

Wijsgerige Reflecties II

Emanuel Rutten

Contents

1	2016	7
1.1	June	7
	"Godsargument" (2016-06-14 16:38)	7
	Sums of Things (2016-06-19 13:50)	7
	Een afleiding van de wet van de niet-tegenspraak (2016-06-22 17:23)	7
	Schakels of touwtjes? Een inherente spanning in de metafysica van de Tractatus (2016-06-27 19:58)	8
	Nogmaals Anselmus (2016-06-30 15:23)	8
1.2	July	9
	De kleine Logicomix (2016-07-02 18:15)	9
	Taal en wereld (2016-07-03 13:51)	9
	Lofrede op de macht van de logos (2016-07-06 16:48)	9
	Plato, Aristoteles en de klassieke oratoren (2016-07-09 13:53)	10
	Blogboek (2016-07-14 16:18)	11
	Een waarschijnlijkheidsargument voor theïsme (2016-07-18 18:02)	11
	Het retorische weten (2016-07-27 07:16)	12
1.3	August	12
	Dialectiek en Retorica bij Aristoteles (2016-08-06 23:19)	12
	The University and the Meaning of Life (2016-08-10 14:06)	13
	Kunnen wetenschappers gelovig zijn? (2016-08-20 13:12)	13
	Een kleine ontologie van de herinnering (2016-08-21 18:30)	14
	Nieuw argument voor mijn wereld-voor-ons kenleer (2016-08-26 12:06)	15
1.4	September	15
	Goedbedoelende progressieve seculieren (2016-09-12 11:02)	15
	Bijdrage RD zaterdag 10 september: Hoe langer het stil blijft... (2016-09-13 08:39)	16
	Het object van de retorica (2016-09-13 15:57)	18
	Christendom als empirisch falsificeerbare these? (2016-09-15 11:41)	18
	Topvrouwen (2016-09-18 10:32)	18

	Hegel over de macht van het negatieve (2016-09-23 16:22)	19
	Begrijpend en redenerend denken (2016-09-26 09:54)	19
1.5	October	19
	Aan het eind van de weg (2016-10-03 13:43)	19
	Een wetenschappelijke theodicee? (2016-10-04 13:02)	20
	Een wetenschappelijke theodicee? (2) (2016-10-04 21:11)	20
	Aan het begin van de weg (2016-10-05 10:32)	21
	Aan het begin van de weg (2) (2016-10-06 22:49)	22
	Nieuwe bijdrage voor The Post Online: Retorica als Prima Philosophia (2016-10-07 15:38)	23
	Waarin is het bovenzintuiglijke gelegen? (2016-10-13 08:51)	23
	Vorbij Heideggers ontologische differentie (2016-10-13 16:14)	23
	Een al te gemakkelijke conclusie? (2016-10-20 10:03)	23
	Waarom een vitale samenleving niet zonder spiritualiteit kan (2016-10-21 12:57)	24
	Een liefdesparadox (2016-10-26 20:43)	24
	Ressentiment jegens het sublieme (2016-10-27 03:41)	24
	Een Hegeliaanse meester-knecht paradox (2016-10-30 11:00)	25
1.6	November	25
	Een korte inleiding tot mijn wereld-voor-ons kenleer (2016-11-05 22:36)	25
	Een fenomenologie van het overtuigende (2016-11-08 10:55)	25
	Genot en lexis (2016-11-25 10:09)	26
1.7	December	26
	De vraag naar het kwaad (2016-12-04 23:10)	26
	Het Longiniaans sublieme (2016-12-05 09:04)	27
	Zwart gras (2016-12-11 11:04)	29
	Een productieregel voor mogelijkheden (2016-12-15 14:03)	29
	Nieuw argument voor goedheid van God (2016-12-15 18:35)	29
	Except Virtue (2016-12-20 13:25)	30
	Nepnieuws (2016-12-28 01:31)	30
2	2017	33
2.1	January	33
	Bovenmens (2017-01-02 01:36)	33
	Cruiff en de nederlaag van 74 (2017-01-03 15:45)	33
	Dionysische philia of apollinische eros? (2017-01-16 13:56)	33
	Over de relatie tussen dialectiek en retorica bij Aristoteles (2017-01-16 19:36)	33
	Genadevolle structuren (2017-01-23 12:49)	34

	Een existentiaal van de exclusieve liefde (2017-01-28 18:23)	34
	On Gödel's alleged proof of God's existence (2017-01-31 23:44)	34
2.2	February	36
	De immanente esthetische orde (2017-02-10 18:12)	36
	Bijdrage RD zaterdag 18 februari: Wel goede argumenten, geen bewijs (2017-02-18 18:18)	36
	Hempels paradox (2017-02-25 16:48)	37
2.3	March	39
	Esthetica en metafysica (2017-03-04 23:09)	39
	Mijn nieuwe boek (2017-03-31 19:30)	39
2.4	April	39
	Mijn onderzoek binnen Ethos (2017-04-12 18:14)	39
	Monotheïsme en monogamie (2017-04-15 14:13)	40
	Monotheïsme en monogamie (2) (2017-04-27 13:43)	40
	Genadevolle structuren (2) (2017-04-27 20:17)	41
2.5	May	41
	Is er leven na de dood? (2017-05-06 11:36)	41
	Verzuipen in limonade en honing (2017-05-21 11:07)	41
	Van absolute facticiteit naar radicale contingentie (2017-05-27 13:17)	41
	Mijn interview voor het Katholiek Nieuwsblad (2017-05-27 18:52)	42
	De vraag naar het lijden (2017-05-27 23:53)	42
	Polyamorie: een conceptuele analyse (2017-05-28 20:54)	42
2.6	June	43
	"Nee, Luther, De rede is geen hoer" (2017-06-01 19:41)	43

1. 2016

1.1 June

"Godsargument" (2016-06-14 16:38)

Tijdens een bespreking van een paper van mij over het schandaal van de propositiologica 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 propositiologica. Kortom, er zijn inderdaad grote problemen met deze logica. Al deze schandalen zijn uiteindelijk terug te voeren op de in de propositiologica ingebouwde regel dat een implicatie met onwaar antecedent waar is. De les die we hieruit moeten trekken is dat alle wijsgerige argumenten die zich expliciet op deze regel beroepen, zoals dus het hier genoemde "Godsargument", niet langer geaccepteerd kunnen worden.

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.

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 fundamenteler zijn dan deze wet zelf.

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 geïmpliceerd 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*.

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>

1.2 July

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 fundamenteën 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

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.

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'*)

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 intelligibele 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 dichterbij 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 dichterbij 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.

Blogboek (2016-07-14 16:18)

Voor de aardigheid heb ik een [1]boek van mijn blog gemaakt.

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

Een waarschijnlijkheidsargument voor theïsme (2016-07-18 18:02)

De opvatting dat leven in de kosmos toevallig en natuurlijk ontstaat volgt direct uit het atheïstische naturalistische wereldbeeld. Maar als leven inderdaad geheel toevallig voortkomt uit louter natuurlijke processen, dan ligt het voor de hand dat er niet alleen op aarde leven voorkomt. Het is dan zeer waarschijnlijk dat er ook op vele andere planeten in de kosmos leven is. Sterker nog, gelet op het enorme grote aantal planeten in het universum is dat zo goed als zeker.

Dit levert een probleem op voor het atheïsme. Want als atheïsme waar is, waarom hebben we dan tot dusver nog geen enkel teken van leven op andere planeten opgevangen? Waarom is het dan al zo lang oorverdovend stil in het universum? Dit levert een rudimentair argument voor theïsme op. Onder atheïsme hadden we zeer waarschijnlijk allang een teken van leven uit de kosmos opgevangen. Dit is echter niet het geval. Hieruit volgt dat we atheïsme redelijkerwijs moeten verwerpen ten gunste van theïsme.

Toch is het argument in deze vorm niet houdbaar. Men zou immers kunnen opmerken dat de kans dat leven geheel toevallig en natuurlijk ontstaat zo buitengewoon klein is dat het helemaal niet zo vreemd is dat we tot dusver geen leven buiten de aarde hebben ontdekt, ook al zijn er wel degelijk meerdere en zelfs vele planeten buiten de aarde waarop leven bestaat. We dienen genoemd argument dan ook anders te formuleren, namelijk als een zogenaamd *likelihood* argument. Hoe meer planeten we tevergeefs onderzoeken, hoe langer we geen enkel teken van leven buiten de aarde opvangen, hoe onwaarschijnlijker atheïsme wordt. Dát is het argument.

De crux van dit argument is dus dat atheïsme een model van ontstaan van leven impliceert dat het buitengewoon onwaarschijnlijk maakt dat we alleen zijn. Theïsme impliceert dit daarentegen niet. Want of de kosmos vol is van leven of niet hangt in dat geval af van de intenties van God. Een theïst kan wanneer we alleen blijken te zijn opperen dat God blijkbaar uitsluitend leven op aarde wilde laten ontstaan. En dit is uitgaande van theïsme geen onredelijke optie. Een atheïst kan daarentegen een situatie van kosmische eenzaamheid niet verklaren omdat zoals gezegd uit het door atheïsme geïmpliceerde naturalisme een model van ontstaan van leven volgt dat het bijna zeker maakt dat er leven is op vele planeten. Een kosmos zonder leven buiten de aarde is dan ook een probleem voor het atheïsme en niet voor het theïsme.

Zou het echter niet denkbaar zijn dat we onder atheïsme toevallig toch de enige blijken te zijn in de kosmos? Welnu, natuurlijk is dat *denkbaar*. Maar als leven inderdaad geheel toevallig en natuurlijk ontstaat, zoals de atheïsten menen, dan is dat buitengewoon *onwaarschijnlijk*. En daarmee wordt atheïsme zelf eveneens buitengewoon onwaarschijnlijk. Dát is het punt. Dus hoe meer we zoeken en niets vinden, hoe ongeloofwaardiger atheïsme wordt, aldus het hierboven gegeven *likelihood* argument.

En als de kosmos uiteindelijk wel degelijk vol leven blijkt te zijn? Wordt atheïsme dan plausibeler? Nee, zo werkt het niet. Een kosmos vol leven past namelijk ook goed bij theïsme. Het kan immers zo zijn dat God op meerdere planeten leven heeft laten ontstaan omdat God bijvoorbeeld van het leven houdt. Dat is uitgaande van theïsme eveneens een redelijke optie.

Als we echter de enige in de kosmos zijn, dan past dat alléén bij theïsme. Vandaar dat hoe langer we geen teken van buitenaards leven vinden, atheïsme langzaam maar zeker steeds onhoudbaarder wordt. Atheïsten hebben er dan ook alle belang bij om de zoektocht naar buitenaards leven onverschrokken voort te zetten.

Het retorische weten (2016-07-27 07:16)

In het kader van twee onderzoeksprojecten aan de Vrije Universiteit, namelijk dat van *centrum Ethos* en dat van een nieuw project binnen het *Abraham Kuyper Centrum* over universitaire waarden, schreef ik een grote tekst over de retorica getiteld *Het retorische weten*. Deze is inmiddels [1]hier beschikbaar. Commentaar is van harte welkom en zal ik meenemen in de definitieve versie.

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

1.3 August

Dialectiek en Retorica bij Aristoteles (2016-08-06 23:19)

In de dialectiek gaat het erom heuristieken te vinden om stellingen van de opponent te weerleggen en de eigen stellingen te onderbouwen. Hiertoe put de dialectiek uit de logica. Dialectiek is dan ook logica in actie. De dialecticus beschikt over een grote verzameling van *topoi* om in iedere situatie de juiste strategie te bepalen voor het aanvallen of verdedigen van stellingen. Deze *topoi* gaan elk terug op bepaalde wetten uit de logica. De context is steeds het twistgesprek waarbij twee opponenten elkaar bestoken met vragen en antwoorden. Dialectiek heeft dan ook duidelijk een antagonistisch karakter. Wie de stellingen van de opponent weet te weerleggen en zijn of haar eigen stellingen succesvol weet te onderbouwen, komt uiteindelijk als overwinnaar uit de dialectische confrontatie naar voren. Zoals gezegd gaan alle *topoi* uiteindelijk terug op de regels van de logica. Een goed logicus is echter nog geen goed dialecticus. Het gaat er niet alleen om de logische wetten te beheersen, maar vooral om in iedere dialectische situatie de juiste *topoi* te vinden om de stellingen van de tegenstander te weerleggen en de eigen stellingen te verdedigen. Wel dient elke dialecticus een goed logicus te zijn. Aristoteles heeft zijn logica ontwikkeld in de *Analytica Priora* en zijn dialectiek in de *Topica*. Dat de *Topica* een vroegere tekst is dan de *Analytica Priora* is wellicht verrassend omdat zoals gezegd de dialectiek teruggaat op logica. Een verklaring kan zijn dat Aristoteles in zijn *Topica* werkt met een vroege versie van zijn logica die hij pas later systematisch uitgewerkt heeft in de *Analytica Priora*.

In zijn *Retorica* noemt Aristoteles de retorica de tegenhanger of evenknie van de dialectiek. Nu put de retorica ook uit de logica. Toch is zij veel meer dan logica in actie. De context is het overtuigen van een groot publiek en hiervoor is meer nodig dan argumenteren. De redenaar dient ook zijn karakter als overtuigingsmiddel in het spel te brengen. Ook dient het publiek in een bepaalde stemming gebracht te worden om daadwerkelijk overtuigd te worden. Maar zelfs als wij ons beperken tot de argumentatie als overtuigingsmiddel, kan de orator niet eenvoudigweg te werk gaan als een dialecticus. In de eerste plaats geeft de retor een voordracht en neemt hij geen deel aan een twistgesprek. Bovendien heeft de redenaar rekening te houden met het feit dat het publiek niet uit dialectici bestaat. In tegenstelling tot de dialecticus zal hij zijn argumenten dus kort en bondig moeten houden om overtuigend te zijn. In een dialectisch twistgesprek is van een dergelijke beperking geen sprake. De argumenten richting de opponent mogen daar complex en uitgebreid zijn, zolang ze maar deductief geldig zijn en bijdragen tot het succesvol verdedigen dan wel aanvallen van de stelling in kwestie. Wel is het zo dat de retor net zoals de dialecticus put uit diverse *topoi* om argumenten te bouwen. Deze *topoi* worden voor een deel zelfs ontleend aan de dialectiek. Het gaat hier voor de redenaar om algemene of gemeenschappelijke *topoi*. Deze *topoi* vertrekken vanuit bepaalde formele kenmerken van de aan te vallen of de te verdedigen stelling en zijn daarom van toepassing op elk type toespraak. Een orator maakt daarnaast ook gebruik van bijzondere *topoi*. Deze zijn van toepassing op één bepaald type toespraak en hebben betrekking op de materiële (inhoudelijke) kenmerken van de te verdedigen of de aan te vallen stelling. Zo

zijn er bijzondere topoi om te betogen dat iets voordelig is (te gebruiken voor politieke toespraken), dat iets eervol is (voor gelegenheidstoespraken) en dat iets rechtmatig is (voor toespraken voor de rechtbank). Dergelijke materiële topoi komen we in de dialectiek niet tegen.

The University and the Meaning of Life (2016-08-10 14:06)

Next month my new research project will start at VU University. It's part of a broader research program on the epistemic responsibilities of the university within the *Abraham Kuyper Centre*. My project plan is available [1]here for anyone who is interested.

1. http://gjerutten.nl/UniversityLife_ERutten.pdf

Kunnen wetenschappers gelovig zijn? (2016-08-20 13:12)

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 is het geen overbodige luxe om nog eens 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. Maar sluiten de natuurwetten het ingrijpen van God in de natuur dan niet uit? Geenszins. De natuurwetten geven aan hoe de kosmos zich gedraagt zolang God niet ingrijpt, en zijn precies daarom niet in tegenspraak met een eventueel ingrijpen van God in de natuur.

