tuin onder Jeps appartement) lijken daar op te wijzen, net zoals de exemplarische eenvoud van zuster Maria, en het feit dat Jep het pretentieuze intellectuele en mondaine leven in zijn slotmonoloog lijkt te omschrijven als 'niet meer dan een truc' en op eerdere momenten in de film zelfs als 'een niets'.

1. <http://aldussprak.typepad.com/blog/2014/05/la-grande-bellezza-de-grote-zoektocht-naar-het-kleine-dialoog-met-emmanuel-rutten.html>
2. <http://gjerutten.blogspot.nl/2014/05/wat-is-la-grande-bellezza.html>

### 6.5.3 A story of mankind (2014-05-11 22:29)

"Brother against brother. Nation against nation. Man against [1]creation. We murdered each other. We broke the world. We did this. Man did this. Everything that was beautiful. Everything that was good. We shattered."

(From: Noah, Movie)

1. <https://www.youtube.com/watch?v=0wSWRdbSQK0>

#### 6.5.4 Te gast bij TV programma 'Andries' (2014-05-29 09:18)

Gisterenavond was ik te gast in het TV programma 'Andries' van de EO op Nederland 2. Andries Knevel interviewde mij onder andere over Godsargumenten. De hele uitzending is inmiddels [1][hier](#) en [2][hier](#) nu ook online te bekijken.

1. <http://www.eo.nl/geloven/programma/andries/aflevering-detail/aflevering/emanuel-rutten/>

2. <http://www.uitzendinggemist.nl/afleveringen/1421590>

### 6.6 June

#### 6.6.1 Gerard Visser over Heideggers techniekfilosofie (2014-06-09 01:25)

"De reikwijdte van Heideggers bezinning blijkt ook als we zijn analyse met die van het historisch materialisme vergelijken. Een marxist schrijft de totale mobilisering toe aan de kapitalistische warenproductie. Die uitleg bezit ontegenzeggelijk een grote verklaringskracht. De vraag is alleen of hij diep genoeg reikt. Marx zoekt de oorzaak van de uitbuiting van mens en natuur in de hebzucht van de kapitalist. En ook al is de kapitalist maar een speelbal van de geschiedenis, van de ontwikkeling van de productiekrachten en productieverhoudingen, dan nog ziet Marx de geschiedenis als het product van de arbeid van de mens. Maar, zoals Heidegger ook zelf zo dadelijk bij vraag drie te kennen zal geven, hij zoekt de bron *niet uitsluitend in de mens* als hij de grond van de uitbuiting in een wijze van ontbergen situeert. Intussen is gebleken dat communistisch georganiseerde samenlevingen inderdaad geen alternatief hebben kunnen bieden. Daar werden zowel natuur als mens bijkans totaal tot materiaal gedegradeerd. Het opvorderende bestellen kan dus niet worden toegeschreven aan de macht van het kapitaal, *het is misschien veeleer omgekeerd zo, dat het kapitaal stroomt in de banen van het opvorderende bestellen*. De wet van de grootst mogelijke opbrengst (*output*) tegen zo min mogelijk kosten (*input*) vooronderstelt dat het betrokken zijnde tot object van bestelbaarheid is geworden. Een marxist zal zeggen: dat het tot 'waar' is geworden. Maar hoe heeft Marx het tot waar worden van de dingen begrepen? Als de transformatie van zowel hun gebruikswaarde als hun arbeidswaarde in ruilwaarde. Voor Heidegger echter heerst de bestelbaarheid al in het waardebegrip. Ook het begrip 'gebruikswaarde' wil zeggen dat al het zijnde voor ons primair is ontborgen in zijn bruikbaarheid voor de mens.

Maar is dat niet altijd zo geweest? Nee, voor de Grieken is het van nature of technisch voortgebrachte nog geen louter gebruiksmiddel. Het behoort tot het wezen van de akker vrucht te dragen. De akker komt in de volte van zijn wezen wanneer hij vrucht draagt. Zo komt het zilver tot voleinding wanneer er een offerschaal uit wordt vervaardigd. Maar akker noch zilver is dan louter gebruiksmiddel voor de mens. Al het zijnde komt hier een eigen wezen toe. Vandaar Heideggers verzet tegen de vertaling van *telos* met doel. Een vergelijkbare ervaring vinden we nog in de middeleeuwen terug. Daar is het zijnde in zijn wezen primair *ens creatum*. Men geniet van een bloem omdat men daar heel de orde en bestemming van de schepping in ervaart. Tegenwoordig is de bloeitijd van bloemen bestelbaar geworden. We dwingen ze zelfs verf te drinken.

Nog een laatste voorbeeld. Een handtekeningenactie van de kerken tegen de 24-uurseconomie. Strikt genomen kunnen enkel de kerken dat nog doen, omdat alleen voor gelovigen de dagen van de week nog niet volledig indifferent en onderling verwisselbaar zijn geworden. Men gaat nog uit van een Bijbels onderscheid tussen arbeidsdagen en een rustdag, de sabbat, een dag voor God. Maar vanuit Heideggers bezinning op de techniek beschouwd, is ook de dag een bestandstuk geworden. De enige grens die seculiere beleidsmakers rest, is de stressbestendigheid van de mens, die een van de belangrijkste objecten van berekening wordt."

Gerard Visser, Heideggers vraag naar de techniek. Een commentaar, Vantilt, Nijmegen 2014, pp. 105-107

### **6.6.2 Moreel en esthetisch realisme (2014-06-09 15:35)**

Moreel realisme is de opvatting dat er in elk geval bepaalde morele waarden bestaan die *objectief* geldig zijn. Er zijn moreel realisten die een beroep doen op diepe algemeen menselijke intuïties om moreel realisme te verdedigen. Een bekend voorbeeld van een dergelijke intuïtie is dat zoets als lustmoord ontgezegd kan worden omdat het verwerpelijk is. Dergelijke diepgewortelde innerlijke ervaringen ontlenen hun status als kenbron aan het feit dat wij voor onze kennisverwerving veel gebruikmaken van uiterlijke ervaringen, zodat er geen goede reden lijkt te zijn om dan niet eveneens onze universele innerlijke ervaringen in te zetten.

De bewijslast ligt daarom bij moreel nihilisten die beweren dat er geen objectieve morele waarden bestaan, aldus genoemde realisten. Moreel nihilisten gaan immers tegen onze allerdiepste universele menselijke morele intuïties in, en zullen daarvoor dus hele goede argumenten moeten hebben. De situatie is hier niet verschillend van die waarin iemand bijvoorbeeld beweert dat de buitenwereld niet bestaat. Een dergelijke uitspraak gaat zo sterk in tegen onze diepe en algemeen menselijke uiterlijke ervaringen, dat hij of zij daarvoor inderdaad met hele goede argumenten zal moeten komen.

Nu hebben mensen niet alleen diepe universele *morele*, maar ook diepe universele *esthetische* intuïties, zoals dat bloemen en vlinders mooi zijn. Dit betekent dat moreel realisten die zich voor hun moreel realisme beroepen op diepe algemeen menselijke ervaringen, ook esthetisch realisten moeten zijn. Want als we universele morele intuïties toelaten als kennisbron, dan dienen universele esthetische intuïties eveneens ingezet te worden. Genoemde moreel realisten zullen dan op grond van diepgewortelde algemeen menselijke esthetische intuïties moeten erkennen dat er fenomenen bestaan die in objectieve zin schoon zijn, zoals dus die bloemen en vlinders.

De vraag is of deze moreel realisten dit willen accepteren. Is het niet zo dat moreel realisme in een bepaald opzicht plausibeler is dan esthetisch realisme? Veel mensen zullen intuïtief lustmoord immers direct als objectief verwerpelijk ervaren, terwijl dit in mindere mate het geval lijkt te zijn voor schoonheidsoordelen. Is de bewering dat schoonheidsoordelen niet objectief geldig zijn inderdaad niet *prima facie* aannemelijker dan de bewering dat er helemaal geen objectief geldige morele oordelen bestaan?

Natuurlijk is het ook goed denkbaar dat er moreel realisten zijn die probleemloos, of zelfs graag, accepteren dat hun moreel realisme eveneens een bepaalde vorm van esthetisch realisme tot gevolg heeft. In elk geval staat vast dat zich op morele intuïtie beroepend moreel realisten die geen esthetisch realist willen zijn, een significant verschil moeten benoemen tussen morele en esthetische intuïties. Alleen zo wordt namelijk voorkomen dat moreel realisme gegrond in morele intuïties automatisch esthetisch realisme impliceert.

### **6.6.3 Nieuwe voordracht bij CSFR Groningen (2014-06-13 13:03)**

Gisterenavond heb ik voor de tweede keer een lezing gegeven bij CSFR in Groningen. Het was een mooie avond met goede discussies. Ook de borrel daarna was erg gezellig! In mijn eerste voordracht in 2013 betoogde ik dat er goede rationele argumenten zijn voor het bestaan van God. Echter, argumenten voor theïsme zijn nog geen argumenten voor de christelijke God. Gisterenavond heb ik op grond van redelijke argumenten de vervolgstap gemaakt van algemeen theïsme naar meer specifiek het christendom. Ik heb hiertoe vijf verschillende redelijke argumenten uitgewerkt, waaronder variaties op bestaande argumenten en een tweetal argumenten van mijzelf. Denkers die hierbij aan de orde kwamen zijn Longinus, C.S. Lewis, Rudolf Otto, W.L. Craig, Heidegger en Plantinga. De kracht zit vooral in de combinatie van de verschillende argumenten. Ze versterken elkaar. Zo ontstaat een sterke cumulatieve casus voor christendom. Mijn lezing is inmiddels ook [1]hier online beschikbaar.

1. [http://www.gjerutten.nl/Vanalgemeentheismenaarchristendom\\_ERutten.pdf](http://www.gjerutten.nl/Vanalgemeentheismenaarchristendom_ERutten.pdf)

### **6.6.4 Artikel in RD over mijn lezing in Groningen (2014-06-14 13:13)**

In de zaterdag editie van het RD verscheen een artikel over mijn lezing van afgelopen donderdag bij CSFR in Groningen. Het artikel is [1]hier online beschikbaar.

### 6.6.5 Als God goed is, waarom is er dan zoveel lijden in de wereld? (2014-06-16 12:35)

Hieronder volgt mijn [1]bijdrage in de zaterdageditie van het RD van afgelopen weekend.

Het kwaad dat mensen elkaar aandoen, het lijden van vele mensen in deze wereld, overvalt en ontmoedigt ons. Woorden schieten vaak tekort bij de afschuwelijke berichten die ons bijna dagelijks in de media bereiken. Hoe kunnen we dit verenigen met een geloof in een goede God? Deze vraag heeft gelovigen door de eeuwen heen beziggehouden, en zij houdt ons nog altijd bezig. In de christelijke traditie spreekt men over het vraagstuk van de theodicee. Het gaat om de vraag hoe geloof in een goede God kan samengaan met het immense lijden in de wereld. En deze vraag is in onze tijd wellicht urgenter dan ooit.

In deze bijdrage wil ik bij deze vraag stilstaan. Het christendom is een geloof waarin hoop en Gods liefde voor de mens centraal staan. In het evangelie van Johannes lezen we dat God de wereld zelfs zo lief had, dat Hij Zijn enige Zoon heeft gegeven, opdat iedereen die in Hem gelooft niet verloren gaat, maar eeuwig leven heeft. En ook lezen we: wie nog nooit heeft liefgehad kent God niet, want God is liefde. Maar wat is dan de herkomst van het kwaad in de wereld?

Allereerst is het van belang op te merken dat het christendom deze existentiële vraag nooit uit de weg is gegaan. Ze heeft het lijden van de mensheid juist tot haar kernprobleem en haar centrale thema gemaakt. Het joods-christelijke antwoord op de vraag naar de herkomst van het kwaad heeft bovendien tot op de dag van vandaag haar enorme zeggingskracht niet verloren. De mens keerde zich tegen de schepping. Wij hebben de wereld gebroken. Al het mooie en goede werd door ons te grappel gegooid. Het is dus de mens zelf geweest die het kwaad in de wereld heeft gebracht. God gaf ons vrijheid en liet ons zo de keus. En wij kozen voor het kwaad. We zijn daarom zelf verantwoordelijk, aldus het joods-christelijke antwoord zoals dat onder meer in Genesis naar voren komt.

Toch is het kwaad dat mensen elkaar aandoen vaak zo buitengewoon afschuwelijk dat we ons kunnen afvragen of dit alleen het gevolg kan zijn van het feit dat de mensheid zich op enig moment afkeerde van zijn schepper. Ook in gevallen toestand is immers God nog altijd de grond en oorsprong van de mensheid.

In zijn artikel "Zonde en het radicale kwaad" in het Nederlands Dagblad van 24-5-2013 geeft Gijsbert van den Brink volgens mij een adequaat antwoord op deze vraag. Hij stelt dat door de zondeval iets in gang werd gezet dat door de tijd heen steeds verder ontaarde. Zo kwam uiteindelijk pas na verloop van tijd het radicale kwaad in de wereld. Het kwaad begon door de rebellie van de mensheid dus subtiel, om zich vervolgens steeds verder te verspreiden, totdat het uiteindelijk, inderdaad, radicaal is geworden, aldus Van den Brink in zijn artikel: „Er zijn vormen van kwaad die hun oorsprong vinden in het toegeven aan verleidingen, in de morele zwakheid en onvolmaaktheid die onze gevallen menselijke staat karakteriseert, maar die geleidelijk aan uitgroeien in de richting van radicaal, of zo men wil: diabolisch kwaad.”

Maar de vraag blijft hoe God het lijden van de mensheid überhaupt kan laten voortduren. Is dat te rijmen met Gods onovertroffen liefde? Een mogelijk antwoord luidt mijns inziens als volgt. Het is denkbaar dat creatuurlijke vrijheid onmogelijk kan bestaan zonder lijden. En als God alwetend is, dan is het denkbaar dat Hij ook weet dat het scheppen van een wereld onvermijdelijk genoemde keerzijde heeft. Wist God dus dat een groot lijden de wereld zou doortrekken, maar besloot Hij toch, ondanks alles, de wereld tot aanzien te laten komen? Licht in de duisternis te laten schijnen? De duisternis, het niets, de leegte, niet te laten zegevieren? Omdat het goed is dat er een wereld is. Een wereld die als schepping van God dan niet anders dan minder volmaakt kan zijn dan God zelf. Omdat het goed is dat in deze wereld in vrijheid kan worden gekozen voor het goede. En omdat het goed is dat waarden als vergeving, moed, deugd, geluk en compassie gerealiseerd worden; waarden die vereisen dat niet alles in de wereld gemakkelijk en vanzelfsprekend is. Zo wordt invoelbaar hoe God voor het scheppen van deze wereld ook naar onze maatstaven inderdaad moreel voldoende redenen kan hebben. In elk geval is het ondoenlijk om te argumenteren dat God niet over dergelijke redenen zou beschikken.

En bovendien is het christendom eveneens een religie van perspectief. Er zijn vele mensen die in deze wereld lijden, maar dit sluit het bestaan van een goede God niet uit indien er, zoals in het christendom, sprake is van hoop op en de mogelijkheid van verlossing, in en na dit leven. Niet de duisternis maar het licht zal uiteindelijk overwinnen. God zal hoe dan ook recht doen, ook al is het pas aan het einde der tijden. Niets zal onopgemerkt blijven. Juist dit gegeven is een essentieel onderdeel van een iedere redelijke christelijke theodicee, zo lijkt mij.

Toch ontbreekt er nog een cruciaal element. Volgens eerdergenoemde overweging wist God dat menselijke vrijheid onvermijdelijk ook menselijk lijden zou veroorzaken. Wat te doen? De duisternis en de leegte dan maar laten overwinnen of, ondanks alles, de wereld tot aanzijn laten komen? Dan besluit God zoals gezegd toch te scheppen, licht in de duisternis te laten schijnen, het niets, de leegte, niet te laten overwinnen. De beslissende stap in het christendom is mijns inziens de gedachte dat God vervolgens als Schepper van deze wereld besloot Zich niet afzijdig te houden, ja mede verantwoordelijkheid te dragen door Zelf te incarneren en zelfs door de dood heen mee te lijden met de mensheid. Het kruis is zo uiteindelijk het finale antwoord op de vraag naar het lijden. Het kruis en het lijden zijn elk op zich voor de mensheid wellicht een raadsel. Maar door ze bij elkaar te brengen ontstaat zicht op een oplossing. Pas door ze bijeen te brengen, worden beide raadsels opgelost.

En dit is een antwoord dat alleen het christendom kan geven, omdat alleen zij uitgaat van een God die incarneerde, als mens onder ons geleefd heeft en met de mensheid heeft meegeleden. En bovendien door dit lijden, door de dood heen, de weg baande naar uiteindelijke verlossing.

1. [http://www.refdag.nl/opinie/kwaad\\_kernvraag\\_voor\\_christelijk\\_geloof\\_1\\_834921](http://www.refdag.nl/opinie/kwaad_kernvraag_voor_christelijk_geloof_1_834921)

#### **6.6.6 De gang van de wereld (2014-06-21 11:31)**

"De melodie van ons leven is geconditioneerd door de begeleidende stemmen van het verleden. Van de pijn van het ogenblik en de vluchtigheid van elke vreugde bevrijdt de mens zich enkel door de overgave aan de grote objectieve machten die de geschiedenis heeft voortgebracht. Overgave aan deze machten, niet de subjectiviteit van willekeur en genot, is de verzoening van de soevereine persoonlijkheid met de gang van de wereld."

*W. Dilthey, Traum, in Gesammelte Schriften, vol. VIII, 225; vertaling W. Oranje, 190.*

#### 6.6.7 In an Odessa pensione (by Maxim Grigoriev) (2014-06-24 22:39)



#### 6.6.8 Batailles re-sacralisering van het christendom (2014-06-25 16:42)

Onnoembare, onverhulde, ontzaglijke

Gij jager achter wolken.

Gij onbekende - God.

Wat wilt gij, struikrover, van mij...

Geef, ja geef.

Wreedste vijand, U over - aan mij!

Daarvoor nam hij de vlucht,

Mijn laatste, enige genoot,

Mijn grote vijand,

Mijn onbekende,

Mijn beul - God.

Neen, keer terug

Met al uw martelingen,

Tot de laatste aller eenzamen!

Ach, keer weer,

Mijn onbekende God, mijn smart,

Mijn laatste - geluk.

Dit gedicht is, wellicht verrassend, van Nietzsche. Lang is Nietzsche afgeschilderd als een radicale atheist. De laatste decennia is echter steeds duidelijker geworden dat een dergelijke lezing van Nietzsche hem volstrekt tekort doet. Het zoeken naar God, de worsteling óm God, was zijn grote thema, ook daar waar dit zich uit als een strijd tegen God.

In mijn onlangs gehouden *Metamorfozes* [1]lezing heb ik betoogd dat voor de wellicht wat onbekendere Franse filosoof Georges Bataille (1897-1962) eigenlijk hetzelfde geldt. En dit perspectief op Bataille acht ik van belang. Vaak wordt Bataille namelijk neergezet als een filosoof die zich eenzijdig richt op het verheerlijken van het ongebreidelde exces. Hij is zelfs de filosoof van het kwaad genoemd. Bataille zou radicaal afscheid hebben genomen van de God van het christendom.

Deze duidingen raken echter niet aan de ziel van Batailles denken. Wat ik in genoemde lezing betoog is dat, net zoals voor zijn grote voorbeeld Nietzsche, ook voor Bataille de zoektocht naar God uiteindelijk zijn grote thema was. Bataille is altijd blijven worstelen met God. Hij is zijn hele leven de vraag naar God blijven stellen. Daarbij heeft hij een eigen heterodoxe weg gevonden, zonder daarbij echter de traditie van het christendom te verlaten.

Bataille is in zijn werk, ook nadat hij in 1922 met het katholicisme brak, altijd in gesprek gebleven met het christendom. En ja, zijn gesprek met het christendom was een gevecht. Bataille heeft gestreden, geworsteld, met God. Bataille richtte, zoals hij schrijft in *De innerlijke ervaring* zijn 'pijlen op hem'. Een gevecht met God is de joods-christelijke traditie echter totaal niet vreemd. Zo kreeg Jakob in Genesis van God de naam 'Israël', hetgeen betekent 'Hij die met God gevochten heeft en toch in leven is gebleven'.

Dat Batailles denken zijn hele leven ten diepste binnen de traditie van het christendom gebleven is, heb ik in mijn lezing vooral beargumenteerd door zijn conceptie van het sacrale, ook wel het soevereine of 'de continuïteit van het zijn' genoemd, te vergelijken met die van de traditie van het joods-christelijke monotheïsme.

Zo blijkt dat hij niet zozeer afscheid wil nemen van God, dat God voor hem niet dood is, maar dat hij juist afscheid wil nemen van een al te dogmatische en rationele voorstelling van God, waarbij de sacraliteit van God juist verloren gaat. Hij wil dan ook, zoals ik betoog, het sacrale reden van een verschalende rationalisering. Hij wil anders gezegd het christendom re-sacraliseren, door de ervaring van het sacrale zoals deze nog in het vroege christendom voelbaar was, en door latere rationaliseringen en dogmatiseringen verloren is gegaan, binnen het christendom te laten herleven.

Een terugkeer dus naar het vroege christendom dat hij in zijn werk *De Eroriek* subliem en fascinerend noemt. Ik denk dat hij daarin inderdaad geslaagd is. Alleen al om die reden zou eigenlijk iedere christen Bataille moeten lezen.

Is mijn lezing van Bataille een persoonlijke toe-eigening van zijn denken? Een Nietzscheans 'Aldus wilde ik het'? Misschien wel. Betreft mijn verhandeling een Rortyeaanse herbeschrijving van het denken van Bataille? Dit is wellicht het geval. Hoe dan ook argumenteer ik voor een Bataille zoals deze voor zover ik weet nog nooit voor het voetlicht is gebracht. Een nieuwe kijk op zijn denken dat niet ongezegd mag blijven.

1. [http://www.gjerutten.nl/GeorgesBatailleEnMonotheisme\\_ERutten.pdf](http://www.gjerutten.nl/GeorgesBatailleEnMonotheisme_ERutten.pdf)

## 6.7 July

### 6.7.1 Moeten we logisch consistent zijn? (2014-07-01 15:31)

Wanneer is het *redelijk* om een bepaalde verzameling uitspraken, zoals 'Rome is de hoofdstad van Italië', 'Ik ben gisteren naar Parijs geweest' en '2+3=5', te accepteren? Filosofen hebben door de eeuwen heen allerlei

criteria ontwikkeld om deze vraag te beantwoorden. Veel van deze criteria zijn een zogenaamde *noodzakelijke voorwaarde* voor redelijkheid. Dat wil zeggen dat een gegeven verzameling uitspraken niet redelijk geaccepteerd kan worden als niet aan het criterium in kwestie is voldaan.

Neem bijvoorbeeld het criterium dat het niet zo mag zijn dat de verzameling uitspraken *logisch inconsistent* is en je ook weet dat die verzameling inconsistent is. Dit lijkt een zeer adequaat criterium. Want hoe zou het ooit redelijk kunnen zijn om een verzameling uitspraken te accepteren waarvan je op voorhand al weet dat deze logisch inconsistent is? Niets lijkt inderdaad onredelijker dan het willens en wetens accepteren van een logisch inconsistent verzameling uitspraken!

Toch is dit criterium onhoudbaar, zoals Branden Fitelson onlangs uiteenzette aan het begin van zijn zeer interessante VU lezing over coherentie. Beschouw maar eens de verzameling van al jouw persoonlijke overtuigingen. Deze verzameling is natuurlijk erg omvangrijk. Het bestaat uit een zeer groot aantal opvattingen, zoals over hoe je heet, waar je woont, wat je gisterenavond at, wat de hoofdstad van Estland is, enzovoort, enzovoort. Uiteraard accepteer je iedere uitspraak in deze verzameling. Het zijn immers jouw overtuigingen. Welnu, vraag je eens in alle eerlijkheid het volgende af. Geloof je dat *al* jouw overtuigingen, zonder enige uitzondering, stuk voor stuk waar zijn? Geloof je anders gezegd dat je je in *helemaal niets* vergist? Natuurlijk doe je dat niet. Als iemand jou mededeelt dat vast één of meerdere van jouw overtuigingen onwaar zijn, dan vertelt hij of zij jou echt niet nieuws.

Maar wat volgt hieruit? Allereerst dat de volgende overtuiging ook tot de verzameling van al jouw overtuigingen behoort: "Niet al mijn overtuigingen zijn waar". En hieruit volgt vervolgens dat deze verzameling logisch inconsistent is! Het is immers onmogelijk dat al jouw overtuigingen waar zijn. Want als ze allemaal waar zijn, dan is ook jouw overtuiging dat niet al jouw overtuigingen waar zijn een ware overtuiging, wat direct een tegenspraak oplevert. Kortom, de verzameling van al jouw overtuigingen is inderdaad logisch inconsistent. Je weet (nu) dus dat deze verzameling logisch inconsistent is. Maar dan voldoe je niet aan genoemd criterium. Je bent op grond ervan irrationeel! En dit geldt uiteraard niet alleen voor jou, maar ook voor elk ander redelijk mens. Geen enkel weldenkend mens is immers zo naïef of arrogant om te denken dat alles wat hij of zij gelooft waar is, dat hij of zij zich nergens vergist.

Genoemd criterium is dus, hoe redelijk op het eerste gezicht wellicht ook, bij nader inzien volstrekt onhoudbaar. Wanneer we het accepteren zou niemand die eventjes over zijn of haar overtuigingen nadenkt nog langer rationeel zijn. Het zou dus betekenen dat ieder weldenkend mens irrationeel is. Maar dat is evident onzinnig. Het begrip 'redelijkheid' verliest zijn betekenis als geen enkel weldenkend mens nog langer redelijk is. Het criterium legt de lat voor redelijkheid daarom onredelijk hoog en kan dus niet aanvaard worden.

Maar wat nu? Als het hierboven besproken criterium geen noodzakelijke voorwaarde is voor het redelijk accepteren van een verzameling uitspraken, zijn er dan misschien wel andere adequate criteria vorhanden? In zijn VU lezing liet Fitelson zien dat zulke criteria er inderdaad zijn. Het zou echter te ver voeren daarop hier nader in te gaan.

### 6.7.2 Fine tuning en natuurlijke evolutie (2014-07-01 23:57)

Een mogelijk bezwaar tegen het bekende fine tuning argument voor theïsme is dat als er al sprake zou zijn van fine tuning, dit slechts fine tuning is voor een *duurzaam universum met stabiele materie* in plaats van voor intelligent leven. Is dit bezwaar overtuigend? Dit is niet het geval.

In de eerste plaats is een extreem kleine bandbreedte van duurzame universa met stabiele materie ten opzichte van een extreem grote bandbreedte van vluchtige chaotische of lege universa nog steeds een zeer saillant verschijnsel dat een verklaring behoeft. Het bezwaar zelf erkent dit in feite ook. Het spreekt immers zelf nog steeds over de *fine tuning* van een duurzaam universum met stabiele materie. Maar dan komen we, net zoals bij het oorspronkelijke fine tuning argument, wederom uit bij een intentionele wilsact als beste verklaring voor de waarden van de natuurconstanten. De alternatieve verklaringsopties toeval, fysische noodzakelijkheid en multiversum vallen immers, op analoge wijze als bij het oorspronkelijke fine tuning argument, af.

Bovendien kan worden beargumenteerd dat er, contra genoemd bezwaar, wel degelijk sprake is van fine-tuning voor intelligent leven. Deze argumentatie verloopt globaal als volgt. Een duurzaam universum met stabiele materie kan niet anders dan een langdurig proces van natuurlijke evolutie op gang brengen. Dit is fysisch noodzakelijk. En zo'n evolutionair proces kan vervolgens op termijn niet anders dan leiden tot het ontstaan van complexe levensvormen. Dit is inherent aan een proces van natuurlijke evolutie zelf. Op de lange termijn ontstaan altijd complexere uit eenvoudigere structuren. Kortom, fine tuning voor een duurzaam universum met stabiele materie is de facto alsnog fine tuning voor intelligent leven. Het bezwaar faalt daarom.

Deze tweede repliek laat zien dat de evolutietheorie een belangrijke rol kan spelen in het beantwoorden van bepaalde bezwaren tegen het fine tuning argument. De evolutietheorie is dan ook geenszins incompatibel met theïsme. Integendeel.

### 6.7.3 Moeten we logisch consistent zijn? (II) (2014-07-02 14:59)

Mijn stukje [1]gisteren over de vraag of we logisch consistent moeten zijn, leidde op twitter en facebook tot wat vragen en discussie. Ik vul hieronder daarom nog wat aan. Het in genoemd stukje besproken criterium moet niet verward worden met de gangbare eis van logische consistentie. Het criterium luidt *niet* dat logische consistentie van een verzameling uitspraken een noodzakelijke voorwaarde is voor het redelijk kunnen accepteren ervan. En dit is maar goed ook. Het kan namelijk heel redelijk zijn om een verzameling uitspraken waarvoor we goede gronden hebben te accepteren, ook al kunnen we niet uitsluiten dat deze verzameling in zijn geheel logisch inconsistent is. Sterker nog, vanwege de beperktheid van onze menselijke cognitieve vermogens, komen dit soort situaties zelfs vaak voor. Weet Mark bijvoorbeeld zeker dat de verzameling uitspraken van een omvangrijk door hem geschreven wetenschappelijk boek logisch consistent is? Natuurlijk niet. Er kunnen hier en daar best uitspraken in dat boek staan die niet tegelijkertijd waar kunnen zijn. Jan kan dat niet afdoende uitsluiten. Toch accepteert Jan iedere zin van zijn boek. En terecht. Het eisen van logische consistentie voor het redelijk kunnen accepteren van een verzameling uitspraken is dan ook onhoudbaar. Een dergelijke eis legt de lat voor redelijkheid veel te hoog.

De eis van logische consistentie vormt zoals gezegd dan ook niet het onderwerp van mijn stukje van gisteren. Het daarin besproken criterium voor redelijkheid is veel zwakker. Nergens wordt geëist dat de verzameling uitspraken in kwestie logisch consistent moet zijn. Het criterium eist alleen maar dat *als* de desbetreffende verzameling logisch inconsistent is, dit in ieder geval niet geweten wordt door diegene die de verzameling wil accepteren. Dit zwakkere criterium lijkt, zoals ik gisteren aangaf, op het eerste gezicht wél adequaat.

Het aardige is echter dat zelfs dit zwakkere criterium niet in algemene zin houdbaar is. Waarom dit zo is, liet ik in genoemd stukje zien aan de hand van het voorbeeld van *alle* overtuigingen die iemand heeft. Ik zal dat hier niet herhalen. Het kwam er in essentie op neer dat je heel redelijk kunt zijn in het accepteren van al je overtuigingen en tegelijkertijd weet dat deze verzameling niet logisch consistent is. Het criterium faalt dan omdat eruit zou volgen dat je in dit geval juist niet redelijk bent in het accepteren van al je overtuigingen.

Nu kan tegengeworpen worden dat het voorbeeld slecht gekozen is omdat het nooit gaat om *alle* overtuigingen die iemand heeft. We bekijken in iedere situatie slechts een beperkte verzameling van overtuigingen, zoals bijvoorbeeld de overtuigingen die gezamenlijk een bepaalde theorie vormen. Dit bezwaar is echter niet adequaat. Er zijn namelijk eveneens situaties denkbaar waarin het wel degelijk om een beperkt aantal overtuigingen gaat en iemand toch redelijk is in het accepteren van een verzameling uitspraken waarvan hij of zij weet dat deze logisch inconsistent is.

Neem een loterij met 10 triljard loten (verhoog dit aantal gerust naar believen) en precies één winnend lot. Voor ieder afzonderlijk lot accepteer je redelijkerwijs de uitspraak dat dat specifieke lot verliest. Je accepteert dus uitspraken als 'Lot 24245353 verliest', 'Lot 6868676342 verliest', etc. Tegelijkertijd accepteer je ook de uitspraak dat precies één lot wint. Welnu, de verzameling van deze 10 triljard + 1 uitspraken is logisch inconsistent. Ze kunnen onmogelijk allemaal waar zijn. Toch ben je niet irrationeel in het accepteren van deze verzameling.

Het criterium faalt dus ook in situaties zoals deze, waarin het helemaal niet om *alle* overtuigingen van iemand gaat.

Voor hen die om wat voor reden dan ook bedenkingen hebben bij dit loterij voorbeeld zijn er ook andere voorbeelden, zoals het voorbeeld van Mark hierboven. Het is namelijk alleszins redelijk voor Mark om iedere afzonderlijke uitspraak uit zijn omvangrijke wetenschappelijke boek te accepteren en tegelijkertijd te accepteren dat hij heus wel ergens een foutje heeft gemaakt. Kortom, Mark kan dus redelijkerwijs een verzameling uitspraken accepteren (namelijk de verzameling van alle uitspraken in zijn boek tezamen met de uitspraak dat niet alle uitspraken in zijn boek waar zijn) waarvan hij weet dat deze logisch inconsistent is. Maar dan volgt opnieuw dat het criterium faalt omdat het ten onrechte impliceert dat Mark irrationeel is in zijn acceptatie van die verzameling.

Genoemd criterium is dus inderdaad onhoudbaar, ook wanneer we ons beperken tot beperkte verzamelingen van uitspraken. Je kunt redelijk zijn in het op basis van goede gronden accepteren van een beperkte verzameling uitspraken, ook wanneer je weet dat ze niet allemaal waar kunnen zijn. En dit ligt eigenlijk ook voor de hand. Neem maar de volgende analogie. Je kunt redelijk zijn in het met verstand van zaken helpen van een groep noodlijdende mensen, ook wanneer je weet dat je ze niet allemaal kunt redden.

1. <http://www.gjerutten.blogspot.com/2014/07/moeten-onze-overtuigingen-logisch.html>

#### 6.7.4 Jan Dirk Snels repliek op mijn twee stukjes (2014-07-08 11:25)

Met enige verbazing las ik Jan Dirk Snels [1]repliek op mijn [2]eerste en [3]tweede stukje over criteria voor het redelijk accepteren van verzamelingen van uitspraken. Snel beweert allereerst dat het criterium waar het mij in mijn stukjes om gaat sterker is dan het criterium van logische consistentie. Hij maakt hier echter een denkfout. Het criterium is namelijk zwakker, zoals ik reeds opmerkte. Ik zal dit nader toelichten. Laten we het criterium dat de verzameling uitspraken in kwestie logisch consistent moet zijn criterium A noemen. Het criterium dat het niet zo mag zijn dat de verzameling uitspraken logisch inconsistent is en ook geweten wordt dat de verzameling inconsistent is, noem ik criterium B. Criterium B eist dus dat het niet tegelijkertijd zo is dat de verzameling inconsistent is en geweten wordt dat dit zo is. Criterium A en criterium B zijn *noodzakelijke voorwaarden*. Een verzameling uitspraken die niet aan criterium A voldoet, kan op grond van criterium A niet geaccepteerd worden. En hetzelfde geldt voor criterium B. Nu sluit criterium A veel meer verzamelingen van uitspraken uit dan criterium B. Criterium A sluit immers *alle* logisch inconsistenten verzamelingen uit. Criterium B daarentegen sluit *alleen* die logisch inconsistenten verzamelingen uit waarvan geweten wordt dat ze logisch inconsistent zijn. Welnu, precies omdat criterium A veel meer verzamelingen uitsluit dan criterium B volgt onmiddellijk dat criterium A sterker is dan criterium B. Kortom, het criterium waar het mij in mijn stukjes om gaat (criterium B) is wel degelijk zwakker dan het criterium van logische consistentie (criterium A) en niet sterker zoals Snel ten onrechte denkt.

Snel schrijft vervolgens: "Met het algemene criterium [i.e., criterium A] zal op zich niemand moeite hebben". Ook dit is natuurlijk niet het geval. Sterker nog, criterium A is evident onhoudbaar als noodzakelijke voorwaarde voor het redelijk accepteren van een verzameling uitspraken. Hierover schreef ik eerder al het volgende: "Het kan namelijk heel redelijk zijn om een verzameling uitspraken waarvoor we goede gronden hebben te accepteren, ook al kunnen we niet uitsluiten dat deze verzameling in zijn geheel logisch inconsistent is. Sterker nog, vanwege de beperktheid van onze menselijke cognitieve vermogens, komen dit soort situaties zelfs vaak voor. Weet Mark bijvoorbeeld zeker dat de verzameling uitspraken van een omvangrijk door hem geschreven wetenschappelijk boek logisch consistent is? Natuurlijk niet. Er kunnen hier en daar best uitspraken in dat boek staan die niet tegelijkertijd waar kunnen zijn. Jan kan dat niet afdoende uitsluiten. Toch accepteert Jan iedere zin van zijn boek. En terecht. Het eisen van logische consistentie voor het redelijk kunnen accepteren van een verzameling uitspraken is dan ook onhoudbaar. Een dergelijke eis legt de lat voor redelijkheid veel te hoog".

Even verderop in zijn repliek blijkt dat Snel er helaas niet alleen naast zit wanneer hij criterium B sterker noemt dan criterium A en denkt dat criterium A probleemloos is. Hij blijkt namelijk criterium B überhaupt niet begrepen te hebben. Dit verklaart wellicht waarom hij criterium B ten onrechte sterker noemt dan criterium A en waarom hij eveneens ten onrechte denkt dat criterium A probleemloos is.

Snel schrijft: "Een nadere blik op de formulering lijkt eigenlijk voldoende om die van de hand te wijzen, althans in deze vorm. Het is namelijk als geheel helemaal geen criterium. Het eerste deel - 'dat het niet zo mag zijn dat de verzameling uitspraken logisch inconsistent is' - is op zich niet problematisch. Uitspraken horen niet logisch inconsistent te zijn, daar komt het op neer en dat is een criterium dat we in het dagelijks leven volop aanvaarden, ook al houden we ons er niet altijd aan."

Snel denkt blijkbaar dat criterium B eist dat een verzameling uitspraken niet logisch inconsistent mag zijn. Maar dat eist het zwakkere criterium B helemaal niet. Natuurlijk niet. Het enige dat criterium B eist is dat *als* een verzameling logisch inconsistent is, niet geweten mag worden dat die verzameling logisch inconsistent is. Criterium B sluit dus niet alle logisch inconsistente verzamelingen uit (zoals het veel sterkere criterium A doet). Criterium B sluit alléén het accepteren van logisch inconsistente verzamelingen uit *wanneer ook geweten wordt dat die verzameling logisch inconsistent is.*

Vervolgens schrijft hij: "Maar dan het tweede deel: 'dat het niet zo mag zijn dat [...] je ook weet dat die verzameling inconsistent is'. Wat kan dat nou betekenen? Je mag iets niet weten. Hoe kan dat nu een criterium zijn? Wat als je het per ongeluk toch weet? Kun je dat weten dan weer ongedaan maken? Nee, al kun je het op den duur wellicht vergeten, maar daarmee geef je geen gevolg aan een criterium. Als je weet dat uitspraken niet inconsistent mogen zijn, kun je proberen ervoor te zorgen, dat ze wel consistent zijn. Maar als je eenmaal iets weet, kun je er niet meer voor kiezen dat niet te weten."

De verwarring bij Snel neemt alleen nog meer toe. Natuurlijk kun je iets per ongeluk weten. Natuurlijk kun je zaken vergeten. En uiteraard is het ook vaak zo dat als je iets weet je er niet meer voor kunt zorgen dat je het niet weet. Dit alles is echter volstrekt irrelevant voor een goed begrip van wat criterium B zegt. Criterium B zegt alleen maar dat *als* een verzameling uitspraken logisch inconsistent is en je dit ook weet, je die verzameling niet redelijk kunt accepteren. Dat is alles. En daar is op het eerste gezicht helemaal niets mis mee.

Maar let nu op. In mijn stukjes laat ik zien waarom naast criterium A het zwakkere criterium B uiteindelijk toch ook onhoudbaar is. In de rest van Snels repliek ben ik op mijn argumentatie geen adequate tegenwerpingen tegengekomen. Wel helaas wederom een hoop verwarringe uitspraken, die ik verder maar laat rusten.

1. <http://jandirkensnel.wordpress.com/2014/07/08/consistentie-en-redelijkheid-2/>
2. <http://www.gjerutten.blogspot.nl/2014/07/moeten-onze-overtuigingen-logisch.html>
3. <http://www.gjerutten.blogspot.nl/2014/07/moeten-we-logisch-consistent-zijn-ii.html>

### 6.7.5 Een nieuwe bijdrage voor DeBezieling (2014-07-10 16:31)

Voor *DeBezieling* schreef ik een bijdrage over hoe wereldbeelden redelijk beoordeeld kunnen worden. Ik kom tot minimaal zeven criteria, afwisselend van zowel cognitief-theoretische als praktisch-existentiële aard. Genoemde bijdrage is [1][hier](#) online beschikbaar.

1. <http://www.debezieling.nl/hoe-redelijk-uw-wereldbeeld-zeven-kritische-vragen/>

### 6.7.6 RTL5 interview met Jan van den Bosch (2014-07-23 10:54)

Op zondagochtend 8 juni j.l. interviewde Jan van den Bosch mij voor zijn programma *Hour of Power* op RTL5 over geloof en wetenschap. Het interview is inmiddels ook [1][hier](#) online beschikbaar.

1. <https://www.youtube.com/watch?v=91xRwbcJSok>

### 6.7.7 Fine tuning: het argument en de tegenwerpingen (2014-07-27 15:00)

Het *fine tuning argument* behoort tot één van de meest interessante rationele argumenten voor het bestaan van God. In een nieuw essay, dat inmiddels ook [1][hier](#) op mijn website beschikbaar is, bespreek ik het argument

en de belangrijkste bezwaren ertegen. Ik betoog dat geen van deze tegenwerpingen succesvol is en dat we dan ook kunnen concluderen dat dit argument één van de sterkere Godsargumenten betreft. Niets wijst erop dat het argument aan kracht zal inboeten.

1. [http://www.gjjerutten.nl/FineTuning\\_ERutten.pdf](http://www.gjjerutten.nl/FineTuning_ERutten.pdf)

## 6.8 August

### 6.8.1 Bijdrage voor opiniesite dwazeschare.nl (2014-08-01 16:12)

Op verzoek van *dwazeschare.nl* schreef ik een [1]gastbijdrage over het fine tuning argument met als titel 'Op de rand van een scheermes'. Het betreft een sterk ingekorte versie van mijn oorspronkelijke [2]artikel. Genoemde bijdrage volgt hieronder.

*Stel je eens voor dat je op een middag zit te kijken naar een filmpje op YouTube. Je ziet een immens groot stadion, gevuld met honderdduizenden mensen. Op de middenstip staat een man die zich richt tot alle aanwezigen en iedereen verzoekt om een getal tussen de nul en zeg, een miljoen op een briefje te schrijven. Nadat iedereen dat gedaan heeft, vraagt hij aan het hele publiek om hun briefjes te laten zien. Honderdduizenden briefjes worden tegelijkertijd getoond. En wat blijkt? Ze bevatten allemaal hetzelfde getal.*

Als je dat ziet gebeuren, is het dan redelijk om te zeggen: "Ach ja, dat kan toch gewoon toeval zijn? Bewijs jij maar eens dat het geen toeval is!" Natuurlijk niet. De meest redelijke reactie is dan dat er sprake moet zijn van opzet. Dat filmpje is in scène gezet. Wat wellicht verrassend is, is dat er iets soortgelijks aan de hand is met de kosmos. Dit leidt tot een interessant argument voor het bestaan van God, dat het fine-tuning-argument wordt genoemd. Hoe werkt het?

Natuurkundigen bestuderen de natuur door het opstellen van theorieën. Deze theorieën bestaan uit wiskundige vergelijkingen. Daarin zitten *natuurconstanten* en *begincondities* die voor de hele kosmos gelden. De waarden ervan kunnen niet worden berekend. Ze volgen namelijk niet uit de theorieën zelf, maar moeten onafhankelijk van die theorieën door experimenten gemeten worden. Ze worden vervolgens 'van buiten' op specifieke plaatsen in de vergelijkingen van de theorieën ingevuld.

De laatste decennia is duidelijk geworden dat er in de kosmos geen leven had kunnen ontstaan als de constanten en condities een iets andere waarde hadden gehad. Hierbij gaat het om onvoorstelbaar kleine afwijkingen. Neem bijvoorbeeld het getal dat begint met het cijfer één gevolgd door honderd nullen. Een afwijking in de waarde van de zogenaamde gravitatieconstante van slechts één staat tot dat getal zou de kosmos al ongeschikt voor leven hebben gemaakt. Of neem de expansiesnelheid van de kosmos. Een lagere snelheid van de orde van grootte van één staat tot 100.000.000.000.000 zou de kosmos snel hebben doen ineinstorten. En een vergelijkbare hogere snelheid zou een kosmos opgeleverd hebben waarin hemellichamen, laat staan levensvormen, onmogelijk kunnen ontstaan.

### Verklaring

We leven dus op de rand van een scheermes. Als die constanten en condities een heel klein beetje anders waren geweest, dan was er geen leven ontstaan, in welke vorm dan ook. Deze *fine tuning* is zeer opmerkelijk en vraagt om een verklaring. Dit zijn de verklaringsopties: toeval, noodzakelijkheid, multiversum of intentionaliteit. Met dat laatste bedoel ik een bewuste gewilde handeling. Die bewuste handeling moet dan van een *buitenkosmisch bewustzijn* geweest zijn. Het gaat immers om de oorsprong van de kosmos als zodanig. Ik zal betogen dat deze vierde optie de beste verklaring is.