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 alléén wetenschap een legitieme bron van uitspraken over de werkelijkheid is. Deze aanname wordt veelal sciëntisme genoemd. Sciëntisme is echter *zelf* geen resultaat van wetenschappelijk onderzoek. Wie dus sciëntisme aanneemt, heeft een hele goede reden om sciëntisme direct weer te verwerpen. Kortom, de overtuiging dat we alléén wetenschappelijke inzichten over de wereld zouden moeten geloven is inconsistent omdat deze overtuiging zelf geen wetenschappelijk inzicht betreft en zo dus zichzelf weerlegt!

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. Veel van de grootste wetenschappers aller tijden zagen geen conflict tussen de wetenschap en hun geloof in God. Denk in ons werelddeel bijvoorbeeld alleen al aan Copernicus, Kepler, Galilei, Pascal, Boyle, Leibniz, Newton, Faraday, Maxwell, Mendel, Pasteur, Kelvin, Cantor, 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.

Godsgeloof vormt dus een uitstekende grond voor de overtuiging dat de kosmos een rationele orde heeft die door ons succesvol onderzocht en gekend kan worden. En precies deze overtuiging is nu juist cruciaal voor het beoefenen van wetenschap. Wetenschap heeft immers geen zin wanneer wij niet geloven in de betrouwbaarheid van ons denkvermogen. Het verklaringssucces van wetenschap sluit daarom uitstekend aan bij geloof in God.

Niet voor niets begonnen gelovige wetenschappers vanaf de zestiende eeuw actief de natuur empirisch te onderzoeken om de door God geschapen kosmos 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 alléén de natuurwetten van de kosmos niet kunnen achterhalen. Het was mede dit soort empirisch onderzoek dat de wetenschappelijke revolutie mogelijk maakte. Zo is in feite de wetenschappelijke revolutie begonnen. Eveneens wilde men, in navolging van Francis Bacon, meer grip op de natuur krijgen om zo iets te doen aan het menselijke lijden. Godsgeloof kan dus juist een zeer krachtige inspiratiebron vormen om zich hartstochtelijk met wetenschap te willen bezighouden.

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.

Er is zelfs een diepe harmonie tussen wetenschap en godsgeloof. Zo zijn veel rationele filosofische argumenten voor het bestaan van een persoonlijke schepper deels gebaseerd op premissen die juist ontleend zijn aan wetenschap. Denk bijvoorbeeld aan het bestaan van universele en stabiele natuurwetten, het inzicht dat de kosmos een absoluut begin heeft gehad, de opmerkelijke elegantie en effectiviteit van wiskunde als beschrijvingstaal van het universum, en de opvallende *fine tuning* van de kosmos. Bovendien maken veel godsargumenten gebruik van allerlei moderne ontwikkelingen in de logica. Als het gaat om het rationeel argumenteren voor het bestaan van God, is de wetenschap dus een vriend en geen tegenstander. Dankzij de wetenschap is de rationele casus voor het bestaan van God tegenwoordig sterker dan ooit. Het duurt nog even voordat dit besef in Nederland doordringt.

De mythe dat wetenschap en godsgeloof tegenover elkaar staan vertroebelt dus het zicht op hun werkelijke onderlinge relatie. Een diepgaand begrip van wetenschap en religie is essentieel om de hechte samenhang tussen beide te doorzien. Maar juist daaraan ontbreekt het in onze tijd bij velen.

Deze tekst is een samenvoeging en bewerking van eerdere reflecties

Een kleine ontologie van de herinnering (2016-08-21 18:30)

Iets verdwijnt pas echt zodra het verdwijnt uit de herinnering. De herinnering is dat wat iets dat er feitelijk niet meer is toch weet te dragen, in stand te houden en door te geven. De herinnering ontsluit zo een zijswijze die het midden houdt tussen iets en niets. Op deze manier maakt zij het voortleven van wat er niet werkelijk meer is mogelijk. Opdat wat geschied is niet wegzinkt in het niets.

Nieuw argument voor mijn wereld-voor-ons kenleer (2016-08-26 12:06)

Neem Mark. Mark heeft zijn hele leven lang raven geobserveerd in Friesland en tot op de dag van vandaag zijn alle raven die hij aldaar zag zwart. Stel dat hij op grond hiervan inductief concludeert dat alle raven zwart zijn. Zouden wij dit dan een legitieme inductie vinden? Dit lijkt niet het geval. De enige conclusie die hij redelijkerwijs kan trekken is dat *in Friesland* alle raven zwart zijn. De stap van "Alle raven zijn zwart *in Friesland*" naar "Alle raven zijn zwart" lijkt niet gerechtvaardigd. Mark heeft immers nog nooit een observatie buiten Friesland gedaan.

Of neem Anne. Zij is een jaar lang de hele wereld doorgetrokken op zoek naar raven. Overall op aarde waar zij kwam waren de raven die zij zag zwart. Mag zij op grond hiervan inductief concluderen dat alle raven zwart zijn? Opnieuw lijkt de enige gerechtvaardigde conclusie te zijn dat alle raven *in dat jaar* zwart zijn. Ze heeft immers maar gedurende één jaar raven geobserveerd.

Deze voorbeelden laten zien dat inductief redeneren vaak conclusies oplevert die vergezeld moeten worden van een bepaalde ruimtelijke of tijdelijke inperking: Alle raven *in Friesland* zijn zwart of alle raven *in dat jaar* zijn zwart. Deze kwalificaties raken we niet zomaar kwijt zonder aanvullende observaties te doen. Als Mark zijn conclusie wil generaliseren tot alle geografische locaties, dan zal hij ook op veel plaatsen buiten Friesland waarnemingen moeten gaan doen. En als Anne haar conclusie wil generaliseren tot alle tijden, dan zal zij nog heel wat vaker op reis moeten gaan.

Neem nu Jan. Hij is al zijn hele leven bezig met het waarnemen van raven op allerlei plekken op aarde. Hij is bijna overal al meerdere keren geweest. En alle raven die hij tot nu toe heeft gezien waren zwart. Kan Jan nu zonder al te veel problemen de inductieve conclusie trekken dat alle raven zwart zijn? Er valt veel voor te zeggen dat Jan zijn conclusie niet hoeft in te perken tot een specifieke locatie of tijdsperiode. Hij heeft immers gedurende vele jaren op meerdere plaatsen op aarde waarnemingen gedaan. Maar toch is ook Jans conclusie aan een belangrijke kwalificatie of inperking onderhevig. Een inperking die bovendien ook al voor Mark en Anne gold. Welke is dat? Ze is niet van ruimtelijke of tijdelijke aard. Ze heeft zagezegd betrekking op een derde dimensie die niet meer of minder relevant lijkt dan de ruimtelijke en tijdelijke dimensie. Deze derde dimensie betreft *het type kenactor dat de observatie doet*.

Alle observaties van Jan (en ook van Mark en Anne) waren observaties *van een mens* oftewel van een menselijke kenactor. Vanuit het perspectief van genoemde derde dimensie zijn alle observaties beperkt tot één type kenactor. De enige legitieme inductieve conclusie die Jan kan trekken is daarom in analogie met de voorgaande twee voorbeelden de conclusie dat alle raven zwart zijn *voor een menselijke kenactor*. En opnieuw kan de stap van "Alle raven zijn zwart *voor ons als mensen*" naar "Alle raven zijn zwart" niet gemaakt worden zonder daarbij ook observaties van andere typen kenactoren te betrekken. Het mag duidelijk zijn dat dit laatste echter niet mogelijk is. Wij kunnen als mensen weliswaar op reis gaan, maar nooit zullen wij in staat zijn om onze observaties te verruimen met waarnemingen van niet-menselijke kenactoren. We zijn immers niet in staat om buiten onze menselijke conditie te treden. Dit betekent dat al onze inductieve kennis onvermijdelijk ingeperkt moet worden met de kwalificatie *voor ons als mensen*. En wat geldt voor onze inductieve kennis geldt in feite voor al onze kennis. Wij kunnen alléén kennis vergaren over hoe de wereld *voor ons als mensen* is. De stap van deze kennis naar kennis over de wereld *in zichzelf* is voor ons als mensen principieel onmogelijk.

1.4 September

Goedbedoelende progressieve seculieren (2016-09-12 11:02)

Zonder het zelf te beseffen verdedigen veel goedbedoelende progressieve seculieren allerlei waarden die van origine diep christelijk zijn. Zo gaat het onderscheid tussen kerk en staat rechtstreeks terug op uitspraken van Jezus zelf:

"Geef aan de keizer wat de keizer toekomt en geef aan mijn Vader wat mijn Vader toekomt". Deze uitspraak deed hij in een paradigmatisch politieke context, namelijk die van de vraag of we wel of geen belasting aan de staat moeten betalen. Dat het christendom kerk en staat niet wil vermengen blijkt ook al uit het feit dat Jezus voortdurend leert dat het koninkrijk van zijn Vader niet van deze wereld is en niet mag worden verward met wereldse koninkrijken hier op aarde. Het gaat in het christendom niet om het willen overnemen van de politieke macht.

Verder laat Charles Taylor in zijn werk zien dat het christendom aan de basis staat van de innerlijkheid en vrijheid van het moderne subject. Kants subject heeft dan ook ten diepste een christelijke oorsprong. Gianni Vattimo wijst er daarnaast op dat het christendom uniek is in die zin dat zij de door God geïnspireerde *caritas* op de plaats heeft gezet van de waarheid. En Alain Badiou betoogt bijvoorbeeld in zijn studie 'Paulus' dat met het christendom voor het eerst een vorm van universalisme in de wereld kwam dat maximaal inclusief is. Het doorkruist alle specifieke situationele verschillen. Zo zegt Paulus: "Er zijn geen Joden of Grieken meer, slaven of vrijen, mannen of vrouwen – u bent allen één in Christus."

Veel waarden van genoemde goedbedoelende seculieren, zoals aandacht voor vrije individuele zelfexpressie, respect voor andere volken en culturen, zorg voor de behoeftigen en zwakken, vergevingsgezindheid, emancipatie en kosmopolitisme zijn hier op terug te voeren. De toevoeging 'goedbedoelend' is overigens niet onbelangrijk. Er zijn namelijk ook progressieve seculieren die het christendom beschimpen en dus niet goedbedoelend zijn. Zij verdedigen dit soort waarden niet werkelijk, maar slechts in naam.

Vaak beschimpen ze overigens niet eens het christendom zelf, maar iets wat ze ten onrechte voor het christendom aanzien. En dat is niet hetzelfde. Hun blik wordt zogezegd door ondoordachte vooroordelen en gebrek aan openheid en kennis vertroebeld. Maar ook dat staat reeds op gespannen voet met genoemde waarden.

Bijdrage RD zaterdag 10 september: Hoe langer het stil blijft... (2016-09-13 08:39)

De opvatting dat het leven in de kosmos geheel toevallig en op volstrekt natuurlijke wijze ontstaat sluit naadloos aan bij atheïsme. En inderdaad, hoe kan de oorsprong van het leven anders begrepen worden als er geen God is? Niet voor niets impliceren zo goed als alle atheïstische wereldbeelden, zoals materialisme, naturalisme en fysicalisme, dat het leven in de kosmos spontaan ontstaat. Maar als leven inderdaad geheel toevallig voortkomt uit louter natuurlijke processen, dan ligt het zeer voor de hand dat er niet alléén op aarde leven voorkomt. Het is dan heel waarschijnlijk dat er ook op vele andere soortgelijke planeten in de kosmos leven is. Sterker nog, gelet op het enorme aantal planeten in het universum is dat in feite zo goed als zeker. Toch hebben we tot op de dag van vandaag geen enkele vorm van buitenaards leven ontdekt, ondanks het feit dat we er al een hele tijd actief naar op zoek zijn. Levert dit dan geen intellectueel probleem op voor het atheïsme?

NEE

Dat we tot dusver inderdaad nog geen teken van buitenaards leven opgevangen hebben levert geen enkel probleem voor het atheïsme op. De kans dat leven geheel toevallig en natuurlijk ontstaat kan namelijk zo buitengewoon klein zijn dat het helemaal niet zo vreemd is dat we nog altijd geen leven buiten de aarde hebben ontdekt. En dan hebben we het nog niet eens over het bestaan van bewust intelligent leven dat in staat is tot intergalactische communicatie. De kans op het spontaan ontstaan daarvan is zelfs nog veel kleiner dan de kans op het ontstaan van leven überhaupt. Precies omdat het heel goed mogelijk is dat die kans enorm klein is, is het eveneens goed mogelijk dat het heelal dun bevolkt is met leven. Dat verklaart dan waarom we tot dusverre in de kosmos nog geen buitenaards leven op het spoor gekomen zijn. Het feit dat we tot nu toe nog geen teken van buitenaards leven opgevangen hebben zegt dus helemaal niets over de plausibiliteit van atheïsme als wereldbeeld.

JA

Het is inderdaad al enige tijd oorverdovend stil in het heelal. En dat levert wel degelijk een probleem op voor het

atheïsme. Maar wat is dat probleem precies? Het probleem is niet dat het feit dat we tot dusver geen enkel teken van leven op andere planeten opgevangen hebben atheïsme op dit moment al onwaarschijnlijk maakt. Want het zou inderdaad heel goed waar kunnen zijn dat de kans dat leven spontaan ontstaat zo enorm klein is dat leven in de kosmos veel minder vaak voorkomt dan gedacht.

Het probleem is echter dat hoe meer planeten we tevergeefs onderzoeken, hoe langer we geen enkel teken van leven buiten de aarde opvangen, hoe minder waarschijnlijk atheïsme wordt. De kans dat atheïsme waar is neemt dus in de loop van de tijd steeds meer af. En dat is vervelend genoeg voor de atheïst. Elk nieuw jaar dat we weer geen leven buiten de aarde ontdekt hebben, ieder extra jaar dat het opnieuw stil gebleven is, maakt atheïsme weer iets minder aannemelijk. Kortom, hoe langer het stil blijft – terwijl we actief naar buitenaards leven zoeken – hoe onwaarschijnlijker atheïsme wordt.

De crux van het probleem is dus dat atheïsme een wijze van ontstaan van leven impliceert dat het buitengewoon waarschijnlijk maakt dat er op veel meer planeten dan op aarde leven is, ook al hoeft het heelal nu ook weer niet zó dichtbevolkt te zijn dat we redelijkerwijs nu reeds buitenaards leven ontdekt hadden moeten hebben. Het gaat erom dat atheïsme als wereldbeeld steeds weer wat minder plausibel wordt naarmate het langer en langer in het heelal oorverdovend stil blijft.

Maar is het feit dat we nog altijd geen leven buiten de aarde ontdekt hebben dan niet eveneens een probleem voor theïsme als wereldbeeld? Geenszins. Theïsme impliceert namelijk niets over de vraag of er al dan geen buitenaards leven is. Beide scenario's passen prima bij theïsme. Of de kosmos al dan niet vol met leven is hangt volgens theïsme immers af van de intenties van God.

Als we alléén zijn dan impliceert dat uitgaande van theïsme eenvoudigweg dat God blijkbaar uitsluitend leven op aarde wilde laten ontstaan. En dit is voor het theïsme geen onredelijke optie. Een kosmos vol leven past echter ook goed bij theïsme. Het kan immers zo zijn dat God op meerdere planeten leven heeft laten ontstaan omdat God bijvoorbeeld van het leven houdt. Dat is uitgaande van theïsme eveneens een heel redelijke optie. Kortom, theïsme is compatibel met beide scenario's. Geen probleem dus.

Een atheïst kan daarentegen een situatie van kosmische eenzaamheid niet verklaren omdat zoals gezegd uit het door atheïsme geïmpliceerde naturalisme een manier van ontstaan van leven volgt dat het bijna zeker maakt dat er leven is op vele planeten. Een kosmos zonder leven buiten de aarde is daarom een probleem voor het atheïsme en niet voor het theïsme.

Zou het echter niet denkbaar zijn dat we onder atheïsme toevallig toch de enige blijken te zijn in de kosmos? Welnu, natuurlijk is dat 'denkbaar'. Maar als leven inderdaad geheel toevallig en natuurlijk ontstaat, zoals de atheïsten menen, dan is dat buitengewoon 'onwaarschijnlijk'. En daarmee wordt atheïsme zelf eveneens buitengewoon onwaarschijnlijk. Dát is het punt. Dus hoe langer we zoeken en niets vinden, hoe ongeloofwaardiger atheïsme wordt.