Toeval kan redelijkerwijs uitgesloten worden omdat de kans dat de constanten en condities toevallig precies die waarden hebben die geschikt zijn voor het ontstaan van leven, verwaarloosbaar klein is. Neem nog maar eens dat stadion met al die mensen die allemaal precies hetzelfde getal kiezen. De kans op deze opvallende

gebeurtenis is zoals gezegd zo onvoorstelbaar klein dat het onredelijk is om te concluderen dat hier sprake is van brutoevel. Nu is de kans dat de constanten en condities van de kosmos puur toevallig precies die waarden hebben die leven mogelijk maken, nog onvoorstelbaar veel kleiner dan de al verwaarloosbaar kleine kans in het voorbeeld van het stadion. Wie dit tot zich laat doordringen zal toevel om de fine tuning van de kosmos te verklaren niet langer redelijk vinden.

### Loterij

Natuurlijk zijn *alle* mogelijke waarden van de natuurconstanten en condities *even onwaarschijnlijk*. En uiteraard moeten de constanten en condities nu eenmaal bepaalde waarden hebben. Berust het uitsluiten van toevel dan niet alsnog op een misverstand? Lijkt iemand die toevel als verklaring voor de fine tuning uitsluit niet op, zeg, Marcel die de loterij wint en dan ten onrechte roept dat dit geen toevel kan zijn omdat het zeer onwaarschijnlijk is dat *juist hij* won? Dit is echter niet het geval. Bij de fine tuning van de kosmos gaat het er namelijk *niet alleen* om dat het buitengewoon onwaarschijnlijk is dat de constanten en condities waarden hebben die leven mogelijk maken. Om redelijkerwijs puur toevel uit te kunnen sluiten moet ook aan een tweede factor voldaan zijn, namelijk dat de waarden die de constanten en condities hebben, beantwoordt aan een zeer opvallend onafhankelijk patroon. En hieraan is voldaan omdat een universum geschikt voor leven zeer opmerkelijk is ten opzichte van de vele universums waarin dit niet het geval is. Het is dus de *combinatie van twee factoren* die een beroep op toevel als verklaring onredelijk maakt. En dan valt het loterijvoorbeeld af. Want hoewel Marcel zijn winst opmerkelijk mag vinden, is er in algemene zin echt helemaal niets bijzonders aan Marcel als winnaar. Dat is niet meer of minder bijzonder dan wanneer Brigitte of Jan had gewonnen.

Maar is het wel zo opmerkelijk dat de constanten en condities waarden hebben die leven mogelijk maken? Als ze geen levensvatbare waarden hadden gehad, dan was er immers niemand geweest om dat te constateren. Het is dan toch juist niet verrassend dat de constanten en condities levensvatbare waarden hebben? Kunnen we dus niet gewoon concluderen dat er helemaal niets te verklaren valt?

Nee, zeker niet. Natuurlijk kunnen wij alleen constanten en condities waarnemen die leven mogelijk maken. Het is immers onmogelijk om een universum te bewonen dat ongeschikt is voor leven. Maar hieruit volgt niet dat het voor de hand ligt dat de constanten en condities waarden hebben die leven mogelijk maken. *Waarom* hebben die natuurconstanten en condities levensvatbare waarden? Dat is de vraag. Vergelijk dit eens met het volgende voorbeeld. Stel je een vuurpeloton voor van duizenden schutters die op een veroordeelde schieten en dat blijkt, nadat de rook is opgetrokken, dat geen enkele kogel de veroordeelde geraakt heeft. De kans dat deze opmerkelijke gebeurtenis toevallig plaatsvindt, is zo onvoorstelbaar klein dat het onredelijk is om te geloven dat hier sprake is van toevel. Dat de veroordeelde uiteraard alleen kan constateren nog te leven als iedereen mist doet hier niets aan af. Inderdaad, stel dat hij of zij als volgt redeneert: "Ach, als ze niet gemist hadden, dan was ik er niet meer geweest om te ontdekken dat ze gemist hebben. Er is dus niets opmerkelijks aan de hand". Dan zouden wij dat terecht onzin vinden. Want natuurlijk moeten alle schutters gemist hebben. De veroordeelde leeft immers nog! Maar dat betekent niet dat hij of zij geen verklaring voor deze zeer opmerkelijke gebeurtenis zal willen hebben. Hij of zij zal willen weten *waarom* ze misten.

### Noodzakelijkheid

Een andere mogelijke verklaring voor de fine tuning is een beroep op *noodzakelijkheid*. Volgens deze verklaring hebben de constanten en condities de waarden die ze hebben omdat ze geen andere waarden kunnen hebben. Deze optie valt echter ook af omdat de constanten en condities juist wel andere waarden gehad zouden kunnen hebben. Deze waarden worden immers niet door de fysische theorieën vastgelegd. Ze worden er zoals gezegd 'van buiten' ingestopt. En als we andere waarden voor de constanten en condities in de vergelijkingen invullen, dan krijgen we andere oplossingen, die dan corresponderen met andere mogelijke universums. Van noodzaak is dus helemaal geen sprake.

### Multiversum

De derde verklaringsoptie is het poneren van een *multiversum*. Volgens deze verklaring bestaat er niet één universum, maar zijn er een zeer groot aantal verschillende universums met elk hun eigen constanten en condities. En dan is het niet vreemd dat er ergens een paar universums zijn waarvan de constanten en condities geschikt zijn voor het ontstaan van leven. Daarmee zou de fine tuning van ons universum verklaard zijn. Deze verklaring is echter evenmin succesvol. Zo bestaat er geen goede empirische ondersteuning voor deze speculatieve *ad hoc* hypothese. Bovendien heeft natuurkundige Roger Penrose in zijn boek *The Road to Reality* laten zien dat de multiversum hypothese onhoudbaar is. Indien er namelijk daadwerkelijk sprake zou zijn van een multiversum, dan zouden wij met aan zekerheid grenzende waarschijnlijkheid een totaal ander universum, namelijk veel kleiner en veel minder regelmatig, moeten bewonen dan wij feitelijk waarnemen.

De enige redelijke verklaring die overblijft voor de opmerkelijke fine tuning van de kosmos is daarom een beroep op intentionaliteit. Er moet sprake zijn geweest van een bewuste gewilde handeling van een buitenkostmischi bewustzijn. De wereldgrond is dus geen iets, maar een iemand. Maar dan volgt redelijkerwijs dat God bestaat, aldus de conclusie van het fine tuning argument. Het is een uitermate interessant en sterk argument. Er is niets dat erop wijst dat het aan kracht zal inboeten.

Natuurlijk zijn er meer bezwaren tegen het fine tuning argument ingebracht. Zie voor een uitgebreidere behandeling van het argument 'Fine tuning: het argument en de belangrijkste tegenwerpingen' op [gjerutten.nl](http://www.gjerutten.nl/FineTuning_ERutten.pdf).

1. <http://dwazeschare.nl/2014/08/01/op-de-rand-van-een-scheermes/#more-1657>
2. [http://www.gjerutten.nl/FineTuning\\_ERutten.pdf](http://www.gjerutten.nl/FineTuning_ERutten.pdf)

### 6.8.2 Is het compositiebeginsel algemeen geldig? (2014-08-09 11:23)

Het *compositiebeginsel* is één van de meest fundamentele beginselen van zowel de klassieke als de modale propositie- en predikaatlogica. In één van haar vele formuleringen luidt dit beginsel als volgt. De betekenis van een propositie wordt bepaald door de betekenis van haar samenstellende delen. Dit lijkt inderdaad een alleszins redelijk beginsel. Neem bijvoorbeeld de propositie 'Amsterdam is de hoofdstad van Nederland'. Natuurlijk wordt de betekenis ervan bepaald door de betekenis van de constanten 'Amsterdam' en 'Nederland', en de betekenis van de relatie 'is de hoofdstad van'. Of neem de propositie 'Esther weet dat Parijs in Europa ligt'. De betekenis van deze propositie wordt eveneens bepaald door haar samenstellende delen, in dit geval de constanten 'Esther', 'Parijs' en 'Europa', en de relatie 'weet dat'.

Toch lijkt er een probleem op te treden voor het ogenschijnlijk volstrekt evidentie compositiebeginsel. Neem Mark. Mark besluit zijn iPhone twee namen te geven. Dit doet hij door ernaar te wijzen en vervolgens de op zichzelf nietszeggende symbolenreeksen *abcd* en *xyzw* als namen eraan toe te kennen. Vanaf dat moment heet zijn iPhone dus zowel *abcd* als *xyzw*. De betekenis van *abcd* is bovendien redelijkerwijs niets meer of minder dan Marks iPhone. En hetzelfde geldt voor *xyzw*. Er is immers naast de verwijzing van beide namen niets anders waaruit de betekenis van *abcd* en *xyzw* kan bestaan.

Stel nu dat hij aan Brigitte vertelt dat *abcd* een naam van zijn iPhone is. Dat *xyzw* ook een naam ervan is, vertelt hij haar niet. In dat geval is de propositie 'Brigitte weet dat Marks iPhone *abcd* heet' waar. De propositie 'Brigitte weet dat Marks iPhone *xyzw* heet' is daarentegen onwaar. De waarheidswaarde van de ene propositie is dus ongelijk aan de waarheidswaarde van de ander. Beide proposities moeten daarom een verschillende betekenis hebben. Dit is echter in tegenspraak met het compositiebeginsel. Precies omdat de betekenis van *xyzw* gelijk is aan die van *abcd*, volgt immers dat de betekenis van de samenstellende delen van beide proposities hetzelfde is, zodat ze volgens het compositiebeginsel juist geen verschillende betekenis kunnen hebben. Het voorbeeld lijkt dus duidelijk te maken dat het compositiebeginsel in algemene zin onhoudbaar is.

### 6.8.3 Girl I'm so sorry I was blind (2014-08-16 19:56)



You were always on my mind, [1]Elvis, March 1972

1. <https://www.youtube.com/watch?v=RF5fW3-9DeI>

### 6.8.4 Een semantisch argument (2014-08-28 19:01)

Vanmiddag presenteerde ik voor de nieuwe masterstudenten van de VU faculteit der Geesteswetenschappen (waarin filosofie en letteren inmiddels zijn opgenomen) mijn 'semantisch' argument. Veel mooie discussies na afloop! De slides van mijn presentatie zijn inmiddels [1]hier op gjerutten.nl beschikbaar. Een PDF is [2]hier beschikbaar. In de PDF worden de slides helaas niet 'dynamisch' opgebouwd.

1. [http://www.gjerutten.nl/semanticargument\\_ERutten.pptx](http://www.gjerutten.nl/semanticargument_ERutten.pptx)

2. [http://www.gjerutten.nl/semanticargument\\_ERutten.pdf](http://www.gjerutten.nl/semanticargument_ERutten.pdf)

## 6.9 September

### 6.9.1 Nieuw artikel (2014-09-10 20:34)

Onlangs heb ik mijn nieuwe argument - het semantisch argument - nader uitgewerkt in een [1]artikel. Dit artikel is inmiddels opgeleverd voor peer review. Daarnaast is ook langs deze weg alle commentaar erop van harte welkom! Het artikel is bovenaan mijn site gjerutten.nl beschikbaar.

1. [http://www.gjerutten.nl/SemanticArgumentPaper\\_ERutten.pdf](http://www.gjerutten.nl/SemanticArgumentPaper_ERutten.pdf)

### 6.9.2 From God's possible to God's necessary existence (2014-09-14 03:05)

It seems reasonable to define God as a conscious being that is the first cause of reality. Being the first cause, God is uncaused. Suppose that God possibly exists. In that case there is a possible world  $w$  in which God exists. According to Leibniz's weak principle of sufficient reason (wPSR) there must be a sufficient reason for every thing that exists.\* So, following this principle, there must be a reason in  $w$  for Gods existence. God exists in  $w$  either by virtue of its own nature, or due to an external cause. Since God is uncaused in  $w$  it follows that God exists by virtue of its own nature in  $w$ . That is to say, God exists necessarily in  $w$ . But then, assuming S5 modal logic, it follows that God exists in all possible worlds. So God exists necessarily. Therefore, given wPSR and S5, Gods possible existence entails Gods necessary existence.

(\*) Note that this is indeed a weak version of Leibniz' principle, since it is not claimed that there is a sufficient reason for each fact or state of affairs. It is "merely" claimed that every existing thing (i.e., object or entity) has a reason for its existence.

### **6.9.3 Bijdragen Reformatorisch Dagblad (2014-09-14 20:59)**

Dit blogitem is een 'placeholder' voor mijn bijdragen voor het Reformatorisch Dagblad. Ik zal deze lijst voortaan actueel houden en verwijst er vanaf nu naar vanuit het overzicht 'Filosofische bijdragen' rechtsboven op mijn blog.

- [1]1. Dualisme is zo gek nog niet
- [2]2. Een bijsluiter voor Godsargumenten
- [3]3. Er zijn goede argumenten voor Gods goedheid
- [4]4. Veel religiekritiek slaat plank mis
- [5]5. Kwaad kernvraag voor christelijk geloof
- [6]6. De God van Abraham, Izak en Jakob of de God van de filosofen?
- [7]7. Beteekt het christelijk geloof een vlucht uit de wereld?
- [8]8. Is de wereldgrond geest of stof?
- [9]9. Is schepping uit het niets mogelijk?
- [10]10. Het sprookje van het spaghettimonster
- [11]11. Agnost hoeft hoop op inzicht in het bovenzintuiglijke niet op te geven
- [12]12. Houdt God zich te goed voor ons verborgen?
- [13]13. Bewustzijn sterke aanwijzing voor bestaan van God
- [14]14. Europa kan niet zonder christendom

1. [http://www.refdag.nl/opinie/dualisme\\_van\\_materie\\_en\\_geest\\_zo\\_gek\\_nog\\_niet\\_1\\_768464](http://www.refdag.nl/opinie/dualisme_van_materie_en_geest_zo_gek_nog_niet_1_768464)
2. [http://www.refdag.nl/opinie/apologetiek\\_heeft\\_bijsluiter\\_nodig\\_1\\_789775](http://www.refdag.nl/opinie/apologetiek_heeft_bijsluiter_nodig_1_789775)
3. [http://www.refdag.nl/opinie/er\\_zijn\\_goede\\_argumenten\\_voor\\_gods\\_goodheid\\_1\\_804389](http://www.refdag.nl/opinie/er_zijn_goede_argumenten_voor_gods_goodheid_1_804389)
4. [http://www.refdag.nl/opinie/veel\\_religiekritiek\\_slaat\\_plank\\_mis\\_1\\_817868](http://www.refdag.nl/opinie/veel_religiekritiek_slaat_plank_mis_1_817868)
5. [http://www.refdag.nl/opinie/kwaad\\_kernvraag\\_voor\\_christelijk\\_geloof\\_1\\_834921](http://www.refdag.nl/opinie/kwaad_kernvraag_voor_christelijk_geloof_1_834921)
6. <http://gjerutten.blogspot.nl/2014/10/bijdrage-rd-zaterdag-4-oktober.html>
7. [http://www.refdag.nl/opinie/christelijk\\_geloof\\_heeft\\_oog\\_voor\\_alle\\_aspecten\\_van\\_het\\_menselijk\\_bestaan\\_1\\_875049](http://www.refdag.nl/opinie/christelijk_geloof_heeft_oog_voor_alle_aspecten_van_het_menselijk_bestaan_1_875049)
8. [http://www.refdag.nl/opinie/is\\_de\\_wereldgrond\\_geest\\_of\\_stof\\_1\\_889823](http://www.refdag.nl/opinie/is_de_wereldgrond_geest_of_stof_1_889823)
9. [http://www.refdag.nl/opinie/schepping\\_uit\\_het\\_niets\\_niet\\_helemaal\\_onvoorstelbaar\\_1\\_907735](http://www.refdag.nl/opinie/schepping_uit_het_niets_niet_helemaal_onvoorstelbaar_1_907735)
10. [http://www.refdag.nl/opinie/het\\_sprookje\\_van\\_het\\_spaghettimonster\\_1\\_918705](http://www.refdag.nl/opinie/het_sprookje_van_het_spaghettimonster_1_918705)
11. [http://www.refdag.nl/opinie/agnost\\_hoeft\\_hoop\\_op\\_inzicht\\_in\\_het\\_bovenzintuiglijke\\_niet\\_op\\_te\\_geven\\_1\\_944998](http://www.refdag.nl/opinie/agnost_hoeft_hoop_op_inzicht_in_het_bovenzintuiglijke_niet_op_te_geven_1_944998)
12. [http://www.refdag.nl/opinie/houdt\\_god\\_zich\\_te\\_good\\_verborgen\\_1\\_959906](http://www.refdag.nl/opinie/houdt_god_zich_te_good_verborgen_1_959906)
13. [http://www.refdag.nl/opinie/bewustzijn\\_sterke\\_aanwijzing\\_voor\\_bestaan\\_van\\_god\\_1\\_974920](http://www.refdag.nl/opinie/bewustzijn_sterke_aanwijzing_voor_bestaan_van_god_1_974920)
14. [http://www.refdag.nl/opinie/europa\\_kan\\_niet\\_zonder\\_christendom\\_1\\_989521](http://www.refdag.nl/opinie/europa_kan_niet_zonder_christendom_1_989521)

### **6.9.4 Is religieuze ervaring mogelijk? (2014-09-15 11:20)**

Mijn nieuwste [1]bijdrage op geloofenwetenschap.nl gaat over de vraag of religieuze ervaring mogelijk is. De bijdrage is hieronder in zijn geheel weergegeven.

Het is mogelijk om iets te ervaren dat niet bestaat. Zo kan iemand, zeg Edith, 's nachts een droom hebben van een eenhoorn. Of ze kan een eenhoorn ervaren tijdens een hallucinatie. Ook kunnen we ons voorstellen dat neurologen ooit in staat zullen zijn om bij iemand een ervaring van een eenhoorn op te wekken. Kortom, het ervaren van dingen die niet bestaan is helemaal niet zo vreemd. Alleen al in onze dromen komt dat vrij vaak voor.

Nu zijn er veel gelovigen die hun geloof in God baseren op religieuze ervaringen. Men vertelt bijvoorbeeld over persoonlijke Godervaringen of men verwijst naar de vele getuigenissen van Godervaringen bij anderen. Critici werpen vaak tegen dat dit onredelijk is omdat ervaringen van God er niet op wijzen dat God bestaat. Er kan toch, zoals bij die eenhoorn, net zo goed sprake zijn van dromen of hallucinaties? Hoewel er veel tegen

deze kritiek valt in te brengen, wil ik dat in deze bijdrage niet doen. Er is namelijk nog een andere tegenwerping denkbaar. Critici merken soms op dat het zelfs *onmogelijk* is om een ervaring van God te hebben.

Deze tegenwerping moet goed verstaan worden. Het gaat er niet om dat het onmogelijk is om God te ervaren omdat God niet zou bestaan. Dat zou als kritiek op een gelovige die zich beroept op religieuze ervaring immers circulair zijn. Bovendien is het ervaren van iets niet bestaands niet altijd onmogelijk, zoals die eenhoorn laat zien. De kritiek is dat een ervaring van God, los van de vraag of God nu wel of niet bestaat, *überhaupt* onmogelijk is. Het is *in principe* onmogelijk en daarom faalt elk beroep erop als onderbouwing voor geloof in God.

Dit lijkt misschien een vreemde tegenwerping. Waarom zou het in beginsel onmogelijk zijn om een Godervaring te hebben? Het idee is als volgt. Wij kunnen als mensen veel ervaren. We zien bomen, planten, dieren, mensen en auto's. We horen vele soorten geluiden, proeven allerlei smaken en ruiken verschillende geuren. Ook hebben we allerlei tactiele ervaringen, zoals die van de zachtheid van een handdoek, de hardheid van beton of de gladheid van porselein. Naast uiterlijke indrukken ondergaan we ook innerlijke aandoeningen, zoals gevoelens van pijn, lust, vreugde, verdriet, ontzag en verbazing. Bovendien bestaan veel van onze ervaringen tegelijkertijd uit uiterlijke indrukken en innerlijke aandoeningen. Denk aan gevoelens van ontzag bij het 's nachts aanschouwen van de sterrenhemel of aan het gevoel van vreugde bij het luisteren naar muziek van Bach. We hebben dus zowel enkelvoudige als complexe of samengestelde ervaringen. Maar toch komen we zo nooit uit bij een ervaring van God, aldus de tegenwerping. Elke menselijke ervaring is onvermijdelijk de ervaring van iets anders dan God, zoals genoemde ontzagwekkende sterrenhemel of de vreugdevolle muziek van Bach. En precies omdat het altijd mogelijk is om een vermeende ervaring van God uit te leggen in termen van het ervaren van iets anders, precies omdat wij ons geen voorstelling kunnen maken van iets dat alleen als een Godervaring kan worden uitgelegd, is het geheel onmogelijk om een ervaring van God te hebben, aldus deze critici.

Is deze tegenwerping overtuigend? Nee, dat is niet het geval. Neem bijvoorbeeld de ervaring van het sublieme. Esthetici onderscheiden deze ervaring scherp van schoonheidservaringen. Wie nauwkeurig nagaat waaruit een sublieme ervaring bestaat, stuit niet alleen op uiterlijke indrukken en voorstellingen (zoals geluiden, vormen en kleuren) en innerlijke aandoeningen (zoals welbehagen, ontzag en verbazing), maar treft daarnaast ook nog een *surplus* aan, iets aanvullends, iets extra's in de ervaring dat de ervaring pas tot een *sublieme* ervaring maakt. Dit geldt ook voor ervaringen van schoonheid. Volgens genoemde kritiek is dit alles echter niet mogelijk. Toch zullen maar weinig mensen ontkennen dat wij esthetische ervaringen kunnen hebben. En terecht. Hetzelfde geldt voor existentiële ervaringen zoals die van innige liefde of groot moreel onrecht. In dit soort ervaringen is eveneens iets extra's verdisconteerd dat uitgaat boven de som van alle in de ervaring aanwezige uiterlijke indrukken en innerlijke aandoeningen. We ervaren liefde en onrechtvaardigheid namelijk deels *direct*. En dit is zoals gezegd precies wat volgens genoemde kritiek onmogelijk is. Maar hoewel niemand in staat is om in zulke ervaringen een indruk of aandoening aan te wijzen die exact de ervaren liefde of het ervaren onrecht is, zijn ook dergelijke existentiële ervaringen ontgezeggelijk mogelijk.

De kritiek gaat dan ook uit van een zeer beperkte opvatting van menselijke ervaring. Ze sluit onze meest intense ervaringen, zoals die van het sublieme, schoonheid, liefde en moraliteit, uit. Daardoor doet ze onvoldoende recht aan de grote reikwijdte en diepte van de menselijke ervaring. We dienen daarom uit te gaan van een meer inclusieve visie op menselijke ervaring; een visie die ruimte biedt voor esthetische, existentiële en morele ervaringen. Maar dan is er geen goede reden meer om op voorhand te beweren dat religieuze ervaringen, zoals het ervaren van God, zelfs als God bestaat, in beginsel onmogelijk zijn.

1. <http://www.geloofenwetenschap.nl/index.php/opinie/item/545-is-religieuze-ervaring-mogelijk?.html>

### 6.9.5 Het ultiem onvermijdelijke (2014-09-17 08:53)

Heidegger spreekt in *Zijn en tijd* over angst als een existentiële ervaring waarbij de wereld in een onbestemdheid wegvalt. Het 'niets' dringt zich op en beangstigt. Er is echter nog een heel andersoortige existentiële angstervaring waarmee het er-zijn geconfronteerd kan worden. Niet de angst voor het onbepaalde, maar juist de angst voor het bepaalde; het beklemmende gevoel dat er onvermijdelijk bepaaldheid moet zijn, dat er onvermijdelijk zo iets als

'alles' is dat onvermijdelijk op een bepaalde wijze moet zijn. Dat zelfs als er helemaal 'niets' was geweest, dát dan de manier was geweest waarop het onontkoombare 'alles' het geval is. Het is deze ultieme onafwendbaarheid, dit besef dat het onafwendbaar is dat er hoe dan ook een of andere uiteindelijke bepaaldheid moet zijn, een 'alles' wat nu eenmaal op een bepaalde wijze in elkaar moet zitten, wat angst inboezemt.

### 6.9.6 Een archimedisch gezichtspunt (2014-09-18 14:56)

Het lijkt redelijk om te denken dat niets *buiten zichzelf* kan staan. Alles valt immers noodzakelijkerwijs met zichzelf samen. Laten we eens aannemen dat dit inderdaad een redelijk principe is. Uit dit principe lijkt te volgen dat een *archimedisch stand- of gezichtspunt* op de wereld onmogelijk is. Een archimedisch subject moet om *alles* volledig te kunnen doorgronden immers buiten *alles* en dus ook buiten zichzelf staan, wat op grond van voorgaande onmogelijk is.

Is deze gevolutrekking plausibel? Men zou kunnen tegenwerpen dat *het niets* een archimedisch punt kan zijn. Maar dit overtuigt niet. Het niets is immers precies *niets* en dus ook geen stand- of gezichtspunt dat ingenomen kan worden om vervolgens alles te beschouwen.

Er is echter een interessantere repliek denkbaar. Een cartesiaan zou kunnen tegenwerpen dat een archimedisch gezichtspunt op de wereld geenszins onmogelijk is. Kan zo'n standpunt immers niet ingenomen worden door een *ego cogito* dat voor zichzelf volstrekt transparant oftewel *claire et distincte* is? Het is dan immers niet langer nodig om buiten zichzelf te staan om zichzelf volledig te doorgronden.

De vraag is of een dergelijk subject mogelijk is. Kan er een cartesiaans subject zijn dat zichzelf volledig doorgrondt zonder buiten zichzelf te staan? Dit kan betwijfeld worden. Het lijkt er namelijk op dat een subject zichzelf alleen *als object* kan kennen door eerst buiten zichzelf te gaan staan om vervolgens zichzelf *als object* te aanschouwen. Maar precies omdat geen enkel subject buiten zichzelf kan staan, volgt dat geen enkel subject zichzelf *als object* kan kennen. En dus kan geen enkel subject zichzelf volledig doorgronden.

Er is dus blijkbaar een onvermijdelijk tekort in iedere zelfkennis. Geen enkel subject kan zichzelf volledig kennen. Een archimedisch gezichtspunt op de wereld lijkt daarom inderdaad onmogelijk. Maar dan kan zelfs God, als God bestaat, zo'n standpunt niet innemen. Als God bestaat, dan is God niet alwetend.

## 6.10 October

### 6.10.1 A concise Hegelian theogony (2014-10-03 00:35)

Consider the following concise Hegelian theogony. The force of negation is the arche, that is to say, in the beginning there was nothing but the potency of negation, i.e. negation is the absolute. Now, negation needs an object to negate. Originally the only object available to negate was the operator of negation itself. Therefore negation acted upon itself. Negation negated itself. Since the force of negation was all there is, the result of negating it was total nothingness. But nothingness, no-thingness, no-thing, actually \*is\* negation. Therefore, by negating itself negation in fact merely affirmed itself. So it absolutized itself. In this way negation became something positive: being. This is how being originated. And subsequently being evolved. It evolved through further negations.

### 6.10.2 Is creatio ex nihilo possible? (2014-10-04 09:24)

How could God have created the world out of nothing? Isn't that metaphysically impossible? Now, surely, *ex nihilo nihil fit*. From nothing nothing comes. This principle seems to me indisputable. Yet, *creatio ex nihilo* does not violate it. For God creating the world from nothing isn't the same as the world coming out of nothing. After all, God is the originating cause of the world and God clearly is something instead of nothing. More specifically, the potency to create the world can be understood to reside in Gods power. Nevertheless, one might respond

that it is also metaphysically impossible for an agent (even as powerful as God) to create something out of nothing. But is that indeed the case? It might very well be metaphysically impossible for any agent, even God, to create concrete substances, such as planets, trees, animals and humans *directly* out of nothing. But that is not the way *creatio ex nihilo* needs to be understood. Here is an alternative picture of *creatio ex nihilo* that is not only in accord with modern science, but does in fact seem metaphysically possible (or at least less impossible than the first scenario). God created initially no concrete objects. In the beginning God formed abstract objects from his thoughts. Afterwards God reified or hypostatized these thoughts as separately existing abstract objects. These abstracta were subsequently transformed by God into non-substantive concrete particulars (e.g., one or more singularities, space-times having radius zero or virtual particles having mass and charge zero). From these non-substantive particulars, God brought substantive concrete objects into being. These substantive concreta evolved over a long period of time into the world of concrete substances as we know it. This multi-pass picture of *creatio ex nihilo* might in fact be the only metaphysically possible way to create a world of concrete substances out of nothing. If so, it explains why God created our world via a lengthy process of evolution from some non-substantive singularity instead of bringing it *directly* into being out of nothing.

### **6.10.3 Bijdrage RD zaterdag 4 oktober: De God van Abraham, Izak en Jakob of de God van de filosofen? (2014-10-05 23:26)**

Na de dood van Blaise Pascal (1623-1662) werd er een opgevouwen perkament gevonden in de voering van zijn jas. Er stond een tekst op die Pascal schreef naar aanleiding van een persoonlijke ervaring: „VUUR. God van Abraham, God van Izaäk, God van Jakob, niet der filosofen en geleerden. Zekerheid. Zekerheid. Gevoel, Vreugde, Vrede. God van Jezus Christus.”

De God van de geleerden heeft niets te maken met de God van de Bijbel, aldus Pascal. Deze opvatting is nog steeds wijd verbreid. Is dat terecht? Is er echt een enorme spanning tussen wat de Bijbel zegt over God en wat de filosofie over Hem vertelt?

In filosofische argumenten voor het bestaan van God wordt God vaak opgevat als een lichaamsloze geest die de eerste oorzaak is van de werkelijkheid. Staat dit op gespannen voet met Bijbels spreken over God? Dit lijkt niet het geval. Juist in Bijbelse verhalen komt God naar voren als een immaterieel wezen dat de ultieme oorsprong is van de hele wereld. Zo zegt Johannes 1:3 dat alles is ontstaan door het Woord van God en dat zonder dit Woord niets buiten God bestaat. Of neem Romeinen 11:36: „Uit Hem en door Hem en tot Hem zijn alle dingen.” En Kolossenzen 1:16 benadrukt nog eens dat met „alles” ook daadwerkelijk alles wordt bedoeld: alle dingen „die in de hemelen en die op de aarde zijn, die zichtbaar en die onzichtbaar zijn.”

#### **Eeuwig**

Nu maken filosofen die reflecteren op het wezen van God vaak gebruik van de gedachte van God als "perfect being". Uitgangspunt is dat God datgene is waarboven niets groter geschat kan worden. God is een maximaal perfect wezen en dus bijvoorbeeld alomtegenwoordig, alwetend en almachtig. Is er dan wellicht een spanning tussen het Bijbels Godsbegrip en dit filosofische denken?

Dit lijkt evenmin het geval. Bijbelverhalen spreken over Gods overtuigende majestieit, verhevenheid en heiligeheid. Dat sluit juist goed aan bij het denken over God als maximaal perfect wezen. Bovendien komen we veel van de genoemde perfecties ook tegen in Bijbelteksten. Zo lezen we in Psalm 139 en Jeremia 23 dat God overal aanwezig is. En uit Psalm 139 en het boek Job valt op te maken dat helemaal niemand God iets kan leren. God weet alles wat er te weten valt. Ook wordt God in bijvoorbeeld Genesis, Job, Jeremia en Mattheüs, expliciet "almachtig" genoemd of wordt gesteld dat niets voor God te moeilijk is – dan wel dat God alles kan doen.

Natuurlijk zijn er ook passages te vinden die hiermee in strijd lijken te zijn. Maar daarmee raken we aan een kernpunt. Bijbelverhalen maken niet altijd duidelijk hoe je bepaalde eigenschappen van God moet opvatten. Zo leert de Bijbel dat God eeuwig is. Maar wat betekent dat precies? Bestaat God in de tijd vanuit een eindeloos verleden naar een eindeloze toekomst? Of wordt bedoeld dat God buiten de tijd staat? En hoe moeten we Gods alomtegenwoordigheid begrijpen? Is God overal in de ruimte aanwezig, of staat God buiten de ruimte? Of neem Gods almacht. Betekent dit dat God bijvoorbeeld een steen kan maken die zo zwaar is dat Hij deze niet kan optillen? En zo ja, leidt dat dan niet tot onaanvaardbare paradoxen?

Dit soort vragen kunnen niet alleen vanuit Bijbelteksten beantwoord worden. Hier kan de filosofie een eigenstandige bijdrage leveren. Door wijsgerige reflectie op genoemde eigenschappen kan het Godsbegrip nader

doordacht worden. Op die manier kun je systematiek en samenhang aanbrengen. Neem die steen. Godsdienstfilosofen hebben voorgesteld om almacht te begrijpen als het in staat zijn om al het logisch mogelijke te doen. Gods almacht betekent dan niet dat God ook het logisch onmogelijke kan doen.

### Aanvulling

Een ander voorbeeld betreft Gods (on)veranderlijkheid. Het filosofische denken over God als volmaakt wezen leidt volgens sommigen tot de conclusie dat God onveranderlijk is. Hoewel er in de Bijbel passages zijn aan te wijzen waaruit opgemaakt kan worden dat God onveranderlijk is, zijn er ook passages waarin God wel degelijk lijkt te veranderen. Uit het perfect being denken volgt echter niet dat God onveranderlijk is. Zo weet God nu dat er 7,1 miljard mensen op aarde wonen, en over enige tijd 7,2 miljard. Dit soort bijkomstige veranderingen van God doen niets af aan Gods volmaaktheid. Wat wel uit het perfect being denken volgt is dat Gods essentie onveranderlijk is. En dat is niet in tegenspraak met een God die bijkomstige veranderingen kan ondergaan. Bijbel en perfect being denken sluiten dus ook in dit voorbeeld goed op elkaar aan.

Om te komen tot een verantwoord Godsbegrip is er naast het bestuderen van de Bijbel dan ook wel degelijk plaats voor filosofisch nadenken over de aard van God. Beiden vullen elkaar juist goed aan en fungeren onderling als elkaars toetssteen.

Kortom, meerdere wegen leiden naar een weloverwogen begrip van God: niet alleen Bijbelteksten, maar ook filosofische reflectie. Dit hoeft ons niet te verbazen. God schiep de mens immers als een wezen behept met vele verschillende vermogens, waaronder ons kritisch redeneervermogen.

Ook daarin is de mens beeld van God.

**Dr. ir. Emanuel Rutten is als onderzoeker verbonden aan het Abraham Kuyper Centrum voor Wetenschap en Religie van de Vrije Universiteit in Amsterdam. Heeft u een vraag voor deze rubriek of wilt u reageren? [weerwoord@refdag.nl](mailto:weerwoord@refdag.nl)**

#### 6.10.4 Interview op NPO2 (2014-10-07 12:53)

Onlangs heeft Herman Wegter mij geïnterviewd voor het televisieprogramma 'Geloof op 2' over de relatie tussen geloof en wetenschap. Dit interview vond plaats in een cafe in Oud-West in Amsterdam, vlak bij mijn huis. Ons gesprek wordt op woensdag 29 oktober om 17:05 uitgezonden bij de EO op NPO2.

#### 6.10.5 Paradigms of Rationality (2014-10-08 16:49)

As part of the upcoming VU master course *Knowledge, Rationality, and Society* I shall give four lectures on 'paradigms of rationality'. During these lectures we ask what it means to say that something is reasonable. The aim is to explicate what rationality is and under what conditions something may be considered rational. Different models for understanding the concept of rationality will be distinguished. Examples include formal evidentialism, social evidentialism, and presumptionism. We discuss what consequences these models have for central areas of human life: science, religion and everyday life. Our discussion includes an overview of the accounts of rationality developed by philosophers such as T. Kuhn, A. MacIntyre, D. Z. Phillips, and A. Plantinga, among others. Drop me an email if you are interested in joining (one or more of) these lectures.

Session 1 (25/11): The nature of rationality - Science and Formal Evidentialism

Session 2 (27/11): The Scientific and the Evidentialist Challenge to Religious Belief - The Practice Oriented View of Science

Session 3 (2/12): Social Evidentialism - Social Evidentialism and Religious Belief - Presumptionism

Session 4 (4/12): The Nature and Function of Religious Belief - Religious Rationality

#### Literature:

- Mikael Stenmark, 'Rationality in Science, Religion and Everyday life' (Indiana: University of Notre Dame Press, 1995)

### **6.10.6 Een gespletenheid in het zielenleven? (2014-10-14 13:53)**

In zijn boek *Staat van verwarring: het offer van liefde* analyseert Ad Verbrugge de toestand van de mens in onze sterk geïndividualiseerde en gevaturaliseerde consumptiemaatschappij. Hij laat zien dat de hedendaagse Westerse mens verward is en dat deze verwarring teruggaat op een gespletenheid in het zielenleven. De mens is enerzijds een gemeenschapswezen (gericht op philia) en anderzijds een transgressief wezen (gericht op eros). Verbrugge wil de eenheid in het mensenleven herstellen door eros en philia met elkaar te verzoenen. Twee verschillende pogingen tot verzoening lopen in zijn boek echter voortdurend door elkaar heen. Volgens de eerste is transgressie, zelfverlies door grensoverschrijding, cruciaal om de maatschappelijke orde, de sfeer van de philia, te bekraftigen en vitaliseren. Volgens de tweede vitaliseert eros de orde niet door grensoverschrijdend zelfverlies, maar zorgt zij voor hechte binding door toewijding en vormende discipline. Beide aspecten van eros (transgressie en intensivering) kunnen in één ongedeelde eros samengaan omdat momenten van extatisch zelfverlies door de tijd heen steeds afgewisseld worden door momenten van intensivering concentratie. Het is deze gedynamiseerde eros die vervolgens door Verbrugge wordt ingebed in een bestendig leven van duurzame relationele liefde. Hoewel op deze manier inderdaad de verwarring in de menselijke ziel overwonnen lijkt te kunnen worden, kan Verbrugge's helende benadering ook leiden tot een miskenning van juist het negatieve, het atropische, van de eros. Het lijkt er dan ook op dat hij met zijn vereniging van eros en philia uiteindelijk te weinig recht doet aan eros als werkelijk ontregelende negatieve kracht. Waar het negatieve primair wordt begrepen als een weg naar verzoening, waar de ongrijpbare en onvoorspelbare breuk met de harmonische orde uit beeld verdwijnt, lijkt niet werkelijk sprake te zijn van eros.

### **6.10.7 A puzzle regarding rationality (2014-10-18 19:00)**

Consider the following thought experiment. Adam has been in a state of severe anxiety for years now. Recently he obtained overwhelming evidence that he is going to die if he does not get rid of his anxiety. He also has overwhelming evidence that the only way for him to acquire peace of mind is to believe that God does not exist. Now, suppose that Adam has in fact overwhelming evidence for God's existence. In an ultimate attempt to save his life he nevertheless starts to try to force himself psychologically to believe - contrary to the evidence - that God does not exist. After two weeks he finds himself in a state of believing that God does not exist. As a result he obtains the desired peace of mind and thus loses his anxiety. In this way he manages to save his life. Now consider the following question. Is Adam's belief that God does not exist rational?

Note: For the puzzle it doesn't matter if we would have assumed that Adam has overwhelming evidence for God's non-existence and for the fact that the only way for him to acquire peace of mind is to believe God exists.

### **6.10.8 Towards the meta-epistemic (2014-10-20 21:51)**

According to *realism* there are minds and mind-independent objects. Minds can know these objects. *Kantianism* also has it that there are minds and mind-independent objects. But these minds cannot know these objects. *Idealism* asserts that there are only minds. Objects are mind-dependent constructions and known to be such. According to what I call here the *epistemic stance* there are minds. But we cannot get "outside" our minds. So we do not know whether there are mind-independent objects. And if there are such objects, we do not know whether they are similar to the objects grasped by our minds.

The position I am myself committed to I call here the *meta-epistemic stance*. According to this view the distinction between "minds" and "mind-independent objects", between the "inside" and the "outside", is itself only justified as a human-relative distinction. The world-in-itself might not even consist of a formal distinction between "minds" and "mind-independent objects". For all we know, the distinction between "inside" and "outside" might not even apply to the-world-in-itself. We will never be able to access the world-in-itself. Absolutely everything we say can only be justified as a claim about the world-for-us. Moreover, even the very distinction between the-world-for-us and the-world-in-itself is merely justified from within the-world-for-us from which we can never escape. I have developed this meta-epistemic stance in detail in various earlier [1]texts.

1. [http://www.gjerutten.blogspot.nl/2013/04/kunnen-wij-de-werkelijke-werkelijkheid\\_5.html](http://www.gjerutten.blogspot.nl/2013/04/kunnen-wij-de-werkelijke-werkelijkheid_5.html)

### 6.10.9 Nogmaals Markus Gabriel (2014-10-26 19:31)

Vorig jaar gaf de Duitse filosoof Markus Gabriel in München een TEDx lezing getiteld *Why the World does not Exist*. Daarin geeft hij twee argumenten voor zijn claim dat de wereld niet bestaat. Zoals ik eerder dit jaar in [1]deze bijdrage heb betoogd, falen beide argumenten. Gisteren gaf Markus opnieuw een lezing. Dit keer op het [2]brainwash festival in Amsterdam. En nu was ik bij zijn lezing aanwezig. Wederom trachtte hij te beargumenteren dat de wereld niet bestaat. Maar in plaats van een beroep te doen op de argumenten die hij in München gaf, schetste hij alleen maar een nogal vaag gedachten experiment over in een glas water levende kleine wezens. En al tijdens zijn betoog gaf hij toe dat dit experiment niet werkt.

Aan het eind van zijn lezing had hij dus nog geen argument voor zijn opzienbarende stelling gegeven. Toen ik hem na afloop van zijn lezing alsnog om een argument vroeg, deed hij nog steeds geen beroep op de argumenten die hij in München gaf. Hij gaf mij een ander argument. Dit argument gaat als volgt. Bestaan is géén eigenschap van dingen. Dit wordt sinds Kant door filosofen nagenoeg algemeen geaccepteerd. Bestaan moet dus iets anders zijn. Maar wat? De enige optie die overblijft, zou zijn dat bestaan 'tot de wereld behoren' betekent. Iets bestaat dan en slechts dan als het tot de wereld behoort. De stoel waarop ik zit bestaat omdat het tot de wereld behoort en als de zaal waarin wij ons gisteren bevonden tot de wereld behoort, dan bestaat die zaal. Tot zover lijkt er weinig aan de hand. Maar bestaat de wereld dan ook? Nee, dat is niet het geval. Want als de wereld zou bestaan, dan zou volgens genoemde definitie de wereld tot zichzelf moeten behoren. Maar het is onzinnig om te zeggen dat de wereld tot zichzelf behoort. We kunnen zeggen dat tafels en stoelen tot de wereld behoren, maar niet dat de wereld *zelf* tot de wereld behoort. Kortom, de wereld bestaat niet, aldus Gabrieles derde argument.

Is dit argument in tegenstelling tot zijn eerdere twee argumenten wel overtuigend? Nee, zeker niet. In de eerste plaats is het, zoals ik in mijn eerdere bijdrage aangaf, nog maar de vraag of we 'bestaan' eigenlijk wel moeten definiëren. Bestaan kan een zogenaamde primitieve niet-nader-analyseerbare term zijn, en in dat geval faalt zijn argument. Ook is het denkbaar dat er een andere definitie van 'bestaan' gegeven kan worden. En dan faalt zijn argument ook.

Maar stel nu eens dat de door hem genoemde definitie van 'bestaan' de enige optie is. Slaagt zijn argument dan wel? Nee, ook dan niet. De wereld kan namelijk wel degelijk tot zichzelf behoren. In de verzamelingenleer behoort iedere verzameling als deelverzameling namelijk netjes tot zichzelf, en ook in de mereologie (de leer van delen en gehelen) ontstaat er geen enkel probleem indien we stellen dat ieder geheel een deel is van zichzelf. Het is dus helemaal niet absurd om te beweren dat de wereld tot zichzelf behoort.

En zelfs als dat wel absurd is, faalt zijn argument. Zijn argument gaat namelijk uit van de definitie van bestaan als 'behoren tot de wereld' en concludeert vervolgens dat de wereld niet bestaat. Maar als de wereld niet bestaat, dan kan er ook niets tot de wereld behoren. Er volgt dan dus dat er helemaal niets bestaat! En dat is een volstrekt absurde conclusie. Natuurlijk bestaat er iets, bijvoorbeeld Markus Gabriel of de stoel waarop hij gisteren zat. De conclusie van zijn argument moet in dit geval dus niet luiden dat de wereld niet bestaat, maar dat er iets mis is met zijn gekozen definitie van bestaan.

Kortom, vanwege alleen al deze drie redenen is het argument dat hij gisteren gaf al net zo onhoudbaar als de twee argumenten die hij eerder in München inbracht. We hebben dan ook geen reden om zijn onwaarschijnlijke claim dat de wereld niet bestaat te accepteren. Het was gisteren overigens wel een mooi festival, maar dat terzijde.

1. <http://gjerutten.blogspot.nl/2014/04/bestaat-de-wereld-niet-een-korte.html>

2. <http://www.brainwashfestival.nl/>

### **6.10.10 Lezing bij COIN over Quentin Meillassoux (2014-10-27 16:55)**

Vanmiddag gaf ik voor de *Contemporary Ontology Investigation Network* ([1]COIN) van de Universiteit van Amsterdam een lezing over de Franse filosoof Quentin Meillassoux. Het was een mooie middag met veel goede discussie's. Mijn lezing is inmiddels ook [2]hier online beschikbaar.

1. <http://ontologynetwork.wordpress.com/>
2. <http://www.gjerutten.nl/lezingCOIN.pdf>

### **6.10.11 Op de Ten Katemarkt (2014-10-29 21:46)**

Het EO televisieprogramma *Geloof & 'n Hoop Liefde* waarin ik op het eind in mijn buurt in Amsterdam Oud-West wordt geïnterviewd door Herman Wegter over de relatie tussen geloof en wetenschap werd vandaag op NPO2 uitgezonden. Het is [1]hier te bekijken.

1. <http://www.eo.nl/algemeen/video/-a-/player/-mc-/s/-stream-/66210/>

### **6.10.12 Over de relatie tussen eros en philia (2) (2014-10-29 22:29)**

De definitie tekst van mijn stuk over de relatie tussen eros en philia zoals deze in *Tijdschrift voor Filosofie* geplaatst wordt, is [1]hier op mijn website beschikbaar.

1. [http://www.gjerutten.nl/TijdschriftVoorFilosofieErosPhilia\\_ERutten.pdf](http://www.gjerutten.nl/TijdschriftVoorFilosofieErosPhilia_ERutten.pdf)

## **6.11 November**

### **6.11.1 Boek over Godsargumenten (2014-11-07 18:45)**

Vandaag hebben Jeroen de Ridder en ik de laatste hand gelegd aan ons boek over Godsargumenten. We behandelen acht verschillende typen argumenten voor het bestaan van God. Ieder type in een eigen hoofdstuk. Voor elk type argument bespreken we zowel de klassieke als de hedendaagse argumenten. Mijn eigen argumenten uit mijn proefschrift, zoals het argument vanuit atomisme en causalisme, en mijn modaal-epistemisch argument, komen in het boek ook aan bod.

### **6.11.2 Twintig wijsgerige boeken (2014-11-15 02:21)**

Voor de aardigheid hieronder in alfabetische volgorde de twintig wijsgerige boeken die mij tot dusver het meest hebben beïnvloed. Ik ben benieuwd naar 'de twintig' van anderen.

1. Aristoteles, Metafysica
2. Augustinus, Belijdenissen
3. Bataille, De Erotiek
4. Bonjour, In Defense of Pure Reason
5. Craig, Reasonable Faith
6. De Kesel, Goden breken
7. Halmos, Naive Set Theory
8. Heidegger, Zijn en Tijd
9. Kant, Kritiek van de Zuivere Rede
10. Kierkegaard, Of/Of
11. Longinus, Het Sublieme
12. Meillassoux, After Finitude
13. Nagel, Newman, Hofstadter, Gödels Proof

14. Nussbaum, Wat liefde weet
15. Otto, Het Heilige
16. Plato, De Staat
17. Taylor, Sources of the Self
18. Wittgenstein, Tractatus
19. Schleiermacher, Over de Religie
20. Stenmark, Rationality in Science, Religion, and Everyday Life

### 6.11.3 The argument from factuality (2014-11-17 18:39)

In a recent talk at [1]COIN I argued that Meillassoux's *argument from ancestrality* in his book *After Finitude* against strong correlationism fails. But later on in his book he presents another argument against strong correlationism. It is called *the argument from factuality*. Let me quote the crucial passage. In this passage Meillassoux addresses the strong correlationist directly: "When you think of [realism and idealism] as "possible", how are you able to access this possibility? How are you able to *think* this "possibility of ignorance" which leaves [both] eventualities open? The truth is that you are only able to think this possibility of ignorance because you have *actually* thought the *absoluteness* of this possibility, which is to say, its non-correlational character. Let me make myself clear, for this is the crux of the matter. So long as you maintain that your scepticism towards all knowledge of the absolute is based upon an argument, rather than upon mere belief or opinion, then you have to grant that the core of any such argument must be *thinkable*. But the core of your argument is that we *can* access everything's capacity-not-to-be, or capacity-to-be-other, our own as well as the world's. But once again, to say that one can think this is to say that one *can* think the absoluteness of the possibility of every thing" (*After Finitude*, p. 58).

This argument fails. For, indeed, the strong correlationist thinks the *absoluteness* of both possibilities. After all, the strong correlationist is thinking about a possibility with respect to the in-itself and not with respect to the correlation. But this absolute has to be understood correctly. What is the strong correlationist actually saying? *For all we know*, the strong correlationist says, realism about the in-itself is true. Similarly, as the strong correlationist has it, *for all we know* idealism about the in-itself is true. Now, as the 'for all we know' already indicates, both assertions of the strong correlationist about the in-itself are claims about the absence of knowledge of the in-itself. More specifically, the strong correlationist merely affirms that realism and idealism are *epistemic* possibilities. He or she is not affirming that these possibilities are *ontological* possibilities. For that would entail that he or she knows something about the in-itself, which contradicts strong correlationism. So the strong correlationist is affirming nothing more than possibilities of ignorance. He or she is thus not saying anything positive about the in-itself. No knowledge of the in-itself is claimed, which is entirely consistent with strong correlationism. Meillassoux has therefore not broken the circle. He has not regained access to the absolute.

1. <http://ontologynetwork.wordpress.com/2014/10/27/first-coin-meeting/>

### 6.11.4 Lezing 'Is God goed?' op maandag 24 november (2014-11-20 14:01)

Op maandag 24 november geef ik in het Brinktheater in Laren een lezing met de titel 'Is God goed?'. Nadere informatie is [1][hier](#) beschikbaar. Iedereen van harte welkom!

1. <http://www.abrahamkuypercenter.vu.nl/nl/nieuws-agenda/agenda/2014/okt-nov/index.asp>

### **6.11.5 Gisterenavond in Laren (2014-11-25 10:08)**



Het was een mooie en drukbezochte avond gisteren in het Brinktheater in Laren. De lezing die ik gaf over de vraag of het lijden in de wereld geloof in een goede God onredelijk maakt, is inmiddels ook [1][hier](#) beschikbaar.

1. [http://www.gjerutten.nl/LezingLarenTheodicee\\_ERutten.pdf](http://www.gjerutten.nl/LezingLarenTheodicee_ERutten.pdf)

## **6.12 December**

### **6.12.1 Stuk in Gooi en Eemlander (2014-12-01 10:22)**

Een leuk [1][stuk](#) van Vincent Harmsen in de Gooi en Eemlander naar aanleiding van mijn lezing 'Is God goed?' in Laren.

1. <http://www.gjerutten.nl/ArtikelGooiEnEemlander.pdf>

## 6.12.2 Filosofie Magazine interview (2014-12-01 15:25)

Het interview dat Filosofie Magazine van mij afnam over het boek *Waarom de wereld niet bestaat* van de Duitse filosoof Markus Gabriel is inmiddels [1]hier op hun website beschikbaar.

1. <http://www.filosofie.nl/nl/artikel/42083/index.html>

## 6.12.3 Filosofie Magazine interview (2) (2014-12-02 14:38)

*Onlangs ben ik door Daan Kuys van Filosofie Magazine geïnterviewd over het boek 'Waarom de wereld niet bestaat' van Markus Gabriel. Hieronder de volledige tekst van het interview zoals het door Filosofie Magazine gepubliceerd is.*

### **U neemt Gabriel niet zo serieus?**

'Om eerlijk te zijn niet, en het verbaast mij dat Gabriel door anderen wel serieus genomen wordt. Gabriel is de jongste professor van Duitsland en komt innemend over, maar zijn verhaal stelt echt niet zoveel voor. Hoe kan een dergelijk slecht gefundeerd verhaal dan toch zo'n groot publiek vinden? Nou, niet vanwege zijn feilloze argumenten. Ik kom niet verder dan dat het een jonge charismatische spreker is.'

### **Waarom bent u het zo grondig met Gabriel oneens?**

'Gabriel definieert de wereld als de totaliteit van dingen, het allesomvattende. Dit grootste geheel kan volgens Gabriel niet bestaan omdat het niet in een grotere context bestaat. Want alleen in een context kunnen dingen bestaan, aldus Gabriel.

Dat vind ik een rare notie van bestaan. Waarom betekent 'bestaan' dat iets in relatie met andere dingen staat? Een boom bestaat toch niet enkel omdat ik er een struik bij denk. Dat had hij verder uit moeten leggen.

Stel: ik loop een kamer binnen en zie daar een heel leuk meisje zitten, naast wat grijze figuren. Dan is de kans heel groot dat zij mij opvalt. Zij springt eruit. Dat heeft niets te maken met het bestaan zelf maar met mij, de toeschouwer. Die andere grijze figuren bestaan heus wel, ze waren er ook. Maar mij viel toevallig die ene op.

### **Wat is 'bestaan' volgens u?**

'Waarom zou je bestaan überhaupt moeten definiëren? Veel filosofen zijn van mening dat bepaalde termen primitief zijn. Zo zei de Middeleeuwse filosoof Augustinus al: 'als je mij niet vraagt wat de tijd is, weet ik het. Maar als je me vraagt wat de tijd is, dan weet ik het niet meer.' Tijd was volgens hem niet-analyseerbaar. 'Bestaan' kan ook zo'n primitieve term zijn.'

### **Daar houdt u kritiek niet op..**

'Nee, zelfs wanneer ik Gabriels definitie van 'bestaan' aanneem, rammelt zijn stelling aan alle kanten. Het is onzin dat de wereld niet in een context kan bestaan. Dat is wat lastig duidelijk te maken, maar in de wiskunde is het heel normaal dat een collectie objecten deel van zichzelf kan zijn. En ook in wat filosofen 'mereologie' noemen, kan een ding deel zijn van zichzelf. De wereld kan dus ook prima een deel zijn van zichzelf.'

### **Is het zinvol om wiskunde te gebruiken in een discussie over de wereld? Natuurkunde gebruik je ook niet om democratie of economie uit te leggen..**

'Dat klopt. Je moet oppassen dat je uitspraken over de wereld nog begrijpelijk blijven, anders heb je er niets aan. Toch is logica - wat eigenlijk gewoon wiskunde is - nodig, wil je iets zinnigs zeggen over de wereld. Ons hele mens-zijn is vervlochten met logisch denken. We kunnen niet anders dan onze hersenen gebruiken. Maar kom je in allerlei knopen terecht, wat het geval is bij Gabriel, dan moet je je terugtrekken.'

Overigens wil ik niet uitsluiten dat er andere ingangen zijn om tot inzicht te komen. Ik ben geen schrale en kille rationalist. Maar logica is ook een prima ingang.'

### **Volgens u bestaat er wel een wereld?**

'Daar heb ik goede hoop op. Als filosoof presenteert ik argumenten die wijzen in de richting van een God. Ik geloof dat het bestaan van alle dingen valt te herleiden tot een arche, een grond of eerste oorzaak. Die eerste oorzaak is God.'

**Het geloof in een alomvattend wereldbeeld is eigenlijk niet meer dan de angst voor oneindigheid, stelt Gabriel. Heeft u angst voor oneindigheid?**

'Integendeel. Oneindigheid brengt juist heel veel rust met zich mee. Wat is er mooier dan een oneindig aantal manieren om je leven zin te geven. Als het uit is met je vriendin, of je raakt je baan kwijt, kan je dat relativeren wanneer je het bekijkt vanuit het perspectief van het oneindige. Oneindigheid biedt troost. Het zorgt ervoor dat je niet heen en weer wordt geslingerd door je emoties.'

**Maar die oneindigheid ontbreekt nu juist bij u..**

'Nee, God is alleen een eerste oorzaak van de wereld. We nemen die wereld waar via onze zintuigen en ons denkvermogen. Die creëren inderdaad een oneindig aantal feiten. Het is verder aan ons om met die veelheid van de wereld om te gaan.'

**Ook Gabriel vindt dat we moeten leren leven met de veelheid van de wereld. Misschien verschillen jullie uiteindelijk niet zo veel?**

'Nee, want Gabriel denkt dat we alle dingen in de wereld op-zichzelf kunnen kennen. Een fiets bestaat onafhankelijk van de manier waarop ik hem zie. Ik praat veel liever over een wereld-voor-ons. De wereld bestaat zoals wij hem ervaren en denken. En dit is geen probleem omdat we binnen de wereld zoals zij voor ons is nog altijd metafysica kunnen bedrijven.

Ook verwart Gabriel het onderscheid tussen wereld en wereldbeeld. Als de wereld niet bestaat, kunnen wereldbeelden nog wel bestaan. Gabriels boek schetst nota bene zelf een beeld, namelijk dat van een oneindig ontvouwende hyperchaos. Als hij dat mag zeggen, dan mag een natuurkundige ook zeggen dat alles uit materie bestaat. En ik mag dan beweren dat alles een arche heeft. Maar dan met betere argumenten.'

#### 6.12.4 Deus latitans in creaturis (2014-12-04 14:46)



#### 6.12.5 Mikael Stenmark over rede en religie (2014-12-04 20:21)

Mikael Stenmark schreef een uitstekend boek over rede en religie. Ik gaf er aan de VU college over. Nalezen? De gebruikte slides zijn [1][hier](#) beschikbaar.

1. <http://www.gjerutten.nl/StenmarkCollegeSlides.pptx>

## **6.12.6 Bijdrage RD zaterdag 6 december: Beteekent het christelijk geloof een vlucht uit de wereld? (2014-12-06 14:19)**

De Griekse filosoof Plato vergelijkt in zijn dialoog "De Staat" ons bestaan met gevangenen die vanaf hun geboorte zijn vastgeketend in een grot. Op de rotswand tegenover hen zien ze schaduwbeelden, die zij beschouwen als de werkelijkheid. Wanneer een gevangene wordt losgemaakt om het zonlicht buiten de grot te aanschouwen, kan deze aanvankelijk niet geloven dat hij in aanraking is gekomen met de echte werkelijkheid.

Deze beroemde vergelijking wordt vaak aangegrepen –zoals enige tijd geleden door de filosoof Hans Achterhuis in Trouw– om te beweren dat Plato het alledaagse leven als minderwaardig beschouwt, als iets dat wij geestelijk moeten overstijgen. Wij moeten ons denkend bevrijden uit dit aardse schimmenrijk, uit de materie die ons gevangen houdt. Pas dan kunnen we de ware werkelijkheid, het echte leven van de geest ontdekken. Het christendom zou Plato gevuld zijn in deze vlucht uit de wereld, zo beweren Achterhuis en anderen. Nu is het nog maar de vraag of Plato het aardse zo laag aanslaat. Maar zelfs als dit het geval is, dan heeft het christendom Plato hierin zeker niet nagevolgd.

### **Hele mens centraal**

Het christelijk geloof benadert de mens als een eenheid van onderling gelijkwaardige aspecten. Een lagere waardering van het lichaam ten opzichte van de geest, of van het handelen ten opzichte van het denken, is het christendom dan ook vreemd. De Bijbel maakt niet zoals Plato een tegenstelling tussen het lagere stoffelijke en het hogere geestelijke. Het christelijk geloof waakt ervoor om één bepaald aspect van de mens, zoals het denken of de geest, te verzelfstandigen en als het enige ware te verabsoluteren. De hele mens staat centraal.

Het is dan ook niet zo dat het christendom de ons omringende materiële wereld als minderwaardig ziet. In het boek Genesis bevestigt God bij de schepping juist het goede van heel de kosmos, zowel van het geestelijke als van het aardse en materiële. Wat de Bijbel afwijst, is een houding van het niet op God gericht zijn. Maar dat staat los van het onderscheid tussen geest en materie.

Wanneer de Bijbel de mens aanspoort om niet gelijkvormig aan deze wereld te worden, dan wordt met "wereld" een leven bedoeld waarin God geen plaats heeft. Het begrip "werelds" verwijst naar een goddeloze levenshouding en niet naar een bepaald gebied binnen de kosmos, zoals dat van de stoffelijkheid of de zinnelijkheid. Voor het christendom zijn lichamelijkheid en zinnelijkheid dan ook niet minder waardevol dan denken en geestelijke bespiegelingen.

### **Socrates**

Een zich terugtrekken uit de wereld, zoals Plato zou voorstaan, heeft met het christendom dan ook niets te maken. Christenen kennen juist een belangrijke waarde toe aan de ons omringende wereld. Dit is ook de reden waarom het verhaal over de kruisdood van Jezus zo verschilt van het verhaal van de dood van Socrates in Plato's "Phaedo". De Canadese filosoof Charles Taylor legt dit in zijn boek "Bronnen van het zelf" treffend uit.

Socrates meent dat hij met zijn dood niets van waarde verliest. Hij lijkt zelfs te willen zeggen dat het leven een ziekte is waarvoor de dood het medicijn is. Socrates is dan ook totaal onaangedaan wanneer hij de gifbeker drinkt. Jezus staat in de tuin van Gethsemané echter doodsangsten uit en wordt aan het kruis tot wanhoop gedreven. Radeloos roept hij: „Mijn God, mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten?”

Het verschil is dat wat opgegeven wordt, namelijk het aardse leven, voor Socrates anders dan voor christenen geen wezenlijk onderdeel uitmaakt van het goede. Christenen houden echter van de dingen van de wereld zonder hun hart er volledig in te leggen, dus zonder zichzelf er geheel in te verliezen. De liefde voor het aardse eindigt nooit in de vergankelijke aardse zaken zelf. Zij reikt er altijd doorheen naar God.

### **Verlichting van het lijden**

De grote christelijke waardering van het gewone alledaagse leven is van cruciale invloed geweest op de ontwikkeling van het Westen. Zo schrijft Taylor in "De Malaise van de Moderniteit" dat we juist dankzij de aandacht van het christendom voor het leven van alledag veel belang zijn gaan hechten aan het verbeteren van de levensomstandigheden van mensen en het verlichten van het lijden en de nood in deze wereld.

Al met al draait het in het christendom dus niet om het willen ontsnappen aan deze wereld. Plato mag volgens Achterhuis dan wellicht weinig op hebben met het dagelijkse leven, het christelijk geloof heeft met dit leven van alles op. Met wereldvlucht heeft het christendom niets te maken.

Dr. ir. Emanuel Rutten is als onderzoeker verbonden aan het Abraham Kuyper Centrum voor Wetenschap en Religie van de Vrije Universiteit in Amsterdam. Heeft u een vraag voor deze rubriek of wilt u reageren? [weerwoord@refdag.nl](mailto:weerwoord@refdag.nl)

### 6.12.7 A song for all (2014-12-12 18:36)

I still hear your voice, when you sleep next to me  
I still feel your touch in my dream  
Forgive me my weakness, but I don't know why  
Without you it's hard to survive

[1]Cascada 2008

1. <https://www.youtube.com/watch?v=gWB-JOEEFac>

### 6.12.8 Verschillende manieren om (a)theïst te zijn (2014-12-14 20:02)

In een eerdere [1]bijdrage schreef ik over twee verschillende opvattingen over de aard van God. Volgens de op Aristoteles teruggaande opvatting is God een zijnde onder de zijnden. God maakt als zijnde onderdeel uit van het zijnsgeheel. De andere opvatting heeft haar wortels in Plato. God is hier geen zijnde. God is gelegen aan gene zijde van het zijn. De eerste opvatting is door de eeuwen heen verbonden met de positieve theologie. De tweede is daarentegen het uitgangspunt van de negatieve theologie geworden. Uitgaande van dit onderscheid zijn er drie verschillende manieren om theïst en eveneens drie verschillende manieren om atheist te zijn. Dit zal ik hieronder nader toelichten.

Voor elk van beide Godsconcepten kunnen we twee vragen stellen. De eerste vraag is of het desbetreffende Godsconcept betekenisvol is. De tweede vraag is of aan het Godsconcept een werkelijkheid beantwoordt. Voor ieder Godsconcept zijn er dus in beginsel vier verschillende antwoorden mogelijk:

1. Het Godsconcept is betekenisvol en God is, aldus opgevat, werkelijk
2. Het Godsconcept is betekenisvol en God is, aldus opgevat, niet werkelijk
3. Het Godsconcept is betekenisloos en God is, aldus opgevat, werkelijk
4. Het Godsconcept is betekenisloos en God is, aldus opgevat, niet werkelijk

Het derde antwoord is echter incoherent. Want als het Godsconcept in kwestie betekenisloos is, dan kan er überhaupt geen enkele werkelijkheid aan beantwoorden. Aan zoets betekenisloos als E #SQ %8F &4 beantwoordt immers ook geen werkelijkheid. We houden dus 1, 2 en 4 als mogelijke antwoorden over. Laten we nu het eerste Godsconcept noteren als N (van negatieve theologie) en het tweede als P (van positieve theologie). Dan zijn er in beginsel negen posities denkbaar:

N P  
1 1  
1 2  
1 4  
2 1  
2 2  
2 4  
4 1  
4 2  
4 4

Neem de eerste optie uit deze lijst: (1 1). Deze optie is niet coherent. Iemand die deze optie kiest meent immers dat zowel het negatief theologische als de positief theologische Godsbegrip betekenisvol is en dat er aan beide begrippen een werkelijkheid beantwoordt. Maar twee goden is in tegenspraak met het Godsbegrip van zowel de positieve als negatieve theologie. Deze positie is dus incoherent en vervalt daarom. Nu zou men eventueel nog (1 1) kunnen uitwerken als een dialectiek tussen positieve en negatieve theologie. Daarop zal ik nu echter niet ingaan. Elders heb ik dat wel gedaan.

Neem de derde optie uit deze lijst: (1 4). Deze optie valt ook af. Wie het negatief theologische Godsbegrip betekenisvol vindt, kan namelijk niet het positief theologische Godbegrip betekenisloos vinden. Het positief theologische Godsbegrip is immers semantisch veel minder problematisch dan het negatief theologische Godsbegrip. En om dezelfde reden valt de zesde optie, (2 4), ook af.

Zo houden we de volgende zes mogelijke posities over:

N P  
1 2  
2 1  
2 2  
4 1  
4 2  
4 4

Elk van deze posities is coherent. Maar hoe kunnen we ze karakteriseren? Neem (1 2). Iemand die hiervoor kiest acht het negatief theologische Godsbegrip betekenisvol en meent bovendien dat er een werkelijkheid aan beantwoordt. En hij of zij acht God opgevat als een zijnde betekenisvol maar meent dat God geen zijnde is, zodat er geen werkelijkheid aan het positief theologische Godsbegrip beantwoordt. Dit is een negatief theologisch theïst.

Neem (2 1). Iemand die hiervoor kiest acht het negatief theologische Godsbegrip betekenisvol, maar meent dat er geen werkelijkheid aan beantwoordt. En hij of zij acht God opgevat als zijnde betekenisvol en bovenbieden werkelijk. Dit is een positief theologisch theïst. Het is zelfs een "begripsvol" positief theologisch theïst omdat hij of zij het negatief theologisch Godsbegrip niet betekenisloos acht.

Neem (2 2). Iemand die hiervoor kiest acht het negatief theologische Godsbegrip betekenisvol, maar meent dat er geen werkelijkheid aan beantwoordt. En hij of zij acht God opgevat als zijnde betekenisvol, maar meent dat er geen werkelijkheid aan beantwoordt. Dit is een atheist. Het is bovenbieden een "begripsvol" atheist omdat hij of zij beide Godsbegrippen betekenisvol acht.

Neem (4 1). Iemand die hiervoor kiest acht het negatief theologische Godsbegrip betekenisloos en meent bovenbieden dat er geen werkelijkheid aan beantwoordt. En hij of zij acht God opgevat als zijnde betekenisvol en werkelijk. Dit is een positief theologisch theïst. Het is bovenbieden een "hard" positief theologisch theïst omdat hij of zij het negatief theologische Godsbegrip betekenisloos acht.

Neem (4 2). Iemand die hiervoor kiest acht het negatief theologische Godsbegrip betekenisloos en onwerkelijk. En hij of zij acht God opgevat als zijnde betekenisvol, maar onwerkelijk. Dit is een atheist. Het is bovenbieden een "hard" atheist omdat hij of zij het negatief theologische Godsbegrip betekenisloos acht.

Neem (4 4). Iemand die hiervoor kiest acht het negatief theologische Godsbegrip betekenisloos en onwerkelijk. En hij of zij acht God opgevat als zijnde eveneens betekenisloos en onwerkelijk. Dit is een atheist. Het is bovenbieden een "radicaal" atheist omdat hij beide Godsbegrippen betekenisloos acht.

We krijgen zo het volgende overzicht:

N P

- 1 2 /negatief theologisch theïst
- 2 1 /begripsvol positief theologisch theïst
- 2 2 /begripsvol atheist
- 4 1 /hard positief theologisch theïst
- 4 2 /hard atheist
- 4 4 /radicaal atheist

En een "logische" herschikking beginnend bij hard theïsme en eindigend bij radicaal atheïsme levert dan het volgende op:

N P

- 4 1 /hard positief theologisch theïst
- 2 1 /begripsvol positief theologisch theïst
- 1 2 /negatief theologisch theïst
- 2 2 /begripsvol atheist
- 4 2 /hard atheist
- 4 4 /radicaal atheist

Gegeven deze onderscheidingen is het onderscheid tussen theïsme en atheïsme niet fijnmazig genoeg meer. Een (a)theïst zal moeten aangeven wat voor een soort (a)theïst hij of zij is. En dan zijn er voor elk drie mogelijkheden. Voor de theïst zijn dat respectievelijk 'negatief theologisch theïst', 'begripsvol positief theologisch theïst' en 'hard positief theologisch theïst'. Voor de atheist zijn de mogelijkheden aldus: 'begripsvol atheist', 'hard atheist' en 'radicaal atheist'. Het radicaal atheïsme wordt tegenwoordig nauwelijks nog aangehangen. Zelfs een 'new atheist' als Richard Dawkins is geen radicaal atheist. Hij is een hard atheist. In de vorige eeuw golden de logisch-positivisten van de Wiener Kreis als radicaal atheisten. Tegenwoordig zouden we kunnen denken aan een neo-positivist als Herman Philipse.

Wat verder opvalt is dat zowel de negatief theologisch theïst als de begripsvol positief theologisch theïst het voor 50 % eens zijn met de begripsvol atheist. Ook is de hard positief theologisch theïst het voor 50 % eens met de hard atheist en zelfs met de radicaal atheist. De negatief theologisch theïst is het verder ook voor 50 % eens met de hard atheist. Het zou wellicht goed zijn als men meer oog krijgt voor deze overeenkomsten tussen theïsten en atheisten. Wederzijds begrip kan hierdoor bevorderd worden en het debat raakt zo misschien minder gepolariseerd.

1. <http://gjerutten.blogspot.nl/2010/01/de-allerhoogste-zijnde-onder-de-zijnden.html>

### 6.12.9 Other minds (2014-12-19 22:11)

Het lijkt alleszins redelijk om te beweren dat naast jezelf ook andere mensen een 'mind' hebben. Toch blijkt het nog helemaal niet zo gemakkelijk te zijn om hiervoor een overtuigend niet-question-begging argument te geven. Verschillende argumenten die in de literatuur beschikbaar zijn, zoals het analogie argument en het Theory-theory argument, blijken buitengewoon problematisch, zoals Plantinga en anderen na hem betoogd hebben. Nu is er een argument dat mij zelf interessant lijkt en dat niet hetzelfde is als genoemde argumenten. Het argument gaat als volgt.

*Ik heb een mind. Dit is een fundamenteel[1] kenmerk van mij (in tegenstelling tot bijvoorbeeld het aantal haren op mijn hoofd of mijn schoenmaat). Daarnaast ben ik een willekeurig exemplaar van de natuurlijke soort 'mens'. Nu zou het vreemd zijn wanneer ik binnen deze natuurlijke soort de enige ben met dit fundamentele kenmerk. Het zou anders gezegd vreemd zijn wanneer ik op dit fundamentele punt een anomalie ben onder de mensheid. Daarom is het rationeel om te geloven dat andere mensen ook een mind hebben.*

Nu kan tegengeworpen worden dat dit argument niet precies genoeg is. Het kan echter meer precies als inductie uitgeschreven worden:

Beschouw de collectie van alle natuurlijke soorten (appels, elektronen, mensen, etc.). Construeer op de volgende manier een 'sample set'. Kies een natuurlijke soort. Neem een willekeurig exemplaar van deze soort. Kies een fundamenteel kenmerk van dit exemplaar. Neem vervolgens willekeurig een tweede exemplaar van deze soort. Ga na of dit tweede exemplaar dat kenmerk ook heeft. Zo ja, dan kan het hele voorbeeld aan de sample set worden toegevoegd.[2] Kies nu een andere soort en herhaal het hele proces. Doe dit een groot aantal keren. Steeds zal blijken dat het tweede exemplaar ook het fundamentele kenmerk in kwestie bezit.[3] Zo ontstaat een omvangrijke sample set.[4]

Kies nu de soort 'mens'. Ik ben een willekeurig exemplaar van deze soort. Ik heb een mind. Dit is een fundamenteel kenmerk van mij. Op grond van het toepassen van inductie vanuit de sample set mag daarom aangenomen worden dat een willekeurig ander mens ook een mind heeft. En omdat deze andere mens willekeurig is, volgt dat het rationeel is om te geloven dat alle mensen een mind hebben.

Dit lijkt mij een interessant inductief argument. Ik weet niet of (en zo ja, in hoeverre) dit argument in de literatuur al besproken wordt.

1. Wat "fundamenteel" is, moet nader uitgewerkt worden. Denk aan voorbeelden als 'Bestaan uit waterstof en zuurstof' in het geval van water, 'Eetbaar zijn' in het geval van appels, en 'Negatieve lading hebben' in het geval van elektronen.
2. Een voorbeeld dat we in de sample set kunnen aantreffen is water, waarbij het eerste exemplaar uit waterstof en zuurstof blijkt te bestaan, en een willekeurig tweede exemplaar vervolgens ook. Een ander voorbeeld in de sample set betreft appels, waarbij de eerste appel eetbaar is en de tweede appel ook eetbaar blijkt. En zo kunnen we nog veel meer voorbeelden aan de sample set toevoegen.
3. Een mogelijk tegenvoorbeeld is 'geslacht'. Ik ben een man. Dat is een fundamenteel kenmerk van mij. Een willekeurig ander exemplaar van de soort 'mens' kan echter een vrouw zijn en dit kenmerk dus niet bezitten. Dit tegenvoorbeeld lijkt vermeden te worden door het constructievoorschrift van de sample set als volgt aan te passen. Kies het tweede exemplaar willekeurig uit de deelverzameling van soort-exemplaren die qua *uiterlijke* kenmerken met de eerste in voldoende mate overeenstemmen. Het fundamentele kenmerk zelf mag dan niet uiterlijk waarneembaar zijn, omdat het anders triviaal is dat het tweede exemplaar het kenmerk ook bezit. Hieraan is voldaan bij 'mind', 'eetbaar' en 'uit waterstof en zuurstof bestaan'. Deze aanpassing helpt echter niet in alle gevallen (neem maar quarks met als fundamentele eigenschap DOWN, waarbij er niets uiterlijk waarneembaar is). Een betere aanpassing van het constructievoorschrift is daarom om niet slechts één ander exemplaar te kiezen, maar een relatief heel groot aantal andere exemplaren. Steeds zal er dan tenminste één ander exemplaar opduiken die het fundamentele kenmerk van het eerste exemplaar ook bezit. En op de sample set die we op deze manier construeren, kan inductie alsnog succesvol worden toegepast om tot mijn argument te komen.
4. De criteria voor "fundamenteel" moeten uiteraard best veeleisend zijn omdat er anders alsnog tegenvoorbeelden ontstaan. Tegelijkertijd moeten de criteria niet zó veeleisend zijn dat het bezitten van een mind niet langer fundamenteel is.

#### **6.12.10 On fundamental physics (2014-12-20 19:15)**

Fundamental physics is just experimental metaphysics. That is to say, up until now. For fundamental physics is slowly becoming non-empirical.

#### **6.12.11 Bij wie ligt de bewijslast? (2014-12-22 11:31)**

Mijn nieuwe [1]bijdrage voor de website *geloofenwetenschap.nl* van ForumC is inmiddels online beschikbaar. Daarin ga ik in op de vraag naar de bewijslast in een argumentatief debat tussen theïsten en atheïsten, en be-

spreek ik eveneens een argument voor het bestaan van een eerste oorzaak. Het gaat om het argument vanuit causalisme en atomisme. Dit argument heb ik samen met een aantal andere argumenten (waaronder mijn modaal-epistemisch argument) in mijn proefschrift ontwikkeld.

1. <http://www.geloofenwetenschap.nl/index.php/opinie/item/566-bij-wie-ligt-de-bewijslast?.html>

### 6.12.12 Een oneindige loterij (2014-12-24 03:06)

Het volgende argument voor de bewering dat er geen oneindig veel dingen kunnen bestaan, ontleen ik aan een lezing van Robert Koons, die zelf verwijst naar eerder werk van Alexander Pruss. Stel dat het metafysisch mogelijk is dat er oneindig veel dingen bestaan. Dan is het volgende scenario ook metafysisch mogelijk. Er zijn oneindig veel dingen die respectievelijk de nummers 1, 2, 3, ... hebben. Mark en Jan wordt gevraagd om elk een ding uit deze collectie te kiezen. Wie het ding met het grootste getal heeft gekozen, wint en krijgt 10.000 euro. Beschouw Mark. Hij redeneert als volgt. Er zijn oneindig veel getallen groter dan het getal dat ik zojuist heb gekozen. Daarentegen zijn er maar eindig veel getallen kleiner dan het door mij gekozen getal. Dit betekent dat Jan met aan zekerheid grenzende waarschijnlijkheid een groter getal heeft gekozen dan ik. De enige rationele beslissing voor mij is dus om aan Jan te vragen met hem te wisselen. Mark is ben zelfs bereid om hem daarvoor een bedrag te betalen, zeg 8000 euro. Maar Jan redeneert natuurlijk precies zo. Beide heren zijn dus bereid om elkaar 8000 euro te betalen om te wisselen. Dit kan redelijkerwijs nooit de uitkomst van een rationele kansberekening zijn. Het is incoherent dat het voor zowel Mark als Jan rationeel is om de ander 8000 euro aan te bieden om te wisselen. Het scenario in kwestie is dus onmogelijk. Het enige aspect dat hiervoor verantwoordelijk kan zijn, is het bestaan van oneindig veel dingen. Alle andere aspecten van het scenario zijn namelijk zeker mogelijk. Er kunnen dus geen oneindig veel dingen bestaan.

### 6.12.13 Interview Filosofie Magazine over het sublieme (2014-12-24 10:09)

Het interview over het sublieme dat Filosofie Magazine onlangs van mij afnam, is inmiddels 

### 6.12.14 Interview Filosofie Magazine over sublieme (II) (2014-12-26 02:14)

*De tekst van het interview over het sublieme dat Marianne van Dijk van Filosofie Magazine van mij afnam is hieronder beschikbaar.*

**Ik werd voor enkele ogenblikken volkomen uit mijn normale denken getild. Emanuel Rutten over De rode boom van Mondriaan.**

'Nog voordat ik filosofie studeerde liep ik door het Haags Gemeentemuseum en kwam ineens voor dit werk te staan.' Emanuel Rutten, als filosoof verbonden aan de VU, wijst naar De rode boom van Mondriaan. 'Het werk maakte een verbluffende indruk op me; ik werd gegrepen, en er kwam een bepaald soort enthousiasme over me. Er was ook een intellectuele component: ik werd voor enkele ogenblikken volkomen uit mijn normale denken getild. Het was een transformerende ervaring, en op dat moment begreep ik niet wat me overkwam. Later volgde ik college over het sublieme. Toen dacht ik: ah, dus dat was wat er gebeurde. En ik realiseerde me dat dit het project was waar ik me mee bezig wil houden: ik wil die ervaring van het sublieme duiden om er maximaal recht aan te doen.'

**Welke filosoof doet het meest recht aan die ervaring?**

'Voor mij is dat Longinus, de eerste filosoof die het sublieme duidde, meer dan Kant of Edmund Burke. Bij Burke wordt het sublieme opgewekt door gevoelens van vrees en pijn, door afschrikwekkende objecten. De rede speelt daarbij geen rol; de sublieme ervaring bestaat in beroeringen van de zenuwen in ons lichaam. Het sublieme oversteigt daarmee niet de zintuiglijke wereld, er zit geen kennismaking in met iets wat het zintuiglijke

ontstijgt. Dat strookt niet met de ervaring die ik had.

Kant noemt in tegenstelling tot Burke wel intellectuele aspecten van de sublieme ervaring. Hij koppelt die aan de rede. Maar bij hem kan het sublieme uiteindelijk alleen gevonden worden in ons besef van het bovenzintuiglijke karakter van ons redevermogen. Onze rede kan voorbij het zintuiglijke reiken, maar die beweging voorbij het zintuiglijke wordt bij Kant niet voldoende doorgedragen. We raken namelijk volgens hem in de sublieme ervaring niet aan de bovenzintuiglijke zijsnigrond van de werkelijkheid. En deze uiteindelijke grond van de wereld speelt volgens mij nu juist een cruciale rol in de ervaring van het sublieme. Daarom wilde ik terug naar de traditionele conceptie van Longinus; die was het meest raak.'

### Waar zit 'm dat in?

'Bij Longinus betekent het sublieme ervaren dat je voor heel even betrokken bent op de oorsprong, op de grond van de wereld. Het biedt een opening naar het heilige. Dit in tegenstelling tot de ervaring van het schone, waarbij je weliswaar een gevoel van welbehagen krijgt, maar je de gehele ervaring lang gewoon in deze wereld blijft. Bij de sublieme ervaring word je als het ware opgetild naar de ultieme oorsprong van de werkelijkheid, naar het wezenlijke, voorbij de formele structuur van de ons omringende dingen.'

Ik had die ervaring bij de boom van Mondriaan. Dat object is mooi, het is aangenaam om naar te kijken, en dat valt wellicht toe te schrijven aan de vorm waarin het gepresenteerd wordt. Maar er is veel meer. Mondriaan presenteert hier een van de meest gewone objecten, een boom, als het meest geheimzinnige. De boom wordt gebracht als een vraag: wat is het geheim van de wereld? Wat is haar zijsnigrond? En al weet je niet wat dat geheim is, je ervaart dat het zich aan je meldt, dat je even uit het gewone wordt opgetild. Ik zou zelfs zeggen dat de ervaring van het sublieme gelijk is aan de ervaring van het sacrale, van het hogere.'

### Zit daar ook het belang van de ervaring van het sublieme in voor u, dat die ervaring gelijk is aan de ervaring van het hogere?

'Ja, inderdaad. Als de ervaring van het sublieme gelijk is aan de ervaring van de sacrale grond van de wereld, dan kunnen we via onze ervaring van het sublieme iets zeggen over de oorsprong van de werkelijkheid. De sublieme ervaring is zo een opening naar het absolute. Hoewel het sublieme niet representerbaar is, en rationeel nooit volledig uit te kristalliseren, betekent dat niet dat we er helemaal niets over kunnen zeggen. Is de wereldgrond een subject of een object? Is er geestelijke verwantschap met datgene wat de sublieme ervaring oproept of niet?

Dankzij een kunstwerk als dit zie ik een midden tussen enerzijds zwijgen en anderzijds een schraal rationalisme, het volledig in de vingers willen hebben van het hogere. Het mysterie van de wereldgrond is niet vanuit de rede geheel in het vizier te krijgen. Juist ook de kunst, en dan met name de sublieme ervaring, kan daarbij een heel belangrijke rol spelen.'

### 6.12.15 'God is springlevend in de moderne filosofie' (vandaag in de Volkskrant) (2014-12-30 12:50)

"Wie heeft je dat allemaal verteld?" vraagt de Egyptische farao Ramses aan zijn stiefbroer, die de farao net heeft gewaarschuwd dat hij het volk Israël moet laten gaan. "God," antwoordt Mozes vastbesloten. Mooi vermaak, die Exodus film. Mozes ziet eruit alsof hij Batman had kunnen zijn, plagen in 3D en een onvermijdelijke vleug romantiek. Bijbelse spektakelstukken als Exodus en eerder al Noah doen het goed op het grote scherm.

Maar het idee dat Mozes echt boodschappen van boven door zou hebben kunnen krijgen, is bizarre naar onze moderne standaarden. Het idee dat er een God bestaat, is al lang achterhaald. Laat staan eentje die met mensen praat en ingrijpt in de wereld. Er is geen enkel bewijs voor God en de wetenschap heeft aangetoond dat hij niet bestaat. Mensen die Gods stem horen zijn enge terroristen of moeten naar de GGZ. Die farao begrijpt het beter: "Ik ben een god" — in het diepst van mijn gedachten, zouden wij erbij zeggen.

Is geloof in een God die buiten ons bestaat en dingen kan doen inderdaad volkomen irrationeel? Niets is

minder waar. Dit hele verhaal over hoe achterhaald en onredelijk geloof in God is, is een moderne mythe. In de academische filosofie van pakweg de laatste 40 jaar heeft zich een kentering voltrokken, juist op dit gebied. Jammer genoeg dringt dit maar nauwelijks door buiten de ivoren toren.

Aan het begin van de vorige eeuw dachten de meeste filosofen dat godsargumenten definitief ten grave waren gedragen door denkers als Immanuel Kant en David Hume. Maar dat beeld is inmiddels volledig achterhaald. Amerikaanse en Britse filosofen als Alvin Plantinga, Richard Swinburne, Robert Koons en Alexander Pruss ontwikkelden nieuwe argumenten voor het bestaan van God, die niet vatbaar zijn voor de traditionele bezwaren ertegen.

Om misverstanden te voorkomen: de argumenten waar we het hier over hebben gaan uit van aannames die voor de meeste mensen acceptabel zijn en komen vervolgens via strikt logische redeneerstappen op de God-conclusie uit. Ze zijn ook niet vergezocht en staan niet op gespannen voet met wetenschap. Integendeel, sommige ervan berusten juist op modern wetenschappelijk onderzoek, zoals de ogenschijnlijke *fine-tuning* van het universum en de ontdekking dat de kosmos een absoluut begin heeft gehad. De discussie over dergelijke argumenten is in de professionele filosofie springlevend.

Het populaire idee dat geloof en wetenschap verwikkeld zijn in een lange strijd is dan ook een verzinsel. Er is niets irrationeel aan geloof in God. In de tijd van Mozes niet. En nu niet.

**Emanuel Rutten en Jeroen de Ridder zijn beide onderzoeker en docent aan de Afdeling Wijsbegeerte van de Vrije Universiteit Amsterdam**

*De Volkskrant plaatste ons stuk vandaag in de opiniebijlage van hun krant. Inmiddels heeft men het ook [1]hier online geplaatst.*

1. <http://www.volkskrant.nl/opinie/god-is-springlevend-in-de-moderne-filosofie~a3819672/>



# 7. 2015

## 7.1 January

### 7.1.1 Boudry reageert (2015-01-02 11:48)

Een kluchtig pompeus [1]stuk van Maarten Boudry in de Volkskrant naar aanleiding van een eerder stuk aldaar van Jeroen de Ridder en mij. Maarten heeft dan ook woord gehouden! Uit het stuk spreekt overigens wel een oprochte passie van hem met het thema. Dit is herkenbaar van onze eerdere ontmoetingen in Rotterdam en Gent, waar ik nog steeds met plezier op terugkijk. Het aardige is verder dat, in tegenstelling tot wat Maarten Boudry schrijft, atheist Herman Philipse het met ons punt ('Herleving God in academische filosofie') juist eens is! Zie [2]hier wat Herman daarover zegt in nota bene het begin van het boek waar Boudry in zijn stuk zo triomfantelijk naar verwijst. Kortom, inderdaad een heelrijk grappig stuk van Maarten.

Het punt van ons stukje in de Volkskrant waar Boudry op reageert was zoals gezegd slechts dat er in de *academische filosofie* de laatste decennia een heuse renaissance van Godsargumenten gaande is. Dit is een opmerkelijk en belangwekkend feit dat in Nederland niet of nauwelijks bekend is. Het ging ons dus niet om een afdoende inhoudelijke behandeling van de Godsargumenten zelf en de gangbare objecties ertegen. Daarvoor is echt meer ruimte nodig.

1. <http://www.volkskrant.nl/opinie/oorlog-tussen-god-en-moderniteit-allang-afgelopen-a3821201/>

2. <http://gjerutten.blogspot.nl/2012/03/resurrection-of-natural-theology.html>

### 7.1.2 "En dus bestaat God. De beste argumenten" (2015-01-02 13:59)

Velen vragen naar het boek over Godsargumenten van ons dat binnenkort uitkomt. Het verschijnt deze maand en de titel ervan luidt: "En dus bestaat God. De beste argumenten". Meer volgt nog!

### 7.1.3 Een oneindige loterij (II) (2015-01-04 01:50)

In een eerdere [1]bijdrage besprak ik een argument voor de bewering dat er geen oneindig veel concrete dingen buiten ons denken kan bestaan. Daarop ontving ik een [2]objectie die dermate interessant is, dat zij een tweede bijdrage over dit argument rechtvaardigt. De objectie gaat als volgt. Stel dat je in het argument de tussenstap van oneindig veel concrete dingen in de wereld waaruit Jan en Mark een ding moeten kiezen weglaat en de deelnemers direct zelf een getal laat kiezen. In dat geval zijn er nog steeds oneindig veel meer getallen dan het getal dat beide deelnemers gekozen hebben. De paradox ontstaat dan dus nog steeds. Jan en Mark willen immers rationeel gezien ook nu weer wisselen. Maar dan zouden we in dit geval moeten concluderen dat er geen oneindig veel getallen zijn, wat natuurlijk onzinnig is. Er moet daarom iets mis zijn met het argument, aldus de objectie.