DUS

Als we de enige in de kosmos zijn, dan past dat alléén bij theïsme. Vandaar dat hoe langer we geen teken van buitenaards leven vinden, atheïsme langzaam maar zeker steeds onhoudbaar wordt. Atheïsten hebben er dan ook alle belang bij om de zoektocht naar buitenaards leven onverschrokken voort te zetten. Want hoe langer het stil blijft...

Dr. ir. Emanuel Rutten is als onderzoeker verbonden aan het Abraham Kuyper Centrum voor Wetenschap en Religie van de Vrije Universiteit in Amsterdam.

Het object van de retorica (2016-09-13 15:57)

Iedere *episteme* (*scientia*) en *techne* (*ars*) heeft een object. Retorica dient opgevat als *techne* dus eveneens een object te hebben. Is dat het overtuigende spreken? Is retorica anders gezegd overredingskunst? Of is het object van de retorica het mooi en schoon spreken? Is zij met andere woorden de leer van de welsprekendheid? Vaak wordt beweerd dat retorica beide tegelijkertijd moet zijn. Ze moet zowel overredingskunst als leer der welsprekendheid zijn. Maar wat is in dat geval het object van de retorica? Kan de retorica als *techne* tegelijk overredingskunst en leer der welsprekendheid zijn indien haar object het begrijpelijk spreken is? Hier valt iets voor te zeggen. Door zich primair te richten op het begrijpelijk spreken richt ze zich in feite ook op overtuigend spreken. Het begrijpelijke komt immers op z'n minst in de buurt van het overtuigende. En door zich te richten op het begrijpelijk spreken zal ze eveneens aandacht hebben voor het helder en duidelijk spreken, het gebruikmaken van metaforen, en het concreet aanschouwelijk maken van het onderwerp. Maar dat leidt feitelijk tot een vorm van eloquent en dus mooi oftewel aantrekkelijk spreken. Ze richt zich zo dus tevens op de welsprekendheid. Door als haar object het begrijpelijk spreken te kiezen is retorica dus overredingskunst en leer der welsprekendheid tegelijk. De vraag is echter of er ook nog andere manieren zijn waarop de retorica tegelijkertijd beide kan zijn.

Naschrift: Gaat dat wat wij als mensen de waarheid noemen aan het begrijpelijk spreken vooraf of is ze voor ons pas gegeven in en door het begrijpelijk spreken zelf? In het laatste geval is retorica opgevat als de leer van het begrijpelijk spreken prima philosophia.

Christendom als empirisch falsificeerbare these? (2016-09-15 11:41)

Is de kernthese van het christendom, namelijk dat God bestaat, incarneerde in Jezus van Nazareth, onder ons geleefd heeft, voor ons is gestorven en weer opgestaan, empirisch falsificeerbaar? Dit lijkt op het eerste gezicht uiteraard niet het geval. Maar stel nu eens dat het christendom op enig moment op aarde verdwijnt zoals het geloof in de Griekse en Romeinse goden ooit verdwenen is. Stel dat er op een dag geen enkele christen meer op aarde rondloopt en niemand zich nog langer door het christendom voelt aangesproken. Stel dus dat de situatie met betrekking tot het christendom op een bepaald moment vergelijkbaar is met die van de Griekse en Romeinse religies uit de Oudheid. Zou dat dan redelijkerwijs geen empirische falsificatie van het christendom opleveren? Zo beschouwd is het christendom wel degelijk eveneens een empirisch falsificeerbare these.

Topvrouwen (2016-09-18 10:32)

In een korte bijdrage vraagt Van den Brink zich af waarom het aandeel topvrouwen in het bedrijfsleven is gedaald. Hij meent zelfs dat het hier om een kentering lijkt te gaan: "Nu lijkt die groei te zijn gestuit." De vraag die hieraan vooraf gaat is mijns inziens of genoemde daling eigenlijk wel significant is. Dat wil zeggen: significant genoeg om de vraag te stellen naar de oorzaak ervan. Zo kunnen we in het Parool van dinsdag 6 September lezen dat het in feite maar om een lichte daling gaat. Bovendien betreft het onderzoek waar Van den Brink naar verwijst alléén vrouwelijke bestuurders bij bedrijven die genoteerd staan op de Amsterdamse beurs. Daar komt ook nog bij dat volgens het Parool bijvoorbeeld het aantal vrouwelijke commissarissen zelfs gestegen is. Het is dus goed denkbaar dat er voorsnog geen sprake is van een trendbreuk. Dit laat echter onverlet dat Van den Brink wel degelijk terecht wijst op een fenomeen dat onze aandacht vraagt, namelijk het structureel lage percentage vrouwen in de top van het Nederlandse bedrijfsleven. Hoe dit te verklaren? Van den Brink komt met een duiding die in de kern neerkomt op het volgende. In onze moderne tijd draait alles om de vorming van je persoonlijke identiteit. Mannen kunnen zichzelf vooral en eigenlijk vrijwel uitsluitend ontwikkelen in hun werk, terwijl er voor vrouwen twee mogelijkheden tot zelfverwerkelijking openstaan. Naast ontplooiing in werk kunnen zij hun leven eveneens zingeven door het baren en opvoeden van kinderen. En omdat beide in het bedrijfsleven niet of nauwelijks te combineren zijn, zien we dat veel vrouwen die voor het laatste

kiezen niet langer een veeleisende topfunctie nastreven. Zo wordt begrijpelijk dat we relatief weinig vrouwen in de top aantreffen. Ik kan mij in deze redenering zeer zeker vinden, maar toch denk ik dat zij niet de belangrijkste verklaring voor genoemd fenomeen vormt. Die verklaring moet volgens mij veel dieper gezocht worden. Het lijkt niet onredelijk om te denken dat er een nog fundamenteler en dieper verschil bestaat tussen mannen en vrouwen. En dan heb ik het niet alleen over Nederlandse mannen en vrouwen, maar over mannen en vrouwen überhaupt. Dit existentiële verschil grijpt aan op een 'somaïsch' of 'energetisch' niveau. In algemene zin, want uiteraard zijn er altijd uitzonderingen, verhoudt het telos van mannen zich tot dat van vrouwen als 'worden' tot 'zijn'. Mannen willen vooral 'worden', zichzelf uitdrukken. Ze belichamen het strevende, het steeds willen reiken naar datgene wat nog buiten hun bereik ligt. Het is vooral het mannelijke dat staat voor wat Spengler ooit aanduidde als het Faustische. De man is van nature ook antagonistisch. Hij is gericht op strijd en competitie. Vrouwen willen daarentegen in de eerste plaats 'zijn'. Ze willen zorgen, laten leven en laten bloeien, en zijn veel minder gericht op het strevende competitieve zichzelf realiserende worden. Ik meen dat dit nog altijd de belangrijkste reden is van het lagere aandeel vrouwen in onze bedrijfstop. Punt is dat mannen en vrouwen weliswaar gelijkwaardig zijn, maar daarmee nog niet gelijk. Het wordt tijd dat beleidsmakers eens recht gaan doen aan deze natuurlijke oorsprong van het verschil tussen man en vrouw. Want de werkelijkheid laat zich uiteindelijk niet knechten of kunstmatig "maken". Uiteindelijk keert de wal het schip. En genoemde daling van het aandeel topvrouwen waarop Van den Brink wees kan zomaar, als het tenminste om een statistisch significante daling gaat, een voorbode daarvan zijn. Zo ja, prima!

Hegel over de macht van het negatieve (2016-09-23 16:22)

"De krachteloze schoonheid haat het verstand, omdat dat iets van haar eist waartoe ze niet in staat is. Het leven van de geest is evenwel niet het leven dat de dood vreest, en zich enkel en alleen voor de vernietiging behoedt; nee, dat is het leven dat de dood verdraagt en in de dood standhoudt. De geest verwerft zijn waarheid alleen wanneer hij zichzelf vindt in de absolute verscheurdheid. Die macht is de geest niet als het positieve dat van het negatieve wegstijgt, zoals wanneer we over iets zeggen dat het niets is, of dat het onwaar is en vervolgens, in de mening het te hebben afgehandeld, ons ervan afwenden en tot iets anders overgaan; nee, de geest is deze macht alleen doordat hij het negatieve recht in het gezicht kijkt en erbij verwijlt. Dit verwijlen is de toverkracht die het negatieve omkeert en in Zijn verandert." (Hegel, *Fenomenologie van de Geest*, Boom, Amsterdam, 2013, pp. 28-29)

Begrijpend en redenerend denken (2016-09-26 09:54)

Wat Hegel in het voorwoord van zijn *Fenomenologie van de Geest* het "wetenschappelijk begrijpende denken" noemt kan mijns inziens uitgedrukt worden in de terminologie van wat hij "het formele redenerende denken" noemt. Laten we zeggen dat begrip B zich "noodzakelijk langs de weg van de negatie" uit begrip A "ontwikkelt" oftewel dat begrip A in begrip B "dialectisch wordt opgeheven en bewaard" indien (i) B logisch geïmpliceerd wordt door A en (ii) er voor elk begrip C waarvoor geldt dat C logisch volgt uit A geldt dat C logisch volgt uit B en B niet uit C. Indien dit correct is dan is wat Hegel aanduidt als "het wetenschappelijke begrijpende denken" niet wezenlijk anders dan het door Hegel als "onwetenschappelijk" beschouwde "redenerende denken". En dat is dan op zichzelf beschouwd de moeite van het vermelden waard, lijkt me.

1.5 October

Aan het eind van de weg (2016-10-03 13:43)

Er is een bezwaar tegen mijn wereld-voor-ons kennisleer dat onze aandacht verdient. Om deze leer stapsgewijs te ontwikkelen vertrek ik vanuit de menselijke conditie, vanuit de mens, vanuit "ons". Maar dan, zo gaat het bezwaar,

neem ik blijkbaar probleemloos aan dat er überhaupt zoets bestaat als een mensheid en de menselijke conditie. De wereld op zichzelf, de werkelijke werkelijkheid, is dus blijkbaar zodanig dat er mensen zijn die zichzelf de vraag kunnen stellen hoe het is gesteld met hun toegang tot de werkelijke werkelijkheid. Veronderstel ik zo echter niet iets wat ik op grond van mijn eigen kenleer juist stellig ontken, namelijk toegang tot hoe de wereld in en op zichzelf is? Vertrekt mijn kenleer dus niet vanuit een positie die volgens haar helemaal niet ingenomen kan worden? En komt ze daarmee niet volledig op losse schroeven te staan?

Een mogelijke tegenwerping is dat de ontwikkeling van mijn kenleer moet worden beschouwd als een - om een beeld van Wittgenstein te gebruiken - ladder die we kunnen weggooien zodra we aan het eind van de afgelegde weg onze bestemming hebben bereikt. Pas dan wordt namelijk ingezien dat de-wereld-voor-ons allesomvattend en onoverschrijdbaar is. Niet eerder dan aan het eind van de weg blijkt dat de-wereld-voor-ons het finale subject is van alle onderweg gedane predicaties. Werkelijk alles wat er gezegd wordt - dus ook wat onderweg nodig was om mijn kenleer te gronden - kan slechts gelegitimeerd worden als claim over hoe de wereld voor ons is. Tenslotte, aan het eind van de rit, beseffen we dat we altijd al vanuit de-wereld-voor-ons vertrokken en ons nooit buiten de-wereld-voor-ons hebben begeven. We zien in dat zelfs een woord als "buiten" al menselijk, al te menselijk is en alleen gerechtvaardigd kan worden als verwijzend naar een begrip binnen de-wereld-voor-ons, net zoals alle begrippen die we hanteren.

Het besef dat de-wereld-voor-ons een allesomvattend holisme is ontstaat pas met het bereiken van de bestemming. Het inzicht voorgoed geworpen te zijn in de-wereld-voor-ons en er nooit buiten te kunnen treden breekt niet door zolang we nog onderweg zijn en menen vertrokken te zijn vanuit de werkelijke werkelijkheid. Nooit zullen we weten of de-wereld-voor-ons waaruit wij altijd al vertrekken gelijk is aan of verschilt van de-wereld-in-zichzelf. We zien en erkennen dit pas aan het eind van de weg.

Een wetenschappelijke theodicee? (2016-10-04 13:02)

Mijn nieuwe bijdrage voor de website *geloof en wetenschap* van ForumC is [1]hier beschikbaar. Daarin bespreek ik Hegels theodicee.

1. <http://www.geloofenwetenschap.nl/index.php/opinie/item/769-een-wetenschappelijke-theodicee>

Een wetenschappelijke theodicee? (2) (2016-10-04 21:11)

Mij is gevraagd waar precies in Hegels voorwoord de door mij uitgewerkte theodicee gevonden kan worden. De cruciale passage vinden we op blz. 20 van de Nederlandse Boom vertaling en begint met "Het leven van God en het goddelijke kennen kan dus wel een liefdesspel met zichzelf genoemd worden [...]" en eindigt met "[...] pas daardoor wordt het als iets werkelijks gevat en uitgedrukt." Dit is natuurlijk een bijzonder lastige passage die haar speculatieve inhoud niet zomaar prijsgeeft. Daar is dan ook interpretatie, ja zelfs exegese, voor nodig. En dat is dan ook wat ik in mijn bijdrage doe.

Hegels kernpunt is volgens mij dat we God niet louter "lief" kunnen noemen, en daarmee niet louter "perfect" of louter "goed". Een dergelijke bepaling leidt volgens Hegel tot religieuze oppervlakkigheid. Hegel spreekt hier van "banale stichtelijkheid". Een dergelijke positie is filosofisch anders gezegd niet voldoende doordacht. We dienen met de dialectische beweging van het zijn zelf mee te gaan. God moet ook het negatieve, het imperfecte, nog als moment in zichzelf verenigen om zo daadwerkelijk te gelden als de volheid van het zijn en op te gaan in de op blz. 22 genoemde wezenlijke substantialiteit van het predikaat 'liefde'. En precies deze dialectische beweging is een manifestatie van de kracht van het negatieve waarover Hegel op blz. 28 spreekt.

God kan alleen zijn maximale positiviteit realiseren dwars door de negativiteit ("de verscheuring") heen. En

deze uitgaande beweging, deze ontwikkeling van het 'op zich' naar het 'voor zich' en van daaruit weer terug naar het bemiddelde 'op en voor zich' vindt plaats - en kan ook alleen plaatsvinden - door schepping. In het geschapene kan de zuivere negativiteit manifest worden om vervolgens door God in zijn wezen opgenomen te worden in de teruggaande beweging. Zo wordt en is God maximaal perfect zonder restloos perfect te zijn. Zo is God het hoogste goed zonder algoed te zijn. Het negatieve, het gebrek, blijft in Gods wezen immers als moment bestaan.

Overigens stel ik me zo voor dat God dit alles dan zelf ook weet. God beseft de onvermijdelijkheid, de noodzakelijkheid, van de beweging dwars door het negatieve heen. In de film 'The Tree of Life' van Terrence Malick uit 2011 is de scene waarin het ontstaan van de wereld getoond wordt fascinerend. Er klinkt dan namelijk een requiem: Het 'Lacrimosa' van Preisner. Waarom? Waarom klinkt dit schitterende requiem, dit requiem voor een vriend, bij de geboorte van de wereld? Huilde God reeds om haar tijdens haar geboorte? Wist God dat een groot lijden de wereld zou doortrekken, maar besloot God toch, ondanks alles, om de wereld tot aanzijn te laten komen? Schiep God de wereld omdat God wist dat het eenvoudigweg niet anders kon, dat het hoe dan ook onvermijdelijk, noodzakelijk, was? Dat zijn weg door de negativiteit heen behoort tot zijn eigen wezen? Ja, dit wezen is.