De verwijzing naar concrete dingen buiten ons denken kan echter niet uit het scenario weggelaten worden. Laat me uitleggen waarom. Essentieel voor het scenario is dat beide actoren iets kiezen uit een gegeven buiten hen bestaande verzameling dingen. Er moet dus een verzameling dingen in de wereld zijn en beide actoren moeten uit die werkelijk in de wereld bestaande verzameling een ding kunnen kiezen. Waarom is dit dan belangrijk? Welnu, als de actoren in plaats van een ding uit een buiten hen bestaande verzameling te kiezen, zelf een getal mogen opschrijven, dan zullen beide actoren (rationeel als ze zijn) eenvoudigweg gegeven de tijd die

ze hebben het grootst mogelijke getal opschrijven. Als ik mij niet vergis is dat  $9^{9^{9^{\dots^9}}}$  (waarbij '^' staat voor 'tot de macht' en het aantal negens wordt bepaald door de snelheid waarmee de actoren kunnen schrijven en de tijdsduur die hen ter beschikking staat). Beide actoren zullen dan niet willen wisselen (aangenomen dat ze geen idee hebben wie van beiden het snelst schrijft). De paradox ontstaat hier dus niet, zodat de objectie faalt.

Wanneer er echter een oneindige verzameling concrete dingen buiten hen bestaat en men daaruit moet kiezen (dus wanneer er werkelijk een oneindig aantal dingen kan bestaan), dan werkt dit opschrijven van  $9^{9^{9^{\dots^9}}}$  niet. Men kan in dat geval namelijk ieder ding *zó* uit die verzameling pakken, hoe groot het getal van dat ding ook is. Het is voor hen dan dus zeer eenvoudig om dingen met getallen te kiezen die veel groter zijn dan wat ze zelf in de beperkte tijd die ze hebben kunnen opschrijven. De methode van het opschrijven van  $9^{9^{9^{\dots^9}}}$  werkt dan dus niet meer. En precies daarom ontstaat in het oorspronkelijke scenario wél de paradox die het scenario (en daarmee het bestaan van een oneindig aantal concrete dingen) onmogelijk maakt.

1. <http://www.gjerutten.blogspot.nl/2014/12/een-oneindige-loterij.html>

2. <http://gjerutten.blogspot.nl/2014/12/een-oneindige-loterij.html?showComment=1420294702728#c1747416516821690251>

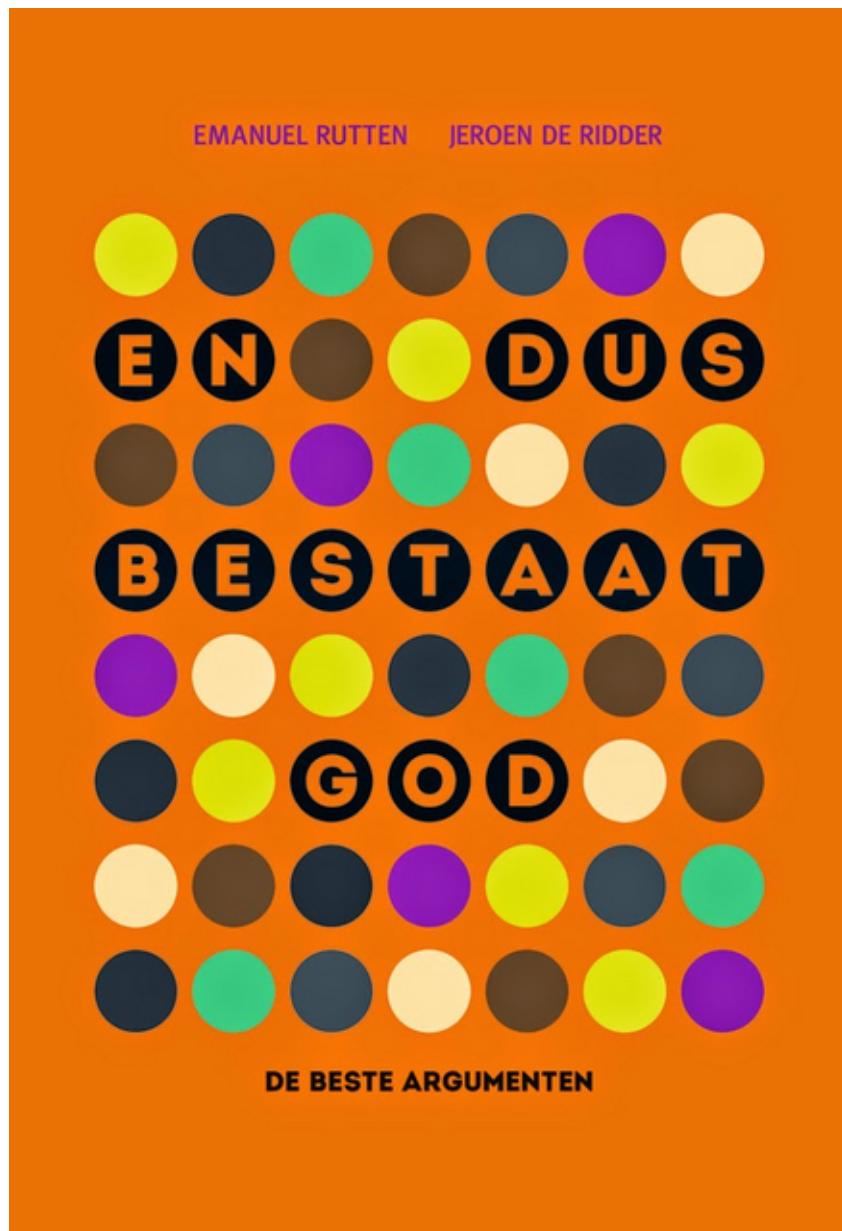
#### 7.1.4 Wittgenstein over oneindigheid (2015-01-06 16:05)



Wittgenstein in gesprek met Russell over de 'Principia Mathematica' van Russell en Whitehead (uit: beeldroman 'Logicomix')

#### 7.1.5 En dus bestaat God. De beste argumenten (2015-01-13 13:50)

Nog even en dan ligt ons boek *En dus bestaat God. De beste argumenten* in de boekhandel. Deze maand beschikbaar!



### 7.1.6 Master Course Speculative Realism (reminder) (2015-01-21 13:50)

*Master Specialisation Course Theoretical Philosophy (6 ECT): The Contemporary Speculative Turn to Realism*  
Post-Kantian critical philosophy focused almost exclusively on discourse and consciousness as what constitutes our access to reality. Since reality appears only as the correlate of language or thought, the world as it is in itself is unknowable. Yet, in recent years various philosophers within the existential and phenomenological tradition turned again towards reality 'in itself'. This new school of thought is known as Speculative Realism.

Speculative realists reject the post-Kantian idea that we only have access to the correlation or interplay between thinking and being, and never to one of them considered apart from the other. The adjective 'speculative' might suggest a return to pre-Kantian metaphysics. But this is not the case. Speculative realists purport to think the 'in itself' again, but without going back to pre-critical thought.

One also wants to overcome the Kantian presumption that our human access to reality is somehow privileged. In this sense the target of philosophical reflection is shifted away from the human-world correlate as well. In the master course we will study texts of leading speculative realists such as Quentin Meillassoux ('speculative materialism'), Graham Harman and Levy Bryant ('object oriented ontology') and Tristan Garcia ('flat ontology').

## Literature

- Quentin Meillassoux, 'After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency',
- Graham Harman, 'The Current State of Speculative Realism' in Speculations, 'Meillassoux's Virtual Future' in Continent and 'The Road to Objects' in Continent,
- Levi Bryant, Nick Srnicek, and Graham Harman (eds.), 'The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism',
- Tristan Garcia, 'Form and Object: A Treatise on Things'.

## Logistics

VU Amsterdam, Week 6-11, Tuesday and Thursday, 14:30 - 17:15

Registration: e.rutten@vu.nl

### 7.1.7 An argument for a world-for-us epistemology (2015-01-26 22:32)

That the world appears exhaustively mathematizable, can be cashed out as argument for the claim that we only have access to the-world-for-us. Let me explain. Mathematics can be applied successfully to the world. But why is this in fact the case? Why is the world so perfectly mathematizable? This asks for some kind of explanation. But how to explain this? On metaphysical realism, there does not seem to be a straightforward explanation (although some philosophers, such as Craig, have opted for a theistic solution). However, on a [1]world-for-us epistemology the almost perfect applicability of mathematics to reality is no surprise. For if mathematics is just extended rigorous thought (which seems plausible to me), then it is no wonder at all that the world *as it is thought by us* (i.e., the-world-for-us) is inherently mathematical. In fact, on an epistemology according to which we can only access the-world-for-us the successful applicability of mathematics is simply something one would expect. Therefore it seems to me that the fact that the world appears exhaustively mathematizable increases the likelihood of a world-for-us epistemology. Clearly, it is what Meillassoux has dubbed 'correlationism' in his much discussed book *After Finitude*.

1. [http://www.gjerutten.nl/KenbareNoumenale\\_GJERutten.pdf](http://www.gjerutten.nl/KenbareNoumenale_GJERutten.pdf)

### 7.1.8 True flatness (2015-01-29 00:21)

Philosophers advocating a flat ontology are motivated by two different goals. First, they aim to accept as an object almost any candidate put forward. This results in a proliferation of many different kinds of objects, such as tables, chairs, atoms, strings, persons, cities, countries, representations, thoughts, feelings, qualities, events, facts, relations, and so on. Second, they desire to prevent any hierarchy between objects. No object should be more or less an object than any other object. In other words, there are no objects that are more fundamental or more privileged than others.

Both goals correspond to two different dimensions of any proposed flat ontology, namely its breath (scope) and its depth (hierarchy). The flattest ontology should have a maximal scope and zero depth. But then one given flat ontology can actually be more or less flat than another suggested one. Your flat ontology could be flatter than mine, just in case yours allows for more different types of objects or includes less hierarchical levels between objects.

Take quantificationists such as Frege, Russell and Quine. According to them there are no things that do not exist. Saying this refers to the second dimension of flatness. For they do not want to introduce different levels of objects, that is to say, a hierarchy between objects that actually exist and objects that merely are but do not exist. However, with respect to the first dimension of flatness their ontology is in fact not flat at all. The reason for this is that they exclude many candidates for being an object. For example, they surely do not allow possibilia and impossibilia to be objects.

Contrary to quantificationists, neo-Meinongians advocate a flat ontology in the first sense. For they want

to count possibilia and even impossibilia as genuine objects, leading to a wide range of different kinds of objects. Yet, with respect to the second dimension they are in fact not advocating a flat ontology at all. The reason for this is that they accept a hierarchy between objects, namely between those that actually exist and those that just be but don't exist.

So neither quantificationists such as Frege, Russell and Quine, nor neo-Meinongians are true advocates of a flat ontology. An example of a true flat ontologist would be [1]Tristan Garcia. In the first part of his fascinating book *Form and Object. A treatise on things* he accepts almost\* every candidate for being a thing, while at the same time preventing any hierarchy between things. Anything is a thing, no matter what. Everything is equally something. No more, no less.

(\*) "The world is precisely that which is not some-thing. It hardly has any other determination" (*T. Garcia, Form and Object*, p. 86)

1. <http://gjerutten.blogspot.nl/2013/04/tristan-garcia.html>

### 7.1.9 Bang voor de rede? Omarm haar! (ND Interview) (2015-01-30 11:06)

Mijn interview in het Nederlands Dagblad (ND) vandaag over 'En dus bestaat God. De beste argumenten' is nu ook [1]online beschikbaar.

1. [http://www.gjerutten.nl/ND\\_Rutten.pdf](http://www.gjerutten.nl/ND_Rutten.pdf)

## 7.2 February

### 7.2.1 Wittgenstein on the world's meaning (logocomix) (2015-02-01 12:19)



### 7.2.2 Bijdrage RD zaterdag 7 februari: Is de oorsprong van de wereld geest of stof? (2015-02-06 20:44)

Heeft de wereld een absolute oorsprong? En zo ja, wat is dan die wereldgrond waarop alles wat bestaat in laatste instantie teruggaat? Atheïsten die een oorsprong van de wereld aannemen stellen vaak dat deze wereldgrond niet geestelijk, maar materieel van aard is. Vanuit de waardenleer kan beargumenteerd worden dat de wereldgrond echter niet materieel maar geestelijk is.

Onlangs verscheen het boek 'En dus bestaat God. De beste argumenten' dat ik samen met Jeroen de Ridder schreef. In dit boek geven we argumenten voor het bestaan van God. God wordt daarbij opgevat als een bewust wezen dat de oorsprong is van de wereld. Ons boek bevat ook enkele argumenten die ik eerder in mijn proefschrift ontwikkelde. Één daarvan maakt gebruik van uitspraken over waarden. Waardenleer wordt ook wel axiologie genoemd. Het argument noemde ik daarom het axiologisch argument.

Het vertrekt vanuit de gedachte dat de wereld een oorsprong moet hebben. Er moet iets zijn waarin de hele wereld uiteindelijk gegrond is, waarop alles wat bestaat tenslotte teruggaat. En inderdaad, voor ons als mensen is het lastig om ons een wereld zonder laatste dragende grond voor te stellen. Immers, een wereld waarin alles wat bestaat afhankelijk is van iets anders, zonder einde, dat is een grondeloze in het niets wegzinkende wereld. Het is dan ook niet onredelijk om te denken dat er een eerste oorzaak van de wereld moet zijn.

### Als doel behandelen

Maar is deze absolute wereldgrond, deze eerste oorzaak van de wereld, een levenloos ding of een bewust wezen? Atheïsten die op zich nog wel bereid zijn om het bestaan van een eerste oorzaak van de wereld te accepteren, zullen vaak beweren dat deze wereldgrond niet geestelijk, maar materieel van aard is. Het axiologisch argument geeft ons echter een goede reden om te denken dat de eerste oorzaak van de wereld een bewust wezen is en geen levenloos ding.

Hoe gaat het in zijn werk? We gaan er gewoonlijk vanuit dat dingen en personen een waarde hebben en dat we in bepaalde gevallen redelijkerwijs kunnen zeggen dat iets een hogere of juist een lagere waarde heeft dan iets anders: een mens is meer waard dan een mier, de Nachtwacht van Rembrandt meer dan een koolstofatoom. Welnu, het lijkt niet onredelijk te stellen dat de absolute grond van de wereld een waarde heeft die in elk geval niet lager is dan de waarde van één enkel individueel mens.

Nu stelt de filosoof Kant terecht dat ieder mens als autonoom, vrij en zelfbewust wezen, behept met rede, gevoel en wil, een waarde heeft die boven dat van onbewuste, levenloze dingen uitgaat. Dit vormt de grondslag voor zijn beroemde morele stelregel, volgens welke we zo moeten handelen dat we mensen nooit alleen als middel, maar altijd ook als doel behandelen. We moeten mensen altijd tegelijkertijd ook als doel behandelen precies omdat zij als bewuste vrije autonome wezens meer waard zijn dan levenloze onbewuste voorwerpen.

Als nu de wereldgrond een onbewust levenloos ding zou zijn, dan zou de waarde ervan dus lager zijn dan dat van een enkel mens, en dit is in tegenspraak met wat ik hiervoor noemde, namelijk dat de wereldgrond niet een waarde kan hebben lager dan die van één enkel mens.

De wereldgrond kan daarom geen onbewust ding zijn. Nu is alles wat bestaat een onbewust ding of een bewust wezen. Maar dan moet de grond van de wereld een bewust wezen zijn. De wereldgrond is daarom geen iets, maar een iemand. Wie het dus redelijk vindt om te denken dat er een absolute oorsprong van de wereld is, heeft een goede reden om te denken dat deze oorsprong een bewust wezen is, zodat volgt dat God bestaat.

### Objectief

Tot slot nog een kanttekening. Volgens Kant zijn waarden geen objectieve eigenschappen die los bestaan van mensen. Waarden worden steeds door mensen toegekend en zijn dus afhankelijk van de mens als waarderende instantie. Los van menselijke wezens die waarden toekennen kan dan ook niet van waarden gesproken worden. Levert dit geen probleem voor het argument op? Wordt er ten onrechte een metafysische conclusie getrokken op grond van niet objectief bestaande waarden?

Dit is echter niet het geval. In de eerste plaats is het argument niet gebonden aan genoemd aspect van Kants waardenleer. We kunnen uitgaan van het bestaan van objectieve waarden, dus waarden onafhankelijk van de mens als waarderende instantie, zolang deze aanname maar explicet vermeldt wordt. Bovendien treedt er hoe dan ook geen probleem voor het argument op. Er geldt, vanuit de waarderende mens gedacht, immers nog steeds dat de waarde van vrije autonome bewuste wezens groter is dan die van onbewuste levenloze dingen. Evenzo geldt ook vanuit de waarderende mens gedacht dat de absolute grond van de wereld in elk geval geen lagere waarde heeft dan één enkel mens, zodat de conclusie dat de oorsprong van de wereld een bewust wezen is alsnog volgt.

**Dr. ir. Emanuel Rutten is als onderzoeker verbonden aan het Abraham Kuyper Centrum voor Wetenschap en Religie van de Vrije Universiteit in Amsterdam. Heeft u een vraag voor deze rubriek of wilt u reageren? [weerwoord@refdag.nl](mailto:weerwoord@refdag.nl)**

### 7.2.3 Meditation (2015-02-08 00:35)

What is the origin of reality? Is it contradiction, so that due to ex falso quodlibet all possible beings are necessarily produced from it?

### 7.2.4 True Flatness: A Response to Tristan Garcia (2015-02-21 07:28)

Yesterday I responded to Tristan Garcia at the COIN UvA *Future of Realism* [1]Colloquium. My response is available [2]here on my website. Garcia gave a comprehensive reply in which he mentioned amongst others that he is considering the application of mathematical [3]category theory to address what I raised in my response. Afterwards Garcia promised me to come back to this. I really enjoyed our discussion and I am looking forward to the further development of his project. Moreover, I believe that the whole colloquium and the social event afterwards was a great success.

1. <https://ontologynetwork.wordpress.com/tag/future-of-realism/>
2. [http://www.gjerrutten.nl/ResponseToGarcia\\_Rutten.pdf](http://www.gjerrutten.nl/ResponseToGarcia_Rutten.pdf)
3. <http://plato.stanford.edu/entries/category-theory/>

### 7.2.5 Lights are gonna find me (2015-02-23 00:54)

Father / 



### 7.2.6 Interview bij 'Door De Week' (2015-02-24 12:55)

De uitzending van *Door De Week* op NPO radio5 gisterenavond, waarin ik door Andries Knevel wordt geïnterviewd over het boek *En dus bestaat God. De beste argumenten* dat ik samen met Jeroen de Ridder schreef, is inmiddels [1]hier te beluisteren.

1. <http://www.eo.nl/radio5/programmas/eodoordeweek/aflevering-detail/eo-door-de-week-19700101t010000-1/programma/e/>

## 7.2.7 Recensie in Trouw (2015-02-25 15:14)

Vandaag publiceerde het dagblad Trouw een [1]recensie van het boek *En dus bestaat God. De beste argumenten* dat ik samen met Jeroen de Ridder schreef.

1. <http://www.gjerutten.nl/TrouwRecensie.pdf>

## 7.3 March

### 7.3.1 Denken aan 'de wereld buiten ons denken' (2015-03-08 10:59)

Volgens mijn [1]wereld-voor-ons kenleer kunnen wij nooit vaststellen of de wereld *zoals wij deze denken* overeenkomt met de wereld *zelf*. Waarom niet? Dát waaraan wij denken zodra wij denken aan de wereld is onvermijdelijk een *door ons gedachte* wereld. Dit is op zichzelf beschouwd nog een triviale constatering en dus als zodanig wellicht niet voldoende interessant. Echter, waar ze ons op wijst is dat *het menselijk denkvermogen* bij ons denken aan de wereld hoe dan ook een of andere rol speelt.

Maar wat is deze rol? Is ons denken een neutraal voertuig voor neutrale inhouden? Heeft een denkact op geen enkele wijze invloed op haar denkinhoud? Of zou het zo kunnen zijn dat de inhoud van ons denken, zoals dus de door ons gedachte wereld, door de act van het denken zelf inhoudelijk sterk bepaald wordt? Zou het zo kunnen zijn dat de activiteit van het denken aan iets, zoals dus de wereld, een vergaande transformatieve invloed heeft op de denkinhoud? Het punt is niet dat het denken deze invloed heeft. Het punt is dat wij op geen enkele wijze kunnen vaststellen of dit wel of niet het geval is. Maar dan kunnen we dus helemaal niet vaststellen of de *door ons gedachte* wereld overeenkomt met de wereld *zelf*.

Waar het om gaat is dat wij niet kunnen vaststellen of de inhoud van ons denken al zodanig door onze denkactiviteit beïnvloed is, dat deze inhoud niet langer een *neutrale* inhoud is. We kunnen anders gezegd niet nagaan of de inhoud van een menselijke denkact zodanig door deze act getransformeerd is, dat de inhoud niet meer los van de act gezien kan worden. Kortom, omdat we niet kunnen vaststellen hoe act en inhoud van ons denken in feite samenhangen, hebben we geen toegang tot de wereld zoals deze los van ons denken is. Dat we de toegang tot de-wereld-in-zichzelf missen is dus onvermijdelijk.

Het probleem is niet die van de mogelijkheid van Descartes' demon die ons denken zou kunnen voorschotelen met allerlei misleidende denkinhouden, zodat wij niet kunnen nagaan of de wereld zoals wij die denken overeenkomt met de wereld *zelf*. Het sceptische scenario van de Cartesiaanse demon gaat er immers vanuit dat ons denken in zichzelf betrouwbaar is, maar dat wij desalniettemin *van buiten* door een demon bedrogen zouden kunnen worden, zodat wij alsnog niet kunnen vaststellen of wij de wereld denken zoals deze werkelijk is. Uitgaande van mijn wereld-voor-ons kenleer is het punt daarentegen dat wij niet kunnen uitsluiten dat ons denken *zelf* iedere denkinhoud zodanig transformeert dat deze niet langer gaat over de wereld *zelf*. Wat niet uitgesloten kan worden, zouden we kunnen zeggen, is dat ons eigen denken de plaats inneemt van Descartes' demon. Dat er geen demon buiten ons is, maar dat wij ons eigen demon zijn.

De tegenwerping dat we misschien enige mate van toegang hebben, werkt niet. We kunnen namelijk evenmin vaststellen of een denkact haar inhoud slechts in beperkte mate transformeert. Dit kunnen we niet omdat we ten aanzien van de uiteindelijke samenhang tussen beiden, denkact en denkinhoud, niets kunnen vaststellen. We tasten eenvoudigweg in het duister omtrent de mate waarin ons eigen denken *zelf* inhoudelijk medebepalend is voor onze denkinhouden. En daarom weten we niet in welke mate iets waaraan wij denken, een denkinhoud, los van onze denkact gezien kan worden.

De argumentatie voor de bewering dat wij geen toegang hebben tot de wereld zoals deze *op zichzelf* is blijft dus niet steken in de triviale constatering dat zodra wij iets denken het altijd *wij* zijn die denken. Het argument is dat wij niet kunnen vaststellen wat precies de inhoudelijke transformatieve bijdrage is van ons denken aan de inhouden die wij denken. En dat is geen triviale constatering, maar een fundamentele uitspraak over ons

onvermogen na te gaan of onze denkinhouden ten opzichte van onze denkacten werkelijk neutraal zijn, of in feite diepgaand door deze acten bepaald worden.

En precies omdat het gaat om dit onvermogen, is het niet nodig om mijn wereld-voor-ons kenleer te belasten met allerlei problematische Kantiaanse claims over hoe ons menselijke denken dan precies transformerend te werk zou gaan. Die claims zijn problematisch omdat het willen vaststellen van de concrete werking van de transformatie (en daarmee van de relatie tussen de-wereld-voor-ons en de-wereld-in-zichzelf) onverenigbaar is met de these dat wij niet kunnen vaststellen hoe de wereld onafhankelijk van ons denken is.

Het is dan ook van belang om iedere substantiële invulling van de relatie tussen de-wereld-voor-ons en de-wereld-in-zichzelf te vermijden. Maar betekent dit dan dat we alsnog terugvallen op alléén maar de triviale constatering dat het altijd *wij* zijn die iets denken zodra er gedacht wordt? Een constatering waar op zichzelf nog helemaal niets uit volgt? Nee, dit is geenszins het geval. Het is precies het hierboven besproken beroep op ons diepe en fundamentele onvermogen om het transformatieve potentieel van ons denken in kaart te brengen dat genoemde terugval vermijdt, en tegelijkertijd een problematische substantiële invulling van de relatie tussen de-wereld-voor-ons en de-wereld-in-zichzelf voorkomt.

1. [http://gjjerutten.blogspot.nl/2013/04/kunnen-wij-de-werklijke-werkelijkheid\\_5.html](http://gjjerutten.blogspot.nl/2013/04/kunnen-wij-de-werkelijke-werkelijkheid_5.html)

### 7.3.2 Debat in Rode Hoed (2015-03-10 23:24)

Op dinsdagavond 31 maart zal ik in *De Rode Hoed* aan een [1]debat deelnemen over de zin of onzin van wijsgerige argumenten voor het bestaan van God. Iedereen van harte welkom. Ik zie ernaar uit!

1. <http://www.rodehoed.nl/nl/programma/agenda/event/452/Bestaat-God-wel-niet->

### 7.3.3 Filosofie (2015-03-11 22:10)

"Je denkt te weten wat denken is? De filosofie is een oceaan. Geen eiland. Wie werkelijk denkt, reikt voorbij de horizon naar het oneindige."

### 7.3.4 Speculative Realism and First Causes (2015-03-15 23:25)

According to Tristan Garcia each thing is constituted by the relation between that-which-is-in-the-thing and that-in-which-the-thing-is. That is to say, each thing is constituted by the relation between its components and its environment. But then things are partially constituted by their environment. From this it follows that a first cause cannot exist. For, a first cause is the (in)direct cause of its environment and therefore not partially constituted by it.

Markus Gabriel has it that to exist is to exist in a context. This entails as well that a first cause does not exist. For if there is a first cause, it exists in some context. This context is caused by the first cause. At the same time the context must be ontologically prior to the first cause, since without this context the first cause doesn't exist. But this is impossible, since nothing is ontologically prior to its cause.

Are Garcia's and Gabriel's ontological claims about the nature of thinghood convincing? If so, interesting arguments from speculative realism against the existence of a first cause are obtained. It seems to me though that both ontologies face serious problems. Some of these I have discussed elsewhere. And I will continue to do so.

### 7.3.5 "There are three types of people in the world" (2015-03-22 16:47)

In Clint Eastwood's *American Sniper* there is a scene involving [1]Chris Kyle as a young boy. During dinner his father suddenly tells him and his little brother the following allegory: "There are three types of people in this world:

sheep, wolves, and sheepdogs. Some people prefer to believe that evil doesn't exist in the world, and if it ever darkened their doorstep, they wouldn't know how to protect themselves. Those are the sheep. Then you've got predators, who use violence to prey on the weak. They're the wolves. And then there are those blessed with the gift of aggression, an overpowering need to protect the flock. These men are the rare breed who live to confront the wolf. They are the sheepdog."

1. [http://en.wikipedia.org/wiki/Chris\\_Kyle](http://en.wikipedia.org/wiki/Chris_Kyle)

### 7.3.6 Redelijke argumenten voor atheïsme? (2015-03-23 22:06)

*Mijn nieuwe bijdrage voor geloofenwetenschap.nl van ForumC is inmiddels [1]hier online beschikbaar. De bijdrage volgt ook hieronder.*

Als er een bewust wezen bestaat dat de oorsprong is van de wereld, dan kan dat met recht 'God' genoemd worden. Ook als dit wezen niet algoed, almachtig of alwetend zou zijn. En ook als dit wezen niets te maken heeft met één van de monotheïstische tradities op aarde, zoals het christendom of het brahmanisme. Nu is een atheist ervan overtuigd dat er geen God is. Hij (het is meestal een 'hij') meent dus eveneens dat er geen bewust wezen bestaat dat de oorsprong is van de wereld.

In een gesprek met een atheist is daarom het eerste wat ik meestal vraag of hij mij een klein plezier wil doen en mij één argument wil geven voor zijn overtuiging dat er geen bewust wezen bestaat dat de oorsprong is van de wereld. Door slechts één argument te vragen leg ik de lat bewust laag. Ook merk ik meteen op dat je prima atheist kunt zijn zonder er ook maar één argument voor te hebben: "Sla mijn verzoek dus gerust af als je geen enkel argument voor je atheïsme hebt. Géén probleem!"

Vervolgens valt het meestal stil. Het komt blijkbaar niet vaak voor dat een atheist nadrukkelijk wordt gevraagd om zijn (het is zoals gezegd meestal 'zijn') opvatting dat er geen bewust wezen bestaat dat de oorsprong is van de wereld te beargumenteren. Soms probeert men de bewijslast bij de theïst te leggen: "Laat de theïst maar beargumenteren dat een dergelijk wezen wel bestaat!" Maar nadat ik heb toegelicht dat we ook van een atheist een argument mogen vragen voor zijn atheïsme (en dat ik straks ook voor theïsme wil argumenteren), zijn de meeste atheisten wel bereid de handschoen op te pakken en een argument te geven voor hun claim dat een dergelijk wezen niet bestaat.

Toch zie je soms ook dat men terugkrabbelt en atheïsme definieert als alléén maar 'de afwezigheid van geloof in één of meerdere bovennatuurlijke wezens'. Maar als ik in reactie daarop dan opmerk dat dat ook voor agnosten geldt en bovendien op grond van die definitie ook baby's, huisdieren en Italiaanse voetbalstadions atheist zijn, is men meestal wel geneigd om met een argumentatie te komen voor de claim dat er geen bewust wezen is dat de oorsprong is van de wereld.

Dat wil echter niet zeggen dat men direct een argument paraat heeft. Je ziet ze soms denken: "Wat is eigenlijk een goed argument voor de bewering dat een dergelijk wezen niet bestaat?" En dan komt er meestal inderdaad een argumentatie. Het probleem is alleen dat de meeste argumenten die dan gegeven worden nogal eenvoudig te weerleggen zijn. Ik verbaas mij daar altijd weer over.

Zo zegt men bijvoorbeeld: "In de wetenschap komen we genoemd wezen nergens tegen. We hebben een dergelijk wezen voor geen enkele wetenschappelijke verklaring nodig." Prima, zeg ik dan, maar daaruit volgt niet dat zo'n wezen niet bestaat. Om die conclusie te bereiken, is een extra premissie nodig, namelijk dat een bewust wezen dat de oorsprong is van de wereld alleen kan bestaan als het een verklarende rol speelt in onze wetenschappelijke theorieën. Die aanvullende premissie is echter volstrekt ongegrond. Er is namelijk geen enkele reden om te denken dat een bewust wezen dat de oorsprong is van de wereld in onze wetenschappelijke theorieën een verklarende rol moet spelen. Wetenschappers geven verklaringen voor fenomenen *in* de wereld. Dit doen ze door het in kaart brengen van wetmatigheden. En er is geen reden om te denken dat die wetmatigheden een beroep moeten doen op de oorsprong van de wereld. Integendeel. De formele regels van het schaakspel doen immers ook geen beroep op de bedenker ervan. Dat we genoemd bewust wezen in, zeg, de fysica nergens

tegenkomen, levert dan ook geen enkel argument tegen het bestaan ervan op.

Een ander argument dat in dit verband ook regelmatig wordt genoemd, is dat er géén goede reden is om te geloven dat genoemd wezen bestaat. Dus mag geconcludeerd worden dat het niet bestaat. Dit argument faalt echter eveneens. In de eerste plaats wordt voorbijgegaan aan de vele theïstische argumenten voor het bestaan van een bewuste oorsprong van de wereld. Het argument moet dus eerst al deze theïstische argumenten weerleggen. En zelfs als dit zou lukken, ontstaat geen valide argument voor *atheïsme*. Agnosten menen immers eveneens dat er géén goede reden is om te geloven in een bewust wezen dat de oorsprong is van de wereld. Afwezigheid van een goede reden voor het bestaan van dit wezen is dan ook nog geen goede reden voor de afwezigheid ervan. Voor atheïsme is dus méér nodig, namelijk een goede reden voor het niet bestaan van genoemd wezen.

Een ander argument dat dan soms wordt ingebracht is dat genoemd wezen niet bestaat omdat het een bewustzijn zonder lichaam moet zijn en een bewustzijn zonder lichaam niet kan voorkomen. De verborgen aannname hierbij is meestal dat uit het feit dat wij nog nooit objectief het bestaan van een bewustzijn zonder lichaam hebben vastgesteld, volgt dat zoets onmogelijk is. Maar dat is natuurlijk een ongeoorloofde generalisatie. Inderdaad, wat een overmoed om te denken dat alles wat wij niet objectief hebben vastgesteld om die reden volstrekt onmogelijk zou zijn! Bovendien, zelfs als het bij mensen zo is dat bewustzijn niet zonder lichaam bestaat, dan volgt daaruit natuurlijk nog niet dat dat voor elk mogelijk bestaand wezen ook geldt. Een dergelijke radicale generalisatie mist iedere grond.

Soms noemt men direct het probleem van het kwaad. Maar dat levert natuurlijk geen argument voor atheïsme op. Het levert alleen eventueel een argument op tegen het bestaan van een *moreel goed* wezen dat de oorsprong is van de wereld. Maar daarmee is nog geen argument gegeven tegen een bewuste oorsprong van de wereld. Kortom, de atheïst heeft nog geen argument voor zijn atheïsme.

Er zijn er ook die graag over allerlei vermeende misstanden in de Bijbel beginnen, zonder dat ze zich realiseren dat je op die manier nooit een argument voor atheïsme verkrijgt. Want zelfs als de Bijbel vol zou staan met allerlei misstanden, dan nog volgt daaruit niet dat er geen bewust wezen is dat de oorsprong is van de wereld. Sterker nog, er volgt niet eens uit dat de christelijke God niet bestaat. Dit is dan ook echt een kansloze weg voor wie een levensvatbaar argument voor atheïsme wil geven.

Wat ook voorkomt, is dat men wijst op het argument vanuit de vermeende verborgenheid van het wezen in kwestie. Als er een bewust wezen is dat de oorsprong is van de wereld, aldus dit argument, dan zou het zich nooit zó verborgen houden. Dit argument overtuigt echter evenmin. Waarom zou het op voorhand onmogelijk zijn dat een dergelijk wezen zich verborgen wil houden? Uit het bestaan van het wezen volgt immers nog niets over de intenties ervan. Dit argument levert dus ook al niets interessants op. Bovendien is het nog maar de vraag of er werkelijk sprake is van verborgenheid. Er zijn namelijk verschillende fenomenen in de wereld die ons op de gedachte kunnen brengen dat een bewust wezen de oorsprong van de wereld is, zoals ik in verschillende bijdragen heb betoogd.

Ook wil men wel eens inbrengen dat het begrip ‘bewust wezen dat de oorsprong is van de wereld’ betekenisloos is, zodat er überhaupt geen gesprek over het bestaan van een dergelijk wezen mogelijk is. De gedachte is dan meestal dat we alleen betekenis zouden mogen toekennen aan begrippen die verwijzen naar empirische standen van zaken. Dit argument wordt echter sinds de ineinstorting van het logisch-empirisme vanaf de tweede helft van de vorige eeuw door bijna geen enkele filosoof nog serieus genomen. Het is namelijk zelf-weerleggend. Wie het logisch-empirisme accepteert, moet het direct weer verwerpen omdat genoemd betekenis criterium niet verwijst naar een empirische stand van zaken. Maar ook los hiervan is de vraag of de oorsprong van de wereld een bewust wezen is wel degelijk betekenisvol. Deze vraag wordt al tienduizenden jaren gesteld in zo goed als alle culturen op aarde. En er is helemaal niets wat erop wijst dat ze in onze tijd aan belang inboet. Integendeel. Wie zegt dat deze vraag betekenisloze onzin is, zegt dan ook vooral iets over zichzelf. Het is een uitvlucht.

Een ander argument tegen het bestaan van een bewust wezen dat de oorsprong is van de wereld gaat als

volgt. Geloof in het bestaan van een dergelijk wezen zou voortkomen uit een psychologische projectie of uit de manier waarop ons menselijk brein zich gedurende miljoenen jaren evolutie heeft ontwikkeld. "Prima", zeg ik dan, "laten we dat voor jouw argumentatie even aannemen. Volgt daaruit dat dat wezen niet bestaat?" Alleen al deze eenvoudige vraag stellen, is meestal wel genoeg om de atheïst te laten inzien dat dit er natuurlijk niet uit volgt. Want ook als geloof in een dergelijk wezen een psychologische projectie is, of het gevolg is van natuurlijke evolutie, kan daaruit niet de conclusie getrokken worden dat er geen bewust wezen is dat de oorsprong is van de wereld. Als een opvatting een psychologische projectie is, of het product van evolutie, dan zegt dat immers nog niets over de waarheidswaarde ervan. Stel dat iedereen louter op grond van "wishes thinking" in economische betere tijden gelooft, dan kan daaruit niet opgemaakt worden dat die tijden niet zullen aanbreken. En dat onze diepe overtuiging dat op ons afstormende dieren gevaar opleveren door miljoenen jaren evolutie is ontstaan, geeft ons al evenmin een reden om te denken dat deze overtuiging onwaar is.

Op dit punt aangekomen, draait mijn gesprekspartner de rollen meestal om: "Geef jij dan eens een argument vóór het bestaan van genoemd wezen. Één is genoeg." "Prima", zeg ik dan. "Graag zelfs!"

1. <http://www.geloofenwetenschap.nl/index.php/opinie/item/589-redelijke-argumenten-voor-athe%C3%AFsme.html>

## 7.4 April

### 7.4.1 Debat Rode Hoed (2015-04-01 09:32)

Gisterenavond mooi 

### 7.4.2 Festival DRIFT: Meillassoux's hyperchaos (2015-04-02 23:48)

Dit jaar zal ik op het *Wijsgerig Festival DRIFT* van de UvA een mini-college geven. De abstract daarvoor wordt binnenkort geplaatst op de [1][website](#) van het festival. Ze volgt eveneens hieronder.

In zijn fascinerende en invloedrijke *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency* betoogt de Franse filosoof Quentin Meillassoux dat de werkelijkheid ten diepste een redeloze chaos is. De wereld wordt niet geregeerd door een noodzakelijk beginsel van voldoende reden. Evenmin zijn er noodzakelijk bestaande dingen of wetten. Integendeel. Er is volgens hem sprake van radicale contingentie. Werkelijk alles gebeurt en bestaat zonder enige reden. Er zijn geen verklaringen, geen gronden, geen oorzaken voor het ontstaan en vergaan van wat dan ook. De wereld is in laatste instantie een 'hyperchaos'. Hoe komt Meillassoux tot deze speculatieve duiding van het absolute? Hoe meent hij na Kants 'Copernicaanse wending' überhaupt alsnog vanuit ons menselijke, al te menselijke denken toegang te krijgen tot de aard van het absolute? En zijn er naast Meillassoux's hyperchaos ook nog andere speculatieve duidingen van het absolute die leiden tot een sterke dynamische proliferatie van de werkelijkheid? In een mini-college van 30 minuten zal filosoof Emanuel Rutten, verbonden aan de faculteit Geesteswetenschappen van de Vrije Universiteit in Amsterdam, ingaan op deze thema's.

1. <http://festivaldrift.nl/>

### 7.4.3 Garcia's differenties (2015-04-05 19:12)

Tristan Garcia spreekt in zijn *Form and Object. A Treatise of Things* over het ding als de differentie tussen dat wat het ding omvat en dat wat door het ding omvat wordt, tussen de omgeving waarin het ding is opgenomen en de componenten waaruit het ding bestaat. Maar wat bedoelt hij hier precies mee? Mijns inziens kunnen we zijn gebruik van het concept 'differentie' op drie onderling verschillende manieren interpreteren.

Volgens de eerste interpretatie moet 'differentie' worden opgevat als een operatie die analoog is aan de operatie van het berekenen van het arithmetisch verschil tussen twee rekenkundige kwantiteiten. Het ding *is* als de differentie van zijn omgeving en zijn componenten het resultaat van het (naar analogie met de wiskunde) bepalen van het verschil tussen beiden. We moeten de een op mathematische wijze van de ander afhalen. Dit is de interpretatie waarvan ik zelf uitga in mijn [1]repliek op Garcia. Ook Graham Harman kiest voor deze interpretatie in zijn bespreking van Garcia's boek.

De tweede interpretatie begrijpt 'differentie' daarentegen als relatie, interactie of wisselwerking. Het ding *is* dan als differentie tussen omgeving en componenten de relatie of de wisselwerking tussen enerzijds de omgeving waarin het ding *is* opgenomen en anderzijds de componenten waaruit het ding bestaat. Het ding *is* deze interactie. Een dergelijke invulling van 'differentie' als wisselwerking vinden we ook in Levi Bryants differentiële ontologie.

Volgens de derde interpretatie is het ding echter de grens of de overgang tussen omgeving en componenten. Het ding *is* uitgaande van deze interpretatie de rand of scheidingslijn waarop beiden elkaar raken en elkaar ontmoeten. Het ding *is* de plaats waarop 'het buiten' van de omgeving overgaat in 'het binnen' van de componenten.

De tweede en derde interpretatie hebben met elkaar gemeen dat er zonder omgeving geen ding kan zijn. Zonder omgeving is er immers geen interactie tussen omgeving en componenten of overgang van omgeving naar componenten. De omgeving is dus constitutief voor het bestaan van het ding. En hetzelfde geldt voor de componenten. Er kan immers evenmin een wisselwerking of grens tussen omgeving en componenten *zijn* als de componenten ontbreken.

Uit de tweede en derde interpretatie volgt dat de wereld niet kan bestaan. De wereld heeft als het alle-somvattende namelijk geen omgeving waarin het *is* opgenomen.\* Inmiddels ben ik geneigd de tweede of de derde interpretatie als meest eigenlijk of adequaat te beschouwen. Dit heeft uiteraard gevolgen voor mijn eerdergenoemde repliek. Daarin vertrek ik immers vanuit de eerste interpretatie.

[\*] Evenmin kunnen er (mereologische) atomen bestaan. Atomen bevatten immers geen componenten.

1. [http://www.gjjerutten.nl/ResponseToGarcia\\_Rutten.pdf](http://www.gjjerutten.nl/ResponseToGarcia_Rutten.pdf)

#### 7.4.4 Are we our own demon? (2015-04-07 13:21)

Cartesian demon skepticism lacks force. But could the human picture of the world be transformed by human thought? Could we be our own demon? So, what if this condition is universal, that is, what if human thought *qua human thought* always already deeply transforms what is given to human beings? What if the demon Descartes posited as a mere possibility outside us is in fact in us. *Is us.*

#### 7.4.5 Meillassoux on mathematics and the absolute (2015-04-07 22:18)

In his *After Finitude* Quentin Meillassoux aims to project unreason into the things themselves. He aims to establish that the ultimate truth about reality is that there are no reasons, no causes, no grounds and no explanations for anything. Everything exists or happens for no reason whatsoever. The absolute is pure hyperchaos. Moreover, he holds that mathematics is the proper language to describe reality as hyperchaos. But why would he think so? Isn't mathematics the science par excellence about the realm of a priori necessary truths? So, if reality is radically contingent, how then could mathematics be the proper science to describe it? As Meillassoux concedes in *After Finitude*, he has indeed not yet convincingly deduced his Badiouian claim about mathematics as the true metaphysics of reality.

Now, in a paper of Peter Hallward entitled *Anything is Possible: A Reading of Quentin Meillassoux's After Finitude* we find a quite interesting passage about Meillassoux's quest for establishing mathematics as the language of the absolute: "Meillassoux admits that he has not worked out a full version of this deduction. [...]

In a recent lecture, Meillassoux gave a [...] clue to the future development of [it] by insisting on the absolutely arbitrary, meaningless and contingent nature of mathematical signs *qua* signs (e.g. signs produced through pure replication or reiteration, indifferent to any sort of pattern or 'rhythm'). Perhaps an absolutely arbitrary discourse will be adequate to the absolutely contingent nature of things."

Is this focus on the *signs* of mathematics as being radically contingent a promising pathway to a convincing argument for Meillassoux's claim? This week I suddenly realized that there might be a more compelling argument available for Meillassoux. It can be found in a short [1]piece that I wrote more than ten years ago (in Dutch). In it I argue that almost all mathematical truths are true *for no reason whatsoever*. But then, mathematics does indeed seem to be the proper science to describe reality as being a radical contingent hyperchaos. Here we appear to have the argument Meillassoux is looking for, i.e. an argument for the thesis that mathematics, and mathematics alone, is the proper language of the absolute.

1. <http://www.gjerutten.nl/Over%20de%20aard%20van%20de%20wiskundige%20werkelijkheid.pdf>

#### 7.4.6 Heidegger over waarheid (2015-04-15 21:25)

In zijn essay *Over het wezen van de waarheid* ontwikkelt Heidegger zijn waarheidsbegrip. Waarheid houdt in eerste instantie verband met dat wat klopt of correct is. Waarheid is hier juistheid of overeenstemming tussen een zijnde en ons denken. Zo noemen we een gedachte waar indien ze overeenstemt met het zijnde in kwestie. Hierbij kunnen we denken aan gedachten als 'Suiker lost op in water' of 'Brigitte woont in Amsterdam'. We noemen daarentegen een zijnde waar indien het overeenkomt met hoe het volgens ons denken zou moeten zijn. We spreken bijvoorbeeld over 'waar goud' of een 'ware vriendschap'. Maar wat vormt nu de innerlijke mogelijkheid van deze juistheid of overeenstemming? Dit is volgens Heidegger het openbare van de open dimensie, oftewel het in de openbaarheid geopende zijnde. Het is hier het gedrag van de mens dat openstaat voor het zijnde en op deze manier borg staat voor de open ruimte waarin het zijnde zich kan stellen en zegbaar kan worden. Wat zo plaatsvindt is presentatie eerder dan representatie.

Het wezen van de waarheid is de grond van genoemde innerlijke mogelijkheid van de juistheid. Dit wezen wordt meer bepaald door Heidegger aangeduid als vrijheid. Het wezen van de waarheid is vrijheid. Het wezen van de vrijheid is vervolgens de dingen laten zijn. Vrijheid is ten diepste het laten zijn van het zijnde. Het gedrag als laten-zijn staat uit in de open dimensie naar het zijnde. De mens laat zich zo in met de open dimensie. Dit zich inlaten met de openheid waarin ieder zijnde staat, leidt tot het uitstaan of existeren in de ontborgenheid van het zijnde. Vrijheid is dus ingelaten zijn in de ontberging van het zijnde. We treden terug voor het zijnde opdat dit zich openbaart als dat wat het is. En zo existeren we. Waarheid is daarom ten diepste onverborgenheid of ontborgenheid (*aletheia*).

Het is uiteindelijk het existerende Dasein als het laten zijn van zijnde, dat de mens bevrijdt tot zijn vrijheid. De mens bezit de vrijheid niet. De vrijheid, het existerende ontbergende Dasein, bezit de mens. De mens existeert dus slechts als eigendom van de vrijheid.

#### 7.4.7 Het bestaan der tegendelen (2015-04-19 19:38)

"Determinatio negatio est", schreef Spinoza in zijn brief aan Jarig Jelles van 2 juni 1674. Bedoelt hij dat alles wat bestaat voor zijn of haar bestaan altijd ook het bestaan van zijn of haar negatie vereist? Kan anders gezegd niets bestaan zonder het bestaan van zijn of haar tegendeel? De uitspraak dat iedere determinatie een negatie is, lijkt heel dicht in de buurt te komen van Hegels dialectische grondregel voor de ontvouwing van de werkelijkheid vanuit het absolute. Het komt mij voor dat deze historische dialectische ontvouwing gedacht kan worden als zijnde gerealiseerd in één enkel culminatiepunt. Is dit punt in feite onze wereld? Zo ja, dan bestaan alle tegendelen. In de dialectische *aufhebung* gaan de tegendelen zoals bekend immers niet verloren, zodat aan het eind van de weg - wanneer het absolute weer bij zichzelf terugkeert - alle tegendelen in de wereld ontsloten zijn. Er bestaat dan inderdaad niets zonder dat zijn of haar tegendeel ook bestaat, zoals Spinoza's formule reeds lijkt te zeggen: geen materie zonder geest, geen gedetermineerdheid zonder vrijheid, geen contingentie zonder noodzakelijkheid,

geen samengesteldheid zonder enkelvoudigheid en geen oorzakelijkheid zonder onveroorzaaktheid.

#### 7.4.8 Radio Swammerdam (2015-04-21 21:33)

Op zondag 3 mei ben ik te gast in de speciale lustrumuitzending van het wetenschapsprogramma "Radio Swammerdam" op Amsterdam FM om te praten over de relatie tussen religie en wetenschap. Leuk om te doen!

#### 7.4.9 Bijdrage RD zaterdag 25 april: Is schepping uit het niets mogelijk? (2015-04-24 20:49)

*In de christelijke traditie wordt van God gezegd dat Hij de wereld heeft geschapen uit het niets. Maar is dit eigenlijk wel mogelijk? Wie meent dat zo iets niet kan, heeft daarmee een argument tegen het bestaan van God in handen. Is dit argument echter overtuigend?*

Er zijn genoeg redelijke argumenten voor het bestaan van God, zoals het kosmologisch argument, het 'fine tuning' argument, het moreel argument en het modaal-epistemisch argument. Maar uiteraard zijn er ook argumenten gegeven tegen het bestaan van God.

Een atheïstisch argument dat met enige regelmaat wordt geopperd gaat als volgt. Als God bestaat, dan is God de grond van de werkelijkheid. Alles wat buiten God bestaat, is dan direct of indirect door God voortgebracht. Er is niets dat op dezelfde hoogte staat als God. Maar dan moet God de wereld hebben voortgebracht uit het niets. Stel namelijk dat God aanvankelijk uit 'iets' zou scheppen. In dat geval is dat 'iets' niet uit God voortgekomen, wat in tegenspraak is met God als de oorsprong van alles. Kortom, als God bestaat, dan moet God de wereld uit het niets hebben geschapen. Wij kunnen ons echter geen enkele redelijke voorstelling maken van hoe dit in zijn werk zou kunnen gaan. Dit wijst erop dat het onmogelijk is om iets uit niets te scheppen. Maar dan volgt dat God niet bestaat, aldus dit argument.

Is dit argument overtuigend? Als God bestaat, dan moet God inderdaad de hele wereld uit het niets hebben voortgebracht. En dit vanwege de hierboven genoemde reden. In de christelijke traditie wordt niet voor niets gesproken over schepping uit niets (*creatio ex nihilo*).

Maar waarom zou dit onmogelijk zijn? Scheppen componisten hun creaties (muziekstukken) in een bepaald opzicht niet eveneens uit het niets? En waarom zou God niet machtig genoeg kunnen zijn om iets te doen wat wij ons niet kunnen voorstellen? Is een dergelijke daad niet juist passend voor een machtige God, nota bene de absolute grond en oorsprong van alles?

Het idee van het argument lijkt te zijn dat iets hoe dan ook niet uit niets kan ontstaan. Want als er helemaal niets is, hoe zou daaruit dan iets kunnen voortkomen? Nu is het inderdaad redelijk om te denken dat uit niets niets ontstaat (*ex nihilo nihil fit*). Het punt is echter dat dit principe geen probleem voor een uit het niets scheppende God oplevert. De wereld wordt immers geschapen door God, zodat de wereld uit God en dus niet uit het niets voortkomt.

Bovendien is het zo dat we ons wel degelijk een bepaalde voorstelling kunnen maken van een God die uit het niets de wereld schept. Ik zal beknopt een denkbaar scenario schetsen van hoe dit eventueel in zijn werk zou kunnen gaan. Hoewel het inderdaad onmogelijk lijkt om direct uit het niets allerlei concrete objecten, zoals sterren, planeten en manen te scheppen, is dit niet iets dat '*creatio ex nihilo*' eist. Het zou namelijk goed kunnen dat God in verschillende fasen de wereld schept, waarbij het verschil tussen deze fasen zo klein is dat het alleszins voorstellbaar wordt dat God steeds de ene in de andere fase kan laten overgaan.

Neem het volgende traject. God kan aan allerlei zaken denken. Stel je nu eens voor dat God in de eerste fase bepaalde gedachten heeft en uit deze gedachten louter ‘abstracte’ objecten vormt, zoals getallen. Gods denken aan ‘tweeheid’ leidt bijvoorbeeld tot het ontstaan van het getal twee. Deze abstracte objecten zouden vervolgens een van Gods denken onafhankelijk bestaan kunnen krijgen. Het getal twee bestaat dan als abstract object los van de gedachten van God. Dit is vergelijkbaar met een dichter die vanuit zijn geest een gedicht schept dat als abstract object los van de geest van de dichter kan gaan bestaan.

Een niet ondenkbare vervolgstad is dan dat God deze abstracte objecten transformeert in ‘minimale concrete’ objecten, namelijk in concrete objecten zonder enige massa. Volgens de hedendaagse theoretische natuurkunde zijn dergelijke minimale concrete objecten inderdaad denkbaar, zoals virtuele deeltjes met massa en lading ‘nul’ en universums met straal ‘nul’. De stap van eerdergenoemde abstracte objecten naar dergelijke minimale concrete objecten is niet zo groot dat deze stap redelijkerwijs als onmogelijk beschouwd moet worden.

Vervolgens zou God in een vervolgfase vanuit deze minimale concrete objecten het ontstaan van meer substantiële concrete objecten kunnen bewerkstelligen, namelijk concrete objecten die wél een bepaalde massa hebben. De moderne fysica leert ons eveneens dat een dergelijke overgang denkbaar is. Er zijn onder andere kosmologische modellen die laten zien hoe een universum met straal ‘nul’ (een minimaal concreet object) kan overgaan in een omvangrijk universum gevuld met materie (een substantieel concreet object).

De zo ontstane concrete substantiële objecten zouden zich in een laatste fase verder kunnen ontwikkelen tot de vele objecten die ons vertrouwd zijn, zoals de sterren en planeten van ons universum. Op deze gefaseerde manier lijkt schepping uit het niets wel degelijk voorstelbaar, zodat ook het bezwaar dat wij ons op geen enkele manier een voorstelling kunnen maken van ‘creatio ex nihilo’ vervalt. Het besproken argument tegen het bestaan van God is dan ook niet overtuigend. Het dient net zoals vele andere atheïstische argumenten verworpen te worden.

**Dr. ir. Emanuel Rutten is als onderzoeker verbonden aan het Abraham Kuyper Centrum voor Wetenschap en Religie van de Vrije Universiteit in Amsterdam. Heeft u een vraag voor deze rubriek of wilt u reageren? [weerwoord@refdag.nl](mailto:weerwoord@refdag.nl)**

#### **7.4.10 Nader tot de Chaos (2015-04-26 11:17)**

Was erg goed gisteren bij Wijsgerig Festival DRIFT! De lezing die ik gaf over Meillassoux's hyperchaos is nu ook [1][hier](#) beschikbaar.

1. [http://www.gjerutten.nl/LezingDRIFT\\_rutten.pdf](http://www.gjerutten.nl/LezingDRIFT_rutten.pdf)

#### **7.4.11 In Defense of Correlationism (2015-04-26 22:56)**

In his influential book *After Finitude* Quentin Meillassoux argues that post-Kantian *correlationism*, the idea that we can only access the correlation between thinking and being, and never being itself, is contradictory. For that he provides three original arguments, the argument from *ancestrality*, the argument from *facticity* and the argument from *mathematization*. In a new [1][paper](#) I argue that his arguments do not go through. Meillassoux did not break the correlationist circle. Correlationism stands unrefuted.

1. [http://www.gjerutten.nl/InDefenseofCorrelationism\\_ERutten.pdf](http://www.gjerutten.nl/InDefenseofCorrelationism_ERutten.pdf)

#### **7.4.12 Gedicht (2015-04-27 13:02)**

ik ben nog niet af  
mijn zwakke kleuren  
zijn nog onomlijnd

nog niet verfijnd  
en vaak ook raakte  
ik gebroken als  
versnipperd licht  
op barstend glas  
wie schept iets moois  
uit wat ik ben en was

Arie van Nieuwkerk

#### 7.4.13 Defining atheism (2015-04-28 20:23)

Let P be a proposition and let A be an argument for P. That is to say, A is a collection of premises that together entail P. Clearly, P entails "Probably, P." But then A is an argument for "Probably, P" as well. Now, what about the other way around? Let B be an argument for "Probably, P." In that case B is also an argument for P. After all, if argument B provides us with a good reason to believe "Probably, P", then B provides us with a good reason to believe P as well.

Hence, on evidentialism, P and "Probably, P" are epistemically on par. Any argument for "Probably, P" is an argument for P and vice versa. Someone who believes "Probably, P" is thus also committed to P. And anyone believing P should believe "Probably, P" as well.

Consider the claim that God does not exist. Given the aforementioned atheism defined as the belief that God does *probably* not exist cannot be epistemically distinguished from atheism defined as the belief that God does not exist. For if there are no good arguments for atheism defined as the belief that God does not exist, then there are no good arguments for atheism defined as the belief that God *probably* does not exist either (and vice versa). Therefore, adding the qualifier 'probably' does nothing to the epistemic tenability of atheism.

## 7.5 May

#### 7.5.1 Radio Swammerdam (2) (2015-05-04 13:51)

Afgelopen zondag was ik te gast in de speciale lustrumuitzending van het wetenschapsprogramma "Radio Swammerdam" op Amsterdam FM om te praten over de relatie tussen religie en wetenschap. De uitzending kan [1]hier nageluisterd worden.

1. <http://www.amsterdamfm.nl/swammerdams-swingende-lustrumuitzending/>

#### 7.5.2 Lucy calling her mother (2015-05-05 01:42)

"[as the doctor starts to look at her stomach wound Lucy takes out her phone]

Lucy: Do you mind?

Doctor: No.

[Lucy calls her mother]

Lucy's Mother: Hello?

Lucy: Mom.

Lucy's Mother: Hey, Lucy. Baby, it's great to hear from you. But what time is it over there?

Lucy: I don't know, it's night.

Lucy's Mother: old on a sec, let me get rid of the other line.

[at the same time the doctor whispers to her]

Doctor: I'm going to have to go inside.

[Lucy nods her head and the doctor gets ready to operate on her]

Lucy's Mother: I'm back. You're not partying too much, are you? You promised me you'd look after yourself.

Lucy: I'm trying to, Mom. I am trying to.

Lucy's Mother: Well, thanks for calling out of the blue like this. Your father is gonna be sad he missed you. He isn't home from the gym yet. Usually you call us in the morning.

Lucy: Mom?

Lucy's Mother: Yes.

Lucy: I feel everything.

Lucy's Mother: What do you mean, sweetie?

Lucy: Space. The air. The vibrations. The people. I can feel the gravity. I can feel the rotation of the earth. The heat leaving my body. The blood in my veins. I can feel my brain. The deepest parts of my memory.

Lucy's Mother: Sweetie, we have a bad connection. I can't hear you so well. What did you say about memory?

Lucy: The pain in my mouth when I had braces. I...I can remember the feeling of your hand on my forehead when I ran a fever. I remember stroking the cat, it was so soft.

Lucy's Mother: The cat? What cat, honey?

Lucy: That Siamese with blue eyes and a broken tail.

Lucy's Mother: Sweetie, you can't possibly remember that. You were barely a year old.

Lucy: I remember the taste of your milk in my mouth. The room, the liquid.

Lucy's Mother: Sweetie, what are you talking about?

Lucy: I just want to tell you that I love you, mom, and dad.

Lucy's Mother: Sweetie.

Lucy: And I want to thank you for the thousand kisses that I can still feel on my face. I love you, Mom.

Lucy's Mother: I love you too, sweetie. More than anything in the world.

[at the same time the doctor pulls out the bag of drug from her stomach and Lucy ends the call to her mother]"

Fragment from [1]Lucy (2014)

1. [http://www.imdb.com/title/tt2872732/?ref\\_=fn\\_al\\_tt\\_1](http://www.imdb.com/title/tt2872732/?ref_=fn_al_tt_1)

### 7.5.3 Nieuw artikel voor ANTW (2015-05-09 14:13)

Voor een binnenkort te verschijnen speciale editie van *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* over sciëntisme schreef ik op verzoek een [1]artikel met als titel 'Sciëntisme en Metafysica'. Constructief commentaar is zoals altijd van harte welkom.

1. [http://gjerutten.nl/ScientismeEnMetafysica\\_Rutten.pdf](http://gjerutten.nl/ScientismeEnMetafysica_Rutten.pdf)

### 7.5.4 Nieuwe bijdrage voor DeBezieling (2015-05-12 00:04)

Mijn nieuwe bijdrage voor het forum *De Bezieling* is inmiddels aldaar [1]online beschikbaar. Daarin benader ik de vraag naar het zijn van God vanuit Martin Heideggers zijnsdenken.

1. <http://www.debezieling.nl/is-god-het-hoogste-zijnde-of-het-zijn-zelf/>

### 7.5.5 Is God de eerste zijnde of het zijn zelf? (2015-05-12 09:12)

God spreekt in 'Exodus' tot Mozes met de woorden "Ik ben die ik ben." Wat wordt hiermee bedoeld? Zegt God over zichzelf dat Hij de hoogste zijnde is en daarmee een zijnde onder de zijnden? Of is God het zijn zelf? Godsdiensfilosoof Emanuel Rutten geeft een analyse vanuit het zijnsdenken van Martin Heidegger.

Bijdrage voor *DeBezieling.nl*

Door: Emanuel Rutten

Heidegger gaat uit van een verschil tussen enerzijds de zijnden (de dingen, zoals planten, dieren, mensen en tafels en stoelen) en anderzijds het zijn. Het zijn is zelf geen zijnde. Het is dat van waaruit alle zijnden zijnden zijn. Het is de bedding van de zijnden. Het zijn grondt de zijnden zonder zelf gegrond te zijn. De dingen hebben naast hun starre eigenschappen (zoals kleur, afmetingen en vorm) namelijk ook nog een betekenisvolle zijnswijze. Dit is de manier waarop de dingen zijn. Het zijn krijgen we in het vizier door ons richten op dit zijn van de zijnden, dus op hoe de dingen zijn en blijk geven van hun aanwezigheid. Het zijn is dat wat alle zijnden laat zijn. Dat op grond waarvan we überhaupt kunnen praten over zijnden.

### **Wat is zijn?**

In zijn hoofdwerk *Zijn en tijd* merkt Heidegger op dat we vergaten te vragen wat het voor een zijnde betekent om te zijn. We vroegen niet meer naar de wijze waarop de zijnden zijn. We hielden ons alleen nog maar bezig met het indelen van zijnden en hun eigenschappen. Maar het zijn staat haaks op een starre indeling van zijnden en eigenschappen in categorieën. Zo raakte het zijn zelf langzaam uit beeld. Toch blijft de diepe vraag naar het zijn zich aan ons opdringen. Wat betekent het voor iets om te zijn? Wat is zijn?

Nu bestaat een mens volgens Heidegger op een andere manier dan, zeg, een steen. Er is hier sprake van twee verschillende zijnswijzen. Heidegger noemt de wijze waarop de mens bestaat 'existeren'. Een mens 'existeert' en een steen niet. Ook Sartre spreekt in dit verband over twee verschillende manieren van zijn. De wijze waarop mensen zijn noemt hij *être pour-soi* en de zijnswijze van bijvoorbeeld tafels en stoelen duidt Sartre aan met *être en-soi*. Bewustzijn is hier dus één van de mogelijke zijnswijzen. Het is een andere zijnswijze dan de manier waarop stenen, tafels en stoelen bestaan. Door ons te richten op bewustzijn als een zijnswijze raken we echter nog niet aan het zijn zelf. Bewustzijn is immers slechts één van de zijnswijzen, terwijl het zijn de ultieme grond en voorwaarde is voor alle mogelijke zijnswijzen.

### **Ik ben die ik ben**

In het Bijbelboek 'Exodus' maakt God zich aan Mozes bekend met de woorden "Ik ben die ik ben." Gelet op voorgaande kunnen we deze uitspraak op twee manieren begrijpen. God kan bedoelen: "Ik ben de hoogste zijnde." God is dan weliswaar de eerste zijnde, maar toch nog een zijnde onder de zijnden. We kunnen de uitspraak echter ook lezen als: "Ik ben het zijn." In dat geval is God het zijn zelf dat alle zijnden grondt en er de ultieme diepte van vormt.

In de wijsgerige traditie zijn er verschillende denkers geweest die Heideggers 'zijn' hebben verbonden met God. Denk hierbij bijvoorbeeld aan Paul Tillich die over God spreekt als "De diepte van het zijn." Maar ook aan Georges Bataille die (de continuïteit van) het zijn verbindt met het Goddelijke. Heidegger zelf gaat in zijn werk uiteindelijk ook deze kant op:

"Pas uit de waarheid van het zijn kan het wezen van het heilige gedacht worden. Pas uit het wezen van het heilige is het wezen van de godheid denkbaar. Pas in het licht van het wezen van de godheid kan gedacht en gezegd worden, wat het woord 'God' moet aanduiden." [1]

### **Onthullend 'gebeuren'**

De opvatting dat God de hoogste zijnde onder de zijnden is en de opvatting dat God het zijn zelf is, hoeven elkaar overigens niet uit te sluiten. Het zijn en de zijnden staan bij Heidegger namelijk onderling in een voortdurende wisselwerking. Deze wisselwerking noemt hij de 'Ereignis'. Het gaat hier om het samenspel tussen zijn en zijnden als onthullend 'gebeuren'. Dit 'gebeuren' waarin beiden samenkommen, is voor Heidegger uiteindelijk het wezenlijke.

In zijn poging om onze zijsvergetelheid ongedaan te maken, vraagt Heidegger nadrukkelijk aandacht voor het zijn. Maar door uiteindelijk bij genoemde wisselwerking tussen het zijn en de zijnden uit te komen, loochent hij de zijnden niet. Hij wil de zijnden niet verdringen door zich eenzijdig op het zijn te richten. Het gaat hem om de voortdurende kruisbestuiving tussen de zijnden en het zijn. Inderdaad, niet het zijn, maar de 'Ereignis' is voor hem het wezenlijke.

## **Wisselwerking**

Beiden perspectieven op God kunnen dan ook naast elkaar bestaan, namelijk God als hoogste zijnde en God als het zijn zelf. Het is precies de wisselwerking tussen beiden die ons dichter brengt bij het wezenlijke. Positieve theologie (waarin God als eerste zijnde wordt begrepen) en negatieve theologie (waarin God eerder wordt verbonden met het niet-zijnde zijn zelf) sluiten elkaar dus niet uit. Integendeel, ze vullen elkaar juist uitstekend aan.

[1] Heidegger, M., *Brief over het humanisme*. Vertaling Buijssen, G.H., inleiding & commentaar Kockelmanns, J.J.G.A. (Nederlandse Heidegger-bibliotheek), Tielt, 1973, p. 62.

*Dr. ir. Emanuel Rutten is als onderzoeker verbonden aan het Abraham Kuyper Centrum voor Wetenschap en Religie van de Vrije Universiteit in Amsterdam.*

### **7.5.6 Metaphysics and language (2015-05-12 14:04)**

Let us look at a general objection that is often leveled against the method of drawing metaphysical conclusions from claims about the structure of language. The objection is that ontological consequences simply cannot be deduced from claims about linguistics, however plausible. Any attempt to slide from the lingual to the ontological plane is by its very nature not permissible.

Is this objection convincing? Now, it seems reasonable to hold that the categorical structure of language reflects, at least to some extent, the categorical structure of the world. If this is so, linguistic categories provide us with insight into the world's structure. That is to say, a conceptual analysis of the linguistic categories of language gives us clues on the type of entities that the world contains. For example, proper names and definite descriptions reflect the ontological category of objects, general terms reflect the category of properties and relational expressions that of relations.

Thus the fact that natural language contains proper names, definite descriptions, general terms, and relational expressions, is one of the reasons we have for believing that there are objects, properties, and relations in the world. That is to say, the linguistic structure of natural language reveals certain ontological categories.

Moreover, natural language seems not only to reflect reality's ontological *categories*, it also seems to reflect a number of reality's ontological *patterns*. Language for example points to the ontological pattern of objects having properties. After all, in language general terms are predicated of proper names and definite descriptions. Now, if it is reasonable to hold that language mirrors both reality's categories and its patterns, then performing conceptual analysis of linguistic structures can provide us with (defeasible) insight into the ontological categories and patterns of the world. That is, from the structure of language ontological consequences can be derived.

Further, given that *semantics* is a part of the conceptual analysis of language as well, it follows that semantic theses can also have ontological consequences.[2] All in all, I conclude that the generic objection is unconvincing.

Two caveats: First, by maintaining that the structure of language reflect the structure of reality, one is not committed to the radical position that we must determine the structure of reality *solely* by analyzing the structure of language.[1] I do not claim that we know that there are objects (properties, relations) only because we know that there are proper names (general terms, relational expressions). I do not hold that metaphysical inquiry reduces to linguistic analysis.

Second, someone who holds that the structure of language reflect the structure of reality is also not committed to the even more radical position that there are objects (properties, relations) *by virtue of* there being proper names (general terms, relational expressions). I do not claim that the structure of reality is ontologically dependent on the structure of natural language.

[1] Miller (2002, pp. 67-68) accepts this radical position and holds that Frege accepted it as well. This view is shared by other contemporary metaphysicians, such as Hofweber (2009), who argues that metaphysical inquiry should consist of analyzing linguistic expressions, and Thomasson (2009), who holds that metaphysical questions are to be answered by analyzing the application conditions of the terms of our language.

[2] An example would be the famous argument for fatalism (the claim that whatever will happen in the future is already unavoidable) from the principle of bivalence – a fundamental principle of semantics according to which every proposition (including those about the future) is either true or false. I do not endorse this argument, but merely mention it as an example of how philosophers use semantic principles to argue for ontological claims.

- Miller, B. (2002). *The Fullness of Being*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Hofweber, T. (2009). Ambitious, Yet Modest, Metaphysics. In: Chalmers, D. J., Manley, D., & Wasserman, R. (eds.), *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology* (pp. 260-289). Oxford: Oxford University Press.
- Thomasson, A. L. (2009). Answerable and Unanswerable Questions. In: Chalmers, D. J. et al., *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology* (pp. 444-471). Oxford: Oxford University Press.

### 7.5.7 Het semantisch argument (2015-05-14 01:42)

Wat nu als het de semantische structuur van de taal zelf is, die ons de weg wijst naar het absolute? Vandaag verdedigde ik mijn semantisch [1]argument contra o.a. het naturalisme bij de onderzoeks groep van Herman Philipse (en Fred Muller). Het was een hele mooie middag met een gezellige borrel na afloop. Ik ontving uitstekende scherpe feedback op mijn argument. Speciale dank aan twee van de drie aanwezige Hermans (you know who you are) en Wouter. Al het ontvangen commentaar neem ik mee in de finale versie.

1. <http://gjerutten.nl/SemanticArgument6.pdf>

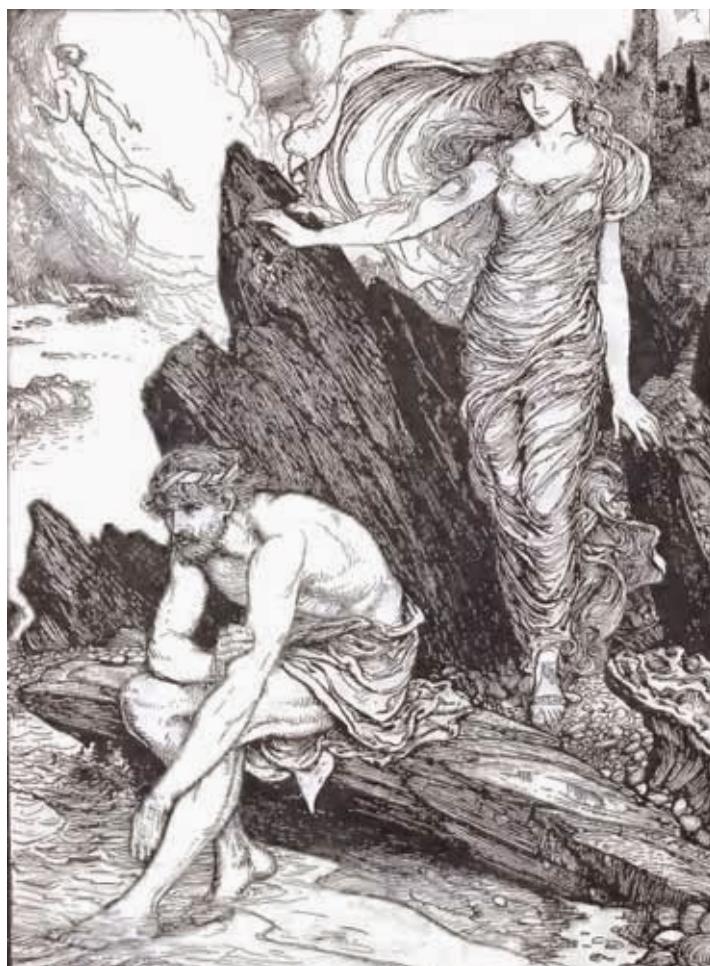
### 7.5.8 Rocamadour (2015-05-15 00:12)

"Vanaf het begin van mijn verblijf had ik de gewoonte aangenomen om dagelijks naar de Chapelle Notre-Dame te gaan en een paar minuten voor de zwarte Madonna te zitten - dezelfde die al duizend jaar de inspiratie voor zo veel bedevaarten had gevormd, en waarvoor zo veel heiligen en koningen waren neergeknield. Het was een vreemd beeld, dat getuigde van een volledig verdwenen wereld. De Madonna zat kaarsrecht; haar gezicht met gesloten ogen, zo ver weg dat het buitenaards leek, was gekroond met een diadeem. Het kindje Jezus - dat er eerlijk gezegd totaal niet uitzag als een kind, eerder als een volwassene of zelfs een oude man - zat eveneens kaarsrecht op haar knieën; het had eveneens gesloten ogen, en op zijn scherpe, wijze, krachtige gezicht rustte eveneens een kroon. Er school geen tederheid, geen moederlijke overgave in hun houding. Niet het kindje Jezus was hier verbeeld, maar, nu al, de koning der wereld. Zijn sereniteit, de indruk van spirituele macht, van onaantastbare kracht die hij uitstraalde waren haast angstaanjagend. Die bovenmenschelijke voorstelling was het volstrekte tegendeel van de gemartelde, lijdende Christus die Matthias Grünewald had verbeeld en die zo'n indruk op Huysmans had gemaakt. De middeleeuwen van Huysmans waren die van het gotische, zelfs laatgotische tijdperk: met zijn pathetiek, realisme en moralisme stond het al dichter bij de renaissance, dichter dan bij de romaanse periode. Ik herinnerde me een discussie die ik jaren eerder had gehad met een geschiedenis docent van de Sorbonne. Aan het begin van de middeleeuwen, had hij uitgelegd, werd de vraag van het individuele oordeel haast niet gesteld; pas veel later, bij Jeroen Bosch bijvoorbeeld, verschenen die angstaanjagende voorstellingen waarin Christus de schare der uitverkorenen van de menigte der verdoemden scheidt; waarin duivels niet-berouwvolle zondaars naar de kwellingen van de hel slepen. De romaanse visie is anders, veel unanimistischer: bij zijn dood betrad de gelovige een toestand van diepe slaap en vermengde hij zich met de aarde. Als alle profetieën eenmaal waren bewaarheid, bij de tweede komst van Christus, stond het hele christenvolk verenigd en solidair op uit het graf, herrezen in zijn verheerlijkte lichaam, om op te marcheren naar het paradijs. Moreel oordeel, individueel oordeel, individualiteit als zodanig, het

waren geen noties die de mensen uit het romaanse tijdperk helder voor zich zagen, en zelf voelde ik mijn individualiteit ook vervagen in de loop van mijn steeds langere dagdromen tegenover de Madonna van Rocamadour."

Michel Houellebecq, *Onderworpen*. Vertaling Martin de Haan (De Arbeiderspers), Amsterdam, pp. 130-131.

#### 7.5.9 Friedrich Schiller on the sublime (2015-05-17 22:24)



"Beauty, under the shape of the divine Calypso, bewitched the virtuous son of Ulysses, and the power of her charms held him long a prisoner in her island. For long he believed he was obeying an immortal divinity, whilst he was only the slave of sense; but suddenly, an impression of the sublime ... seizes him; he remembers that he is called to a higher destiny - he throws himself into the waves, and is free."

#### 7.5.10 My new semantic argument (abridged version) (2015-05-17 22:51)

In this post, I propose a deductive [1]argument for the claim that positive universally held properties are necessarily universally held. I take properties to be whatever can be attributed by a predicate that uses no or one leading noun qualified by zero or more adjectives, such as 'being Aristotle', 'being red', 'being a table', 'being a red table' and 'being a large red table'. What I say about positive properties is compatible with various available accounts of positive properties in the literature. My argument consists of three premises. The first premise is the Frege-Russell-Quine view of existence. On this view there are no things that do not exist. I take the first premise to state a necessary truth.

The second premise is a statement of the Fregean theory of meaning. I call the meanings of the meaningful subexpressions of an expression the *meaning elements* of that expression. If a meaning lacks meaning elements, it is called elementary. A complex meaning is a meaning that is not elementary. Since everything is a

'being', the meaning expressed by 'being' does not add anything to the way a reference is presented or thought about. But then the meaning expressed by 'being' is not an additional meaning element of a meaning.

For the third premise I need the notion of a reference set for a meaning. First, *the reference set of an elementary meaning is defined as the reference of that meaning*. So, the reference set of the meaning expressed by 'red' is the set of all red things. Similarly, the reference set of the meaning expressed by 'being' is everything that exists. Second, *the reference set of a complex meaning M is defined as the union of the reference sets of the meaning elements of M*. Note that a meaning element can itself be a complex meaning and thus have meaning elements. The definition of reference set is therefore recursive.

Consider the following example. The reference set of the meaning expressed by 'unicorn' is the union of the reference sets of its meaning elements. The meaning elements of the meaning expressed by 'unicorn' are the meanings expressed by 'horn', 'forehead', 'tail', 'hoof', etc. So, the reference set of 'unicorn' is the set comprised of all horns, all foreheads, all tails, all hooves, etc. Unless, of course, these elements are themselves complex. In that case, the reference set of the meaning of 'unicorn' is the union of the reference sets of the meaning elements of our original meaning elements. And so on.

I now state the third premise. Let  $M_1$  and  $M_2$  be two meanings expressed by positive predictable generic expressions, then  $M_1 = M_2$  if and only if  $\text{RefSet}(M_1) = \text{RefSet}(M_2)$ . If  $M_1$  and  $M_2$  are elementary, the criterion trivially reduces to  $M_1 = M_2$  if and only if  $\text{Reference}(M_1) = \text{Reference}(M_2)$ .

Why should we accept the criterion? The 'only if' part follows straightforwardly. I shall offer two reasons to accept the 'if' part of the criterion. First, if the reference sets of two meanings coincide, then these meanings are entirely indistinguishable in what their meaning elements refer to, all the way down to their most elementary parts. Both meanings are thus entirely similar in how they map onto the world. But then, given the close connection between meaning and reference, it is plausible that these meanings are themselves identical. The second reason is constituted by an induction over the collection of meanings of positive predictable generic expressions. It is very easy to come up with different meanings that have different reference sets. Just pick any two meanings that are so different from each other that it is obvious that their reference sets do not coincide, e.g. {'motorcycle', 'bicycle'}, {'red', 'blue'} and {'house', 'rock'}.

It becomes more interesting once we consider pairs of different meanings with the same reference. Take the meanings expressed by 'three-sided' and 'three-angled'. Clearly, they differ. This provides us with another confirmation of the 'if' part of the criterion, since the reference set of the meaning of 'three-sided' is not identical to the reference set of the meaning of 'three-angled'. The former, but not the latter, includes all sides.

Consider also the meanings expressed by 'water' and 'H<sub>2</sub>O'. On Fregean semantics the mode of presentation of both expressions differ. The meaning of 'water' is thus not the same as the meaning of 'H<sub>2</sub>O'. But what about their reference sets? The meaning expressed by 'water' has as meaning elements the meanings expressed by 'transparent', 'potable', etc., whereas the meaning expressed by 'H<sub>2</sub>O' has as meaning elements at least the meanings of 'hydrogen' and 'oxygen'. But then the reference set of the meaning expressed by 'water' is not the same as the reference set of the meaning expressed by 'H<sub>2</sub>O'. We thus obtain further confirmation of the 'if' part of the criterion.

Another class of examples are cases where both meanings have an empty reference, such as those expressed by 'round square' and 'married bachelor'. Clearly these meanings differ. The reference set of the meaning expressed by 'round square' includes all round things and all square things. The reference set of the meaning of 'married bachelor' contains all married people and all bachelors. So both reference sets differ as well, confirming the 'if' part of the criterion. In the absence of counterexamples, the above examples – and many more like them – provide strong inductive support for the 'if' part of the criterion.

I shall now derive the conclusion that all positive universally held properties are necessarily universally held from the premises. Suppose for reductio that there is a positive universally held property that is not necessarily

universally held. Let P be such a property. Since a property is whatever can be attributed to something by a predicate, it follows that P can be attributed by the predicate ‘being P’. Since property P is positive, the predicate ‘being P’ is positive. That is to say, ‘P’ is a positive predicable expression.

Furthermore, since P is universally held, ‘P’ is in fact a positive predicable generic expression. Let M be the meaning expressed by ‘P’. Since ‘P’, when used as a predicate, attributes a universally held property, the reference of M is everything that exists.

M is either elementary or complex. Suppose M is complex. If we recursively unfold M’s meaning elements, we find at some stage at least one elementary positive meaning element M\*. But then the reference of M\* is also everything that exists. And since M\* is elementary, the reference set of M\* is the reference of M\* and thus everything that exists.

Hence,  $\text{RefSet}(M^*)$  is everything that exists. Now, the reference set of the meaning expressed by the positive predicable generic expression ‘being’ is everything that exists as well. So, it follows that  $\text{RefSet}(M^*) = \text{RefSet}(\text{meaning of ‘being’})$ . According to the identity criterion for meanings of positive predicable generic expressions, it follows that  $M^* = \text{meaning of ‘being’}$ . This contradicts the fact that  $M^*$  is a meaning element. For, as mentioned above, the meaning of ‘being’ cannot be a meaning element. There are no meanings that have the meaning of ‘being’ as one of their elements.

The only remaining option is that M is elementary. Recall that the reference of M is everything that exists. Since M is elementary, the reference set of M is the reference of M and thus also everything that exists. It follows that  $\text{RefSet}(M) = \text{RefSet}(\text{meaning of ‘being’})$ .

So, according to the identity criterion,  $M = \text{meaning of ‘being’}$ . Now, M is the meaning of a predicable expression that, when used as a predicate, attributes a property that is not necessarily universally held. But then the meaning of ‘being’ is the meaning of a predicable expression that, when used as a predicate, attributes a property that is not necessarily universally held. From this it follows that it is possible that there are things of which it cannot truly be said that they exist. In other words, it is possible that there are things that do not exist. But this contradicts the first premise of the argument – the Frege-Russell-Quine view of existence – according to which it is impossible that there are things that do not exist. We thus have to reject our reductio assumption. Hence the conclusion follows: All positive universally held properties are indeed necessarily universally held.

I’ll now point at a number of interesting ontological corollaries. Consider the positive property of being material. This property is positive and plausibly not necessarily universally held. For the existence of a thing that is not material seems at least possible. But then the property of being material is not universally held either. After all, according to the conclusion of the argument, if everything would be material, everything would be necessarily material. It thus follows that there are immaterial things, which is to say that materialism – the thesis according to which everything that exists, is material – fails.

Analogously physicalism and naturalism fail as well. There are non-physical and non-natural things. We can go on: The property of being contingent is positive and plausibly not necessarily universally held either. For a necessarily existing thing seems at least possible. But then it follows that this property is not universally held. So there is at least one non-contingent and thus necessarily existing thing. It can furthermore be shown that there is at least one contingent thing, which refutes fatalism – understood as the thesis that everything exists necessarily.

Take the positive property of being caused. It certainly seems possible that not everything is caused. So this property is not necessarily universally held. But then it follows that it is not universally held. That is, not everything is caused. There must be at least one uncaused thing. By now the recipe for deriving further interesting consequences will be clear enough.

1. <http://www.gjerutten.nl/SemanticArgument6.pdf>

### **7.5.11 Als de dag van toen (2015-05-25 11:43)**

Ik weet nog goed hoe alles eens begon.  
Hoe vol geheimen was de [1]weg die voor ons lag.  
Een weg waarvan je soms de rand niet zag.  
Maar wat er ook gebeurde, aan 't einde scheen de zon.  
Ik tel de dagen die sindsdien verstrekken,  
al lang niet meer op de vingers van één hand.  
Maar ook de tijd kan niets meer van jouw beeld verbleken,  
al is de weg ook nog zo lang, naar ons land.

*Reinhard Mey*

1. <https://www.youtube.com/watch?v=g76Sai07oKU>

### **7.5.12 Norms and objectivity (2015-05-30 17:12)**

Suppose it's necessarily true that perfectly rational agents always agree on the same moral norms, e.g. "Torture for fun is wrong". Would that make these norms objectively true? If so, than that seems strange. Why would what perfectly rational agents necessarily agree on be the good? Why not what, say, perfectly loving or perfectly selfish agents necessarily agree on? But what if it is also true that 'being rational' is the only property such that agents having that property perfectly, necessarily arrive at the same moral norms. Would that make it more likely that these norms are indeed objectively true?

## **7.6 June**

### **7.6.1 Is God necessarily necessarily good? (2015-06-02 18:40)**

On mainstream theism God has his properties necessarily. Take one of these properties, say, goodness. Theists normally hold that God is necessarily good. It is simply impossible for God not to be good. But is God also necessarily necessarily good? That is to say, although God is *in fact* necessarily good, could it have been otherwise? Could reality have been such that God is not necessarily good? And if not, is that necessarily so?

### **7.6.2 C.S.F.R. Debat: Is God nodig voor de moraal? (2015-06-04 09:16)**

Gisterenavond ben ik bij C.S.F.R. Groningen in debat gegaan met moraalfilosoof Patrick Loobuyck over de vraag of God noodzakelijk is voor de moraal. Het was een mooie avond waar ik met veel plezier op terugkijk. En het was al weer mijn derde optreden aldaar! Mijn openingsvoordracht van het debat is nu ook [1]hier beschikbaar.

1. <http://www.gjjerutten.nl/OpeningsvoordrachtDebatGroningenERutten.pdf>

### **7.6.3 A boys' club (2015-06-06 16:01)**

Recently Graham Harman responded to the [1]criticism that speculative realism is largely, if not entirely, a boys' affair. Now, here is another suggestion to address this criticism. Invite Amie Thomasson to the party. She is a post-Kantian defender of ordinary objects against various attempts to ontologically deflate them. In addition to being an ontological realist, she is committed to a flat ontology. She maintains that objects of all sorts are on equal ontological footing, such as tables and chairs, numbers and fictions. This would make her a friend of object oriented ontology and thus a member of the club.

1. <https://doctorzamalek2.wordpress.com/2015/06/01/concerning-the-boys-club-issue/>

#### **7.6.4 Omni-connectedness (2015-06-07 18:24)**

It seems to me that tradition may have overlooked an omni-attribute of God, namely God's omni-connectedness. If God connects to an entity, then God establishes a link or bridge between himself and the entity in question. That is to say, God relates to it or associates himself with it, which goes beyond God knowing it, sustaining it, or being closely present to it. God being omni-connected thus means that God binds himself to every other entity.

One may respond that omni-connectedness is already implied by God's other omni-attributes, such as omni-presence, omni-benevolence and omni-potence. Yet, it seems to me that these other omni-attributes are *prerequisites* for being omni-connected or *qualifications* of the way in which God is omni-connected. But then they are not sufficient for omni-connectedness to obtain. For that it is still required to posit omni-connectedness as an additional omni-attribute of God.

I would treat omni-connectedness similar to God's other omni-attributes. As part of God's essence omni-connectedness is a necessary property of God. One may worry that God being omni-connected entails God being connected to evil. But this would only follow if evil is itself an entity, which is implausible. Besides, even if evil would be an entity, to be connected to it does not entail to endorse it or to be responsible for it.

#### **7.6.5 Demonstratiecollege VU Matchingdagen (2015-06-09 15:07)**

Vanmiddag heb ik tijdens de jaarlijkse VU Matchingdagen een demonstratiecollege gegeven met als titel *Het schandaal van de propositielogica*. De slides zijn inmiddels [1][hier](#) online beschikbaar.

1. [http://www.gjjerutten.nl/SchandaalLogica\\_ERutten.pptm](http://www.gjjerutten.nl/SchandaalLogica_ERutten.pptm)

#### **7.6.6 Bijdrage RD zaterdag 13 juni: God, vliegende spaghetti monsters, kabouter en elfjes (2015-06-13 08:01)**

*Er is geen bezwaar dat zo vaak wordt ingebracht tegen geloof in God dan het bezwaar dat geloof in God net zo bizar of raar is als geloof in het bestaan van vliegende spaghetti monsters, kabouter en elfjes. Maar is dat terecht? Of gaat er hier iets helemaal fout?*

"Geloof jij in God? Goh, ik wist niet dat je zo gevoelig was voor sprookjes. Waarom geloof je dan niet ook in het bestaan van, zeg, trollen en feeën?" Dit soort opmerkingen komen we nogal eens tegen in het dagelijks leven en in de media. Wie gelooft in God, een bewust wezen dat de oorsprong is van de werkelijkheid, krijgt regelmatig te horen dat een dergelijk geloof niet verschilt van geloof in vliegende spaghetti monsters, kabouter, feeën of andere rariteiten. En dat kan best intimiderend overkomen.