Aan het begin van de weg (2016-10-05 10:32)

Het in een [1]vorige bijdrage besproken bezwaar tegen mijn wereld-voor-ons kennisleer kan ook weerlegd worden door meer precies te kijken naar wat er gebeurt aan het *begin* van de weg. Het punt van waaruit we vertrekken is het directe onmiddellijke denken. Dit denken maakt deel uit van de wereld zoals deze in en op zichzelf is. Dat er gedacht wordt, dat er denken is, kan immers eenvoudigweg niet ontkend worden. Dit is een gegeven dat niet corrigeerbaar is en dus behoort tot het 'op zich' van de wereld.

Het eerste wat dit voor zichzelf doorzichtige denken vervolgens doet is het zichzelf denken als een 'ik'. Dit is echter al geen inzicht meer in hoe de wereld in en op zichzelf is. Het denken kan namelijk niet nagaan of de-wereld-in-zichzelf zodanig is dat het ook daadwerkelijk als een 'ik' bestaat. Het denken van zichzelf als een 'ik' is dan ook een besluit dat door het denken zelf genomen wordt. Het is echter wel een onvermijdelijk besluit. Voor het denken is er geen ontkomen aan. Het kan zichzelf niet anders dan als een 'ik' begrijpen. En daarom begrijpt het zichzelf zo. Toch sluit deze onvermijdelijkheid voor het denken niet uit dat dit 'ik' een illusie van het denken is. En daarom weet het denken niet of dit 'ik' ook echt tot de-wereld-in-zichzelf behoort.

Het denken, dit 'ik', beseft vervolgens voortdurend gevuld te zijn met allerlei verschillende mentale voorstellingen. Deze aanhoudende stroom van innerlijke ervaringsinhouden leidt ontegenzeggelijk tot de stellige onvervreembare overtuiging niet alleen te zijn maar samen met anderen te zijn, als 'ik' te bestaan te midden van soortgelijke 'ikken'. Het zou eenvoudigweg zelfverloochening zijn van het 'ik' om te menen dat het alleen is. Het 'ik' kan niet anders dan denken dat het bestaat te midden van soortgenoten. De gedachte niet de enige te zijn is voor het 'ik' onvermijdelijk. Haar positie is te vergelijken met een beroemde aan Luther toegeschreven uitspraak: "Hier sta ik, ik kan niet anders." Inderdaad, hier ben ik, denkt het ik, en gegeven de inhoud van mijn denken kan ik niet anders dan denken niet alleen te zijn, maar te bestaan met meerdere 'ikken'. Het 'ik' ervaart en denkt zich dus als geworpen in een wereld met soortgelijke anderen. Deze innerlijke ervaring is zo sterk dat het 'ik' zich hieraan op geen enkele wijze kan onttrekken. Toch beseft het 'ik' heel goed dat ze strikt genomen niet kan uitsluiten alleen te zijn. Ze weet dus niet of de-wereld-in-zichzelf zodanig is dat ze niet alleen is. De wereld zou in en op zichzelf zodanig kunnen zijn dat ze wel degelijk alleen is, dat er helemaal geen andere 'ikken' bestaan. Dit kan het 'ik' nooit uitsluiten. Daarom gaat het 'ik' spreken over de-wereld-voor-ons. De wereld voor ons is de wereld zoals deze door haar en alle andere 'ikken', door ons, ervaren en gedacht wordt.

De onvervreembare onvermijdelijke overtuiging van het 'ik' te bestaan temidden van andere 'ikken' is dan ook constitutief voor de-wereld-voor-ons. Ze constitueert of inaugureert haar. Uit de-wereld-voor-ons breekt het 'ik' vervolgens nooit meer los. Alles wat het 'ik' en de andere 'ikken', alles wat wij, vervolgens gerechtvaardigd

kunnen geloven kan alleen nog gerechtvaardigd worden als bewering over hoe de wereld voor ons als mensen is. Behalve het oorspronkelijke inzicht dat er blijkbaar gedacht wordt hebben wij geen enkele toegang tot de aard van de-wereld-in-zichzelf.

Welnu, door het begin van de weg op de hier aangegeven wijze te begrijpen treedt het in genoemde bijdrage beschreven vermeemde probleem voor mijn wereld-voor-ons kennisleer niet op.

1. <http://gjerutten.blogspot.nl/2016/10/aan-het-eind-van-de-weg.html>

Aan het begin van de weg (2) (2016-10-06 22:49)

Dat er gedacht wordt is voor het denken onloochenbaar. In mijn vorige bijdrage concludeer ik hieruit dat het denken behoort tot de wereld in en op zichzelf. Maar volgt dit eigenlijk wel? Ik neig bij nader inzien toch naar een 'nee'. Hieronder leg ik uit waarom.

Wanneer we aanvangen bij de onmiddellijkheid van het denken en roepen dat er hoe dan ook gedacht wordt, dan lijkt het redelijk om te zeggen dat het denken tot het 'op zich' van de wereld behoort. Maar in tweede instantie lijkt er toch iets anders aan de hand te zijn. Het denken is *voor het denken* niet corrigeerbaar. Het is hier het denken zelf dat niet anders kan dan denken dat er gedacht wordt. Prima. Maar wie denkt het denken wel niet dat het is? Waarom zou wat voor *het denken* onvermijdelijk is, namelijk dat er gedacht wordt, om die reden ook behoren tot de wereld 'an sich'? Waarom zou de wereld 'an sich' niet zo vreemd, absurd of betekenisloos kunnen zijn dat ze desalniettemin geen denken bevat? Deze mogelijkheid kan het denken niet uitsluiten. Maar dan volgt dus niet dat het denken behoort tot het 'an sich' van de wereld. Dit blijft een open vraag voor het denken.

Nu zou alsnog tegengeworpen kunnen worden dat het feit dat er gedacht wordt wel degelijk behoort tot de wereld 'an sich'. Want als dat er gedacht wordt onloochenbaar is voor het denken, dan is er immers denken, wat zou er anders betwist moeten worden?

Niets lijkt inderdaad evidentier dan dat er gedacht wordt. Dit inzicht gaat vooraf aan elke specifieke reflectie van het denken op een bepaalde inhoud. Is het daarmee niet minder betwistbaar dan welke a priori gereflecteerde claim dan ook? Zeker. Sterker nog, dat er gedacht wordt is *voor het denken* op geen enkele wijze betwistbaar. Voor het denken niet. Maar dan zijn we dus al vertrokken vanuit het denken zelf. Voor het denken is het denken onbetwistbaar. We kunnen van *binnenuit*, vanuit het denken, niet ontkennen te denken. Maar wordt daarmee het 'Er wordt gedacht' vanuit een absoluut archimedisch punt gezegd? Verwijst dat 'Er' naar het 'An Sich' van de werkelijkheid? Dat is nog maar de vraag. Het antwoord op die vraag hangt af van de relatie tussen dat denken (*waarbinnen* de uitspraak dat er gedacht wordt gedaan wordt) en het absolute 'an sich' van het zijn. En precies omdat het denken nooit buiten haar eigen denken kan treden kan ze niets uitzeggen over die relatie. Maar dan kan ze dus ook niet uit 'het niet anders kunnen denken dan dat er gedacht wordt' concluderen dat dit denken behoort tot het absolute. Ze moet de optie dat dit niet zo is (zoals bijvoorbeeld de eliminativisten in de *philosophy of mind* menen) open houden. Ze weet het eenvoudigweg niet en ze kan het ook niet weten. Vandaar dat ik toch blijven neigen naar een 'nee'.

Descartes kwam dus inderdaad in zijn methodische twijfel op iets volstrekt onbetwifelbaars uit, maar hij vergat dat dit nog altijd een onbetwifelbaar inzicht is *vanuit een gekwalificeerde positie*, namelijk vanuit de *binnenpositie* van het denken, en daarmee nog niet noodzakelijk ook vanuit de *archimedische wortelpositie* van het absolute 'an sich' van de werkelijkheid.

Men zou wellicht nog zoiets willen tegenwerpen als dat dit naakte plompverloren fenomeen "denken" zich in haar ruwe rauwe fenomenaliteit eenvoudigweg aandient en geschiedt - en daarmee, in dat aandienen en geschieden, is. Dit wordt dan uitgeroepen vanuit een positie die in zekere zin zelfs nog voorafgaat aan het denken zelf, dus

niet meer gezegd wordt vanuit een "binnen" maar eerder vanuit een "ervoor". En vanuit die rechtstreekse directe voorpositie volgt dat dit ruwe fenomeen, dit denken, in haar plompverloren fenomenaliteit behoort tot het absolute 'an sich' van de werkelijkheid. Voor een dergelijke repliek voel ik sympathie. En daarom kom ik hierboven niet verder dan een neigen.

Nieuwe bijdrage voor The Post Online: Retorica als Prima Philosophia (2016-10-07 15:38)

In een nieuwe [1]bijdrage voor *The Post Online* betoog ik dat retorica *prima philosophia* is. Ze is de eerste filosofie, nog voor de logica.

1. <http://cult.tpo.nl/2016/10/07/logica-retorica-als-prima-philosophia/>

Waarin is het bovenzintuiglijke gelegen? (2016-10-13 08:51)

De zintuiglijke wereld van de dingen is een gegeven. Is er daarnaast ook nog zoiets als het bovenzintuiglijke? En zo ja, hoe verhoudt dit zich dan tot het zintuiglijke? Bevindt het zich "achter" of "boven" de zintuiglijke ervaringswereld? Of is het gelegen "in" het innerlijke van de dingen? Of nog anders: is het de dragende grond "onder" de dingen? Misschien moeten we zeggen dat we ons met deze bepalingen - achter, boven, in, onder - nog altijd bevinden in de sfeer van de zintuiglijkheid zelf. Dergelijke bepalingen zijn immers zelf altijd al aan de zintuiglijkheid ontleend. Zo blijven we ons bewegen binnen de zintuiglijkheid en raken we niet aan het bovenzintuiglijke. Wat te doen? Is er nog een andere bepaling waarmee alsnog aan het zintuiglijke ontsnapt kan worden om zo het bovenzintuiglijke in het vizier te krijgen? Wellicht is dat het naakte feit waarmee we begonnen, namelijk het onmiddellijk gegeven zijn van de zintuiglijkheid als zodanig. Het bovenzintuiglijke is dan gelegen in de onherleidbare omstandigheid van de zintuiglijkheid zelf, in het brute feit dát er überhaupt zintuiglijkheid is. Dat gegeven ontspringt zelf niet aan de zintuiglijkheid, zoals stenen, bomen en planten dat doen. Het vormt het bovenzintuiglijke ervan.

Voorbij Heideggers ontologische differentie (2016-10-13 16:14)

Heideggers ontologische differentie betreft zoals bekend het onderscheid tussen enerzijds de zijnden (dingen, voorwerpen) en anderzijds het zijn van de zijnden oftewel het zijn zelf. Laten we uitgaande van dit onderscheid een stap verder zetten door het begrip 'zijnde' als dermate omvattend te beschouwen dat elke afzonderlijk identificeerbare gegevenheid eronder valt. In dat geval dienen we het zijn zelf ook nog als een zijnde, als een entiteit, op te vatten. We spreken immers over dat ene zijn, die ene gegevenheid waarvoor geldt dat het alle zijnden aankleeft. Het zijn is dat ene identificeerbare dat van alle zijnden gezegd kan worden. Door zo het zijn van alle zijnden als een zijnde te reïficeren (verzelfstandigen, hypostaseren) gaan we voorbij Heideggers "ontische" of "voorwerpelijke" invulling van de zijnden. Nu heeft elk afzonderlijk zijnde een wezen. Wat nu is dan het wezen van het zijn? Is dat het zijn te zijn, analoog aan dat er volgens de traditie een hoogste zijnde is waarvan het wezen is te bestaan?

Een al te gemakkelijke conclusie? (2016-10-20 10:03)

We kunnen ons afvragen of de wereld zoals we deze ervaren, de wereld van planten en bomen, tafels en stoelen, dieren en mensen, overeenkomt met de wereld zoals deze in en op zichzelf is. Deze vraag is betekenisvol. Ze is niet zinledig. Hier is een argument voor de bewering dat we deze vraag nooit bevredigend kunnen beantwoorden. Er zijn globaal gezien minimaal twee mogelijke scenario's. Volgens de een is de wereld zoals we die ervaren gelijk aan de wereld zoals ze in zichzelf is en volgens de andere bevinden we ons in een gesimuleerde wereld die verschilt van de wereld zoals die op zichzelf werkelijk is. Wat zijn de epistemische waarschijnlijkheden van deze twee scenario's? Geen idee. Er is helemaal niets waarmee we deze waarschijnlijkheden zouden kunnen inschatten. Op grond waarvan zou namelijk het ene scenario meer of juist minder waarschijnlijk zijn dan de ander? Er lijkt zich hier inderdaad

geen enkele grond aan te dienen waarmee we iets zinnigs zouden kunnen zeggen over de waarschijnlijkheden. Er is geen enkele "evidence" voor of tegen een van beide scenario's. Beide zijn immers volledig compatibel met al ons ervaringsmateriaal. Genoemde vraag is dus principieel onbeantwoordbaar. Nooit zullen we kunnen achterhalen of de wereld zoals we deze ervaren gelijk is aan de wereld zoals deze op en in zichzelf daadwerkelijk is. Een al te gemakkelijke conclusie? Wellicht. Ik zie dan ook uit naar een adequate objectie.

Waarom een vitale samenleving niet zonder spiritualiteit kan (2016-10-21 12:57)

Een vitale samenleving vereist actieve betrokkenheid. Actieve betrokkenheid vereist onderling vertrouwen. Onderling vertrouwen gedeelde waarden. Gedeelde waarden een gedeelde spiritualiteit.

Naschrift: De laatste gevolgtrekking gaat terug op de gedachte dat gedeelde waarden en normen nooit op zichzelf staan. Ze komen voort uit een gedeeld omvattend zinperspectief van waaruit men leeft. Overigens hoeft die spiritualiteit niet al te veeleisend te zijn. Ze kan op enige afstand staan en compatibel zijn met verschillende gewoonten.

Een liefdesparadox (2016-10-26 20:43)

Beschouw Mark. Mark houdt van Eva. Stel dat Mark weet dat Eva alléén gelukkig kan worden wanneer Mark (de op zichzelf onschuldige en van Eva onafhankelijke) handeling H verricht. Het verrichten van H zal Mark echter ongelukkig maken. Ook dit weet hij. Mark houdt zoveel van Eva dat hij besluit handeling H te verrichten. Het gevolg is dat Mark ongelukkig wordt en Eva gelukkig.

Er zijn nu twee mogelijkheden. De eerste mogelijkheid is dat Mark weliswaar ongelukkig is, maar niet zo ongelukkig als hij geweest zou zijn wanneer hij H niet verricht zou hebben. In dit geval zou het ongeluk van Eva Mark nog veel ongelukkiger gemaakt hebben dan hij nu is. In deze situatie kan iemand betwijfelen of Mark wel uit liefde handelde. Was zijn keuze om de handeling in kwestie te verrichten niet eenvoudigweg gebaseerd op een koele nutsberekening? Niets doen zou hem immers nog ongelukkiger gemaakt hebben, zodat betwijfeld kan worden of hij wel uit liefde handelde.

De tweede mogelijkheid is dat Mark ongelukkiger is dan wanneer hij de handeling niet verricht zou hebben. In dit geval lijkt de handeling niet berekenend maar uit liefde te zijn. Probleem hier is echter dat de gevolgen van de handeling H Mark ongelukkiger maken dan het ongeluk van Eva. Maar dan kan getwijfeld worden aan de oprechte liefde van Mark. Zou in het geval van echte liefde het ongeluk van Eva hem immers niet ongelukkiger moeten maken dan de gevolgen van handeling H om Eva's geluk te redden?

Kortom, Mark lijkt het nooit helemaal goed te kunnen doen. Er kan hoe dan ook getwijfeld worden aan zijn oprechtheid. Maar is dit niet paradoxaal?

Ressentiment jegens het sublieme (2016-10-27 03:41)

Radicaal links en religieus extremisme delen een diep ressentiment jegens het sublieme. Men verafschuwt het niet representeerbare, datgene wat zich onttrekt aan de heersende norm; men haat het singulier geniale, het weergaloos grootse, dat door de algemene orde heenbreekt, overrompelt, verbaast en enthousiasmeert.

Een Hegeliaanse meester-knecht paradox (2016-10-30 11:00)

In zijn boek *Fenomenologie van de Geest* ontwikkelt Hegel zijn inmiddels beroemde dialectiek van de meester en de knecht. Het wezen van de knecht is het doen wat de meester hem opdraagt. Welnu, stel dat de meester zijn knecht een meta-opdracht geeft, namelijk de opdracht om tegenover hem de rol van meester aan te nemen. De knecht gehoorzaamt en neemt op verzoek van de meester deze rol aan. De knecht handelt vanaf dat moment als meester. Het eerste wat hij doet is de opdracht geven om als knecht behandeld te worden. Aldus geschiedt. Hoe verhoudt de zo ontstane verhouding tussen beide zich nu tot de oorspronkelijke uitgangssituatie? Verschillen beide verhoudingen wezenlijk van elkaar? Of verschillen ze alleen maar accidenteel? Zijn ze tegelijkertijd identiek en verschillend? Is er überhaupt een verschil tussen beide verhoudingen?

1.6 November

Een korte inleiding tot mijn wereld-voor-ons kenleer (2016-11-05 22:36)

Wanneer iemand mij vroeg naar een snelle ingang tot mijn wereld-voor-ons kenleer aarzelde ik altijd. Moet ik hem of haar verwijzen naar mijn volledige thesis, of bijvoorbeeld alleen naar het addendum daarop? Kan ik volstaan met een verwijzing naar mijn paper over het correlationisme, of toch niet? Inmiddels is dit probleem opgelost. Wanneer ik opnieuw genoemde vraag krijg, zal ik voortaan direct verwijzen naar [1]dit essay.

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

Een fenomenologie van het overtuigende (2016-11-08 10:55)

In het algemeen zijn het kenbronnen die ons overtuigen. We raken overtuigd van het feit dat zich aan de overkant van de straat een boom bevindt omdat we de zintuiglijke ervaring van een boom hebben. We zijn overtuigd van de geldigheid van de redeneervorm *modus ponens* omdat we de logische intuïtie hebben dat deze redeneerregel niet anders dan geldig kan zijn. Vanwege onze morele intuïties zijn we ervan overtuigd dat lustmoord verwerpelijk is. We zijn ervan overtuigd dat de som van de hoeken van een driehoek gelijk is aan twee rechte hoeken omdat een discursief deductief bewijs ons hiervan overtuigd. Deze hechte koppeling tussen de inzet van kenbronnen en de toestand van het overtuigd zijn heeft er in de kennisleer toe geleid dat we ons uitvoerig zijn gaan bezighouden met het bepalen en analyseren van de onderliggende kenbronnen en *niet* met de daaropvolgende bewustzijnstoestand van het overtuigd zijn.

De toestand van het overtuigd zijn *zelf* die op het gebruik van een kenbron volgt heeft als zodanig nooit veel aandacht gehad. Er werd eenvoudigweg vanuitgegaan dat deze toestand welhaast automatisch en onproblematisch op de adequate inzet van een kenbron volgt en niet separaat bestudeerd hoeft te worden.

Dit lijkt mij echter onjuist. Wat nodig is om een stap verder te komen is het apart in isolatie beschouwen van de toestand van het overtuigd zijn. Wat is dit precies voor een toestand? We dienen de toestand van het overtuigd zijn te hypostaseren (verzelfstandigen) en zo als een aparte toestand naast die van het gebruik van de kenbronnen te analyseren. Wat nodig is, is meer precies een *fenomenologie* van het overtuigende, van de toestand van het overtuigd zijn. Want het is uiteindelijk *deze* toestand en niet de onderliggende kenbron die het werkelijke acceptatiemoment van een bepaalde propositie vormt. We accepteren een propositie in laatste instantie vanuit de toestand van het overtuigd zijn. Waarom achten wij *modus ponens* geldig? Het ultieme antwoord op deze vraag is niet dat we de logische intuïtie hebben dat zij geldig is. Want waarom zouden we afgaan op onze intuïties? Het ultieme antwoord is dat het ons overtuigt, dat we ons ten aanzien van de geldigheid van *modus ponens* in een toestand van overtuigd zijn bevinden. En waarom accepteer ik dat daar een boom staat? Het uiteindelijke antwoord is niet dat ik de ervaring van een boom heb. Want onze zintuigen kunnen ons bedriegen. Het uiteindelijke antwoord is dat ik ervan overtuigd

ben. Het is dan ook *deze* toestand, het overtuigende zondermeer, die onze nadere aandacht verdient.

Door te streven naar een aparte fenomenologie van het overtuigende, door de verschillende momenten in de ervaring van het overtuigd zijn separaat te benoemen en te analyseren, kunnen nieuwe interessante epistemische vragen aan de orde komen, Volgt bijvoorbeeld de toestand van het overtuigd zijn altijd op de inzet van een kenbron of hoeft dit niet in alle gevallen het geval te zijn. Een andere interessante vraag is of het door Plato gemaakte onderscheid tussen *schijn* en *zijn* zich ook nog manifesteert op het niveau van het overtuigende. Kan iets anders gezegd overtuigend *schijnen* maar het toch niet *zijn*? Of is de ervaring van het overtuigd zijn epistemisch niet corrigeerbaar, net zoals iemand die een rode kleur ervaart nu eenmaal rood ervaart en niet schijnbaar rood ervaart. Dit zijn vragen die alleen door een aparte fenomenologie van het overtuigende ontsloten kunnen worden. Zo beschouwd kan de kennisleer veel van de retorica, van de kunst van het overtuigende, leren.

Genot en lexis (2016-11-25 10:09)

Er wordt vaak gezegd dat de *Retorica* van Aristoteles vooral steunt op de logos, en tot op zekere hoogte is dat ook zo. Hij wilde een dialectisch verantwoorde retorica ontwikkelen. Echter, er is nog een tweede belangrijke pijler waar veel van zijn topoi op teruggaan, vooral wanneer het gaat om het taalgebruik: genot. Bij Aristoteles vinden we niet alleen een dialectisch verantwoorde retorica, maar ook een genotsretorica. Veel topoi voor de stijl zijn erop gericht plezier en genoeg te schenken aan het publiek. Het spreken dient steeds aangenaam en aantrekkelijk te zijn. Naast helder en duidelijk zijn is het belangrijkste imperatief voor de uitdrukkingwijze in de Retorica het schenken van genoeg.

1.7 December

De vraag naar het kwaad (2016-12-04 23:10)

De vraag naar het kwaad overweldigt ons. Hoe kunnen wij ook maar in de buurt komen van een wijsgerig bevredigend antwoord op de vraag naar de herkomst van het diabolische? De vraag lijkt zo ontoegankelijk, zo massief, dat iedere poging haar te willen beantwoorden bij voorbaat gedoemd lijkt om te mislukken. Daarom wil ik trachten dit probleem op een andere manier te benaderen. Kleinschaliger, hanteerbaarder en daardoor - zo ik hoop - vruchtbaarder. Mijn inzet is een op het eerste gezicht bedrieglijk eenvoudige vraag. Maar zodra we haar uitspreken is het alsof een bliksem ons treft. De vraag is de volgende. Waarom kan de mens eigenlijk genieten van het pijn doen van de ander? Wat is dit in de mens? Waar komt dit diabolische vandaan en hoe kunnen we het duiden? Hieronder geef ik een eerste en vooralsnog voorlopige inventarisatie van mogelijke antwoorden. Niet ieder antwoord hoeft altijd van toepassing te zijn. Sommige antwoorden kunnen gelden voor andere situaties dan andere. Langs deze weg komt wellicht ook een antwoord op die grote vraag naar het kwaad zelf dichterbij. In de eerste plaats wordt volgens Jean Baudrillard de mens ten diepste aangetrokken door het onzinnige en de ander pijn doen of vernederen is onzinnig. Een andere oorzaak kan zijn dat de mens zelf in laatste instantie is voortgekomen uit het lijden. Het lijden is de bron en oorsprong van de mens, zoals Michel Houellebecq heeft betoogd in zijn metafysica van het lijden. Maar als dit zo is, dan is het niet zo vreemd dat de mens kan genieten van het leed van de ander. Ten derde is het willen vernederen of pijn doen van de ander een vorm van machtswellust en machtswellust heeft een evolutionair voordeel, zodat op enig moment deze eigenschap volop in de populatie aanwezig zal zijn. Daarnaast is het laten lijden van de ander een vorm van transgressie en volgens Georges Bataille is de mens in haar oergrond een transgressief wezen. In het aanschouwen van of laten lijden van de ander wordt de mens voor heel even opgenomen in de continuïteit van het zijn. In de vijfde plaats kan door de ander te laten lijden bij diegene die het lijden veroorzaakt een aangenaam zwevend gevoel van maximale concentratie en toewijding ontstaan. Ten zesde kunnen volgens sommigen twee geliefden pas in het lijden een ultieme onderlinge binding bereiken en zo hun liefde volledig verwerkelijken. Hier is het lijden dus constitutief voor de verwerkelijking van de liefde zelf. Ook is het denkbaar dat de ene geliefde geniet

van het lijden van de andere geliefde wanneer dit lijden een offer van liefde betreft. Hier is het offer een diepe bevestiging of erkenning van de reeds verwerkelijkte liefde. Een andere mogelijkheid is dat de mens geniet van het veruitwendigen van de ongrijpbare innerlijke pijnervaring van de ander door deze in het gelaat en op het lichaam concreet en aanschouwelijk te maken. In de negende plaats heeft de mens een diepe welhaast faustische fascinatie om in alles, ook in het beroeren van de ander, te reiken naar het oneindige, naar het meest extreme. Weer een andere reden kan zijn dat de mens kan genieten van de pijn van de ander omdat hij ook zelf geniet van het ondergaan van pijn en in de pijn van de ander zijn eigen genieten van pijn weerspiegelt ziet. Verder wordt door de ander te laten lijden de afstand tussen het welbevinden van de een en het welbevinden van de ander vergroot, zodat hij die de ander pijn doet op dat moment meer kan genieten van zijn eigen geluk. Tenslotte is er nog een twaalfde zeer voor de hand liggende reden. De mens kan ook genieten van het leed van de ander wanneer dit leed een straf of boetedoening voor gedaan onrecht betreft. Het slachtoffer wordt gestraft voor zijn of haar misdragingen. Het gaat hier om het genot dat wraak kan geven en waar Aristoteles al uitgebreid over schrijft in zijn Retorica. Het is een genot dat geen mens vreemd is.

Daarnaast is het de vraag of het pijn doen van de ander altijd immoreel is. Het willen ondergaan van pijn en vernedering voor het plezier van de ander is het willen geven van jezelf voor het genot van hem of haar. En met zo'n existentieel geschenk, mits het vrijwillig en in het volle bewustzijn plaatsvindt, is in moreel-ethische zin niets mis. Willen lijden voor het welbevinden van de ander is in de eerste plaats een vorm van overgave, van offerbereidheid, en heeft als zodanig een welhaast spirituele of religieuze dimensie. In veel opzichten is het verwant aan het kruisoffer van Christus, is het een *De Imitatione Christi*. Niet voor niets staat bijvoorbeeld in het bdsm spel diegene die het lijden ondergaat dichter bij het goddelijke dan diegene die het lijden toebrengt. De onderdanige leidt zo de dominante uiteindelijk het goddelijke binnen, is het voertuig of de mediator voor het ervaren ervan, gelijk Christus zelf dat was in zijn lijden voor de wereld. God die zich in Jezus openbaart, wassende de voeten van de ander. De existentiële positie van hen die willen lijden uit pure liefde voor de ander - ook al beantwoordt hij of zij deze liefde niet - is dan ook alles behalve moreel laakbaar. Sterker nog, het is juist hyper moreel, ja heilig. Want het komt overeen met de positie van Christus zelf die leed uit liefde zonder liefde terug te ontvangen. Maar wat betekent dit dan? Welnu, zo beschouwd is het uit plezier laten lijden van iemand die daarin vrijwillig en met zijn of haar volle verstand meegaat een daad met een hyper morele dimensie, want het is precies deze daad die het voor hem of haar mogelijk maakt om gelijk Christus zelf deed te lijden uit liefde alleen, zonder dat deze liefde wordt beantwoord. Zo worden beide, dader en slachtoffer, geestelijk getransformeerd. En wordt een ware opening naar het heilige gevonden.

Het Longiniaans sublieme (2016-12-05 09:04)

De sublieme ervaring is een verbijsterende grens- of contrastervaring waarin we voor heel even door de oppervlakte van de dagelijkse orde heenbreken. In de sublieme ervaring worden we door iets gegrepen en voor enkele ogenblikken uit ons normale denken getild. Het sublieme overvalt en transformeert ons. We weten niet wat ons plotseling overkomt. Nu wordt de ervaring van het sublieme normaal gesproken gerekend tot het domein van het esthetische. Door de eeuwen heen hebben vele esthetici dan ook geprobeerd een adequate conceptie te ontwikkelen van deze tot de verbeelding sprekende ervaring. Elk van deze concepties is een poging om de eigensoortige aard en het wezen van de sublieme ervaring in de greep te krijgen. Iedere conceptie van het sublieme geeft een ander antwoord op de vraag naar het uiteindelijke object van de sublieme ervaring.

Maar hoe kunnen we dan de meest geschikte conceptie uit al deze alternatieven kiezen? Is er een criterium om alle concepties met elkaar te vergelijken en de meest adequate te selecteren?

Het evaluatiecriterium dat ik zelf in mijn eerdere onderzoek als uitgangspunt genomen heb is het criterium van de fenomenologische getrouwheid. We gaan eerst op een zo systematisch mogelijke wijze na uit welke afzonderlijke aspecten of momenten een sublieme ervaring bestaat. Dit levert een groot aantal ervaringsmomenten op die in deze ervaring te onderkennen zijn. Vervolgens kiezen we die wijsgerige conceptie van het sublieme die de meeste

van deze aspecten dekt.

Wanneer we nu fenomenologisch nauwkeurig onderzoeken uit welke rijkgeschakeerde aspecten de ervaring van het sublieme precies bestaat, dan blijkt onder andere dat de sublieme ervaring wordt gekenmerkt door een grote geestrijke gedachte en een felle enthousiasmerende hartstocht. Het sublieme brengt onze hartstochten in beweging en verheft de geest. Het sublieme wekt zowel bewondering als verbijstering. Ze gaat gepaard met een passievolle wisselwerking en een diepe geestrijke betekenis. Er is sprake van een krachtige virtuositeit die ons overweldigt. We raken in de sublieme ervaring bovendien aan het diep mysterieuze en ons bevreedende, aan de peilloze diepte en geheimvolle grond van de dingen, aan het radicaal contrasterende en bovenrationele. Het is dan ook inspirerend en verbazingwekkend tegelijk. In de sublieme ervaring heerst een huiveringwekkend en schokkend gevoel van ontzetting, schrik en verbijstering. De hele ervaring is daarbij doortrokken van een geagiteerde staat van intense verrukking. Tegelijkertijd meldt zich in deze ervaring iets van een gevoel van totale nietigheid of kleinheid tegenover het ongrijpbare ontzagwekkende dat ons beroert. Dit vermengt zich met een enorm bezielende en vervoerende impuls van groot enthousiasme. Het sublieme is een affectieve geestrijke vlam die geestdriftig maakt en enthousiasmeert. Ze tilt ons op en verheft onze geest. Ze voert ons mee naar het hogere. We worden plotseling aangetrokken door iets dat aan onze intiemste verlangens beantwoordt en ons laat reiken naar het allerhoogste buiten onszelf gelegen. Wij komen in de ervaring van het sublieme in aanraking met iets dat niet alleen veel groter is dan onszelf, maar dat ons geheel overstijgt en zelfs constitueert. We ontdekken zo dat ons innerlijke wezen zich niet in onszelf, maar uiteindelijk buiten onszelf bevindt. We voelen een grote innige bezielende verwantschap.