Genoemd bezwaar is echter totaal ongegrond. Het lijkt me goed dat hier eens op een rijtje te zetten. In de eerste plaats is de waarschijnlijkheid van het bestaan van God volstrekt onvergelijkbaar met die van het bestaan van kabouter en elfjes. Zo zijn er veel uitstekende argumenten voor de bewering dat kabouter en elfjes niet bestaan. We zouden er bijvoorbeeld allang een paar ontdekt moeten hebben als ze werkelijk zouden bestaan. De argumenten voor de uitspraak dat God niet bestaat zijn echter veel dunner gezaaid. Bovendien is de vraag of de argumenten die er zijn überhaupt overtuigend zijn.

Veel belangrijker is nog dat er geen enkel redelijk argument is vóór het bestaan van kabouter en elfjes. Vóór het bestaan van God zijn echter juist veel argumenten, zoals moderne kosmologische, teleologische en ontologische argumenten. In andere bijdragen heb ik vele daarvan besproken. De situatie is dus volledig asymmetrisch: Voor het bestaan van elfjes zijn géén argumenten terwijl er vele goede argumenten tegen het bestaan van elfjes zijn. Voor het bestaan van God is de situatie precies omgekeerd. Alleen daarom al is het onzinnig om beide beweringen gelijk te behandelen.

Daarnaast is geloof in God iets dat veelal op een natuurlijke wijze ontstaat. Niet voor niets gelooft het

overgrote gedeelte van de mensheid al vele millennia lang in het bestaan van God. Vergelijk dit eens met het aantal mensen dat bijvoorbeeld in het bestaan van kabouteren of vliegende spaghetti monsters gelooft. Ook dit is eigenlijk al genoeg om in te zien dat het vergelijken van geloof in God met geloof in feeën en elfjes absurd is. Toch gebeurt het zoals gezegd nog regelmatig.

Daar komt bij dat wie het bestaan van God ontkennt daarmee niet slechts het bestaan van een bepaald object in de kosmos ontkennt. Hij of zij ontkennt het bestaan van een bewust wezen dat de oorsprong is van de wereld als zodanig. Maar dat roept dan onmiddellijk allerlei vragen op die het ontkennen van het bestaan van kabouteren en feeën niet oproept. Denk hierbij aan vragen als: Waar komt de kosmos vandaan? Waarom is de kosmos zo geordend? Hoe kunnen we het bestaan van de moraal duiden? En dan vooral ons besef van het bestaan van objectief goed en kwaad. Hoe kan het verschijnsel van kosmische fine-tuning verklaard worden? Of het succes van ons redevermogen? Zo zijn er nog veel meer vragen die het ontkennen van het bestaan van God oproept. Er is dus werk aan de winkel voor iemand die het bestaan van God ontkennt. Hij of zij zal met antwoorden op deze en vele andere vragen moeten komen. En deze antwoorden zullen voldoende redelijk moeten zijn.

Dit alles gaat echter nog voorbij aan het volgens mij belangrijkste punt waarom het onzinnig is om geloof in God op één lijn te plaatsen met geloof in het bestaan van elfjes. Er bestaat namelijk een redelijke ingang tot een debat over de vraag of God bestaat. Het is immers alleszins redelijk om te denken dat de wereld in laatste instantie teruggaat op een of andere ultieme grond. Sterker nog, het is voor ons zelfs erg lastig om ons een wereld voor te stellen zonder absolute oorsprong. Wij kunnen haast niet anders denken dan dat er iets moet zijn waaruit uiteindelijk alles is voortgekomen. Het is dus redelijk om te denken dat er een absolute oorsprong van de wereld moet zijn. Maar dan doet zich onvermijdelijk de vraag voor wat de aard daarvan is. Is de grond van de wereld van materiële aard zoals de materialisten denken? Of is de grond van de werkelijkheid van geestelijke aard zoals diegenen die in God geloven beweren? We zien zo dat het bestaan van God een kwestie is dat met sprookjes niets te maken heeft. Het gaat eenvoudigweg om een thematiek die als vanzelf opkomt bij mensen met een onderzoekende houding die zich verwonderen over de vraag naar de oorsprong van de wereld. Dit is volstrekt onvergelijkbaar met het vragen naar het bestaan van spaghetti monsters. Er is geen enkele redelijke ingang tot een debat daarover. Ze zijn slechts product van onze fantasie.

**Dr. ir. Emanuel Rutten is als onderzoeker verbonden aan het Abraham Kuyper Centrum voor Wetenschap en Religie van de Vrije Universiteit in Amsterdam. Heeft u een vraag voor deze rubriek of wilt u reageren? [weerwoord@refdag.nl](mailto:weerwoord@refdag.nl)**

De bijdrage is ook beschikbaar op de [1]website van het RD.

1. [http://www.refdag.nl/opinie/het\\_sprookje\\_van\\_het\\_spaghettimonster\\_1\\_918705](http://www.refdag.nl/opinie/het_sprookje_van_het_spaghettimonster_1_918705)

### 7.6.7 Bestaan zandhopen? (2015-06-15 14:59)

Afgelopen week hield Trenton Merricks aan de VU een interessante lezing over vaagheid, getiteld *Vagueness is Not a Linguistic (or Mental) Phenomenon*. Hij betoogde dat vaagheid geen linguïstisch of mentaal fenomeen kan zijn. Zijn argument komt er in het kort gezegd op neer dat een klassieke sorites reeks vaagheid impliceert en dat het bestaan van taal voor het bestaan van zulke reeksen niet nodig is. Een bekend voorbeeld van een sorites reeks is een reeks waarbij we een grote zandhoop nemen en achtereenvolgens steeds één zandkorrel wegnemen totdat we nog maar één zandkorrel overhouden. We beginnen hier overduidelijk met een zandhoop en we eindigen ontegenzeggelijk met iets dat geen zandhoop is. Dit impliceert dat er ergens midden in de reeks toestanden moeten zijn waarvan het vaag is of het een zandhoop is. Want als dat niet zo zou zijn, dan moet er een zandhoop in de reeks zijn die zodanig is dat de volgende toestand in de reeks geen zandhoop is. En dat lijkt volstrekt absurd omdat beide toestanden slechts één zandkorrel verschillen.

Een eerste interessante overweging die in mij opkwam was dat het introduceren van genoemde vaagheid niet voldoende is omdat het zo alsnog onduidelijk is wanneer een zandhoop overgaat in een toestand die vaag een zandhoop is. En is zo'n overgang niet eveneens absurd? Hoe kan het wegnemen van slechts één zandkorrel van een zandhoop iets maken dat slechts vaag een zandhoop is? Om dit probleem op te lossen zijn we gedwongen

een hogere orde vaagheid in te voeren. Hiermee bedoel ik dat het in de reeks ook vaag moet zijn wanneer een zandhoop overgaat in een vage zandhoop. Maar vervallen we zo niet in een oneindige regressie van steeds hogere orde vaagheden? Sorites reeksen lijken dus hoe dan ook pijn te doen. Hoe kunnen we de sorites paradox waartoe deze reeksen aanleiding geven vermijden?

Een suggestie van De Cruz tijdens de Q &A van de lezing sprak mij aan. Waarom ontkennen we niet een voudigweg dat er zandhopen bestaan? Er bestaan weliswaar zandkorrels en allerlei configuraties van zandkorrels. Zandhopen bestaan echter niet. Dit lijkt een interessante optie. De sorites paradox treedt zo niet op omdat van *geen enkele* configuratie zandkorrels naar waarheid gezegd kan worden dat het een zandhoop is. Kortom, zandhopen bestaan niet omdat hun bestaan de sorites paradox impliceert. We verkrijgen zo een prima wijsgerig argument voor het niet bestaan van zandhopen.

Maar volgt hier niet uit dat we ook het bestaan van mensen, dieren, planten, elementaire deeltjes, God, etc. moeten gaan ontkennen? Nee, dat is niet het geval. Voor dergelijke entiteiten kunnen namelijk geen problematische sorites reeksen gedefinieerd worden. Ze geven dus in tegenstelling tot zandhopen geen aanleiding tot de sorites paradox. En daarom hoeven we hun bestaan niet te ontkennen. Maar zandhopen? Nee, die bestaan niet. Zo lijkt de sorites paradox vooralsnog inderdaad opgelost. Op deze manier krijgen we zelfs een aardige test in handen voor het bestaan van iets. Ga na of voor de entiteit in kwestie een paradoxale sorites reeks gedefinieerd kan worden. Zo ja, dan bestaat de desbetreffende entiteit niet.

Het was al met al een mooie middag.

*Naschrift: Ontkennen van het bestaan van zandhopen is als oplossing voor de sorites paradox minder dramatisch dan wellicht gedacht. Onze omgeving verandert er niet door. Een dagje op het strand of in de duinen blijft precies hetzelfde zoals het altijd was. En we kunnen gewoon blijven praten over zandhopen. Op dat punt is er echt niets aan de hand. Het enige dat volgt is dat zandhopen geen onderdeel uitmaken van de ontologie van de wereld. Het predicaat 'is een zandhoop' kan ontologisch niet naar waarheid worden toegepast op een configuratie zandkorrels. Dat is alles.*

### **7.6.8 Omgaan met echt evident onzinnige reacties op sociale media en websites. Een kleine heuristiek (2015-06-16 20:07)**

We maken het allemaal wel eens mee, een evident onzinnige reactie op onze bijdrage op een sociaal netwerk of website. Wat te doen? Als je reageert, dan doe je het in elk geval niet voor diegene die de desbetreffende evident onzinnige reactie geplaatst heeft. Hij of zij liet met zijn of haar onzin reactie immers al zien niet voor rede vatbaar te zijn. Reageren naar hem of haar is dan ook echt parels voor de zwijnen. Maar de mellezers dan? Zou je niet voor hen reageren? Welnu, bedenk dat er in het geval van een evidente onzin reactie twee soorten mellezers zijn. Zij die doorhebben dat het om een evidente onzin reactie gaat en zij voor wie dat niet zo is. Voor de eerste groep hoef je alvast niet te reageren. Ze weten immers dat de reactie echt onzinnig is. Voor de tweede groep hoef je evenmin te reageren. Wie namelijk niet doorheeft dat een daadwerkelijk evidente onzin reactie onzin is, zal door een aanvullende reactie van jou echt niet op een ander spoor gezet worden. Kortom, niet reageren dus. Dat is de enige juiste beslissing. Maar ja, het vlees is soms zwak. En dus reageren we alsnog. Onverstandig.

### **7.6.9 Tweede druk 'En dus bestaat God' (2015-06-19 18:56)**

Inmiddels is de tweede druk verschenen van het boek *En dus bestaat God. De beste argumenten dat ik samen met Jeroen de Ridder schreef. Mooi!*

## 7.7 July

### 7.7.1 "Hier wijst de taal ons zelf de weg." Contra materialisme, fysicalisme en naturalisme (2015-07-04 14:17)

Mijn nieuwe bijdrage voor de website *geloof en wetenschap* van ForumC is inmiddels ook [1][hier](#) beschikbaar. Daarin bespreek ik mijn 'semantisch argument' en de metafysische implicaties ervan.

1. [http://www.gjjerutten.nl/TaalWijstDeWeg\\_ERutten.pdf](http://www.gjjerutten.nl/TaalWijstDeWeg_ERutten.pdf)

## 7.8 August

### 7.8.1 A worry for theism? (2015-08-05 15:51)

Worldviews need to be consistent, both at a theoretical and practical level. Now, here is an alleged worry for theism. It aims to infer its practical inconsistency. On theism God is the ultimate origin and sustainer of reality. As such God is a sacred or holy being of maximal worth and praiseworthiness. But then, if God commands a human creature to perform some action, he or she seems obliged to obey.

Yet, what if God commands John to perform a morally despicable act, say killing his own newborn son? Would John have to obey? If so, theism seems to be in conflict with our deepest moral convictions, rendering the theistic worldview practically contradictory.

How should the theist respond? One may contend that there are good arguments for the claim that it is metaphysically impossible for God to command morally despicable acts. For God is understood to be a maximally perfect and thus a necessarily good being. So God simply *cannot* order John or others to perform morally blameworthy acts.

This response has a slight disadvantage though. It requires the theist to be committed to the substantive claim that it is metaphysically necessary that God is good, while not all theists accept this. Some, such as Richard Swinburne, maintain that it is a *brute fact* that God is good. That is to say, God is in fact good but not necessarily so.

One could simply say that although God is perhaps not good in all possible worlds, still in the *actual world* God in fact does not ask people to perform morally despicable acts. So in the actual world commands to be cruel do not originate from God. But how does the theist know this? If God is not understood to be metaphysically necessarily good, for all we know God may command us to be morally cruel. The theist needs a convincing reason for believing that in the actual world God refrains from commanding moral despicable acts, so that John doesn't have to obey. But if God's necessary goodness isn't presupposed, it seems problematic to obtain such a reason.

Let me therefore suggest another way to respond to the worry. If John is ordered to kill his own newborn son by some being, it is metaphysically impossible for John to know with sufficient certainty that the being in question is in fact God. It is not that John has to be committed to God's necessary goodness or to God not commanding morally despicable acts in the actual world. John may leave these matters entirely undecided. It's just that John cannot know surely enough that a being who commands him to perform such a morally despicable act is indeed God. That's why he shouldn't obey, without doing so jeopardizing God's majesty.

### 7.8.2 Vrije wil en morele schuld (2015-08-23 23:23)

Het beschikken over een echte vrije wil lijkt (in combinatie met de afwezigheid van externe dwang) een voldoende voorwaarde voor het moreel verwijtbaar schuldig zijn aan het verrichten van een moreel verkeerde handeling. Zo is Mark bijvoorbeeld moreel verwijtbaar schuldig aan het onwelwillend behandelen van Peter indien Marks wil echt vrij is en Mark niet door factoren buiten hem gedwongen werd om Peter onwelwillend te behandelen.

Maar wat nu als ieder mens met een kans van bijna één over een langere periode iemand onwelwillend behandelt, net zoals de kans bijna één is dat een dobbelsteen na een reeks van meerdere worpen op zes valt? Kunnen we dan eigenlijk nog wel zeggen dat Mark verwijtbaar schuldig is aan het onwelwillend behandelen van Peter? Mark zou immers kunnen beweren dat het met een kans van bijna één onvermijdelijk was dat hij op een dag iemand onwelwillend zou behandelen. Het werd Peter, maar anders was het bijna zeker eerder of later wel iemand anders geworden.

Stel dat we Marks repliek accepteren. In dat geval is er nog een derde eis nodig om te komen tot een voldoende voorwaarde voor moreel verwijtbare schuld. De moreel verkeerde daad dient zodanig te zijn dat de kans dat een mens over een langere periode genoemde daad verricht significant kleiner is dan één. Het ligt voor de hand te denken dat alléén aan de derde eis voldaan wordt in het geval van substantieel moreel verkeerde daden. Maar dan zijn we, zelfs als we over echte vrije wil beschikken en niet onderhevig zijn aan externe dwang, mogelijk veel minder vaak verwijtbaar schuldig aan onze moreel verkeerde daden dan we wellicht denken.

## 7.9 September

### 7.9.1 Een eenvoudige inductie (2015-09-05 18:43)

Beschouw een willekeurige levensvorm, zoals een bacterie, mier, vlinder, vogel, dolfijn of olifant. Op welke levensvorm we onze aandacht ook richten, steeds is het evident dat het gedeelte van de wereld dat door exemplaren van deze soort ervaren wordt slechts een zér klein deel beslaat van de totale werkelijkheid. Zo blijft de kosmos met haar (super)clusters, melkwegstelsels, sterren, planeten, manen en asteroïden volledig buiten het blikveld van deze diersoorten. En hetzelfde geldt voor het gehele domein van de menselijke cultuur. Het zou dan ook onzinnig zijn om te suggereren dat de leefwereld van deze levensvormen zelfs maar bij benadering de hele werkelijkheid omvat. Integendeel. De leefwereld van deze levensvormen bestrijkt een extreem kleine sector van het *zijnsgeheel*. De werkelijkheid *in haar volle omvang* blijft volledig buiten beeld. Als een vlinder of een zebra, of een andere ons bekende levensvorm, haar leefwereld zou kunnen beschrijven, dan is die beschrijving op geen enkele wijze representatief voor de *totale* werkelijkheid. Veel, zo niet bijna alles, valt volledig buiten het vizier van elk van deze levensvormen.

Nu is de mens een levensvorm onder de levensvormen. Uit het voorgaande volgt daarom *inductief* dat hetzelfde geldt voor ons. De wereld die wij ervaren en ons voorstellen beslaat slechts een fractie van de totale werkelijkheid. Veel, ja bijna alles wat bestaat, blijft ook buiten het bereik van de mens. Nimmer krijgen wij zicht op de totale werkelijkheid. De werkelijkheid bevat buitengewoon fantastische sferen, allerlei verbijsterende domeinen en vele onbekende sectoren die volkomen buiten ons blikveld vallen. Kortom, ons venster op de werkelijkheid is (zoals dat van al die andere levensvormen) dermate beperkt dat we het *zijnsgeheel* nooit in ons vizier krijgen of zelfs maar kunnen voorstellen. De werkelijkheid *in haar totaliteit* blijft voor de mens vanwege haar te beperkte radius wonderbaarlijk mysterieus.

Welnu, hoe aan deze toch vrij eenvoudige inductie te ontkomen? De enige manier lijkt te zijn om een *substantieel verschil* aan te wijzen tussen de menselijke soort en alle andere ons bekende levensvormen. Dit is geen gemakkelijke, maar evenmin een onmogelijke, opgave.

Voor wie bekend is met mijn wereld-voor-ons [1]kennisleer wil ik opmerken dat de conclusie van de inductie *niet* luidt dat wij nooit buiten *de-wereld-voor-ons* kunnen treden, zodat wij nimmer toegang hebben tot *de-wereld-in-zichzelf*. De gegeven inductie kan namelijk worden opgevat als een argument *binnen* de-wereld-voor-ons!

De conclusie luidt dan dat wij (naast *de-wereld-in-zichzelf*) evenmin *de-wereld-voor-ons in haar totaliteit* in beeld kunnen krijgen. Een wending van *de-wereld-in-zichzelf* naar *de-wereld-voor-ons* levert ons dus niet veel meer op dan inzicht in slechts *een heel klein deel van de-wereld-voor-ons*. Deze conclusie kan net zoals

hierboven alleen voorkomen worden door te betogen dat de claim dat genoemd substantieel verschil bestaat gerechtvaardigd is als claim over de-wereld-voor-ons. Evenmin gemakkelijk, maar niet onmogelijk.

1. <http://www.gjerutten.nl/AddendumKenbareNoumenale.pdf>

### 7.9.2 Postmodern disenchantment (2015-09-15 10:23)

"To whom should we hold out our hands? I am from a [1]disenchanted generation." (Mylene Farmer, Stade de France, 2009)

1. <https://www.youtube.com/watch?v=jyZL3xcYcNU>

### 7.9.3 Pruss on my semantic argument (2015-09-16 17:34)

Earlier this year I shared my semantic [1]argument with Alexander Pruss. In response he suggested an interesting simplified version of it. I find his suggestion both helpful and promising. Here it is:

1. All the pairs of elementary positive predicates that we know to differ intensionally also differ extensionally.
2. So, probably, all elementary positive predicates that differ intensionally also differ extensionally.
3. Suppose F is an elementary positive universal predicate.
4. Then F and "is something" do not differ extensionally.
5. Therefore F and "is something" do not differ intensionally.
6. Thus, necessarily, something is F if and only if it is something.
7. Necessarily, everything is something.
8. So, necessarily, everything is F.

1. <http://www.gjerutten.nl/SemanticArgument6.pdf>

### 7.9.4 Retorica als prima philosophia (2015-09-18 01:25)

In tegenstelling tot wat vaak wordt gedacht is het niet zo dat een redenering overtuigend is omdat zij logisch geldig is. Een redenering wordt omgekeerd juist gezien als logisch geldig omdat zij overtuigend is. Het primaat ligt dus bij het overtuigende en niet bij het logisch geldige. Een redeneerwijze die elk mens overtuigend vindt, wordt op grond van dat gegeven als logisch geldig aangemerkt. Zo zijn modus ponens of modus tollens niet overtuigend omdat ze logisch geldig zijn. De begronding werkt precies andersom. Ze zijn overtuigend en daarom worden ze beschouwd als logisch geldig. Het logisch geldige is dan ook een reflectie van wat wij ten diepste overtuigend vinden. Het overtuigende fundeert zo het logische en niet andersom. Dit alles betekent dat niet de logica, maar de retorica begrepen moet worden als *prima philosophia*, als eerste filosofie. Retorica is immers de kunst om in elk onderwerp het overtuigende aan te wijzen.

### 7.9.5 Object, zijn en bestaan: vier mogelijke posities (2015-09-18 13:59)

Als een object bestaat dan is het ook. Er bestaan geen dingen die niet zijn. Deze uitspraak wordt binnen de filosofie zó breed geaccepteerd dat géén enkele filosoof hier anders over denkt. En dat is geen geringe prestatie voor een filosofische stelling.

Maar hoe zit het nu omgekeerd? *Zijn* er dingen die niet bestaan? Welnu, sommige filosofen beantwoorden deze vraag ontkennend. Volgens hen *zijn* er geen dingen die niet bestaan. Zij menen dat alles wat is ook bestaat. Filosofen die tot dit kamp behoren vallen in twee groepen uiteen. De ene groep stelt dat alles is. Men ontkent dus dat sommige objecten niet zijn. De tweede groep stelt daarentegen juist dat sommige objecten niet zijn (en dus ook niet bestaan).

Naast dit eerste kamp van filosofen kunnen we ook een tweede kamp van filosofen onderscheiden. Filosofen in dit tweede kamp beweren dat er dingen *zijn* die niet bestaan. Ook deze filosofen vallen in twee groepen uiteen. En wel op precies dezelfde manier als dat voor het eerste kamp geldt. De ene groep meent dus dat alles *is* en de andere groep beweert daarentegen dat sommige objecten niet *zijn* (en dus ook niet bestaan).

Zo krijgen we uiteindelijk vier mogelijke posities. Voor welke positie kiest u? Ik zal hierbij alvast mijn kaarten op tafel leggen. Ik behoor tot de eerste groep van het eerste kamp. Ik meen dus dat alles wat *bestaat* ook *is*, dat alles wat *is* ook *bestaat*, en dat alles *is* (en dus ook *bestaat*). Bent u er nog?

## 7.10 October

### 7.10.1 Een maatschappij op drift (2015-10-02 17:26)

Dat onze Europese maatschappij op drift is, valt bijna niet meer te ontkennen. De vraag is echter wat de oorsprong is van de steeds verder om zich heengrijpende onthechting. Volgens een aantal cultuurcritici is de hedendaagse Europese ontbinding een gevolg van een doorgesloten consumptiecultuur. Ik deel deze analyse niet. Het probleem moet volgens mij gezocht worden in wat Charles Taylor het verdwijnen van onze gemeenschappelijke betekenishorizon noemt. We beschikken niet langer over een gedeelde zinsamenhang die onze eigen concrete particulariteit overstijgt. Wat mist is een overstijgend zinverband dat ons bezielt en waarin wij onszelf opgenomen weten.

Door het wegvalen van onze gemeenschappelijke inspiratiebronnen is ons maatschappelijk leven vervlakt. Dit is funest voor onszelf en onze samenleving. Een uitweg lijkt gevonden te kunnen worden in het opnieuw contact maken met onze existentiële bronnen. Het religieuze is in Europa echter grotendeels aan het teloorgaan. Het zich terugtrekken van met name het christendom uit onze cultuur leidt tot een uitwissing van bindende zinverbanden. Hierdoor worden we teruggeworpen op onze eigen particulariteit. Het is mijns inziens vooral deze ontwikkeling die het vertrouwen van Europa in zichzelf ondermijnt. De bezieling, het vitalistische elan, is uit onze cultuur aan het verdwijnen. Als gevolg daarvan grijpt een eroderend en mat soort van apathie steeds verder om zich heen. Dát is volgens mij de werkelijke crisis van onze tijd.

Het door meer en meer mensen gevoelde verlies van binding is dan ook vooral het gevolg van het inmiddels al decennialang verwaarlozen van de bezielende religieuze dimensie van het menselijk bestaan. En dit terwijl juist religie cruciaal is om tot een hechte leefgemeenschap te komen. Religie gaat niet voor niets terug op het Latijnse 'religare' wat 'verbinden' betekent. Religie ligt ten grondslag aan de eenheid van elke samenleving. Het is, zoals Emile Durkheim heeft laten zien, het samenbindende element van iedere cultuur.

Door het als maar verder wegglijden van het religieuze gaat de sociale cohesie en bevlogenheid in onze samenleving verloren. Een te ver doorgesloten consumptiecultuur is dan ook eerder een symptoon van een dieperliggende oorzaak, dan zelf de oorzaak. We zouden ons weer moeten willen laven aan onze christelijke erfenis. De hoogste deugd in het christendom is de liefde. Een liefde die gestalte krijgt in gedeelde leefvormen. Zo kan de weg teruggevonden worden naar binding, ja heling van onze cultuur. Zo kan tegenwicht geboden worden aan de verwarring waarin Europa steeds verder wegztakt.

### 7.10.2 This... is the sound of his agitation (2015-10-06 09:09)

"If you hear a marching band, is your soul exalted? No, you march. If you hear a waltz, you dance. If you hear a mass, you take communion.

It is the power of music to carry one directly into the mental state of the composer. The listener has no

choice. It is like hypnotism.

So, now... What was in my mind when I wrote this? Hmm? A man is trying to reach his lover. His carriage has broken down in the rain. The wheels stuck in the mud. She will only wait so long.

This... is the sound of his [1]agitation.

"This is how it is... , " the music is saying. "Not how you are used to being. Not how you are used to thinking. But like this."

(Beethoven on music in *Immortal Beloved*)

1. <https://www.youtube.com/watch?v=4ZlC-7KaZk0>

### 7.10.3 Het bewegen van de ziel door spraak (2015-10-09 13:04)

Retorica is het bewegen van de ziel door spraak, zegt Plato. De orator overtuigt door het vakkundig leggen van woorden in de ziel van de toehoorder. Maar als dat zo is, dan is de retorica allesomvattend. Ze is overal in die zin dat al ons spreken en denken uiteindelijk gericht is op het bewegen van de ziel, op overtuigen. Retorica is zelfs aanwezig wanneer wij alleen zijn om na te denken. Een dergelijke activiteit is immers niets meer of minder dan een innerlijk gesprek, een op overtuiging gerichte zelfbeweging van de ziel.

(Vrij naar Plato in de *Phaedrus*)

### 7.10.4 Bijdrage RD zaterdag 10 oktober: Is agnosticisme de meest redelijke positie? (2015-10-09 18:16)

Veel mensen zijn noch theïst noch atheïst. Zij geloven niet dat God bestaat. En evenmin zijn ze van mening dat God niet bestaat. Ze laten als agnost beide mogelijkheden open. Nu zijn er verschillende soorten van agnosticisme. Men kan agnost zijn op grond van intellectuele of existentiële gronden. Intellectueel agnosticisme komt echter het meest voor. Er zijn bovendien verschillende manieren om intellectueel agnost te zijn. In deze bijdrage beperk ik mij tot één type van intellectueel agnosticisme.

Voorstanders ervan redeneren meestal als volgt. Wij kunnen alleen op grond van goede intellectuele argumenten voor (of tegen) het bestaan van God theïst (of atheïst) worden. Dergelijke argumenten zijn echter per definitie metafysisch van aard. Ze overschrijden namelijk in vergaande mate de grens van het zintuiglijk waarneembare. De metafysica is in onze moderne tijd echter volledig achterhaald. Er is geen goede reden om terug te keren naar de klassieke premoderne metafysica. We kunnen dus helemaal niets zeggen over het wel of niet bestaan van God. En daarom is agnosticisme de enige redelijke positie, aldus de aanhangers van deze vorm van intellectueel agnosticisme. Uitgaande van deze redenering laat men meestal alle argumenten voor en tegen het bestaan van God ongelezen.

Is deze argumentatie overtuigend? De verborgen aanname lijkt te zijn dat het najagen van inzicht in de absolute aard van de werkelijkheid zinloos is. Wij kunnen als mensen onmogelijk toegang krijgen tot hoe de wereld daadwerkelijk in absolute zin 'op zichzelf' is. Nu is het niet onredelijk om te denken dat wij als eindige wezens geen toegang hebben tot de absolute aard van de wereld op zichzelf.

Precies omdat wij nimmer buiten onze menselijke, al te menselijke cognitieve vermogens kunnen treden om een absoluut gezichtspunt op de werkelijkheid in te nemen, kunnen wij de wereld zoals deze absoluut 'op zichzelf' is nooit leren kennen. Al ons denken en ervaren is onvermijdelijk altijd een menselijk, al te menselijk denken en ervaren. We hebben daarom slechts toegang tot de wereld zoals deze door ons gedacht en ervaren wordt. Nooit zullen wij de wereld zoals ze onafhankelijk van ons is in het vizier krijgen. De wereld zoals ze 'op zichzelf' is blijft voor ons als mensen voorgoed verborgen. Alles wat wij denken en ervaren heeft uitsluitend

betrekking op hoe de werkelijkheid ‘voor ons’ is.

Metafysisch denken opgevat als een poging om inzicht in het absolute te verkrijgen, leidt dan ook tot radicaal scepticisme. Het punt is echter dat we de intellectueel agnoscens op dit punt gelijk kunnen geven zonder de metaphysica af te schrijven. We kunnen erkennen dat een terugkeer naar de klassieke metaphysica, die de absolute aard van de werkelijkheid probeerde te achterhalen, niet mogelijk is.

Laten we dus samen met de intellectueel agnosten de ontmanteling van de klassieke metaphysica accepteren. Waar het om gaat is echter dat dit niet betekent dat een schraal empirisme en daarmee het zwijgen over alles wat onze zintuiglijke ervaring vergaand overstijgt, het enige alternatief is. De teloorgang van de klassieke metaphysica leidt namelijk helemaal niet tot het einde van de metaphysica.

Want waarom zou metaphysisch denken zich noodzakelijkerwijs moeten richten op de absolute aard van de werkelijkheid? Kan dan alléén ‘het absolute’ onderwerp van de metaphysica zijn? Het ten onrechte denken dat dit zo is vormt juist een grote blinde vlek van de intellectueel agnosten.

Er is namelijk ook nog een ‘intersubjectieve’ of ‘binnenwereldse’ metaphysica mogelijk. Het onderwerp van deze metaphysica is niet de wereld zoals deze in absolute zin ‘op zichzelf’ is, waartoe wij immers toch geen toegang hebben, maar nu juist de wereld zoals deze door ons ervaren en gedacht wordt.

Haar onderwerp is de wereld ‘voor ons’. Laten we ons dus richten op de wereld zoals deze door ons als mensen wordt ervaren én gedacht. Er dan geen reden meer om ons te beperken tot alleen maar het zintuiglijk waarneembare. Zodra we ons bezighouden met de wereld ‘voor ons’ ontbreekt elke grond om overwegingen over het bovenzintuiglijke buiten te sluiten. Wel dienen we ons dan steeds te realiseren dat al onze beweringen een menselijke intersubjectieve status hebben en dus niet gaan over hoe de wereld los van het menselijke ervaren en denken in absolute zin ‘in zichzelf’ is.

Metaphysica mag zo weliswaar niet langer gaan over ‘het absolute’, over de werkelijkheid ‘op zichzelf’, maar ze gaat nog altijd over datgene wat voor ons als mensen daadwerkelijk van belang is, namelijk de wereld zoals zij ‘voor ons’ is, de wereld zoals wij die als mensen ervaren en denken, de wereld waarbinnen wij onze weg moeten vinden, en waarbuiten wij als mensen nimmer kunnen treden.

En mag dat genoeg zijn? Wij zijn immers mensen en geen goden. De wereld ‘voor ons’ is voor ons als mensen het allesomvattende, het niet overschrijdbare. Al onze beweringen zijn slechts legitiem als beweringen over de wereld ‘voor ons’, over hoe wij als mensen de werkelijkheid ervaren en denken.

Dit alles hoeft ons helemaal niet te verontrusten. Integendeel zelfs. Het is juist deze benadering die een moderne vruchtbare metaphysica mogelijk maakt: een metaphysica die zich uitsluitend richt op de wereld ‘voor ons’ en niet langer op hoe de wereld in absolute zin ‘op zichzelf’ is.

We hoeven zo de menselijke hoop op het verkrijgen van inzicht in het bovenzintuiglijke niet op te geven, zolang we ons maar blijven realiseren dat ook deze inzichten, net zoals alles wat we zeggen, slechts gaan over de wereld zoals deze ‘voor ons’ als mensen is en dus nooit gaan over het absolute ‘op zichzelf’ van de werkelijkheid. Maar dan kunnen wij ook de rationele argumenten voor en tegen het bestaan van God serieus in overweging nemen. Want ook deze argumenten gaan over hoe de wereld ‘voor ons’ is en niet over de ontoegankelijke absolute aard van de werkelijkheid ‘op zich’.

Zodra deze denkstap is gezet, kunnen ook de intellectuele agnosten zich weer gaan bezighouden met het bestuderen van de verschillende rationele argumenten voor en tegen het bestaan van God. En tot welke conclusies een dergelijke analyse redelijkerwijs leidt, heb ik elders al vaker uiteengezet.

**Dr. ir. Emanuel Rutten is als onderzoeker verbonden aan het Abraham Kuyper Centrum voor Wetenschap en Religie van de Vrije Universiteit in Amsterdam. Heeft u een vraag voor deze rubriek of wilt u**

#### 7.10.5 Een argument tegen sterk correlationisme? (2015-10-10 16:30)

Het spreken kan alléén reflexief worden, zich uitspreken over de ontologische en epistemische status van het spreken zelf en van wat ze zegt, indien ze vertrekt vanuit het axioma dat ze rechtstreeks en onmiddelijk contact heeft met een absolute werkelijkheid buiten zichzelf ten opzichte waarvan ze geldigheid claimt voor haar ontologische en epistemische claims over zichzelf en haar uitspraken.

Zonder deze directe en onbemiddelde toegang is spreken over de ontologische en epistemische status van het spreken zelf namelijk betekenisloos. Want reflexief spreken impliceert eenvoudigweg het bestaan van een absoluut archimedisch punt van waaruit gesproken wordt en van waaruit geldigheid wordt geclaimd. Ook wanneer het spreken claimt dat zo'n punt voor de spreker onmogelijk is. Een dergelijke claim vertrekt immers eveneens vanuit een absoluut standpunt.

Het loutere feit dat reflexief spreken blijkbaar betekenisvol kan plaatsvinden wijst er bovenop dat genoemd axioma ook daadwerkelijk uitgangspunt van spreken kan zijn. En gelet op het voorgaande is het zelfs een mogelijkheidsvoorwaarde van reflexief spreken en daarmee van zelfbewustzijn. Maar dan is ze eveneens mogelijkheidsvoorwaarde voor het mens-zijn. Wie niet altijd al vertrekt vanuit het postulaat van een rechtstreeks onmiddelijk contact met een absolute werkelijkheid, kan niet als zelfbewustzijn en dus evenmin als mens existeren.

Het sterke correlationisme, volgens welke een direct onbemiddeld contact met een absolute werkelijkheid voor de mens onmogelijk is, leidt dus onvermijdelijk tot een performatieve tegenspraak. Dit levert een argument op om haar te verwerpen. Is dit argument echter voldoende steekhoudend? Daarover een andere keer wellicht meer.

#### 7.10.6 Pleidooi voor een substantiële metafysica (2015-10-17 00:46)

In een nieuwe [1]bijdrage voor de website *geloofenwetenschap.nl* van ForumC betoog ik dat ook in onze tijd een vruchtbare substantiële metafysica nog altijd mogelijk en zelfs springlevend is, zodat de grond ontbreekt om mee te gaan in de gedachte dat alléén de positieve vakwetenschappen ons inzicht geven in de algemene werking en structuur van de wereld. Ook de metafysica draagt hieraan bij.

1. <http://www.geloofenwetenschap.nl/index.php/opinie/item/656-een-pleidooi-voor-een-substanti%C3%A9le-metaphysica.html>

#### 7.10.7 Ducks and heaven (2015-10-17 17:46)

Three guys die together in an accident and go to heaven. When they get there, St. Peter says, "We only have one rule here in heaven: don't step on the ducks."

So they enter heaven, and sure enough, there are ducks all over the place. It is almost impossible not to step on a duck, and although they try their best to avoid them, the first guy accidentally steps on one.

St. Peter immediately appears on the scene, accompanied by the ugliest woman the guy ever saw. St. Peter chains them together and says, "Your punishment for stepping on a duck is to spend eternity chained to this ugly woman!"

The next day, the second guy accidentally steps on a duck, and again St. Peter appears, and with him is another extremely ugly woman. He chains them together with the same admonishment: they will be bound for eternity. The third guy has observed all this and, not wanting to be chained for all eternity to an ugly woman, is very, VERY careful where he steps. He manages to go months without stepping on any ducks, but one day St. Peter comes up to him with the most gorgeous woman he has ever laid eyes on, a very tall, tan, curvaceous, sexy blonde. St. Peter chains them together without saying a word. The guy remarks, "I wonder what I did to deserve being

chained to you for all of eternity?"

The woman replies: "I don't know about you, but I stepped on a duck."

(Thomas Cathcart and Daniel Klein, *Plato and a Platypus Walk into a Bar*, Penguin Books, 2007, pp. 190-191)

### 7.10.8 Het Larens Drieluik (2015-10-19 10:09)

Afgelopen week maandag heb ik mijn drieluik in Theater Brinkhuis in Laren afgesloten. In mijn eerste [1]lezing in 2013 betoogde ik dat er goede rationele argumenten zijn voor het bestaan van God. Vorig jaar gaf ik een [2]lezing waarin ik beargumenteerde dat het vele lijden in de wereld, hoe verschrikkelijk ook, uiteindelijk toch geen overtuigende reden vormt om het geloof in de goedheid van God op te geven. In mijn het drieluik afsluitende [3]lezing van vorige week liet ik zien dat er eveneens goede rationele argumenten zijn voor de opvatting dat God in feite de God is waarvan het Christendom als sinds eeuwen getuigt.

1. [http://www.gjerutten.nl/RationaleArgumentenVoorBestaanGod\\_ERutten.pdf](http://www.gjerutten.nl/RationaleArgumentenVoorBestaanGod_ERutten.pdf)
2. [http://www.gjerutten.nl/LezingLarenTheodicee\\_ERutten.pdf](http://www.gjerutten.nl/LezingLarenTheodicee_ERutten.pdf)
3. [http://www.gjerutten.nl/Vanalgemeentheismenaarchristendom\\_ERutten.pdf](http://www.gjerutten.nl/Vanalgemeentheismenaarchristendom_ERutten.pdf)

### 7.10.9 Het leven lezen (2015-10-25 14:05)

Wie een roman leest, gaat er bewust of onbewust vanuit dat de auteur een bepaalde zin wil evoceren. Een zin die verder reikt of dieper ligt dan de directe in de roman beschreven voorvalen en ontwikkelingen.

Zouden wij denken dat de schrijver daadwerkelijk helemaal niets wil zeggen voorbij de onmiddellijk beschreven feiten en gebeurtenissen, dan zouden we de roman vermoedelijk naast ons neerleggen. Zo is het ook met het leven zelf. Het leven valt niet of nauwelijks te leven, net zoals een roman niet of nauwelijks te lezen valt, als er niet een bepaalde diepere zin aan ten grondslag ligt.

### 7.10.10 God en moraal (2015-10-26 17:05)

Woensdagavond 18 november om 19.45u ga ik bij CSFR Amsterdam met atheïstisch filosoof Herman Philipse in debat over de vraag of God noodzakelijk is voor de moraal. Iedereen van harte welkom! Aanmelden: ab.actis.amstelo@gmail.com

### 7.10.11 Creuse en Haute-Vienne (2015-10-26 19:10)

"Op de Michelinkaart van de departementen Creuse en Haute-Vienne loopt vlak naast het dorp Châtelus-le-Marcheix een vouw. Dat weet ik omdat ik de kaart in kwestie direct heb aangeschaft na mijn eerste lezing van *De kaart en het gebied* (toen nog in het Frans dus). In hoofdstuk 2 van het eerste deel beschrijft Houellebecq hoe zijn hoofdpersoon, de kunstenaar Jed Martin, bij het kopen en openvouwen ervan zijn 'tweede grote esthetische openbaring' kent: 'Die kaart was subliem; diep getroffen begon hij te trillen voor de toonbank. Nog nooit had hij zo'n prachtig, zo'n van emotie en betekenis vervuld voorwerp aanschouwd als die Michelinkaart op 1:150.000 van de Creuse en de Haute-Vienne. De essentie van de moderniteit, van het wetenschappelijke en technische begrip van de wereld, werd er vermengd met de essentie van het dierlijke leven. De tekening was complex en mooi, en door de beperkte kleurencode volmaakt helder. Maar in elk van de gehuchten en dorpen, weergegeven naar omvang, voelde je de hartslag, de roep van tientallen mensenlevens, van tientallen of honderden zielen - sommige voorbestemd tot de verdoemenis, andere tot het eeuwige leven.'" (Martin de Haan, *Aan de rand van de wereld: MICHEL HOUELLEBECQ*, Uitgeverij De Arbeiderspers, Amsterdam, p. 82)

### 7.10.12 Regendruppels (2015-10-26 19:24)

"De kunstenaar Jed Martin uit *De kaart en het gebied* is mijn lievelingspersonage bij Houellebecq, op de voet gevolgd door Michel Djézinski uit *Elementaire deeltjes*. De twee hebben natuurlijk ook veel van elkaar weg, zoals Houellebecq zelf al zei: allebei staan ze in zekere zin buiten de wereld en berusten ze in dat isolement. De een, Michel wordt zich al op jonge leeftijd bewust van zijn situatie, wanneer hij alleen in zijn tent naar de tikkende regen ligt te luisteren nadat hij de kans heeft laten schieten om van zijn jeugdvriendinnetje Annabelle zijn grote liefde te maken: 'De druppels kwamen met een dof getik op het tentdoek neer, op enkele centimeters van zijn gezicht, maar hij bevond zich buiten hun bereik. Plotseling had hij het voorgevoel dat zijn hele leven zou lijken op dat moment. Hij zou door menselijke emoties gaan, soms zouden ze heel dichtbij zijn; anderen zouden geluk kennen, of wanhoop; niets van dat alles zou hem ooit werkelijk kunnen raken of kwetsen. [...] Hij voelde zich van de wereld gescheiden door een paar centimeter leegte, die als het ware een schild of een pantser om hem heen vormden.' [...] De ander, Jed, kent een vergelijkbare ervaring wanneer hij door zijn succes als kunstenaar financieel binnen is en in zijn gloednieuwe Audi *Shooting Brake* naar Parijs terugrijdt.[...] Waarom zijn deze twee personages zo hartverscheurend? Niet alleen omdat je voelt dat ze een bepaalde kant van Houellebecqs eigen persoonlijkheid vertegenwoordigen en daardoor *doorleefd* zijn, hoe weinig ze ook leven. Het komt denk ik vooral doordat je ondanks hun haast autistische isolement onderhuids toch van alles voelt bruisen. [...] [E]r zijn geregeld momenten waarop je besef dat de afstand die beide personages van de wereld hebben genomen pure zelfbescherming is: ze zijn niet ongevoelig, maar juist te gevoelig om de wereld aan te kunnen en moeten zich dus beschermen door zich terug te trekken." (*Martin de Haan, Aan de rand van de wereld: MICHEL HOUELLEBECQ, Uitgeverij De Arbeiderspers, Amsterdam, pp. 86-87*)

## 7.11 November

### 7.11.1 Thompson paradox (2015-11-03 16:31)

A lamp is turned on for 1/2 minute, off for 1/4 minute, on for 1/8 minute, off for 1/16 minute, on for 1/32 minute, and so on. At the end of one minute, will the lamp be on or off? At least in Zeno cases we know what will happen: the arrow will move, the wall will be reached, the turtle will be passed, etc. But here... will the lamp be on or off?

### 7.11.2 Die ene formule (2015-11-04 11:40)

In de film *The Theory of Everything* uit 2014 [1] droomt de fysicus Stephen Hawking van *die ene formule* die de hele werkelijkheid zou kunnen beschrijven en verklaren. Hij zoekt er al zijn hele leven tevergeefs naar. Misschien komt dit omdat die formule, mocht hij al bestaan, van een geheel andere aard is dan Hawking vermoedt. Laat me hier mijn eigen vermoeden uitspreken. *Die ene formule*, de ultieme theorie van alles, is misschien een bijzonder eenvoudig metafysisch beginsel, namelijk het beginsel dat er geen universele eigenschappen kunnen bestaan. De werkelijkheid, *het zijn* zelf, is dermate pluriform en ongrijpbaar dat er voor iedere denkbare reële eigenschap altijd wel een object bestaat die die eigenschap niet heeft.

Kortom, de laatste en diepste waarheid over de werkelijkheid is dat ze zich in geen enkele mal laat persen, dat alle uitspraken van de vorm 'Alles is dit' of 'Alles is dat' onwaar moeten zijn. In formulevorm: Voor alle eigenschappen P is er een object x zodanig dat P(x).