In de sublieme ervaring is er dan ook sprake van een *geestelijke* overeenkomst met datgene wat de sublieme ervaring oproept. Onze geest wordt in de ervaring van het sublieme geraakt door iets wat er wezenlijk verwant aan is, door een geest buiten onze geest. De fenomenologisch meest adequate conceptie van het sublieme, de conceptie van de sublieme ervaring welke maximaal recht doet aan alle bovengenoemde ervaringsmomenten ervan, is dan ook die volgens welke wij in de sublieme ervaring plotseling en voor heel even geestelijk, gevoelsmatig en *relationeel* betrokken zijn op een *subject* dat geldt als de absolute grond van de werkelijkheid, dus op wat in de traditie door de eeuwen heen God is genoemd. Kortom, de sublieme ervaring is volgens deze fenomenologisch maximaal adequate conceptie de ervaring van de nabijheid van God als zijnde het ultieme subject van de werkelijkheid. Deze fenomenologisch maximaal adequate conceptie noem ik het *Longiniaans* sublieme. In de traditie wordt zij namelijk het dichts benadert door de anoniem gebleven Longinus uit de eerste eeuw na Christus. Alle alternatieve concepties van het sublieme na Longinus, zoals die van Burke, Kant, Lyotard en vele anderen, zijn eenvoudigweg veel minder adequaat. Deze latere alternatieve duidingen doen allemaal onvoldoende recht aan het geheel van wat zich in de sublieme ervaring fenomenologisch aan ons toont.

De kern van de Longiniaanse conceptie van het sublieme wordt dus gevormd door het inzicht dat het object van de sublieme ervaring *subject karakter* heeft. Het sublieme is de ervaring van een subject. In de ervaring van het sublieme ontmoeten het esthetische en het religieuze elkaar. De sublieme ervaring is als zinderende geestvervoerende ervaring van de nabijheid van het subject van de wereld immers esthetisch en religieus tegelijk. Het sublieme *is* eenvoudigweg het heilige.

Het schone weerspiegelt de sacraliteit van het zichtbare. Het sublieme weerspiegelt de sacraliteit van het onzichtbare, van de absolute geestelijke grond van de wereld. Zo komen we dus eveneens vanuit onze esthetische vermogens het bestaan van God op het spoor. Een nauwkeurige analyse van de sublieme ervaring leert ons immers dat wij deze rijke esthetische ervaring alleen adequaat kunnen duiden en begrijpen wanneer wij haar begrijpen als het plotseling en voor slechts heel even relationeel betrokken zijn op iets waarmee onze ziel ten diepste verwant is, namelijk op God. De sublieme ervaring is zo dus inderdaad in laatste instantie een *religieuze ervaring*. Deze conceptie is de meest geschikte duiding van het sublieme. Zonder haar zouden wij niet in staat zijn om de zin en de herkomst van onze sublieme ervaringen daadwerkelijk te verstaan. De eigensoortige aard van het sublieme zou voor ons een groot raadsel blijven.

Maar is de fenomenologisch maximaal adequate conceptie van het sublieme ook waarachtig? Ja, dit mogen wij aannemen. In het algemeen mogen we veronderstellen dat de fenomenologisch maximaal adequate conceptie van een algemeen erkende en gevestigde ervaring *waar* is. En de sublieme ervaring is ontegenzeggelijk al eeuwen een algemeen erkende en gevestigde ervaring.

Alle wegen leiden dan ook naar God, ook die van de esthetische ervaring van het sublieme.

Zwart gras (2016-12-11 11:04)

"Hoe waar dat was, ondervond zij wanneer Renés greep op haar verslapt - of zij het zich verbeeldde -, wanneer hij verstrooid leek, of bij het afscheid een onverschillige indruk op haar maakte, of wanneer hij haar een tijdlang niet opzocht en haar brieven niet beantwoordde, zodat zij dacht dat hij haar niet meer wilde zien en spoedig niet meer van haar zou houden, of nu al niet van haar hield - alles werd dan in haar gesmoord en ook zelf had zij het gevoel dat zij stikte. Het gras werd zwart, de dag was niet langer dag, de nacht niet langer nacht, maar machines waardoor licht en donker werden afgewisseld om haar te kwellen. Fris water maakte haar misselijk. Zij voelde zich in een aspilaar veranderd, bitter, nutteloos en verdoemd, als de zoutpilaren van Gomorra. Want zij was schuldig. Zij die God liefhebben en die door God in de duisternis worden achtergelaten, zijn schuldig omdat zij door God verlaten worden. Zij gaan hun herinnering na, op zoek naar zonden." (*Pauline Réage, Het verhaal van O, Lebowski Publishers, Amsterdam, 2013, pp. 107-108*)

Een productieregel voor mogelijkheden (2016-12-15 14:03)

Als stand van zaken A metafysisch mogelijk en eveneens voldoende concreet voorstelbaar is, dan is elke dicht bij A liggende voorstelling ook metafysisch mogelijk. Dit lijkt mij een belangrijke productieregel voor het genereren van metafysische mogelijkheden uitgaande van een gegeven metafysische mogelijkheid. Nu is het zo dat wanneer een stand van zaken voldoende concreet voorstelbaar is, we altijd wel een andere voldoende concreet voorstelbare stand van zaken kunnen vinden die er dicht bij ligt. Maar dan volgt dat een stand van zaken die voldoende concreet voorstelbaar is niet metafysisch noodzakelijk kan zijn.* Metafysisch noodzakelijk bestaande standen van zaken zijn dus niet voldoende concreet voorstelbaar. Dit lijkt mij eveneens een belangrijke regel voor een mogelijke werelden calculus.

(*) De afleiding hiervan gaat als volgt. Laat A een voldoende concreet voorstelbare stand van zaken zijn. We kunnen dan een voldoende concreet voorstelbare stand van zaken A' vinden die dicht bij A ligt. Neem voor *reductio* aan dat A metafysisch noodzakelijk bestaat. Stand van zaken A is dus in elk geval metafysisch mogelijk. Op grond van de productieregel is de heel dicht bij A liggende stand van zaken A' ook metafysisch mogelijk. Maar dan is er redelijkerwijs een mogelijke wereld met A' en zonder A. Hieruit volgt dat A niet metafysisch noodzakelijk bestaat.

Naschrift: In bovenstaande afleiding maak ik gebruik van dit aanvullende mijns inziens redelijke principe: Indien X en Y allebei metafysisch mogelijk zijn en bovendien minimaal van elkaar verschillen, dan verhouden ze zich ten opzichte van elkaar als metafysische alternatieven, zodat X en Y allebei niet noodzakelijk bestaan.

Nieuw argument voor goedheid van God (2016-12-15 18:35)

God is diegene die licht laat schijnen in de duisternis. God is dat licht zelf. Als bron van het zijn, als het zijn zelf, is God hoe dan ook prijzenswaardig. Zonder God zou alles wegzinken in het niets, zou er helemaal niets bestaan. Alles wat er is is er alleen maar dankzij God. Is dat inderdaad niet iets om God om te prijzen en te loven? Alles wat we zijn kunnen we alleen dankzij God zijn. Dat maakt God inderdaad lovenswaardig. Iemand die het licht in het duister laat

schijnen, iemand die er voor zorgt dat er überhaupt zijn is en niet niets is prijzenswaardig. De kerngedachte is dus dat wie voor het zijn zelf zorgt te prijzen is. Want het zijn verhoudt zich tot het niets als licht tot donker. Er zijn, mogen bestaan, is licht. De dood, het niets, is duisternis. Maar dan moeten de karaktereigenschappen van God goed zijn. Het lijkt immers incoherent dat een prijzenswaardige God geen goede karaktereigenschappen zou hebben. Zoiets lijkt zelfs metafysisch onmogelijk. Maar dit betekent dat God zelf goed is. Is deze redenering voor de goedheid van God verdedigbaar? Ze lijkt me in elk geval veelbelovend.

Except Virtue (2016-12-20 13:25)

"And if it be objected that one who uses such power of speech unjustly might do great harm, that is a charge which may be made in common against all good things except virtue, and above all against the things that are most useful, as strength, health, wealth, generalship. A man can confer the greatest of benefits by a right use of these, and inflict the greatest of injuries by using them wrongly." (*Aristotle, Rhetoric, Book I*)

Nepnieuws (2016-12-28 01:31)

Wie denkt dat politiek alléén draait om feiten, om logos, begrijpt niets van het politieke. Mensen zoeken leiders die resoneren met hun ziel. Het is dus onvermijdelijk dat in de politiek naast feiten ook zaken als stemming, gevoel en persoonlijkheid een belangrijke rol spelen. Wel is het zo dat de laatste tijd een omslag gaande is in het relatieve belang van deze kwalitatief verschillende factoren. Waar normaal gesproken stemming, gevoel en karakter in dienst staan van de logos, waar normaal gesproken de logische argumentatie en het objectieve feitenrelaas de ruggengraat zijn van een betoog, zien we tegenwoordig steeds meer dat de buiten-logos-matige elementen in de communicatie de overhand krijgen. Er is een "nieuw normaal" aan het ontstaan waarbij het belang van stemmingen, gevoelens en het hebben van een al dan niet aansprekende persoonlijkheid groter begint te worden dan dat van objectieve argumentatie en controleerbare feiten.

Dit betekent de facto dat we langzamerhand in de politiek een terugkeer zien van een wijsgerig verantwoorde retorica naar een sofistieke retorica. Een dergelijke retorica is niet langer gericht op waarheid en staat dan ook niet meer in dienst van de waarheid, zoals dat in een wijsgerig verantwoorde retorica juist wel het geval is. De sofistieke retorica is er uitsluitend op gericht het publiek te overreden. Daarbij doet het er niet toe of datgene waarvan het publiek overtuigd moet worden waar is of niet.

Een terugkeer in het publieke debat naar een sofistieke retorica is al zorgwekkend genoeg. Maar in feite is de situatie nog een stuk zorgwekkender dan dat. De sofistieke retorica is dan weliswaar niet op waarheid gericht, maar ze heeft nog altijd als doel om het publiek ergens van te overtuigen. Men wil nog altijd het publiek overreden van een bepaald standpunt. Kortom, de sofistieke retorica is nog altijd op overtuigen gericht. Daarin blijft ze coherent en voorspelbaar. Het probleem van het hedendaagse nepnieuws is echter dat de producenten ervan vaak niet eens meer willen overtuigen. Men wil niet eens meer overreden. Men wil in veel en steeds meer gevallen slechts de nieuwsvoorziening ontregelen en destabiliseren. Of, nog banaler, men wil slechts schokkend sensationeel nepnieuws brengen om daarmee op sociale media zoals Facebook zoveel mogelijk "likes" en "visits" te genereren en op die manier zoveel mogelijk advertentie inkomsten binnen te halen. Hierbij gaat het niet eens meer om waarheid of onwaarheid. Er wordt eenvoudigweg gratis nepnieuws bedacht om het proces van nieuwsgaring te frustreren of om dus zoveel mogelijk geld aan advertenties te verdienen.

Dit betekent dat we met het fenomeen van het nepnieuws met iets geconfronteerd worden dat veel verder gaat dan de sofistieke retorica, namelijk met vermeende of ogenschijnlijke nieuwsberichten die in feite niet eens meer als bevooroordeeld nieuws, laat staan als onbevooroordeeld nieuws, bedoeld zijn. Dit soort nepnieuws is zelfs niet eens meer bedoeld als propaganda. Het gaat er nog slechts om de nieuwsvoorziening te ontregelen of om op

een gewetenloze manier erop te parasiteren om zo zoveel mogelijk geld te verdienen aan "Ads".

Om deze twee perverse fenomenen te lijf te gaan is dan ook meer nodig dan een beroep op het belang van logische argumentatie en objectieve feiten. Producenten van nepnieuws zijn niet alleen niet in feiten geïnteresseerd, ze zijn veelal niet eens in het overtuigen van het publiek geïnteresseerd. In die zin gaan zij inderdaad veel verder dan de sofistieke retorica. Deze laatste doet immers in elk geval nog mee met het spel om elkaar ergens van te willen overtuigen.

2. 2017

2.1 January

Bovenmens (2017-01-02 01:36)

Wat is een bovenmens? In elk geval iemand die zich jarenlang kan bezighouden met het scheppen van ontegenzeggelijk grootste en weergaloze kunst en het vervolgens kan verdragen, lachend in het licht van de zon kan blijven wandelen, in de wetenschap dat nooit iemand deze kunst zal aanschouwen. Nooit eerder ontmoette ik zo een mens.

Cruiff en de nederlaag van 74 (2017-01-03 15:45)

Voor de sportpagina van *The Post Online* schreef ik een column over Cruiff en de verloren finale van het wereldkampioenschap voetbal in 1974. Deze is inmiddels [1]hier beschikbaar.

1. <http://sport.tpo.nl/2017/01/03/cruiff-en-nederlaag-74/>

Dionysische philia of apollinische eros? (2017-01-16 13:56)

Zijn eros en philia te verenigen? Een mogelijkheid is wellicht om te streven naar een dionysische philia waarin het atopische van het dionysische als moment behouden blijft. Het atopische staat hier dan voor het radicaal andere of meer precies voor het onherleidbaar transgressieve in het dionysische dat zich niet laat herleiden tot een vorm van philia. Philia verwijst naar de bestendige duurzame liefde van relationeel op elkaar betrokken zijn. Het is een authentieke eigenlijke toestand van samenzijn waarin de geliefden zich samen kunnen bevinden. Ze wordt gekenmerkt door bepaalde duurzame disposities. Wanneer deze bestendige toestand intreedt spreken we van werkelijke authentieke philia en beide partners voelen dat ook. Dit staat los van hoe lang die toestand precies duurt. Want niets in dit leven is zeker. Maar typisch gaat het om meerdere jaren of langer. Hoe beter de geliefden in staat zijn het dionysische en bovendien het atopische daarvan als irreducibel moment in de philia te behouden, hoe duurzamer de philia wordt en hoe waarachtiger ze is.

Maar waarom dan niet omgekeerd kiezen voor een apollinische eros waarin het atopische van de philia als moment behouden blijft? Welnu, dat is ontegenzeggelijk een stuk minder adequaat. Want philia, de duurzame bestendige liefde van het samen een-zijn, komt vele malen meer dan de tomeloze woeste eros in aanmerking voor de rol van persistente substantie of robuuste drager van de relatie.

Is het echter überhaupt wel mogelijk om een dionysische philia te scheppen waarin ook nog het atopische van het dionysische als moment behouden blijft? Hoe kan dit conceptueel gedacht worden? Hoe kan het dionysische een modificatie of eigenschap van philia zijn en zich er tegelijkertijd deels aan onttrekken? Vanuit welk ontologisch model kan dit eigenlijk op een coherente wijze gedacht worden? Is het klassieke substantie-eigenschap model daarvoor niet ontoereikend? Dienen we hiertoe een fijnmaziger ontologisch model te introduceren? Dit is een vraag voor de metafysica. En een niet onbelangrijke vraag, zou ik daaraan willen toevoegen.

Over de relatie tussen dialectiek en retorica bij Aristoteles (2017-01-16 19:36)

In zijn *Retorica* definieert Aristoteles retorica als het vak om met betrekking tot ieder onderwerp in te zien wat overtuigingskracht heeft. De retorica dient in elk onderwerp het overtuigende aan te wijzen. Uitgaande van deze definitie

betoog ik in mijn essay *Het Retorische Weten* dat de retorica fundamenteler is dan de logica. In een nieuwe [1]bijdrage ga ik in op de vraag of dit ook de opvatting van Aristoteles is. Meent hij ook dat de retorica aan de logica voorafgaat?

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

Genadevolle structuren (2017-01-23 12:49)

De mogelijkheid rust te kunnen vinden in het ondergaan van een verdiende straf voor gedaan onrecht is in zichzelf al een vorm van genade. We zouden hier kunnen spreken van een *genadevolle structuur* die op z'n minst metaforisch gezegd in de natuur zelf is ingebouwd. En zo zijn er in de natuur, in het zijn, nog wel meer genadevolle structuren te onderkennen. Een ander voorbeeld betreft onze sterfelijkheid, zoals ik [1]hier uiteenzet. Interessant zou zijn een uitgebreid overzicht te ontwikkelen van dergelijke genadevolle structuren in de natuur. Een dergelijk overzicht kan dan als ondersteuning dienen voor een theodicee, en deze zo versterken.

1. <http://gjerutten.blogspot.nl/2011/11/sterfelijkheid.html>

Een existentiaal van de exclusieve liefde (2017-01-28 18:23)

Het paradijs is dialectisch in die zin dat het steeds verwijst naar en uitdaagt tot zijn tegendeel. Gesteld nu dat de exclusieve liefde paradijselijk is, wat betekent dit dan voor haar wezen? We zouden kunnen zeggen dat het er in de exclusieve liefde om gaat dat deze liefde steeds weer op het spel gezet moet worden. Zo ontstaat een welhaast volmaakte dialectische *aufhebung*. Dit steeds weer op het spel zetten is namelijk een existentiaal van of noodzakelijke mogelijksvoorwaarde voor de exclusieve liefde zelf. Ze is dat wat haar blijvend vitaliseert. Zo is ze mogelijk zelfs de oplossing voor de paradox van de exclusiviteit. Maar ze is niet de substantie of de drager van deze liefde. Ze is anders gezegd niet haar laatste grond. Want dat is het samen een zijn in het zijn. De vraag wordt dan vervolgens of dit steeds weer op het spel zetten van de exclusieve liefde voldoende is om te komen tot [1]eerderegenoemde dionysische philia waarin het atopische van het dionysische als moment behouden blijft.

1. <http://gjerutten.blogspot.nl/2017/01/dionysische-philia-of-apollinische-eros.html>

On Gödel's alleged proof of God's existence (2017-01-31 23:44)

A recent article in *Patheos* talks about two computer scientists who claim to have applied state-of-the-art software to show that Kurt Gödel's "mathematical proof" for the existence of God is entirely correct. Now, in 2013 the computer scientists C. Benz Müller from the Free University of Berlin and B. W. Paleo from the TU Wien indeed demonstrated through the application of specialized software that Gödel's conclusion that God exists *logically follows* from his assumptions or premises. What both scientists have thus shown is that Gödel's conclusion is true *if we take it that his premises are true*.

Does this mean that we now have a successful proof of the existence of God? No, clearly not. The computer scientists have only shown that Gödel's derivation of his conclusion from his premises is valid. Gödel's conclusion can be properly deduced from his premises. Gödel's deduction is *logically valid*. But this should of course hardly surprise us. After all, Kurt Gödel is not just by coincidence seen as one of the greatest logicians since Aristotle.

So, whoever accepts Gödel's premises has indeed no choice but to accept the conclusion that God exists. But should we accept Gödel's premises? *That's the real question*. How sure can we be of the truth of these premises? Benz Müller and Paleo remain totally silent about this. Of course they do. Gödel's premises are not of a logical or a mathematical nature. They thus cannot be established or verified by a computer. Gödel's premises are so called *philosophical* or more precisely *metaphysical* premises, that is to say, premises about the fundamental nature of

reality. One premise holds that there are “positive” properties and his other premises state specific ways in which these properties are mutually related. A computer cannot tell us anything about whether these premises are true.

This would not be a problem provided that Gödel's premises are sufficiently self-evident. For in that case, we would have no choice but to accept them. Hence in that case we would have indeed a *proof* of God's existence. The problem though is that Gödel's premises are anything but self-evident. There is in fact a lively debate amongst metaphysicians of whether they can be justified. It is for example not fully clear how the “positive” properties these premises refer to are to be understood. At most these premises can be said to be plausible. But then the most we can say is that the conclusion entailed by these premises is plausible. Or even more modest: the premises merely increase the plausibility of the existence of God. And this comes obviously not even close to a *proof* of God's existence.

That Gödel's argument does not count as a proof of God's existence is hardly surprising. For the existence of God simply cannot be proven. The best we can do is to provide reasonable *arguments* for the existence of God. Such arguments show that it is reasonable to think that God exists. They make God's existence plausibly true. In fact, these arguments taken together show that theism is the most reasonable worldview. But absolute and infallible certainty? A proof of God's existence? No, that is something these arguments cannot provide. This is a good thing. Reasonable arguments for God's existence give us *reasons* to believe, but they remain reasons to *believe*. They don't amount to a proof, but they make believe in God entirely reasonable. Or as St. Anselm of Canterbury has so aptly expressed it: *fides quaerens intellectum*. Faith in search of understanding.

Gödel's *argument* for God's existence falls within the category of *ontological arguments*. Ontological arguments depart from pure thought and make no reference to sensory experiences. Their start from a specific definition of God, such as Anselm's definition that God is “that, than which nothing greater can be conceived”, or that God is a “maximally perfect being.” From such a definition the existence of God is step by step deduced through strict logical reasoning by making use of certain premises.

The first ontological argument in history is from Anselm. His argument is only convincing in a strict neo-Platonic context. Gödel's argument requires no neo-Platonism. It is thus a quite different type of ontological argument from Anselm's. In recent years, Gödel's argument has been significantly improved by Alexander Pruss. He has proposed alternative premises that are more plausible.

As discussed, Gödel's argument is based on *metaphysical* assumptions about the general nature of reality. Gödel subsequently applies *modal logic* (i.e., the logic of the possible and the necessary) to deduce the conclusion that God exists. Therefore, the argument is not a *mathematical* derivation. Of course not. No collection of mathematical theorems entails the conclusion that God exists. At best, it can be argued that we need a reasonable explanation for why the cosmos is so perfectly described though mathematics, and that the best explanation is that the cosmos was created by a rational, all-powerful creator who wanted us to rationally understand it. But this again is no proof of God.

In addition to ontological arguments, there are other types of arguments for the existence of God that make use of modal logic, such as *the modal-epistemic argument* for God's existence explained [1]*here*. Together, these arguments make God's existence likely, especially if we add to this set the various cosmological, teleological, moral and aesthetic arguments for the existence of God. Nowadays we do actually have a strong cumulative rational case for God's existence. But infallible certainty? A proof of God's existence? No, obviously not. We provide proofs in mathematics and in logic, not in philosophy.

Finally, which God is being referred to by Gödel's argument? Is it the God of Christianity or the God of another monotheistic tradition? More precisely formulated, the conclusion of Gödel's argument has it that there exists a being that possesses all “positive” properties. This amounts to the existence of a necessarily existing and perfect being that is the ground and origin of reality as a whole. Now, if such a being exists, it can surely be called God. But it requires further work to argue that this God is in fact the God of Christianity. Gödel's argument does nothing to

show that the God inferred is actually the God that Christianity has testified for during centuries. It's an argument for theism, not Christianity.

Dr. Emanuel Rutten (1973) is a philosopher. He is a researcher and lecturer at the Faculty of Humanities at VU Amsterdam (both at the Abraham Kuyper Centre for Science and the Big Questions and the Ethos Centre for Social Transformation). Emanuel's field of research and teaching includes the relationship between faith and science, the evaluation of the rationality of secular and religious worldviews, epistemology and speculative realism, logic and rhetoric, and aesthetics.

1. https://www.pdcnet.org/pdc/bvdb.nsf/purchase?openform&fp=faithphil&id=faithphil_2014_0999_12_8_20

2.2 February

De immanente esthetische orde (2017-02-10 18:12)

Er is een harde immanente esthetische orde die de gehele natuur doorkruist. Ieder mens bezet in deze meedogenloze natuurlijke orde een bepaalde plaats. Deze natuurlijke plaats wordt bepaald door zijn of haar geestelijke en lichamelijke schoonheid. Ontkennen dat er zo'n ordening bestaat heeft geen enkele zin. Ze is er eenvoudigweg. We worden er bijna dagelijks mee geconfronteerd. Het is de natuur zelf die ieder van ons in deze hiërarchie plaatst. Zij die in somatisch en noëtisch opzicht schoner zijn dan anderen staan onverbiddelijk hoger in deze natuurlijke orde. Zo nemen we allemaal een bepaalde natuurlijke positie in. We worden allemaal genadeloos ten opzichte van elkaar gerangschikt. De esthetische orde is bovendien *factisch*. Ze kan op geen enkele wijze adequaat beargumenteerd worden. Nu zijn mensen op grond ervan niet gelijk aan elkaar. Ze verschillen onderling zelfs radicaal. Is hiermee dan het laatste woord gezegd? Nee, dat is niet het geval. Door het openen van een transcendent perspectief kan ingezien worden dat mensen desalniettemin gelijkwaardig zijn. Deze gelijkwaardigheid heeft een bovennatuurlijke oorsprong omdat de natuurlijke esthetische orde haar niet impliceert. Op grond waarvan zouden we vanuit een louter immanent perspectief immers kunnen vaststellen dat onderling verschillende mensen gelijkwaardig zijn? Wie slechts uitgaat van de onverbiddelijke immanente esthetische orde heeft niets om deze gelijkwaardigheid in te funderen. Spreken over menselijke gelijkwaardigheid is daarom altijd al een spreken vanuit een overstijgend sacraal perspectief. Het is meer precies een spreken vanuit een goddelijk perspectief. Alleen vanuit een goddelijk perspectief kan gelijkwaardigheid als een extra ultieme maat over de immanente natuurlijke ruimte gelegd worden.

Bijdrage RD zaterdag 18 februari: Wel goede argumenten, geen bewijs (2017-02-18 18:18)

In 2013 hebben de computerwetenschappers C. Benzmüller van de Vrije Universiteit Berlijn en B. W. Paleo van de Technische Universiteit Wenen laten zien dat het "wiskundig bewijs" voor het bestaan van God van de logicus Kurt Gödel correct is. Betekent dit nu ook dat het bestaan van God bewezen is en we dus zeker weten dat Hij bestaat?

JA

Het godsbewijs van de Oostenrijkse logicus Kurt Gödel (1906-1978) is een vorm van het zogeheten ontologische godsbewijs. Deze redenering om het bestaan van God aan te tonen gaat terug op de middeleeuwse theoloog Anselmus van Canterbury. Hij definieerde God als „datgene waarboven niets groter gedacht kan worden.” Als het volmaaktst denkbare wezen moet God noodzakelijk bestaan, zo was zijn conclusie.

Ontologische argumenten beginnen vanuit ons zuivere denken en doen geen enkel beroep op zintuiglijke ervaringen. Vanuit een definitie van God wordt vervolgens door strikt logische redeneerstappen aangetoond dat God bestaat. Gödels godsbewijs is een moderne variant van de redenering van Anselmus. De conclusie van zijn versie luidt dat er een wezen bestaat dat alle positieve eigenschappen bezit, zoals almacht, algoedheid, alwetendheid enzovoort. Dit noodzakelijk bestaand volmaakte wezen is de grond van de wereld.

De informatici Benzmüller en Paleo hebben laten zien dat Gödels afleiding van de conclusie uit zijn uitgangspunten of premissen logisch geldig is. Ze hebben met hun speciale software aangetoond dat Gödels conclusie netjes kan worden afgeleid uit zijn premissen. Gödels afleiding is logisch correct. Zijn conclusie dat God bestaat volgt onverbiddeijk uit de door hem gehanteerde aannames. Dit is ook niet zo verwonderlijk wanneer we ons realiseren dat Gödel na Aristoteles de grootste logicus ooit is. Wie de premissen van Gödels afleiding accepteert, heeft geen keus en moet ook zijn conclusie accepteren dat God bestaat.

NEE

Maar dienen wij deze premissen ook te aanvaarden? Hoe zeker zijn we eigenlijk van de waarheid ervan? Welnu, daar doen Benzmüller en Paleo géén uitspraak over. Die premissen zijn namelijk niet van logische of wiskundige aard. Het gaat om aannames over de fundamentele structuur van de werkelijkheid, die niet met een computer gecontroleerd kunnen worden. Zolang niet met zekerheid is vastgesteld dat de premissen waar zijn, is van een dwingend bewijs voor het bestaan van God dus geen sprake.

Dit alles is geen probleem indien Gödels premissen volstrekt zelfevident zijn. In dat geval kunnen we niet anders dan ze aanvaarden en hebben we inderdaad een bewijs voor het bestaan van God. Het probleem is echter dat Gödels premissen zeker niet zelfevident zijn. In de filosofie bestaat er veel discussie over. Zo is niet helemaal duidelijk wat nu precies in Gödels premissen onder een "positieve eigenschap" verstaan moet worden. De premissen zijn dan ook hoogstens plausibel en maken daarom de conclusie dat God bestaat ook hoogstens plausibel. Of bescheidener: ze verhogen slechts de plausibiliteit van het bestaan van God.

Bovendien dienen we direct de vraag te stellen om welke God het hier gaat. Gaat het om de God van het christendom of om de God van een van de andere monotheïstische tradities? Om vervolgens ook nog te beargumenteren dat dit noodzakelijk bestaande perfect wezen dat de grond is van de wereld in feite de God is waarvan het christendom als sinds eeuwen getuigt, is aanvullende argumentatie nodig. Gödels afleiding helpt ons hier echt niet verder.

Dat Gödels "godsbevijs" geen bevijs is, hoeft ons overigens zeker niet te verbazen. Het bestaan van God kan namelijk niet bewezen worden. Niet voor niets wordt een godsbevijs in het Engels een "argument" genoemd. Dat is wat we wel kunnen doen: argumenten geven voor Zijn bestaan. Deze argumenten laten zien dat het alleszins redelijk is om te denken dat God bestaat. Ze maken het bestaan van God plausibel.

Sterker nog, al deze argumenten samen laten zien dat theïsme de meest redelijke positie is. Maar absolute en onfeilbare zekerheid? Nee, dat kunnen dergelijke argumenten niet geven. Het gaat niet om bewijzen, maar om het inzichtelijk maken van de redelijkheid van geloof in God. Het christelijk geloof brengt zekerheid met zich mee, maar die is van een andere orde dan de zekerheid van een rationele bevijsvoering. Redelijke argumenten kunnen deze zekerheid wel ondersteunen.

DUS

Naast de ontologische argumenten voor het bestaan van God, zijn er nog vele andere, zoals kosmologische, teleologische, morele en esthetische argumenten. Al deze argumenten maken gezamenlijk het bestaan van God heel erg waarschijnlijk. Kortom, we hebben in onze tijd een buitengewoon sterke cumulatieve casus voor het bestaan 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.

Hempels paradox (2017-02-25 16:48)

Zonder het stellen van interessante vragen is vooruitgang in de filosofie of op welk ander terrein dan ook ondenkbaar. In de jaren veertig van de vorige eeuw stelde de logicus Carl Gustav Hempel zo'n vraag. Neem de bewering dat alle raven zwart zijn. Deze bewering kan worden weerlegd door het observeren van één niet-zwarte raaf. Zoveel is duidelijk. Maar hoe kunnen we nu laten zien dat deze bewering waar is? Daartoe zouden we alle raven in de natuur moeten observeren en vaststellen dat ze allemaal zwart zijn. Dit is onbegonnen werk. Bovendien kunnen we zo nooit vaststellen dat we inderdaad alle raven geobserveerd hebben. We kunnen nooit weten of we ze echt

allemaal gezien hebben, zelfs wanneer dit feitelijk wel het geval zou zijn. Kortom, het enige wat we kunnen doen is de waarschijnlijkheid van de bewering vergroten door steeds meer zwarte raven waar te nemen. Iedere keer wanneer we weer een zwarte raaf zien, neemt de waarschijnlijkheid van de bewering dat alle raven zwart zijn weer een beetje toe. Absolute zekerheid zullen we zo echter nooit bereiken, hoeveel raven we ook gezien hebben.