De implicaties van dit zéér eenvoudige metafysische beginsel zijn werkelijk enorm en lijken inderdaad welhaast allesomvattend. Zo moet er bijvoorbeeld naast materie ook zoiets als geest bestaan. Als er namelijk géén universele eigenschappen zijn, dan volgt direct dat de eigenschap 'materieel zijn' niet universeel is. Kortom, niet alles is materieel. Evenzo moet er naast geest ook materie bestaan, want op grond van een analoge overweging is niet alles geestelijk. Ook bestaat er tenminste één noodzakelijk bestaand wezen, want niet alles is contingent. We krijgen hier dus direct een *ontologisch argument* als bijproduct. Omgekeerd zijn er contingente objecten, want niet alles is noodzakelijk. Eveneens moeten er niet-gedetermineerde oftewel vrije toestanden bestaan,

want niet alles is gedetermineerd. Ook bestaan er atomen, want niet alles is samengesteld. Tegelijkertijd bestaan er samengestelde objecten, want niet alles is atomair.

Er volgt ook dat er toestanden moeten zijn die niet moreel goed zijn, want niet alles is moreel goed. We krijgen dus als bijproduct eveneens een aanzet tot een *theodicee*. Ook de beroemde vraag van Leibniz waarom er überhaupt iets is en niet veeleer niets wordt deels beantwoord. Er moeten namelijk concrete objecten bestaan, want niet alles is abstract. Tevens volgt een vorm van *Platonisme*. Er zijn immers abstracte objecten omdat niet alles een concreet object is.

De lijst van gevolgen is welhaast eindeloos. Zo moeten er bijvoorbeeld onveroorzaakte objecten zijn, want niet alles is veroorzaakt. Eveneens bestaat er causaliteit, want niet alles is causaal inert. Ook volgt dat er substanties moeten zijn, want niet alles is een eigenschap. En omdat niet alles fysisch is, bestaan er ook niet-fysische objecten. Verder is niet alles in de ruimte, dus moeten er objecten buiten de ruimte zijn. En hetzelfde geldt voor de tijd. Meer algemeen gezegd is niet alles immanent, dus moet er een *transcendent domein* zijn.

Het gaat maar door. Uit genoemd metafysisch principe volgt in feite de hele wereld zoals we deze kennen - én meer. Die ene formule lijkt dus inderdaad mogelijkwijs de ultieme *theorie van alles* te kunnen zijn waarnaar Stephen Hawking steeds tevergeefs op zoek is geweest. Maar is zij verdedigbaar? Mijn antwoord daarop is dat er inderdaad een argument bestaat die die ene formule als logisch gevolg heeft, namelijk het *semantisch argument* dat ik enige tijd geleden ontwikkelde en dat onder andere [2]hier beschikbaar is.

1. <https://www.youtube.com/watch?v=Salz7uGp72c>
2. <http://www.gjerutten.nl/SemanticArgument6.pdf>

#### **7.11.3 Gesitueerd denken (2015-11-05 01:03)**

Echt denken is bezielt betrokken denken, bestaande uit redelijke gemoedsoverwegingen en teruggrifpend op bij het onderwerp passende *endoxa*. Denken is zo ten diepste existentieel geworteld in een cultuurgemeenschap. Een denken dat haar onderwerp niet concreet en aanschouwelijk weet te maken is daarom leeg. Zij kan de ziel van de betrokkenen niet bewegen. Wat zegt dit over de relatie tussen retorica en logica? In een nieuwe [1]bijdrage ga ik hierop in.

1. [http://www.gjerutten.nl/RetoricaPrimaPhilosophia\\_ERutten.pdf](http://www.gjerutten.nl/RetoricaPrimaPhilosophia_ERutten.pdf)

#### **7.11.4 Metanoia (2015-11-08 01:05)**

"Maar we weten dat Hij gelijk heeft. We weten dat er voor de belangrijkste bekommernissen van de mensheid geen zuiver technische en organisatorische oplossingen bestaan. Ze vereisen wat Johannes de Doper een *metanoia* noemde, een verandering van geest. Zo'n verandering laat zich per definitie niet technisch produceren. Ze bestaat in de erkenning dat de wortel van het kwaad in onszelf ligt, in ieder van ons, alvorens het vorm aanneemt in instituties en doctrines. [...] Daar komt nog bij dat het vermogen om zichzelf schuldig te voelen de voorwaarde is van het mens-zijn. Dit vermogen maakt ons tot mensen, zegt het boek Genesis, en daarin heeft het geen ongelijk. Het heeft geen ongelijk omdat wij geen enkele kennis hebben van goed en kwaad als we die niet in onszelf ondervinden. Nu dan, het kwaad ervaren als de eigenlijke toestand van de ziel - dat is zich schuldig voelen." (Leszek Kołakowski, Jezus. Een apologetisch en sceptisch essay, Klement, Zoetermeer 2015, pp. 24-25)

#### **7.11.5 Een ongehoorde uitdaging (2015-11-08 01:06)**

"Het feit dat er in een kleine obscure, door de voornamen en geletterden verguisde volksstam, levend in de periferie van het Romeinse Rijk, een godsdiesthervormer is geweest die het bij uitstek geestelijk symbool heeft kunnen worden van de machtigste en meest scheppingsrijke (maar niet per se meest deugdzame) beschaving ter wereld, een hervormer die ook vandaag, tweeduizend jaar later, nog het lichtend voorbeeld van deze beschaving

is en, op z'n minst in moreel opzicht, het onderscheidende merkteken ervan - niemand heeft me ervan kunnen overtuigen dat dit alles gemakkelijk te verklaren is, ook al ben ik op de hoogte van heel wat vermeende verklaringen. Dat zijn morele onderricht, een tartende en ongehoorde uitdaging aan de wereld, zich - niet enkel maar in naam - van deze wereld meester heeft gemaakt, is onverklaarbaar. Dat een nieuw universum is voortgekomen uit de weke en sobere handen van een Galileese jood, valt niet te begrijpen als men zich in diens tijd probeert te verplaatsen. De wortel van deze ommekker - de christenen zijn het daarover altijd eens geweest - is de liefde. Niet de liefdesidee, maar een lering: de liefde als daad, als werkzame kracht die Hij over de wereld heeft uitgestort en waarvan het weinige dat mensen ervan in zich hebben opgenomen een - zwakte, onvolkomen, met kwaad vermengde, maar altijd levende - afspiegeling is." (Leszek Kołakowski, *Jezus. Een apologetisch en sceptisch essay*, Klement, Zoetermeer 2015, pp. 74-75)

#### 7.11.6 Metafysische modellen van sacraliteit (2015-11-09 17:20)

Wie het sacrale of het heilige op formele wijze metafysisch wil duiden, zal merken dat daarvoor maar weinig mogelijkheden zijn. Globaal zie ik er vier. Men kan menen dat het heilige samenvalt met het eerste allerhoogste zijnde. Het heilige is dan weliswaar het meest oorspronkelijke en volmaakte zijnde, maar nog altijd een zijnde onder de zijnden. Een andere mogelijkheid is om het sacrale te identificeren met het zijn van alle zijnden. Het heilige is dan geen zijnde meer, maar de instantie van waaruit alle zijnden überhaupt zijnden zijn, namelijk het zijn zelf. Een derde mogelijkheid is om het sacrale negatief te vereenzelvigen met de grondeloze afgrond van het niets. Hierbij wordt het niets nadrukkelijk geplaatst tegenover de zijnden en het zijn. Een vierde mogelijkheid wordt minder vaak genoemd en wil ik hier nadrukkelijk voor het voetlicht brengen. Men kan het sacrale identificeren met het ontstaan van zijnden of het zijn zelf uit het niets en het vergaan van zijnden of het zijn zelf tot niets. Dit lijkt een alleszins interessant alternatief. Want wat is er immers wonderbaarder en mysterieuzer dan ontstaan uit niets en vergaan tot niets? We krijgen zo dus een gedynamiseerde notie van het sacrale welke verder gaat, dieper reikt, dan de duiding van het sacrale als het hoogste zijnde, het zijn zelf of het niets. In zekere zin vormt het vierde model van sacraliteit de culminatie van de overige drie modellen.

#### 7.11.7 Overstijgende intentionaliteit (2015-11-11 23:32)

"De noodzakelijke aanwezigheid van deze overstijgende intentionaliteit in ons leven ligt aan de basis van de filosofie en vormt de ware reden dat mensen de evolutionaire en reductionistische perspectieven op de menselijke toestand zo moeilijk kunnen aanvaarden. Ze verklaart ook de vaak gehoorde klacht dat, terwijl onze seculiere samenlevingen ruimte maken voor moraliteit, voor kennis en voor geestelijk leven, ze toch aan een spiritueel tekort lijden. Mensen, zo zegt men, hebben een 'spirituele' dimensie, met spirituele behoeften en waarden. Zelfs mensen die zich afzijdig houden van alle religie en die de oude mythe van de ziel verwerpen of deze beschouwen als een uitgebreide metafoor, beweren dit. De reden hiervoor is dat de 'overstijgende intentionaliteit' van onze interpersoonlijke houdingen geen onveranderlijk gegeven is. Ze kan worden geleerd, in nieuwe richtingen geleid, aangeleerd door deugden en door de zonde worden bedorven. In extreme gevallen van autisme kan ze zelfs geheel ontbreken, zoals ze ook bij dieren ontbreekt. Om te leren om je houdingen te richten naar de horizon van het wezen van de ander - vanwaar deze op zijn beurt zijn blik laat uitgaan - vereist echter een discipline die verder reikt dan alleen respect. In al die aspecten van wat in ons leven het diepst en meest duurzaam is - religieus geloof, erotische liefde, vriendschap, familiebanden, het genieten van kunst, literatuur en muziek - richten we ons op de horizon vanwaar de blik van de ander ons zoekt. Morele educatie houdt ook het handhaven in van deze overstijgende intentionaliteit, om ook in de moeilijkste omstandigheden het mogelijk te maken de andere persoon in het ik te zien. Dat is wat mensen bedoelen met 'spirituele' discipline en wat Plato 'de zorg voor de ziel' noemde. Het is uit onze hedendaagse wereld aan het verdwijnen [...]." (Roger Scruton, *Eindeloos verlangen naar het heilige*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2014, pp. 115-116)

#### 7.11.8 Debat Universiteit Leiden: Bestaat God? (2015-11-18 00:57)

Gisterenavond ben ik aan de universiteit van Leiden in debat gegaan met filosoof Jan Sleutels over de vraag of God bestaat. Het debat is inmiddels ook [1]online beschikbaar. Het was een prachtige avond met uitstekende vragen

uit het publiek.

1. <https://www.youtube.com/watch?v=fSRA05ETwIk&feature=youtu.be>

### 7.11.9 Modaal-epistemisch argument 2.0 (2015-11-20 17:52)

Velen hebben de afgelopen jaren tevergeefs geprobeerd om een geslaagde objectie tegen mijn modaal-epistemisch argument voor het bestaan van God in te brengen. Hoewel geen van deze talloze objecties succesvol is, hebben ze er wel voor gezorgd dat veel, zo niet bijna alle, aandacht uitging naar het adequaat weerleggen ervan. Nu er zich niet of nauwelijks meer nieuwe te weerleggen objecties aandienen, kan langzamerhand de aandacht verlegd worden van het netjes weerleggen van objecties naar het nog sterker maken van mijn argument. In deze bijdrage wil ik hiermee een begin maken.

De eerste premissie van het argument luidt zoals bekend dat alles wat mogelijk waar is ook gekend kan worden. Formeler uitgedrukt: Voor iedere propositie P die waar is in tenminste één mogelijke wereld, is er ook een mogelijke wereld (dezelfde of een andere) waarin P zowel waar is als gekend wordt. Tezamen met de tweede premissie van mijn argument, namelijk dat het onmogelijk is om te weten dat God niet bestaat, volgt dan logisch dat God bestaat. Want als God niet bestaat, dan is "God bestaat niet" waar en dus ook mogelijk waar. Maar dan is op grond van de eerste premissie "God bestaat niet" kenbaar, wat in tegenspraak is met de tweede premissie. De tweede premissie stelt immers dat de propositie "God bestaat niet" onkenbaar is.

Nu kunnen we ons afvragen of we de eerste premissie eigenlijk wel nodig hebben om de conclusie af te leiden dat God bestaat. Is de eerste premissie niet te zwaar? Kunnen we met behoud van de conclusie dat God bestaat de premissie dat al het mogelijk ware kenbaar is niet vervangen door een zuinigere, bescheidenere en daarmee dus nog plausibeler premissie?

Welnu, dat kan inderdaad. We kunnen als eerste premissie iets spaarzamers kiezen: Voor iedere propositie P die waar is in tenminste één mogelijke wereld *waarin zich bewuste kennende wezens bevinden*, is er ook een mogelijke wereld (dezelfde of een andere) waarin P zowel waar is als gekend wordt. Deze premissie is zuiniger dan de originele eerste premissie. Er wordt nu namelijk niet langer beweerd dat iets wat waar is in tenminste één mogelijke wereld kenbaar is. Er wordt alléén nog maar beweerd dat iets wat waar is in tenminste één mogelijke wereld *waarin zich kennende wezens bevinden* kenbaar is. En dat is uiteraard een minder vergaande, meer bescheiden en dus nog plausibeler bewering.

Uit deze spaarzamere eerste premissie volgt tezamen met de ongewijzigde tweede premissie nog steeds dat God bestaat. Want als God niet bestaat, dan is "God bestaat niet" waar in een mogelijke wereld *met kennende wezens*. Onze wereld is immers ontegenzeggelijk een mogelijke wereld *met kennende wezens*. Wij bestaan immers in deze wereld en wij zijn kennende wezens! Uit de zuinigere eerste premissie volgt dan dat "God bestaat niet" kenbaar is, wat opnieuw in tegenspraak is met de tweede premissie. Kortom, God bestaat.

Op deze manier krijgen we dus een modaal-epistemisch argument voor het bestaan van God waarvan de eerste premissie nog plausibeler is dan die van de oorspronkelijke versie van mijn argument. We krijgen met andere woorden een nog sterker versie van het modaal-epistemisch argument.

Voor de aardigheid zouden we deze versie *modaal-epistemisch argument 2.0* kunnen noemen. De hier geschatste aanscherping van mijn argument laat verder zien hoe het argument nog verder versterkt kan worden. We kunnen immers nog meer aanvullende condities in het antecedent van de eerste premissie opnemen, om zo een nog bescheidenere en daarmee nog plausibeler eerste premissie te verkrijgen dan die van versie 2.0 van het argument. Suggesties voor dergelijke aanvullende condities zijn meer dan welkom. Ik ben benieuwd!

### **7.11.10 Ik ben Alice (2015-11-21 00:17)**

Robots zullen nooit de status van subject bereiken omdat existentiële oorspronkelijkheid en spontaniteit niet kunstmatig te construeren zijn. Wel kunnen robots op een enig moment een nieuwe zijswijze gaan vertegenwoordigen, namelijk een manier van zijn die het midden houdt tussen object en subject. Zo kan het ontologische landschap waarin wij ons bevinden verrijkt worden.

### **7.11.11 Lezing voor Newman Society (2015-11-26 16:33)**

Gisteravond heb ik voor de *Newman Society* aan de KU Leuven een lezing gegeven over mijn modaal-epistemisch argument voor het bestaan van God. Het was een prachtige avond, zowel tijdens de lezing als daarna. De tekst van mijn voordracht is [1][hier beschikbaar](#).

1. [http://gjjerutten.nl/lectureleuven\\_Rutten.pdf](http://gjjerutten.nl/lectureleuven_Rutten.pdf)

### **7.11.12 Deducing the four sources of knowledge (2015-11-27 09:15)**

My defense of the second premise of my modal-epistemic argument relies amongst others on the claim that (on the specific conception of knowledge used for the argument) there are no more than four sources of knowledge: logical proof, self-evident intuition, experience and testimony. Here is an interesting suggestion from L. Newton to deduce that these four sources of knowledge are indeed exhaustive. Knowledge is either from oneself or another. If it is from another, then it is from 1) testimony. If it is from oneself, it is either from 2) experience or from the intellect. If it is from the intellect, it is either 3) self-evident or 4) logically proven.

### **7.11.13 Een filosofisch spel (2015-11-28 16:03)**

Er zijn twee spelers. Speler 1 kiest een genus, zeg g1. Speler 2 kiest vervolgens een genus g2 zodanig dat g1 een species is van g2. Speler 1 wint als hij of zij daarna in staat is een genus g3 te kiezen zodanig dat g1 een species is van g3 en g3 een species is van g2. In het andere geval dient speler 1 een genus g4 te kiezen zodanig dat g2 een species is van g4. Mocht speler 1 zo'n g4 niet kunnen vinden, dan wint speler 2. In het andere geval gaat de buurt weer naar speler 2. Mocht speler 2 een genus g5 kunnen vinden zodanig dat g2 een species is van g5 en g5 een species is van g4, dan wint speler 2. In het andere geval dient speler 2 een species g6 te noemen zodanig dat g4 een species is van g6. Lukt dit niet, dan wint speler 1. Als het wel lukt is de buurt weer aan speler 1. Dit gaat zo door totdat er een winnaar is. Veel plezier!

### **7.11.14 A calculus for possible worlds (2015-11-29 16:44)**

Many metaphysicians deploy the apparatus of possible worlds. Possible worlds are in principle complete descriptions of how the world is or could have been. So, there are many, perhaps infinitely many, possible worlds. One of them is the actual world. It reflects reality as it actually is. How do metaphysicians decide whether something may count as a possible world? In most, if not all cases, the only criterion used for deciding whether a proposed candidate may be considered a possible world is the criterion of conceivability. If we can conceive the sketched situation, then we may infer that it is indeed possible and therefore part of at least one possible world. Conceivability though is a rather vague notion. It seems to convey the idea that there must be a clear and comprehensible narrative that outlines how the situation in question could obtain. So what is needed is an reasonable recognizable account of how the situation could be actual. It is thus not enough to just stipulate a situation as being possible. Now, what I would like to propose is to develop a calculus for the generation of new possible worlds out of given ones. The conceivability criterion may become one of the rules of this calculus, but this is not necessary. Perhaps we are able to identify a set of rules for said calculus that together make the conceivability criterion superfluous. What sort of rules do I have in mind? Well, we need rules for the generation of new possible worlds out of existing ones. For example rules like the following one. If W1 is a possible world, and W2 can be construed by a finite,

coherent and unproblematic pathway from W1 to W2, then W2 is a possible world as well. So, the actual world without the chair I'm sitting on is a possible world. And the same holds for the actual world without the planets Mars and Venus. Or a possible world in which there are twenty planets orbiting around the sun. And so on. We also need rules to ground an initial set of possible worlds. An example of such a grounding rule would be the rule that a world in which only God exists is possible. From these possible worlds we may construct many other possible worlds by using generation rules such as the aforementioned one. In this way we get for example a possible world in which God exists and brings a universe into being. Or a possible world in which God exists and creates a multiverse. And so on. It seems to me that we need a quite large number of generation and grounding rules in order to arrive at an adequate possible worlds calculus. It would be interesting to see how such a calculus looks like.

### 7.11.15 An aesthetic argument for God's existence (2) (2015-11-30 17:03)

Some time ago I proposed the below mentioned aesthetic argument for the existence of God. Revisiting my argument it seems to me that the only controversial premise is [4]. If one accepts [1]this article as a proper defense of it, the argument goes through.

1. The sublime experience is a well-established type of experience (*premise*)
2. There is a phenomenologically maximally adequate account of each well-established type of experience (*premise*)
3. There is a phenomenologically maximally adequate account of the sublime experience (*from 1, 2*)
4. If there is a phenomenologically maximally adequate account of the sublime experience, then that account is the experience of God (*premise*)
5. The phenomenologically maximally adequate account of the sublime experience is the experience of God (*from 3, 4*)
6. For any well-established type of experience, in the absence of defeaters, the phenomenologically maximally adequate account of that type of experience is veridical (*premise*)
7. In the absence of defeaters, the phenomenologically maximally adequate account of the sublime experience is veridical (*from 1, 6*)
8. There are no defeaters in the case of the sublime experience (*premise*)
9. The phenomenologically maximally adequate account of the sublime experience is veridical (*from 7, 8*)
10. The experience of God is veridical (*from 5, 9*)
11. God exists (*from 10*)

1. [http://www.gjerutten.nl/GoddelijkeVerheffingOfSpelVanVreesEnLust\\_ERutten.pdf](http://www.gjerutten.nl/GoddelijkeVerheffingOfSpelVanVreesEnLust_ERutten.pdf)

## 7.12 December

### 7.12.1 Propositionele Paradoxen (2015-12-06 11:25)

Computerwetenschapper Jeroen Valk plaatste op zijn [1]blog Composix een buitengewoon interessante reactie op mijn *Het schandaal van de propositielogica*. Binnenkort zal ik hier op mijn blog op zijn grondige analyse van het schandaal reageren.

1. <http://composix.blogspot.nl/2015/12/propositional-paradoxes.html>

### 7.12.2 An improved version of the semantic argument (2015-12-09 22:58)

The third premise of my semantic [1]argument can be improved significantly. I realized this a few days ago while preparing my talk on the argument for the upcoming OZSW conference on 11 and 12 December at VU University in Amsterdam. Premise 3 of the argument can be stated as follows. If M1 and M2 are the meanings of two positive predicate generic expressions E1 and E2 such that RefSet(M1)=RefSet(M2), then M1=M2. In my paper I provide

an elaborate defense of this premise. But in fact I do not need this premise. All I need for my argument to go through is the following weaker modified premise. If M1 and M2 are the meanings of two positive predicate generic expressions E1 and E2 such that RefSet(M1)=RefSet(M2), then 'x is E1 iff x is E2' is necessarily true. This modified premise is indeed weaker, since the original premise entails it but not vice versa. After all, E1 and E2 having the same meaning obviously entails that 'x is E1 iff x is E2' is necessarily true, while it is not the case that the necessary truth of 'x is E1 iff x is E2' suffices to conclude that E1 and E2 have the same meaning. Now, I suggest to replace the original premise 3 of my argument with the modified weaker premise. By doing so the conclusion of my argument, namely that there are no positive contingent universally held properties, still follows. Therefore, by doing so we have obtained a stronger version of the semantic argument, making its conclusion even more plausible.

1. <http://www.gjjerutten.nl/SemanticArgument6.pdf>

### 7.12.3 Bijdrage RD zaterdag 12 december: Houdt God zich te goed voor ons verborgen? (2015-12-13 11:14)

"Als God bestaat, waarom houdt God zich dan zo goed voor ons verborgen?" Dit is een vraag die met enige regelmaat wordt gesteld, vooral door hen die menen dat God niet bestaat. Men denkt dan dat er blijkbaar voldoende reden is om te beweren dat we eenvoudigweg te weinig van God merken om te kunnen geloven in het bestaan van God. Levert dit een goed argument tegen het bestaan van God op?

JA

Men kan natuurlijk langs genoemde lijn argumenteren tegen het bestaan van God. Het argument heeft dan twee premissen. De eerste premissie luidt dat als God bestaat, God het redelijkerwijs niet zal nalaten zich in meer dan voldoende mate aan de mensheid bekend te maken. Volgens de tweede premissie houdt God zich echter juist heel goed voor de mensheid verborgen. We zien, horen of voelen nooit iets van God. God is de grote afwezige in ons leven hier op aarde, aldus de aanhangers van dit argument. Uit beide premissen volgt dan logisch de conclusie dat God niet bestaat. Is dit argument echter overtuigend? Dit lijkt niet het geval.

NEE

Allereerst is het niet onredelijk om te denken dat God, als God bestaat, tot een radicaal andere bestaanscategorie behoort dan de mens en zijn natuurlijke leefwereld. God is als de absolute grond en oorsprong van de werkelijkheid namelijk een oneindig en transcendent wezen, terwijl de mens een eindig en immanent wezen is. Het is dan ook niet vreemd dat juist God, in tegenstelling tot de ons omringende natuur, een zekere mate van verborgenheid voor ons heeft.

Stel bovendien dat God zich al te nadrukkelijk aan ons bekend zou maken. In dat geval zouden wij niet langer oprocht in volkomen vrijheid voor het goede kunnen kiezen. Wie zou immers nog naar het kwade neigen wanneer God alle mogelijke twijfel over zijn bestaan voorgoed zou wegnemen door de gehele mensheid een onfeilbare en onuitwisbare indruk van zijn aanwezigheid te geven? Het is echter redelijkerwijs een groot goed om als mens in totale vrijheid in deze wereld voor het goede te kunnen kiezen en zo in dit leven als mens werkelijk significante morele keuzes te kunnen maken en morele beslissingen te nemen. Dit behoort tot één van de belangrijkste existentiële waarden van het menszijn. Het lijkt dan ook redelijk dat God deze belangrijke existentiële waarde van de mens niet verloren wil laten gaan door zich al te nadrukkelijk aan ons bekend te maken en zo deze cruciale vrijheid van ons af te nemen. Maar dan moet God in een bepaalde mate voor ons verborgen blijven.

God kan zich dus niet al te veel aan ons opdringen. En dit sluit ook aan bij zijn wens om met elk van ons een liefdevolle relatie aan te gaan. Want ga maar na, zou jij van iemand kunnen houden die zich voortdurend overal aan je opdringt? De vraag stellen is haar beantwoorden.

Daarnaast is het nog maar de vraag of God zich zo goed verborgen houdt voor wie werkelijk naar God op zoek gaat. Er zijn immers voldoende fenomenen die een ieder van ons op z'n minst op de gedachte kunnen

brengen dat het alles behalve irrationeel is om te denken dat God bestaat. Hierbij kan onder andere gedacht worden aan (1) het feit dat er überhaupt iets is en niet veeleer niets, (2) het bestaan van contingente oftewel niet noodzakelijk bestaande objecten, (3) de persistentie van objecten in de tijd, (4) het feit dat de moderne wiskunde ons inmiddels leert dat waarheden over het oneindige nodig zijn om alle waarheden over het eindige te kunnen afleiden, (5) de objectiviteit van het verleden, (6) het bestaan van een groot aantal uniforme, universele en stabiele natuurwetten, (7) het feit dat het universum geen eindeloos verleden heeft maar in plaats daarvan een absoluut begin heeft oftewel een eindige tijdsduur geleden is ontstaan, (8) de opmerkelijke elegantie en effectiviteit van de wiskunde als beschrijvingstaal van de natuur, (9) de saillante "fine tuning" van de kosmos, (10) het bestaan van bewustzijn dat niet tot materie ter herleiden is, (11) het bestaan van vrije wil dat niet tot natuuroorzaken te herleiden is, (12) het gerechtvaardigde vertrouwen in de betrouwbaarheid en het enorme wetenschappelijke verklaringssucces van ons redevermogen en onze zintuigen, (13) de ervaring van de objectiviteit van morele waarden en verplichtingen, (14) de vele ervaringen van schoonheid en het sublieme, (15) het gegeven dat theïsme de meest gewortelde, oude, brede en wereldwijd verspreide praktijk van consistente, coherente en inclusieve wereldduiding is, (16) het bestaan van vele vormen van mystieke en religieuze ervaring, en (17) de bijzondere existentiële contrastervaring van esthetische sublimiteit, ethische waarachtigheid, wijsgerige diepte en religieuze genialiteit die juist het lezen van Bijbelverhalen kan oproepen.

Wie zoals de Engelsen het zo mooi zeggen een "sincere seeker" is en werkelijk openstaat voor de mogelijkheid van Gods bestaan, zal op grond van alleen al deze uiteenlopende fenomenen het bestaan van God alleszins redelijk en waarschijnlijk achten. In verschillende bijdragen hier en elders heb ik dat voor elk van deze zeventien verschijnselen uitgebreid toegelicht.

## DUS

Kortom, zo verborgen houdt God zich niet voor wie daadwerkelijk oog en gevoel heeft voor de ons omringende wereld. God is juist goed zichtbaar voor wie Hem werkelijk wil zien. "Wie Mij zoekt, zal Mij vinden" lezen we dan ook in de onder (17) genoemde Bijbelverhalen.

**Dr. ir. Emanuel Rutten is als onderzoeker verbonden aan het Abraham Kuyper Centrum voor Wetenschap en Religie van de Vrije Universiteit in Amsterdam. Heeft u een vraag voor deze rubriek of wilt u reageren? [weerwoord@refdag.nl](mailto:weerwoord@refdag.nl)**

### 7.12.4 Fitch, Aristotle, Lovejoy and the semantic argument (2015-12-15 15:05)

The conclusion of my semantic [1]argument has it that there are no contingent universally held positive properties. This comes close to the more general thesis that there are no contingent universally held properties whatsoever, either positive or negative. This thesis results in a collapse of the distinction between universality and necessity. For it entails that if a property is universally held it is necessary, while clearly all necessary properties are universally held. So the semantic argument has an effect that resembles the effect of *Fitch's famous proof* that if all actual truths are knowable, then all actual truths are known, leading to a collapse of the difference between possible and actual knowledge. The effect of the semantic argument also resembles the effect of Aristotle's *dictum* that each possibility is actualized at some point in time, leading to a collapse of the distinction between modality and time.

Aristotle's dictum is a temporal version of the *principle of plenitude*, which holds that all possibilities are actualized. The actual world is so full and diverse that there are no unrealized possibilities. It was Arthur Lovejoy who formulated this principle explicitly for the first time. There is in fact a deep connection between the above mentioned thesis and the principle of plenitude. For each one implies the other. To see that the principle entails the thesis, assume for *reductio ad absurdum* that there is a contingent universally held property P. Since P is contingent there is a possible world in which there exists something that is not P. But then 'being not P' is a possibility. So the principle of plenitude entails that there is something that is not P, which contradicts the fact that P is universally held.

To see that the thesis also entails the principle, let X be some possibility. If ‘being X’ is a necessary property, then there exists something in the actual world that is X. So in that case X is actualized. On the other hand, if ‘being X’ is a contingent property, there exists something in some possible world that is not X. But then ‘not being X’ is a contingent property. Given that there are no contingent universally held properties, it follows that ‘not being X’ is not universally held. But then there is something that is X.

The general thesis that there are no contingent universally held properties is thus in fact nothing more than a different formulation of the principle of plenitude. It simply is the principle of plenitude. As said, this thesis is obtained from the semantic argument’s conclusion by removing the positivity restriction. In other words, the conclusion of the semantic argument is a restricted version of the thesis. But then the semantic argument is in fact an argument for a restricted version of the principle of plenitude. As such it alludes to the principle itself. It suggests its truth.

1. <http://www.gjjerutten.nl/SemanticArgument6.pdf>

#### **7.12.5 Nieuwe bijdrage ForumC (2015-12-17 14:20)**

Mijn nieuwe bijdrage voor de website *geloof en wetenschap* van ForumC is inmiddels [1]hier beschikbaar.

1. <http://geloofenwetenschap.nl/index.php/opinie/item/689-die-ene-formule>

#### **7.12.6 Mijn response op Valks repliek (2015-12-22 22:34)**

Het duurde even, maar [1]hier is dan eindelijk mijn langverwachte inhoudelijke response op Jeroen Valks interessante repliek op mijn eerdere lezing over het schandaal van de propositielogica.

1. [http://www.gjjerutten.nl/DissolvingScandalPropositionalLogic\\_Rutten.pdf](http://www.gjjerutten.nl/DissolvingScandalPropositionalLogic_Rutten.pdf)

#### **7.12.7 Dient retorica de waarheid? (2015-12-28 13:20)**

In een nieuwe [1]bijdrage getiteld *Retorica en Waarheid* ga ik in op de vraag of de retorica in dienst staat van het vinden van de waarheid.

1. [http://www.gjjerutten.nl/RetoricaWaarheid\\_ERutten.pdf](http://www.gjjerutten.nl/RetoricaWaarheid_ERutten.pdf)

# 8. 2016

## 8.1 January

### 8.1.1 Athos: een laatste wakend licht (2016-01-03 15:36)

"Er is een schitterend kort verhaal van Marguerite Yourcenar, opgenomen in haar 'Vertellingen uit het Oosten'. Ze vertelt van een Byzantijnse monnik uit Egypte, een gelovige discipel van de Heilige Athanasius, die in het oude Griekenland de invloed van Pan, de heidense godheid, komt bestrijden. Bij een grot, in een verlaten vallei waar herders en boeren elke avond een schotel melk neerzetten voor de nimfen, bouwt hij een kapel met een grote Christus.

De nimfen, verjaagd door de kruisbeelden en waakbedes van de monnik, trekken zich angstig in de grot terug, men ziet hun tranen van het gesteente druppen en hoort hun hese klaagzangen als van gewonde dieren. Hun gebroken lichamen zouden tot mist ontbinden of tot stof vervallen als de vleugels van een dode vlinder.

Op een avond verschijnt bij de biddende monnik een heel jonge vrouw. Ze is gekleed in het zwart, maar het is alsof ze van binnen licht geeft. Ze komt uit het Oosten, zegt ze, als de morgenstond. De monnik legt uit dat hij bezig is nimfen uit te roeien. De vrouw vraagt hoe zeker hij ervan is dat Gods vrede niet ook de nimfen bereikt, zoals die vrede herten bereikt en kuddes met geiten, en of hij weet dat God bij de Schepping aan bepaalde engelen vergat vleugels te geven, engelen die naar de aarde vielen en zich in de bossen vestigden waar ze de voorouders werden van de nimfen en van Pan? De monnik stamelt wat en laat de vrouw op haar verzoek toe tot de grot, waaruit ze naar enige tijd terugkeert.

Luister, zegt ze tegen de biddende monnik, en hij hoort kleine geluidjes uit haar mantel komen. Als ze haar mantel opent, vliegen daaruit honderden jonge zwaluwen. 'Ze keren elk jaar terug, en je zult ze beschutting geven in mijn kerk.'

De novelle is van een ontroerende schoonheid, geweven rond een oud kapelletje dat zich nu in de rijke Atheense voorstad van Kifisia bevindt en dat, net als de novelle, Onze Lieve Vrouw van de Zwaluwen heet. Opnieuw die verzoening tussen kerk en heidendom, misschien ook tussen Klassieke Oudheid en orthodoxie; een orthodoxie die volgens sommigen de Oudheid heeft vernietigd. De Britse Griekenlandkenner Patrick Leigh Fermor zag de kerk juist op de schouders van de Hellenistische wereld ontstaan: "De kerk is de laatste grote prestatie van de Klassieke Oudheid."

De Grieken zijn Europeanen. Maar Europeanen die iets hebben behouden dat elders - in Renaissance en Verlichting - verloren ging; een mystieke goddelijke orde, vastgehouden in tradities van familie en geloof, in heiligen en hun ikonen, en geschraagd door een verstokte, maar taaie kerk, die zich als een bruidsluier om keizers en presidenten slingerde, zelfs om sultans. De plaats waar die orde het zuiverst bewaard bleef is Athos, het schiereiland van monniken, dat ik nog niet bezocht kon. Daar leeft Byzantium nog voort, in een laatste wakend licht." (Uit: *De kleine alledaagse heilige*, Wim Boevink, Trouw, Letter en geest, zaterdag 2 januari 2016)

### 8.1.2 UvA Seminar on my Semantic Argument (2016-01-06 21:20)

The Institute for Logic, Language and Computation (ILLC) of the University of Amsterdam (UvA) organizes a [1]seminar<sup>1</sup> on my new semantic argument. The seminar is entitled "There are No Positive Universally Held Contingent Properties" and will take place at Friday 19 February from 16:00u till 17:30u in ILLC Seminar Room F1.15 at the ILLC building on Science Park 107 in Amsterdam. This building is right behind the building of Amsterdam University College at Science Park 113. Everyone is welcome!

1. <http://www.illc.uva.nl/LoLa/DIP-Colloquium/>

### **8.1.3 Funny Syllogism (2016-01-07 11:26)**

1. No entity without identity (Willard Van Orman Quine)
2. No identity without morality (Charles Taylor)
3. No morality without food (Bertolt Brecht)
4. Therefore, no entity without food (from 1, 2 and 3)

What goes wrong?

(Daniël added 3)

### **8.1.4 Epiloog (2016-01-21 00:14)**

O mijn God, u heeft de wereld zo rijk gemaakt aan vergezichten en uitdagingen, en de pijn in mijn hart aan het gemis zo diep.

### **8.1.5 Nisi Dominus Cum Dederit (2016-01-31 02:46)**

Wie wil weten hoe verstilde magistrale eeuwigheid klinkt, doet er goed aan Nisi Dominus Cum [1]Dederit van Vivaldi te beluisteren.

1. <https://www.youtube.com/watch?v=Bxp74hB-4Zw>

## **8.2 February**

### **8.2.1 The origin of being is freedom (2016-02-01 00:00)**

If existence is not a property, then there are no universal properties. That's what I show in [1]this special version of my semantic argument. The absence of universal properties reveals that reality as such does not let itself be constrained or corseted in any way whatsoever. But then the ultimate origin of being is freedom. Free at last.

1. [http://www.gjerutten.nl/SemanticArgumentSpecialVersion\\_ERutten.pdf](http://www.gjerutten.nl/SemanticArgumentSpecialVersion_ERutten.pdf)

### **8.2.2 Everything's gonna be alright (2016-02-03 21:21)**

Everything is gonna be alright, cause deep inside [1]you know our love will never die.

1. <https://www.youtube.com/watch?v=rzTT5M8zBu4>

### **8.2.3 Profaan theïsme (2016-02-07 18:35)**

Meerdere denkers hebben de laatste jaren betoogd dat atheïsme prima kan samengaan met een diepgaande oprochte spirituele gevoelighed voor wat in de filosofie bekend staat als het sacrale of het heilige. Zo ontstaat een atheïsme dat weliswaar het bestaan van God ontkennt, maar desalniettemin openstaat voor authentieke religieuze gevoelens van ontzag, fascinatie, verwondering en eerbied voor het sacrale. Hier wordt het heilige uiteraard niet meer vereenzelfigd met God. In plaats daarvan ziet men bijvoorbeeld de kosmos, de natuur of het zijsgeheel als heilig. In deze voorbeelden wordt het sacrale nog altijd immanent gedacht. Er zijn echter ook transcendentie vormen van atheïstische sacraliteit denkbaar, zoals de erkenning van een heilige morele orde die uitgaat boven het leven en de kosmos zelf en waarop wij ons als mensen kunnen richten.

Is dit *sacraal atheïsme wijsgerig* gezien een houdbare positie? Daarover wellicht een andere keer meer. In 372

elk geval is het zo dat met het introduceren van deze mogelijkheid de klassieke dichotomie tussen theïsme en atheïsme opengeslagen wordt. Ze valt erdoor namelijk uiteen in vier verschillende posities: sacraal atheïsme, sacraal theïsme, profaan atheïsme en profaan theïsme. Laat me ze even kort langslopen.

Het *sacraal atheïsme* heb ik hierboven reeds beknopt omschreven. De tweede categorie is die van het *sacraal theïsme*. Dit is uiteraard de klassieke positie. Een sacraal theïst gelooft niet alleen in het bestaan van God maar ook in Gods absolute sacraliteit of heiligeheid. Men ervaart in zijn of haar leven veel religieuze gevoelens van bewondering, eerbied en ontzag voor God. God is heilig en precies daarom aanbiddingswaardig. Sacraal theïsme is dus een theïsme dat volop aandacht heeft voor het sacrale. Dit lijkt op het eerste gezicht wellicht een pleonasme. Een theïstisch wereldbeeld erkent toch per definitie diepgaande ervaringen van sacraliteit? Want is God niet hoe dan ook het *mysterium tremendum majestas et fascinans* en dus welhaast per definitie heilig? Dit is echter niet het geval, zoals weldra duidelijk zal worden.

De derde categorie is die van het *profaan atheïsme*. Een profaan theïst meent net zoals een sacraal theïst dat God niet bestaat. In tegenstelling tot een sacraal theïst heeft een profaan theïst echter geen enkel oog voor het sacrale. De wereld is slechts materie in beweging, zonder doelen, waarden of betekenis. Er is helemaal niets heiligs aan wat dan ook, aldus de profaan theïst. Wie zegt gegrepen te worden door spirituele gevoelens van sacraliteit wordt volstrekt niet serieus genomen. Men meent wel dat als God bestaat, God inderdaad heilig genoemd zou mogen worden. Maar omdat er volgens hen nu eenmaal geen God is, gaat het hier slechts om een theoretische irrelevante mogelijkheid. Atheïstische concepties van sacraliteit worden daarentegen onder geen enkele voorwaarde als zinvol geaccepteerd.

De vierde categorie die het logische sluitstuk vormt van de overige drie en die ik nog nergens expliciet als wereldbeeld tegenkwam is die van wat ik het *profaan theïsme* zou willen noemen. Een profaan theïst gelooft net zoals een sacraal theïst in het bestaan van God. Echter, in tegenstelling tot de sacraal theïst staat een profaan theïst absoluut niet open voor een spirituele gevoeligheid voor het sacrale. Sterker nog, een profaan theïst ontkenst eenvoudigweg dat God heilig of sacraal is. God wordt verstandelijk begrepen als een bewust wezen dat de grond is van de wereld, de eerste oorzaak van het zijn, zonder dat dit ook maar het geringste gevoel opwekt van ontzag, fascinatie, verwondering of eerbied voor God. Een profaan theïst accepteert veelal op louter intellectuele gronden dat de wereldgrond bewustzijn in plaats van stof of informatie is. Dit gebeurt bijvoorbeeld doordat men overtuigd is geraakt door één of meerdere metafysische argumenten voor het bestaan van een persoonlijke eerste oorzaak van de wereld. Een dergelijke erkenning van het bestaan van God gaat echter op geen enkel moment gepaard met het ervaren of beleven van God als sacraal of heilig. Een profaan theïst heeft kortgezegd nimmer religieuze gevoelens of spirituele ervaringen. Gods bestaan wordt slechts geaccepteerd als de sluitsteen van een allesomvattende metafysica. Meer niet.

Deze vierde categorie is interessant omdat zij in tegenstelling tot de overige drie posities in de wijsgerige literatuur welhaast afwezig lijkt. En dit terwijl ik zelf toch meer dan één persoon ken die als profaan theïst gekwalificeerd zou kunnen worden.

#### 8.2.4 It's metaphysically impossible to be alone (2016-02-17 18:05)

Years ago I argued in [1]this brief paper that the empty world is not a possible world. That is to say, total nothingness is metaphysically impossible. Now, the conclusion of my semantic [2]argument, namely that all positive universally held properties are necessarily universally held, entails that it is also metaphysically impossible to be the only object in the world. In other words, there are no possible worlds that contain only one object. I briefly show how this follows. Consider the property 'being together with others'. This property is clearly positive and universally held. But then it is also necessarily universally held. Hence it is universally held in all possible worlds. So it is indeed metaphysically impossible to be alone in the world.

1. <http://www.gjerutten.nl/IsTotalNothingnessMetaphysicallyPossible.pdf>

2. <http://www.gjerutten.nl/SemanticArgument6.pdf>

### 8.2.5 It's metaphysically impossible to be alone (II) (2016-02-23 22:42)

In my [1]previous post I explained that the conclusion of my semantic argument entails that it's metaphysically impossible to be the only object in the world. One might argue that this swift consequence is counterintuitive. Isn't it highly implausible that there are no possible worlds that contain only one object? No, it isn't. Take some possible world  $w$ . Since total nothingness is metaphysically [2]impossible, there exists an object in  $w$ . This object is plausibly either a piece of matter, a mind or a piece of information. If it's material, it exists in space and time. Given that space or time or parts thereof have objecthood,  $w$  contains more than one object. If it's a mind,  $w$  also contains more than one object. For the mental contents of a mind count reasonably as mental objects. Finally, if the object is a piece of information, then it is discursive and therefore composed of multiple information elements. But then again  $w$  contains more than one object. So in all cases  $w$  contains more than one object. Since  $w$  was arbitrarily chosen, there are no possible worlds that contain only one object. Said consequence of my semantic argument thus isn't implausible.

1. <http://gjerutten.blogspot.nl/2016/02/its-metaphysically-impossible-to-be.html>

2. <http://www.gjerutten.nl/IsTotalNothingnessMetaphysicallyPossible.pdf>

### 8.2.6 Bijdrage RD zaterdag 27 februari: Bewustzijn wijst naar boven (2016-02-27 10:55)

*Er bestaat in de kosmos ontegenzeggelijk zo iets als bewustzijn. We hebben een innerlijk mentaal leven. Vanbinnen denken, verbeeldlen, voelen en beleven we van alles. Ook veel dieren kennen een bepaalde mate van bewustzijn. Beweren dat bewustzijn in de kosmos niet bestaat, is dan ook onhoudbaar. Maar kan hieraan een argument voor het bestaan van God ontleend worden?*

NEE

Dat er zo iets bestaat als bewustzijn, zullen niet veel mensen ontkennen. Nogal wat wetenschappers zijn echter van mening dat het bestaan ervan prima verklaard kan worden zonder een beroep te doen op God. Want waarom zou bewustzijn niet gewoon hetzelfde kunnen zijn als materie? Waarom kan, anders gezegd, een gedachte of een gevoel niet eenvoudigweg gelijk zijn aan een groepje vurende neuronen in onze hersenen? Of, als dit een brug te ver is, waarom zouden we dan niet kunnen aannemen dat bewuste gedachten en ervaringen worden voortgebracht of geproduceerd door materie? Bewustzijn is in dat geval niet hetzelfde als materie, maar de materie vormt dan wel de oorsprong van het bewustzijn in de kosmos. Ook dan is God niet nodig om het bestaan van bewustzijn te begrijpen.

JA

De voorgaande redenering roept echter problemen op. Het is duidelijk dat op enig moment in de ontstaansgeschiedenis van de kosmos het bewustzijn zijn intrede deed. Wanneer en hoe dat precies is gebeurd, is voor dit argument niet van belang. Laten we dit zich toen in de kosmos manifesteerende bewustzijn "natuurlijk bewustzijn" noemen. Elk mens en vele dieren op aarde beschikken over dit natuurlijk bewustzijn. Dit valt zoals gezegd niet te ontkennen.

De vraag is nu wat de oorsprong is van dit natuurlijk bewustzijn. Dat natuurlijk bewustzijn hetzelfde zou zijn als materie is buitengewoon onwaarschijnlijk. Onze gevoelens en gedachten hebben immers geen massa, geen volume en geen dichtheid. Omgekeerd hebben bewuste mentale ervaringen allerlei eigenschappen die bewegende materiedeeltjes niet hebben, zoals het in zichzelf verwijzen naar iets anders en het geladen zijn met betekenis.

Bewuste ervaringen en bewegende materie kunnen daarom niet aan elkaar gelijk zijn. Bewuste innerlijke ervaringen zijn metafysisch gezien van een totaal of radicaal andere orde dan bewegende en op elkaar botsende materiedeeltjes. Het is daarom niet redelijk om te beweren dat onze innerlijke gevoelens en ervaringen, zoals het beleven van muziek of het voelen van verdriet, niets meer of minder zijn dan groepjes vurende neuronen.

Ook is het onredelijk om te stellen dat het natuurlijk bewustzijn in de kosmos wordt veroorzaakt of geproduceerd door onbewuste stof. De suggestie dat stof of materie bewustzijn kan voortbrengen, gaat diepgaand in

tegen onze intuïtie. Maar dat niet alleen, we kunnen ons in feite geen enkele redelijke voorstelling maken van de wijze waarop deze productie zou moeten plaatsvinden. Je kunt miljarden materiedeeltjes in een ton stoppen en vervolgens miljarden jaren gaan schudden, maar nooit zal er hierdoor op een dag opeens bewust mentaal leven ontstaan in die ton. Toch willen geloven in een magische spontane creatie van bewustzijn is dan ook niets meer dan een vorm van wensdenken.

Bovendien volgt uit de suggestie dat materiële processen bewuste ervaringen produceren dat ons mentale leven slechts een bijverschijnsel is van deze autonoom verlopende processen. Onze bewuste besluiten zijn dan volkomen irrelevant voor ons feitelijke handelen. Het doet er niet toe wat je zelf bewust besluit. Uiteindelijk zijn het alleen maar bepaalde groepjes vurende neuronen die bepalen wat je zult gaan doen. Het idee dat onze bewuste besluiten op zijn minst mede bepalend zijn voor ons handelen is dan een totale illusie. Dit gaat echter zo sterk tegen ons zelfbesef in dat we dit alléén zouden moeten willen accepteren als daar een hele dwingende reden voor is. Maar dat is nou juist precies wat er ontbreekt.

De herkomst van natuurlijk bewustzijn kan dus niet gelegen zijn in onbewuste materie. De oorsprong van het bewustzijn in de kosmos moet daarom iets zijn dat zelf ook bewust is. Er is dus een bewuste oorzaak van het natuurlijk bewustzijn in de kosmos.

Deze bewuste oorzaak kan naast bewust niet ook nog natuurlijk zijn. Want als dat zo zou zijn, dan zou al het natuurlijk bewustzijn veroorzaakt zijn door een natuurlijk bewustzijn. Dat is echter onmogelijk. Niets veroorzaakt immers zichzelf. Om jezelf te kunnen veroorzaken moet je er immers al zijn. Maar dan kun je jezelf niet meer veroorzaken.

De herkomst van het natuurlijk bewustzijn moet dus gelegen zijn in een bewustzijn dat zelf niet natuurlijk is. Kortom, de verklaring voor het bestaan van bewustzijn in de kosmos is redelijkerwijs gelegen in een bewust wezen dat buiten de kosmos bestaat en op enig moment bewustzijn in de kosmos bracht. Dit bovennatuurlijke bewuste wezen is de ultieme verklaringsgrond en oorsprong van al het natuurlijk bewustzijn in de kosmos en mag dan ook met recht God genoemd worden.

## DUS

Het bestaan van bewustzijn in de kosmos geeft dus aanleiding tot een redelijk argument voor het bestaan van God. In elk geval levert het er een buitengewoon sterke aanwijzing voor op.

**Dr. ir. Emanuel Rutten is als onderzoeker verbonden aan het Abraham Kuyper Centrum voor Wetenschap en Religie van de Vrije Universiteit in Amsterdam.**

## 8.3 March

### 8.3.1 Werkelijk leven (2016-03-05 21:38)

Vaak wordt gesteld dat 'werkelijk leven' en 'onthecht zijn' zich verhouden als het concrete tot het abstracte. Dit is echter niet het geval. Het werkelijke leven bevindt zich aan gene zijde van het onderscheid tussen het concrete en het abstracte. Leven gaat vooraf aan beide en omvat ze. Naast het abstracte is ook het concrete slechts een specifieke wijze waarop het leven zich manifesteert. Geen van beide is het werkelijke leven zelf. Dit geldt dus niet alleen voor abstracties, maar ook voor de concrete roos die bloeit. Werkelijk leven omvat dit alles. Ze neemt alles in zich op.

### 8.3.2 Kairos (2016-03-06 18:51)

1. Alles heeft zijn uur,  
alle dingen onder de hemel hebben hun tijd.
2. Er is een tijd om te baren en een tijd om te sterven,

een tijd om te planten en een tijd om wat geplant is te oogsten.  
3. Een tijd om te doden en een tijd om te genezen,  
een tijd om af te breken en een tijd om op te bouwen.  
4. Een tijd om te huilen en een tijd om te lachen,  
een tijd om te rouwen en een tijd om te dansen.  
5. Een tijd om stenen weg te gooien en een tijd om stenen te verzamelen,  
een tijd om te omhelzen en een tijd om van omhelzen af te zien.  
6. Een tijd om te zoeken en een tijd om te verliezen,  
een tijd om te bewaren en een tijd om weg te doen.  
7. Een tijd om stuk te scheuren en een tijd om te herstellen,  
een tijd om te zwijgen en een tijd om te spreken.  
8. Een tijd om lief te hebben en een tijd om te hateren,  
een tijd voor oorlog en een tijd voor vrede.

(Prediker 3, 1-8)

### **8.3.3 Modaal-epistemisch godsargument 2.0 (2016-03-08 23:28)**

Mijn nieuwe bijdrage voor de website *geloofenwetenschap.nl* van ForumC is inmiddels [1][hier](#) beschikbaar. In deze bijdrage doe ik een voorstel om tot een sterkere versie van mijn modaal-epistemisch argument voor het bestaan van God te komen.

1. <http://www.geloofenwetenschap.nl/index.php/opinie/item/717-modaal-epistemisch-godsargument-2-0>

### **8.3.4 Grounding the firm (2016-03-11 19:45)**

Recently I gave a [1][lecture](#) entitled *Grounding the firm* for a business organization on strategy, identity and morality. In the version that is available on my website I have anonymized the name of the firm in question.

1. [http://www.gjjerutten.nl/GroundingTheFirm\\_ERutten.pdf](http://www.gjjerutten.nl/GroundingTheFirm_ERutten.pdf)

### **8.3.5 The chair-cabinet (2016-03-14 12:57)**

Consider a room that contains a chair, an empty table and an empty cabinet. Suppose that this list of things offers a complete description of what there is to be seen in the room. Imagine that you enter it. You look around and you see nothing more but those three things. Would it be possible for you to create a new material object in this room merely by looking around and using language? Such a verbal *creatio ex nihilo* obviously seems metaphysically impossible. Nevertheless, look intensively at the chair and the cabinet at the same time. Focus your attention on them as being together. While doing so introduce the word 'chair-cabinet' and fix its reference by declaring that it refers to the chair and cabinet together. After this act of naming the context has changed. For it seems not unreasonable anymore to hold that the room now also contains a chair-cabinet that has the chair and the cabinet as its material parts. Here we have an example of an act that perhaps resembles to at least some extent an act of verbally creating something out of nothing.

### **8.3.6 Wat is filosofie? (2016-03-23 02:46)**

Filosofie is de enige praktijk waarvoor geldt dat de vraag wat zij is en waarop ze zich richt wezenlijk tot die praktijk zelf behoort. De vraag wat filosofie is, is zelf immers een filosofische vraag die in de filosofie voortdurend uitgebreid aan de orde komt. Daarin is zij uniek. Zo is bijvoorbeeld de vraag wat wiskunde is, zelf geen wiskundige vraag die binnen wiskunde uitgebreid aan de orde wordt gesteld. En hetzelfde geldt voor alle andere praktijken. Mogelijk hebben we hier zelfs een uniek bepalend kenmerk van de filosofie te pakken. Iets wat haar ten diepste karakteriseert.

### 8.3.7 The debate continues! (2016-03-30 11:52)

On his blog computer scientist Jeroen Valk posted a thorough [1]reply to my [2]response on his [3]critique of my initial [4]lecture on the scandal of propositional logic. As soon as I have found the time, I will study it carefully and respond to it.

1. <http://composix.blogspot.nl/2016/03/continuing-debate-on-paradoxes-of.html>
2. [http://www.gjerutten.nl/DissolvingScandalPropositionalLogic\\_Rutten.pdf](http://www.gjerutten.nl/DissolvingScandalPropositionalLogic_Rutten.pdf)
3. <http://composix.blogspot.nl/2015/12/propositional-paradoxes.html>
4. [http://www.gjerutten.nl/SchandaalLogica\\_ERutten.pptm](http://www.gjerutten.nl/SchandaalLogica_ERutten.pptm)

## 8.4 April

### 8.4.1 Being a Team (2016-04-18 17:14)

Recently I gave a [1]lecture entitled *Being a Team* for a large business organization specialized in mother and child care. In the version that is available on my website I have anonymized the name of the firm in question.

1. [http://www.gjerutten.nl/BeingATeam\\_ERutten.pdf](http://www.gjerutten.nl/BeingATeam_ERutten.pdf)

### 8.4.2 Debat 'Bestaat God' met Herman Philipse (2016-04-18 17:17)

Donderdag 14 april ben ik bij de *Katholieke Studentenvereniging Utrecht* opnieuw in debat gegaan met Herman Philipse over de vraag of God bestaat. Het was een scherp debat en een mooie avond. Er is een video opname gemaakt die binnenkort online komt.





#### 8.4.3 Bataille op De Nacht van de Filosofie (2016-04-18 17:23)

Afgelopen vrijdag tijdens *De Nacht van de Filosofie* heb ik een hoorcollege gegeven over het denken van Georges Bataille. Het was erg leuk om te doen. Mijn lezing betrof een verkorte versie van een [1]stuk dat ik eerder over zijn denken schreef. Er is mij verteld dat er een geluidsopname is gemaakt die binnenkort online komt. Eerder al publiceerde *Filosofie Magazine* een kort [2]interview met mij over de inhoud van genoemd college.

1. [http://www.gjjerutten.nl/OverHetGoddelijkeBijGeorgesBataille\\_ERutten.pdf](http://www.gjjerutten.nl/OverHetGoddelijkeBijGeorgesBataille_ERutten.pdf)

2. <http://www.filosofie.nl/nl/artikel/45357/het-kwaad-in-de-mens.html>

#### 8.4.4 Korte reflectie (2016-04-23 20:18)

Het is alleszins redelijk om te veronderstellen dat de werkelijkheid teruggaat op een uiteindelijke oorsprong of grond. Deze grond of oorsprong wordt door filosofen veelal aangeduid als het ultieme of het absolute. Het betreft de onvoorwaardelijke bron waaruit alles is voortgekomen. Maar wat is nu de ontologische aard van dit eerste beginsel? Het lijkt niet onredelijk te stellen dat de eerste oorzaak van de werkelijkheid in ieder geval niet contingent is. De grond van de wereld moet anders gezegd noodzakelijk bestaan. Het kan niet anders dan bestaan. Het is onmogelijk voor de zijnsoorzaak om niet te bestaan. Hiermee hebben we een eerste criterium te pakken om mogelijke kandidaten voor de oorsprong te evalueren. Want zodra een bepaalde kandidaat redelijkerwijs contingent is, hebben we een goede reden om deze af te wijzen. Stel bijvoorbeeld dat iemand zou suggereren dat de wereldgrond uit 1117 objecten bestaat of uit één materieel object van 1050 kg. Beide opties zijn redelijkerwijs contingent. Waarom bestaat de oorsprong in het eerste geval bijvoorbeeld niet uit 1118 of 1116 in plaats van 1117 objecten? En waarom is de grond in het tweede geval niet 1051 kg of 1049 kg in plaats van 1050 kg? Kortom, we dienen alléén kandidaten voor het eerste beginsel in overweging te nemen die niet op voorhand als contingent van de hand gewezen kunnen worden. Dit zijn dus kandidaten waarvoor geen alternatieven denkbaar zijn die er voldoende dicht bij in de buurt komen. Maar dan zijn er niet zoveel opties voor de eerste oorzaak van de wereld. De enige optie die voor de hand ligt is een massaloos bewustzijn zonder eindige en dus arbitraire kenmerken. En dat is precies wat theïsten beweren.

## 8.5 May

### 8.5.1 Te gast in radioprogramma op AmsterdamFM (2016-05-02 00:49)

Afgelopen zondag was ik opnieuw te gast in het programma “Radio Swammerdam” op AmsterdamFM om in gesprek te gaan over de fundamenteen van de werkelijkheid en mijn semantisch argument. Was wederom erg leuk om te doen!

### 8.5.2 Positieve en negatieve theologie (2016-05-04 14:55)

Mijn nieuwe bijdrage voor de ForumC website *geloof en wetenschap* over de onderlinge verwevenheid van positieve theologie en negatieve theologie is inmiddels [1][hier](#) beschikbaar.

1. <http://www.geloofenwetenschap.nl/index.php/opinie/item/731-negatieve-en-positieve-theologie>

### 8.5.3 Bijdrage RD zaterdag 7 mei: Wat veroorzaakt de Europese onthechting? (uitgebreide versie) (2016-05-07 00:52)

*Dat onze Europese maatschappij op drift is, valt bijna niet meer te ontkennen. De vraag is echter wat de oorsprong is van het steeds verder om zich heengrijpende verlies van binding. Kan er überhaupt wel een hoofdoorzaak worden aangewezen?*

NEE

Men zou kunnen opmerken dat dat helemaal niet kan. De maatschappelijke dynamiek is zo complex dat ieder mogelijk antwoord op de vraag naar de oorsprong van de Europese verwarring bij voorbaat gedoemd is om aan kritiek ten onder te gaan. We zullen moeten accepteren dat het ondoenlijk is één cruciale oorzaak te destilleren uit het omvangrijke web van factoren die mogelijk een rol spelen in het verklaren van de maatschappelijke ontwikkelingen.

JA

Zelf meen ik echter dat we wel degelijk de belangrijkste oorzaak van de toenemende Europese onthechting kunnen aanwijzen. Volgens sommige cultuurfilosofen is de hedendaagse Europese ontbinding vooral het gevolg van een doorgesloten moderne consumptiecultuur. Ik deel deze analyse niet. Het probleem moet volgens mij gezocht worden in wat cultuurfilosoof Charles Taylor het verdwijnen van onze gemeenschappelijke betekenishorizon noemt. We beschikken niet langer over een gedeelde zinsamenhang die onze eigen concrete individualiteit overstijgt. Wat mist is een overstijgend samenhangend zinverband dat ons bezielt en waarin wij onszelf opgenomen weten.

Door het wegvalen van onze gemeenschappelijke inspiratiebronnen is het maatschappelijk leven in Europa vervlakt. Dit is funest voor onszelf en onze samenleving. Een uitweg lijkt gevonden te kunnen worden in het opnieuw contact maken met onze existentiële bronnen. Het religieuze is in Europa echter grotendeels aan het teloorgaan. Het zich terugtrekken van met name het christendom uit onze Europese cultuur leidt tot een uitwissing van bindende betekenisvolle zinverbanden. Hierdoor worden we teruggeworpen op onze eigen individuele particulariteit.

Het is mijns inziens vooral deze ontwikkeling die het vertrouwen van Europa in zichzelf onderniert. De bezieling, het vitalistische elan, is uit onze samenleving aan het verdwijnen. Als gevolg daarvan grijpt een eroderend en mat soort van apathie steeds verder om zich heen. Dát is volgens mij de werkelijke crisis van onze tijd. Europa is haar vaste levensvormen en vormentaal in een snel tempo aan het verliezen door een gebrek aan liefde voor de eigen cultuur en traditie. Hierdoor verliest zij het geloof in zichzelf, met alle gevolgen van dien.

Het door meer en meer mensen gevoelde verlies van binding is dan ook vooral het gevolg van het inmiddels al decennialang verwaarlozen van de bezielende religieuze dimensie van het menselijk bestaan. En dit terwijl

juist religie cruciaal is om tot een hechte leefgemeenschap te komen. Religie gaat niet voor niets terug op het Latijnse 'religare' wat 'verbinden' betekent. Religie ligt ten grondslag aan de eenheid van elke samenleving. Het is, zoals socioloog Émile Durkheim al heeft laten zien, het samenbindende element van iedere cultuur. Iedere duurzame samenleving is religieus en moet dat ook zijn om als maatschappij überhaupt op termijn te kunnen blijven voortbestaan. Culturen vereisen een ziel.

De poging van sommigen om religie aan geweld te koppelen en zo bovendien alle religies over één kam te scheren is dan ook vruchtelos. Het is hoe dan ook onzinnig in het licht van het ongekende twintigste eeuwse seculiere geweld van totalitaire ideologieën als het fascisme, communisme en maoïsme.

Door het alsmaar verder wegglijden van de oorspronkelijke religieuze bezieling in veel Europese samenlevingen gaat de sociale cohesie en bevlogenheid in deze maatschappijen langzaam verloren. En daarmee eveneens in Europa als zodanig. Een te ver doorgeschooten consumptiecultuur is dan ook eerder een symptoom van een dieperliggende oorzaak, dan zelf de oorzaak. Europa zou zich weer moeten willen laven aan haar christelijke erfenis.

Mijn pleidooi richt zich uiteraard op hen voor wie genoemde terugkeer in beginsel nog mogelijk is. En dat is nog altijd het overgrote deel van de Europese bevolking. Verder kan een dergelijke terugkeer natuurlijk samengaan met de aanwezigheid van bevolkingsgroepen met andere tradities binnen de Europese grenzen. Dat is het punt niet. De aanwezigheid van een culturele hoofdstroom kan prima vruchtbaar coëxisteren met culturele minderheden. Hiervan zijn genoeg voorbeelden te geven.

En natuurlijk is persoonlijke vrijheid een belangrijke waarde. Daar wil ik dan ook helemaal niets aan afdoen. Mijn punt is vooral dat iedere maatschappij voor haar voortbestaan een hecht inspirerend bindmiddel nodig heeft dat verder gaat dan een louter abstract individueel ideaal als persoonlijke vrijheid. Het verlies van het Europese zelfvertrouwen is volgens mij dan ook vooral te wijten aan het feit dat onze cultuur afstand genomen heeft van een bovenindividuele existentiële bezieling, die uiteindelijk alléén religieus en voor Europa meer specifiek christelijk kan zijn. Voor velen wellicht een ongemakkelijke waarheid, maar daarom niet minder werkelijk.

De hoogste deugd in het christendom is de liefde. Een liefde die gestalte krijgt in brede gedeelde leefvormen. Zo kan de weg teruggevonden worden naar binding, ja heling van onze cultuur. Zo kan tegenwicht geboden worden aan de verwardheid waarin Europa steeds verder wegzakt.

## DUS

Zelf denk ik niet dat de moderne consumptiecultuur leidt tot een erodering van onze maatschappij. Waarom zou dat het geval zijn? Het is het wegvalen van een gemeenschappelijke horizon van zin en betekenis die daarvoor verantwoordelijk is. Het sociaal atomisme is in Europa te ver doorgeschooten. Dat heeft geleid tot een vergaande maatschappelijke onthechting en verlies van bestemming. Door het in Europa weer teruggrijpen op onze oorspronkelijke existentiële religieuze bronnen, kan binding en gemeenschapszin hersteld worden. Alléén zo kan Europa de verwarring achter zich laten.

**Dr. ir. Emanuel Rutten is als onderzoeker verbonden aan het Abraham Kuyper Centrum voor Wetenschap en Religie van de Vrije Universiteit in Amsterdam.**

### 8.5.4 Badiou in dialoog met de antifilosofie (2016-05-08 21:54)

"Hoe kan het evenement, het reële, de waarheid worden gedacht zonder [...] het bij voorbaat al te neutraliseren door het betekenis toe te kennen binnen de bestaande denkkaders? In *L'anti-philosophie* de Wittgenstein refereert Badiou aan Lacans bewondering voor Wittgenstein: wat Lacan aanspreekt in het denken van Wittgenstein is diens afwijzing [...] van de mogelijkheid van een 'metataal'. Het is altijd de ambitie van de filosofie geweest om die metataal te zijn, [...] de bron van iedere betekenisgeving te zijn. [Het gaat] de antifilosof er juist om de verhouding

tussen betekenis en waarheid opnieuw te denken, of beter: die twee los van elkaar te begrijpen. De antifilosofie verwijt de filosofie in de kern dat zij niet in staat is om zich buiten de begrenzing van de betekenis te begeven ('waarheid' blijft voor de filosofie altijd synoniem met 'betekenis' of 'zin') en het 'onzegbaar' reële te vatten - en hierdoor bijvoorbeeld blijft steken in tegenstellingen als zin/onzin, waarin voor de waarheid als datgene wat zich aan iedere gegeven betekenis onttrekt geen plaats is. [...] Het gaat een antifilosof als Wittgenstein erom, in de antifilosofische daad, te tonen 'wat er is' in zoverre dat dit 'wat er is' in geen enkele propositie gevat kan worden. De antifilosofie van Wittgenstein of Lacan wil, als het ware, de grenzen van wat zeg- en denkbaar is volgens de filosofie in kaart brengen, niet omdat zij de rede wil doen capituleren voor de mystiek, maar juist om het reële [...] dat zich buiten de grenzen van het intrafilosofische bevindt te bevatten. [...] De antifilosofie, aldus Badiou, is allereerst de deconstructie van de pretenties van de filosofie om een allesomvattende theorie te willen zijn. [...] Waar het Badiou in zijn dialoog met de antifilosofie om gaat, is niet zozeer om de antifilosofie a priori gelijk te geven en uitsluitend op het gebrek van de filosofie te blijven wijzen, bij wijze van wijsgerig mea culpa. De uitdaging waarvoor de antifilosofie de filosofie stelt is om, met de middelen van de filosofie, een denken van de leegte als zodanig te formuleren - een denken van de waarheid als leegte, ontrokken aan de betekenis en de volledigheid. De dialoog met de antifilosofie stelt ons in staat, zegt Badiou, om *de grenzen van de filosofie op te rekken*, om haar te bevrijden uit al te knellende begrippenparen (zoals zin/onzin, waar/onwaar), om te tonen dat 'betekenisloosheid' en 'waarheid' elkaar niet uitsluiten." (Joost de Bloois, Badiou, Boom, Amsterdam, 2013, pp. 38-40)

### 8.5.5 Semantisch argument op "The Post Online" (2016-05-11 10:48)

Op *The Post Online* plaatste ik onlangs een toegankelijke [1]bespreking van mijn semantisch argument. Enkele dagen later reageerde filosoof Stefan Buijsman met een [2]kritiek waarop ik inmiddels een beknopte [3]repliek geschreven heb.

1. <http://cult.tpo.nl/2016/04/27/einde-materialisme-fysicalisme-naturalisme-en-nog-ismen/>
2. <http://cult.tpo.nl/2016/05/04/over-het-semantisch-argument-van-emmanuel-rutten/>
3. <http://cult.tpo.nl/2016/05/11/semantisch-argument-reactie-kritiek/>

### 8.5.6 Het retorische weten (2016-05-11 15:16)

Hoe meer ik nadenk over de aard en de herkomst van zowel de logica als de retorica, hoe meer ik begin te beseffen dat beiden lastig van elkaar te scheiden zijn. Vanuit deze intuïtie wil ik wat ik zal gaan aanduiden als *het retorische weten* aan een nader onderzoek onderwerpen. Hierbij kies ik als vertrekpunt het door Gabriël van den Brink in zijn essay "Hoe wij beter over kennis kunnen nadenken" gemaakte onderscheid tussen verschillende vormen van weten.

Primair richt ik mij op de relatie tussen retorica en waarheid. Zijn er waarheden die niet uitgedrukt kunnen worden zonder gebruik te maken van de retorische kracht van de taal? Kan algemener gezegd retorica in dienst staan van waarheid? En zo ja, hoe? En over wat voor een soort waarheid of waarheden hebben we het dan eigenlijk?

Bestaat er daarnaast zoets als een retorisch weten dat niet herleidbaar is tot andere vormen van weten? Of is het veeleer zo dat iedere vorm van weten een retorisch gehalte heeft? En zo ja, hoe groot is dat gehalte dan? Verschilt het bovendien voor elk van de onderkende vormen van weten?

In genoemd essay wordt een vorm van weten begrepen als een duurzame verbinding tussen het denkbare en het waarneembare waarbij beiden op een bepaalde voor die vorm van weten specifieke wijze gereduceerd worden. Is er echter niet eveneens sprake van een duurzame verbinding met onze passies, met ons gemoed? Is denken niet altijd al een vorm van gepassioneerd denken, waarin geest en leven één worden? En zo ja, wat zegt dit dan over de relatie met de retorica?

Eveneens wil ik stilstaan bij de verhouding tussen retorica en wereldbeelden. Ieder wereldbeeld omvat

een theoretische (logos), affectieve (pathos) en praktische (ethos) dimensie. Speelt de retorica in één of meerdere van deze dimensies een rol? En zo ja, wat is deze rol per dimensie? Of overstijgt de retorica de dimensies en werkt ze op een andere wijze in ieder wereldbeeld door?

Tenslotte wil ik in het verlengde hiervan het verband onderzoeken tussen de retorica en de praktische en theoretische rede. Meer precies wil ik nagaan of de retorica *als esthetische leer van concrete verbeeldings- en zeggingskracht* de brug vormt of kan vormen tussen onze theoretische en praktische rede. En kan de retorica *als concrete praktijk* de schakel zijn tussen het contemplatieve en het actieve leven. Ja, is zij eenvoudigweg die schakel?

Bovenstaande verdiepingsvragen zijn volgens mij voor onze tijd van belang, gelet op de grote en nog altijd groeiende rol van retorica in onze samenleving; zowel in wetenschap, bedrijfsleven als politiek.

#### **8.5.7 Vragen (2016-05-11 22:01)**

Vraag me naar de onderbouwing voor een specifieke bewering en ik geef je een argumentatie. Vraag me naar de epistemische status van het argumerteren zelf en ik verwijst je naar de-wereld-voor-ons. Vraag me naar de grond voor de-wereld-voor-ons en ik verwijst er opnieuw naar. Vraag het me nog eens en ik zwijg.

#### **8.5.8 Leven en dood (2016-05-12 15:42)**

Leven en dood staan in een voortdurende wisselwerking. Het leven veronderstelt de dood. Dit allereerst op een biologisch niveau. In de natuur maakt de dood plaats voor nieuw leven. Tegelijkertijd vinden we in de mens zowel een levens- als een doodsdrift. Dit verklaart de fascinatie van de mens voor de duistere en gewelddadige kanten van ons bestaan. Belangrijker nog is dat ons leven alleen zin kan hebben zolang het eindig is. Het leven zou onmiddellijk betekenisloos worden zodra we onsterfelijk zouden blijken te zijn. Onze sterfelijkheid is dan ook een noodzakelijke voorwaarde om tot een betekenisvol leven te komen, ja om überhaupt te leven. Zonder eindigheid geen leven. Of om met Heidegger te spreken: zonder tijdelijkheid geen zijn. Onze sterfelijkheid is mede daarom ons grootste bezit. We hoeven de dood dan ook niet op te zoeken of te naderen om haar in ons concrete leven betekenisvol aanwezig te laten zijn. En dat is maar goed ook.

#### **8.5.9 Lijstjes (2016-05-24 16:44)**

Over de vraag wat de beste videogame aller tijden is kan natuurlijk weinig twijfel bestaan. Dat is ongetwijfeld het in 1984 uitgebrachte legendarische *Boulderdash* van First Star Software. Maar wat is nu de beste film aller tijden? Dat ligt lastiger. Laat me voor de aardigheid hier in chronologische volgorde mijn top zeven delen.

1. Searching for Sugar Man, 2012
2. The Tree of Life, 2011
3. The Prince of Egypt, 1998
4. Immortal Beloved, 1994
5. Amadeus, 1984
6. The Empire Strikes Back, 1980
7. 2001: A Space Odyssey, 1968

#### **8.5.10 Logica en verbeelding (2016-05-26 11:15)**

Logica is gegrond in metafysica: Een redenering is geldig als in alle metafysisch mogelijke werelden waarin de premissen waar zijn, ook de conclusie waar is. Het geldige wordt dus steeds bepaald door het mogelijke. Het mogelijke is fundamenteel dan het geldige. Maar hoe hebben wij als mensen toegang tot het mogelijke? Toch

alléén vanuit ons voorstellingsvermogen? Zo grondt onze verbeeldingskracht, onze imaginatio, tenslotte de logica. Logica gaat uiteindelijk terug op onze verbeelding.

## 8.6 June

### 8.6.1 "Godsargument" (2016-06-14 16:38)

Tijdens een besprekning van een paper van mij over het schandaal van de propositielogica wees één van de aanwezigen ons op het volgende "Godsargument" dat hij als illustratie van de door mij aan de orde gestelde problematiek in de literatuur was tegengekomen. Neem G="God bestaat", B="Richard Dawkins bidt", en A="God beantwoordt het gebed van Richard Dawkins". Dan zijn de volgende twee premissen waar: (i) niet-B, en (ii) niet-G  $\rightarrow$  niet-(B  $\rightarrow$  A). Uit beide premissen volgt logisch dat G oftewel dat God bestaat. Dit "Godsargument" is natuurlijk onacceptabel. Daar zal iedereen het over eens zijn. Toch is de onderliggende argumentatiestructuur netjes logisch geldig op grond van de propositielogica. Kortom, er zijn inderdaad grote problemen met deze logica. Al deze schandalen zijn uiteindelijk terug te voeren op de in de propositielogica ingebouwde regel dat een implicatie met onwaar antecedent waar is. De les die we hieruit moeten trekken is dat alle wijsgerige argumenten die zich explicet op deze regel beroepen, zoals dus het hier genoemde "Godsargument", niet langer geaccepteerd kunnen worden.

### 8.6.2 Sums of Things (2016-06-19 13:50)

Let's talk about sums of things. Or more specifically, let's talk about their ontology. There are three options with respect to the ontological status of sums. First, one may say that sums do not exist. There are no sums. There is no such thing as the sum of A, B and C. What exists is just A, B and C separately. Nothing more and nothing less. Alternatively one may hold that the sum of A, B and C does exist but is nothing more than A, B and C taken together. The sum of A, B and C is nothing over and beyond A, B and C considered as a whole. The sum is identical to these three objects counted as one. Finally, one may hold that the sum is more than just A, B and C taken together. But what does this surplus, this "more", consist in? It's the togetherness hypostatized. It's the act of taking them together that has ontological import.

### 8.6.3 Een afleiding van de wet van de niet-tegenspraak (2016-06-22 17:23)

De logische wet van de niet-tegenspraak stelt dat iets niet op hetzelfde moment een bepaalde eigenschap wel en niet kan bezitten. Men denkt vaak dat deze wet zó fundamenteel is, dat ze op geen enkele wijze uit meer fundamentele logische principes kan worden afgeleid. Dit is echter niet het geval, zoals George Boole in zijn *An Investigation of the Laws of Thought* uit 1854 heeft laten zien. Neem een willekeurige eigenschap en laat A de klasse van alle dingen zijn die deze eigenschap hebben. Schrijf XY voor de klasse die ontstaat wanneer wij uit alle dingen die eigenschap Y hebben alleen die dingen nemen die ook eigenschap X hebben. Laat 0 de klasse zijn die geen dingen bevat en laat 1 de klasse zijn die alle dingen bevat. Laat verder X - Y de klasse zijn die verkregen wordt door uit klasse X alle dingen uit klasse Y weg te halen. Nu geldt A = AA. Hieruit volgt A - A = A - AA oftewel 0 = A - AA. Dit kunnen we schrijven als 0 = A1 - AA. Nu geldt eveneens XY - XZ = X(Y-Z) voor alle klassen X, Y en Z waarbij Z een deel is van Y. Maar dan volgt 0 = A(1-A). Dit wil zeggen dat wij niets overhouden wanneer wij uit de klasse van dingen die eigenschap A niet hebben die dingen weghalen die eigenschap A wel hebben. Maar dat is precies wat de wet van de niet-tegenspraak stelt. Deze logische wet volgt dus inderdaad uit logische principes die nog fundamenteeler zijn dan deze wet zelf.

### 8.6.4 Schakels of touwtjes? Een inherente spanning in de metafysica van de Tractatus (2016-06-27 19:58)

In zijn *Tractatus* spreekt Wittgenstein over atomaire feiten. Een atomair feit is een configuratie van voorwerpen. Configuraties zijn verbindingen of connecties tussen voorwerpen. Elk voorwerp kan optreden in meerdere

configuraties. Bovendien kan een gegeven aantal voorwerpen onderling verschillende typen configuraties aangaan. De vraag is nu wat de voorwerpen in een configuratie bijeenhoudt? Bevat een atomair feit naast de voorwerpen zelf ook nog andere constituenten die de voorwerpen samenvoegen tot het atomaire feit in kwestie? Is er ook nog zoiets als "cement" of "lijm" tussen de voorwerpen?

Volgens Wittgenstein is er niets wat de voorwerpen bijeenhoudt anders dan de voorwerpen zelf. De idee is dat voorwerpen onderling een configuratie aangaan zoals de schakels van een ketting. De schakels van een ketting zitten immers aan elkaar vast om een ketting te vormen zonder dat er iets nodig is buiten deze schakels zelf. De ketting bestaat alléén uit schakels en niet ook nog uit iets anders om deze schakels bijeen te houden. Evenzo passen de voorwerpen onderling in elkaar om een configuratie te vormen. Ze koppelen aan elkaar zonder daarbij nog iets anders nodig te hebben. De mogelijkheid van deze koppelingen ligt reeds besloten in de voorwerpen zelf, net zoals dat bij legostenen het geval is. Er zijn geen "touwtjes" tussen de voorwerpen nodig om ze bijeen te houden in een configuratie.

Wittgensteins model van de configuratie van voorwerpen als een ketting van schakels levert echter een lastig probleem op voor de metafysica van de Tractatus. Wittgenstein beweert namelijk dat de atomaire feiten onderling *onafhankelijk* zijn. Het bestaan van een bepaalde configuratie van voorwerpen wordt op geen enkele wijze uitgesloten of geëmpleteerd door het bestaan van andere configuraties van voorwerpen. Iedere mogelijke configuratie van voorwerpen kan optreden of niet, terwijl al het andere gelijk kan blijven. Het "ketting model" lijkt deze onafhankelijkheid van atomaire feiten echter tegen te spreken. Wanneer een aantal voorwerpen een configuratie aangaan zoals de schakels van een ketting, dan lijkt hierdoor het optreden van andere configuraties met deze voorwerpen ernstig bemoeilijkt te worden. Dit probleem treedt niet op als configuraties worden begrepen vanuit het "draadjes model". Het is immers altijd mogelijk draadjes tussen voorwerpen aan te brengen of weg te nemen zonder dat dit gevolgen heeft voor de overige draadjes.

Wittgenstein lijkt dus alleen te kunnen vasthouden aan de vermeende onafhankelijkheid van atomaire feiten indien hij zijn "ketting model" opgeeft en overstapt op zoiets als het "draadjes model". Een atomair feit bestaat dan naast uit voorwerpen ook nog uit constituenten die deze voorwerpen bijeenhouden (de "draadjes"). Dit kan hij echter niet omdat hij in tegenstelling tot Russell van mening is dat de atomaire feiten van de wereld uitsluitend uit voorwerpen bestaan en niet ook nog eens uit andere constituenten (zoals eigenschappen of relaties). We stuiten hier dus op een inherente spanning in de metafysica van de Tractatus.

### 8.6.5 Nogmaals Anselmus (2016-06-30 15:23)

Mijn nieuwe [1]bijdrage voor de website van ForumC over het Godsargument van Anselmus is inmiddels online beschikbaar.

1. <http://www.geloofenwetenschap.nl/index.php/opinie/item/752-nogmaals-anselmus>

## 8.7 July

### 8.7.1 De kleine Logicomix (2016-07-02 18:15)

In 2009 verscheen de Nederlandse vertaling van de prachtige beeldroman *Logicomix* van Apostolos Doxiadis en Christos Papadimitriou. De auteurs zijn erin geslaagd om op zeer aansprekende wijze het boeiende verhaal te vertellen van de laat negentiende en vroeg twintigste eeuwse zoektocht naar de fundamenteen van de wiskunde. Deze epische en welhaast spirituele zoektocht naar absolute zekerheid en waarheid wordt verteld door de ogen van Bertrand Russell. Russell was zelf één van de belangrijkste denkers die zich met deze zoektocht heeft beziggehouden. Andere belangrijke personages in dit verhaal zijn Gottlob Frege, Ludwig Wittgenstein, Alfred Whitehead, David Hilbert en Kurt Gödel. Zij bouwden allen voort op werk van voorgangers. Vooral Aristoteles, Leibniz en

George Boole zijn voor de zoektocht van groot belang geweest. Alle grote denkbeelden in wat later "de analytische filosofie" zou gaan heten zijn tijdens of als gevolg van de zoektocht van Frege, Russell, Wittgenstein en anderen ontstaan. In een nieuwe [1]bijdrage op mijn website geef ik op hoofdlijnen de belangrijkste momenten van deze fascinerende zoektocht naar absolute zekerheid weer.

1. [http://www.gjerutten.nl/DeKleineLogicomix\\_ERutten.pdf](http://www.gjerutten.nl/DeKleineLogicomix_ERutten.pdf)

### 8.7.2 Taal en wereld (2016-07-03 13:51)

Door het analyseren van onze taal leren wij iets over de structuur van onze wereld. Metafysisch realisten kunnen zich in deze these vinden omdat zij de taal veelal zien als een neutraal voertuig voor het adequaat representeren van een onafhankelijk van de taal bestaande werkelijkheid. De taal vormt een afbeelding van de wereld en dus een goede ingang tot het bestuderen ervan.

Metafysisch idealisten kunnen zich echter eveneens in bovenstaand dictum vinden omdat zij wat wij de wereld noemen zien als een effect van ons denken en ons taalgebruik. De ons omringende wereld wordt volgens hen gesticht in ons denken en spreken. Ze bestaat bij de gratie van ons denken en spreken en daarom is een analyse van de taal ook volgens hen een uitstekend middel tot het leren kennen ervan.

Hetzelfde geldt voor de aanhangers van mijn wereld-voor-ons kennisleer. Wanneer al onze uitspraken alleen gerechtvaardigd kunnen worden binnen de context van de-wereld-voor-ons en wij nimmer toegang kunnen krijgen tot de werkelijke werkelijkheid (zodat wij dus nooit zullen weten of de realist dan wel de idealist gelijk heeft), dan ligt het voor de hand om juist door een analyse van ons taalgebruik inzicht te willen verkrijgen in de wereld zoals ze voor ons is. Taal lijkt immers intiem verbonden te zijn met de wereld zoals deze door ons ervaren en gedacht wordt. Taal zegt ons iets over de aard van de-wereld-voor-ons.

Kortom, wie middels taalanalyse iets wil uitzeggen over de wereld zit altijd goed. Een voorbeeld daarvan is mijn semantisch argument dat op grond van premissen over taal allerlei uitspraken impliceert over de aard van de werkelijkheid.

### 8.7.3 Lofrede op de macht van de logos (2016-07-06 16:48)

"In de meeste van onze bekwaamheden verschillen wij mensen in het geheel niet van de dieren. In feite zijn we zelfs van vele dieren de minderen wat betreft snelheid en kracht of andere bekwaamheden. Maar omdat in ons ingeboren is het vermogen elkaar wederzijds te overtuigen en onszelf te kennen te geven, te zeggen al wat we verlangen en besloten hebben, zijn we niet alleen uitgestegen boven het leven als wilde dieren, maar zijn we er ook in geslaagd tot een samenleven te komen, steden te bouwen, wetten op te stellen en allerlei technieken uit te vinden. Het is het spreken dat het ons mogelijk gemaakt heeft praktisch alles te verwezenlijken wat we uitgedacht hebben. Het is het spreken dat door middel van wetten onderscheid maakt tussen recht en onrecht, tussen eer en schande. Zonder deze onderscheidingen zouden wij niet in staat zijn om op een behoorlijke wijze met elkaar om te gaan. Door het woord maken wij de slechten te schande en prijzen wij de goeden. Door het woord voeden wij de onwetenden op en leren wij van de wijzen en verstandigen. Wij mensen beschouwen een passend woord als het beste teken van een juist inzicht. Een betrouwbare, verantwoorde en correcte taal beschouwen wij als de weerspiegeling van een gezonde en betrouwbare geest. Door middel van het woord kunnen wij in discussie treden over betwiste zaken en doordringen in gebieden die nog niet gekend zijn. De argumenten die wij gebruiken om anderen te overtuigen door te spreken, zijn dezelfde als die waarmee wij onszelf overtuigen door te overleggen. Redenaars noemen wij diegenen die in staat zijn een betoog te houden voor een menigte mensen. Verstandige, welberaden mensen noemen wij diegenen die het beste kunnen overleggen met zichzelf. Wanneer wij het vermogen om te spreken samenvattend zouden karakteriseren, zouden wij zien dat niets van wat verstandig en met inzicht gedaan wordt zonder taal gedaan wordt. Het woord is de aanvoerder van al wat wij doen en van al wat wij denken. En men maakt er dan ook meer gebruik van naarmate men over meer verstand beschikt." (Isocrates in zijn oratie 'Nicocles')

#### 8.7.4 Plato, Aristoteles en de klassieke oratoren (2016-07-09 13:53)

Het conflict tussen enerzijds de waarheidsopvatting van de klassieke Griekse retoren (zoals Protagoras, Gorgias en Isocrates) en anderzijds die van Plato, heeft de geschiedenis van de wijsbegeerte diepgaand beïnvloed. De klassieke oratoren meenden dat de veranderlijke wereld van de concrete dingen ten diepste een effect is van de taal en dat er buiten dit weefsel van woorden niets is. Dit netwerk van verhalen is het zijn zelf.

Plato was het met de redenaars eens dat de veranderlijke wereld van de concrete dingen door taal wordt voortgebracht. Maar precies daarom is ze schijn en juist niet het zijn zelf. Het zijn is een van de taal onafhankelijke eeuwige wereld van intelligible abstracte objecten die we met ons innerlijk geestesoog kunnen aanschouwen. Plato plaatst dus schijn en zijn tegenover elkaar en wijst de schijn af.

Aristoteles neemt een positie in die afwijkt van zowel de oratoren als van Plato. De veranderlijke wereld van de concrete dingen is inderdaad alles wat er is en het zijn zelf zoals de redenaars menen. En de dingen zijn inderdaad zoals ze ons toeschijnen. Ook hierin gaat Aristoteles met de retoren mee. Maar deze wereld wordt niet door de taal geproduceerd, zoals de redenaars stellen. De dingen zijn zoals ze schijnen omdat wij in onze ervaringen en in ons denken contact maken met een onafhankelijk van de taal bestaande werkelijkheid.

Aristoteles staat uiteindelijk dichter bij de klassieke redenaars dan Plato. Er zijn namelijk twee fundamentele punten van overeenstemming tussen Aristoteles en de oratoren, terwijl er maar één fundamenteel punt van overeenstemming is tussen Plato en de retoren.

De retoren en Aristoteles zijn het namelijk eens dat er geen apart rijk van abstracte objecten bestaat. Ook zijn ze het eens dat de veranderlijke wereld van de concrete objecten het zijn zelf is. Ze verschillen alleen van mening over de aard van het zijn, namelijk of het al dan niet door de taal geconstitueerd wordt. Op dit laatste punt zijn Plato en de retoren het juist wel eens. De wereld van de concreta is een effect van de taal. Dit is echter het enige punt van overeenstemming tussen Plato en de retoren. Zo noemt Plato in tegenstelling tot de redenaars de wereld van de concreta nooit het zijn zelf. Het is valse schijn.

Aristoteles staat zelfs dichter bij de oratoren dan dat hij bij Plato staat. Aristoteles is het immers op twee fundamentele punten eens met de redenaars, terwijl hij het op geen enkel fundamenteel punt eens is met Plato. Zo meent Aristoteles in tegenstelling tot Plato dat er geen transcendent rijk van abstracte objecten bestaat. Ook denken beiden zoals gezegd zeer verschillend over de aard van de veranderlijke wereld van de concrete objecten.

Aan de andere kant zou opgemerkt kunnen worden dat het feit dat alleen Plato en de retoren erkennen dat de wereld van de concrete objecten wordt voortgebracht door de taal, hen uiteindelijk toch dichter bij elkaar brengt dan hierboven gesteld wordt.



BLOGBOOKER

BlogBook v0.9,  
 $\text{\LaTeX} 2\epsilon$  & GNU/Linux.  
<https://www.blogbooker.com>

Edited: July 14, 2016