Tot zover is er weinig aan de hand. Maar let nu op. Hempel merkte fijntjes op dat de bewering dat alle raven zwart zijn *logisch equivalent* is aan de bewering dat alle niet-zwarte dingen geen raaf zijn. Deze beweringen komen anders gezegd op hetzelfde neer. Wie zegt dat alle raven zwart zijn, zegt niets anders dan wie zegt dat alle niet-zwarte dingen geen raaf zijn. Want als iedere raaf zwart is, dan moet een niet-zwart ding geen raaf zijn. En als ieder niet-zwart ding geen raaf is, dan moet iedere raaf zwart zijn.

Nu lijkt het redelijk om te beweren dat logisch equivalente beweringen waarschijnlijker worden gemaakt door dezelfde observaties. Ze komen immers zoals gezegd op hetzelfde neer. Maar dan moeten alle observaties die de bewering "Alle niet-zwarte dingen zijn geen raven" waarschijnlijker maken, ook de bewering "Alle raven zijn zwart" waarschijnlijker maken. Die twee beweringen zijn immers equivalent. Ze impliceren elkaar. Ze komen op hetzelfde neer.

Dit leidt tot een wellicht verrassende conclusie. Neem de volgende observaties. Mijn rode trui. Jouw witte schoenen. Marks gele fiets. Eva's blauwe jas. De groene auto aan de overkant van de straat. En het witte kopje hier op tafel. Al deze observaties maken de bewering dat alle niet-zwarte dingen geen raaf zijn waarschijnlijker. Op grond van het voorgaande moeten wij dus concluderen dat al deze observaties de bewering dat alle raven zwart zijn ook waarschijnlijker maken. Het waarnemen van gele fietsen, blauwe jassen, groene auto's, en witte kopjes maakt de bewering dat alle raven zwart zijn dus waarschijnlijker! Gaat dat niet geheel tegen onze redelijke intuïtie in? Is dat in feite niet volkomen paradoxaal? Die observaties van groene auto's, witte kopjes en zo hebben toch helemaal niets te maken met het al dan niet zwart zijn van raven? Hoe kunnen die observaties de bewering dat alle raven zwart zijn dan in vredesnaam waarschijnlijker maken?

Dat is Hempels vraag. En het is inderdaad een interessante vraag. Ze nodigt ons uit tot verder nadenken. Toch is het antwoord op deze vraag niet al te ingewikkeld. Hiertoe introduceer ik het begrip "fatale observatie". Een fatale observatie voor de bewering dat alle raven zwart zijn is een niet-zwarte raaf. Want zodra we één niet-zwarte raaf zien, is de bewering dat alle raven zwart zijn weerlegd.

Nu kunnen we in het algemeen zeggen dat naarmate we meer *willekeurige* observaties doen, en naarmate die observaties niet fataal zijn, dus geen tegenvoorbeeld opleveren, de bewering in kwestie waarschijnlijker wordt. Het is hierbij van belang dat die observaties echt volkomen willekeurig zijn. Het heeft bijvoorbeeld weinig zin om alléén niet-raven te gaan bestuderen. Want daarvan weten we op voorhand al dat ze nooit tot een fatale observatie zullen leiden. Een niet-zwarte *raaf* zullen we zo immers nooit tegenkomen. Dat weten we op voorhand al. Een dergelijke manier van observeren zal dus niet bijdragen aan het waarschijnlijker maken van de stelling. Wie zo te werk gaat speelt vals. We dienen dus op een volstrekt willekeurige manier allerlei uiteenlopende dingen uit de werkelijkheid te kiezen en te bekijken, zodat we bij iedere observatie ook echt de mogelijkheid openhouden een niet-zwarte raaf tegen te komen. We moeten er dus voor te zorgen dat iedere keer wanneer we een nieuwe observatie doen deze op elk denkbaar ding in de werkelijkheid gericht kan zijn, en niet alleen op niet-raven.

We dienen ons anders gezegd in onze observaties kwetsbaar op te stellen. Iedere keer wanneer we zo op geheel willekeurige wijze een rode stoel waarnemen, of een zwarte raaf, of een blauwe jas, dan maken we inderdaad de bewering dat alle raven zwart zijn weer een beetje waarschijnlijker. Want we hebben dan opnieuw een mogelijk fatale observatie overleefd. En hoe meer van onze observaties niet fataal blijken te zijn, hoe meer observaties door de bewering overleefd worden, hoe waarschijnlijker ze wordt. Kortom, ook observaties zoals rode auto's, blauwe truien en zo maken de bewering dat alle raven zwart zijn een beetje waarschijnlijker, zolang ze maar het resultaat zijn van een totaal willekeurig observatieproces. Zo wordt duidelijk dat wat aanvankelijk paradoxaal leek in feite helemaal

niet onbegrijpelijk hoeft te zijn.

2.3 March

Esthetica en metafysica (2017-03-04 23:09)

De esthetica houdt zich bezig met ervaring en gevoel. Ze heeft in meer specifieke zin het scheppen van schoonheid en kunst tot onderwerp. Binnen het veld van de esthetiek komt de vraag op naar het absolute gevoel of de ultieme ervaring. Ze culmineert dan ook uiteindelijk in de vraag waarin de meest verheven ervaring gelegen is en hoe we haar vanuit de kunst scheidend kunnen bereiken. De metafysica betreft de leer van het zijn en alles wat in essentiële zin tot ieder zijnde behoort. Hier dient zich de vraag aan naar het wezen van de laatste absolute grond en oorsprong van de werkelijkheid. Wat is de aard van het absolute en hoe kunnen we haar leren kennen? De esthetica vraagt dus naar de absolute ervaring en de metafysica legt zich toe op het ervaren van het absolute. Dit zijn intensioneel gezien verschillende projecten. Extensioneel valt het telos van beide projecten echter samen. En dit vanwege het feit dat de absolute ervaring de ervaring van het absolute is. De ultieme ervaring is de ervaring van het ultieme.

Mijn nieuwe boek (2017-03-31 19:30)

Op 7 april komt er een nieuw [1]boek van mij uit. Het betreft een essaybundel getiteld *Overdenkingen* waarin een groot deel van mijn wijsgerige bijdragen van de afgelopen jaren over het christelijk geloof gebundeld zijn.

1. <http://goo.gl/IDq9T7>

2.4 April

Mijn onderzoek binnen Ethos (2017-04-12 18:14)

Voor mijn onderzoek binnen *Ethos* kies ik als vertrekpunt het essay "Hoe wij beter over kennis kunnen nadenken" van Gabriel van den Brink. Naast de daarin door hem onderkende vormen van weten, bezin ik mij op wat ik het retorische weten noem. Bestaat er inderdaad zoiets als het retorische weten en zo ja, hoe verhoudt zich dat dan tot wat Van den Brink achtereenvolgens aanduidt als het publieke weten, het disciplinaire weten, het professionele weten en het intieme weten? In wat volgt zal ik beknopt ingaan op elk van deze verhoudingen.

1. Voor wat betreft de relatie tussen het retorische weten en het publieke weten wil ik achterhalen hoe retorica concreet functioneert binnen het publieke debat. Valt het retorische weten samen met het publieke weten of niet? Hoe verhoudt retorica zich tot het gebruik van verbeelding in het publieke domein? Leidt de inzet van retorica in de publieke sfeer altijd tot een vorm van populistisch taalgebruik? Is anders gezegd retorisch spreken automatisch populistisch spreken? Of is dit helemaal niet het geval?

2. Ten aanzien van het verband tussen retorica en het disciplinaire weten zal ik onderzoeken of, en zo ja in hoeverre, retorica altijd al verondersteld wordt door de logica en de epistemologie. Berusten anders gezegd redeneerleer en kennisleer als wetenschappelijke disciplines deels op retorische uitgangspunten? En zo ja, wat zijn deze uitgangspunten dan? Of leidt retorica slechts tot "alternative facts" en "soft facts"? Is zoiets als een wetenschappelijke retorica überhaupt mogelijk?

3. De relatie tussen het retorische weten en het professionele weten zal ik onderzoeken vanuit een "case study". Hoe functioneert retorica binnen het bedrijfsleven en dan met name bij professionals die zich beroepshalve

bezighouden met het ontwikkelen van bedrijfsstrategieën voor grote internationale organisaties? Dit kunnen professionals zijn die werkzaam zijn op de afdeling strategie van deze organisaties, maar ook professionals die werken bij een consultancy bedrijf dat door genoemde organisaties wordt ingehuurd.

4. Het verband tussen retorica en het intieme weten wil ik onderzoeken vanuit de vraag hoe retorica zich verhoudt tot onze religieuze en seculiere wereldbeschouwingen. Ieder mens heeft een bepaald wereldbeeld waarmee de wereld toegemoet getreden wordt en van waaruit de ons omringende leefwereld verstaan en geduid wordt. Wereldbeelden geven zo richting en structuur aan ons leven. Het zijn allesomvattende interpretatiekaders van waaruit elk mens zijn of haar leven leeft en waardeert. Welke rol speelt retorica nu precies in de totstandkoming van en het leven vanuit dergelijke wereldbeelden of levensovertuigingen?

Genoemde onderzoeksvragen zijn mijns inziens van groot belang, gelet op de weer sterk groeiende rol van retorica in onze samenleving, zowel in het publieke debat, de wetenschap, als in het bedrijfsleven. In een tijdperk waarin volop gesproken wordt over "post truth" en "fake news" is het nodig en zelfs noodzakelijk om ons opnieuw te bezinnen op de rol van retorica in de verschillende levenspraktijken. Wat ik beoog te laten zien is dat retorica niet tegen het weten ingaat, maar op verschillende manieren juist in dienst staat van het menselijk weten. Zo wil ik bereiken dat we weer meer oog krijgen voor het eminente belang ervan.

Monotheïsme en monogamie (2017-04-15 14:13)

Monotheïsme en monogamie worden bijna altijd in één adem genoemd. Het ideaal is het vinden van één geliefde waarmee de rest van het leven gedeeld wordt. De gedachte lijkt te zijn dat ware amoreuze liefde alléén exclusieve liefde kan zijn. Echte liefde moet vanuit theïstisch perspectief noodzakelijk liefde voor één persoon zijn. Polyamorie is uitgesloten. Ware liefde en exclusiviteit zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. Maar waarom is dit eigenlijk zo? Waarom volgt uit de theïstische wereldbeschouwing dat niet-exclusieve liefde oneigenlijk is? Kortom, we vragen hier naar de verklarende grond voor de monotheïstische koppeling van liefde aan exclusiviteit.

Monotheïsme en monogamie (2) (2017-04-27 13:43)

In mijn vorige [1]bijdrage vroeg ik naar een enigszins plausibel argument voor de bewering dat monotheïsme impliceert dat "ware" of "echte" amoreuze liefde exclusief moet zijn. Tot dusver ben ik een dergelijk redelijk argument helaas nog niet tegengekomen. Inmiddels is de situatie nog iets urgenter geworden. Er is namelijk een redelijk argument mogelijk voor de stelling dat ware of echte amoreuze liefde niet exclusief hoeft te zijn. Dit argument doet zelfs mede een beroep op theïsme. Het gaat als volgt. Neem de liefde van een vader of moeder voor zijn of haar kind. Deze vorm van liefde is ontegenzeggelijk waardevol en niet noodzakelijk exclusief. Niemand zal beweren dat ouderlijke liefde minder waarachtig is als de ouder in kwestie twee of meer kinderen heeft. Of neem de liefde van God voor een mens hier op aarde. Ook deze vorm van liefde is uiteraard zeer waardevol en evenmin exclusief. Wie zou immers willen beweren dat God eigenlijk maar van één mens zou mogen houden omdat goddelijke liefde voor meer dan één mens minder waarachtig is. Niemand natuurlijk. Neem als derde voorbeeld de vriendschappelijke liefde. Hier gaat het om de kameraadschappelijke liefde die vrienden onderling voor elkaar voelen. Ook de vriendschappelijke liefde is evident waardevol en bovendien ook niet noodzakelijk exclusief om waarachtig te zijn. De vriendschappelijke liefde tussen vrienden wordt heus niet minder echt zodra iemand meer dan één vriendschap heeft. Welnu, indien de ouderlijke, de goddelijke en de vriendschappelijke liefde niet exclusief hoeven zijn om waarachtig te zijn, waarom zou dit dan voor de amoreuze liefde wel moeten gelden? Wat maakt de amoreuze liefde zo anders dan de andere vormen van liefde dat zij juist wel exclusief zou moeten zijn? Wat is de symmetriebreker? Zolang zo'n essentieel verschil tussen de amoreuze liefde en de overige vormen van liefde niet gevonden is, kunnen we inductie op de gegeven drie voorbeelden van liefde toepassen en concluderen dat de amoreuze liefde evenmin exclusief hoeft te zijn om waarachtig te zijn.

1. <http://gjerutten.blogspot.nl/2017/04/monotheisme-en-monogamie.html>

Genadevolle structuren (2) (2017-04-27 20:17)

Naast de twee genadevolle structuren die ik [1]eerder al beschreef kunnen er nog minimaal twee andere genadevolle structuren onderkend worden. In de eerste plaats is dat het gegeven dat geestelijk en lichamelijk genot in bijna alle situaties bereikbaar blijft. Daarnaast kan gewezen worden op het feit dat ernstigere gevolgen in bijna alle gevallen moeilijker realiseerbare oorzaken vereisen dan minder ernstige gevolgen.

1. <http://gjerutten.blogspot.nl/2017/01/genadevolle-structuren.html>

2.5 May

Is er leven na de dood? (2017-05-06 11:36)

In een nieuwe [1]bijdrage voor de zaterdageditie van het RD van vandaag ga ik in op de vraag of er metafysische argumenten bestaan voor de bewering dat er leven is na de dood. Ik behandel twee mogelijke metafysische argumenten.

1. http://www.gjerutten.nl/Bijdrage%20Weerwoord_ERutten.pdf

Verzuipen in limonade en honing (2017-05-21 11:07)

"Machinale interactie is *stroperig*. De kern en vermogens van een machine kunnen nooit gereduceerd worden tot andere entiteiten, maar ze kunnen er wel hopeloos in verstrikt raken. Sartre, die in zijn filosofie altijd de mens als ultiem subject en creatieve actor opvoert, walgde van deze viscositeit. Voor hem was *le visqueux* slechts een onaangenaam 'symbool van een hele klasse menselijke sentimenten en houdingen'. Hij associeert het met hoe insecten verzuipen in limonade en honing. Hij brengt het in verband met hoe mannen kunnen verzuipen in vrouwen. Hij noemt het de wraak die de dingen in zichzelf nemen (vermoedelijk op zijn gekoesterde autonome en radicaal vrije subject). Ryan Bingham uit zijn *Up in the air* zou het roerend met hem eens zijn. Stroperigheid en zwaartekracht zijn voor ons echter geen psychologische, maar ontologische basisgegevens. Geen enkele machine kan bestaan zonder verstrikt te zijn met andere machines die functioneren als haar generatoren. Geen enkele machine bestaat zonder uit haar voegen getrokken te worden en een generator van andere machines te zijn.

Een andere manier om hiernaar te kijken is bedenken dat iedere machine *tegelijk* sterk en zwak is. Zwak, omdat ze nooit de volledige meester wordt over haar onderdelen. Sterk, omdat ze nooit volledig overmeesterd kan worden door datgene waar ze onderdeel van is. Zwak omdat al haar vermogens via andere machines gegenereerd moeten worden. Sterk, omdat haar vermogens nooit te reduceren zijn tot haar relaties. Zwak, omdat ze vanuit haar kern of perspectief altijd openstaat voor een aantal andere machines en daardoor in hun invloedssfeer getrokken kan worden. Sterk, omdat ze ook zelf de kans heeft om andere machines in banen om haar heen te brengen. Zwak, omdat niets ooit vanzelf gebeurt en er altijd werk en energie nodig zijn om het minste of geringste gedaan te krijgen van andere machines, die van nature extern zijn aan hun relaties en dus verzet plegen. Sterk, omdat iedere machine zelf een actieve, werkzame, energetische kracht in de realiteit is. Deze simultane robuustheid en fragiliteit van de machines en hun constante spel van aantrekken en afstoten eisen dat we aandacht besteden aan de wijze waarop zij zich verstrengelen in wat we het best 'ecologieën' kunnen noemen." (Arjen Kleinherenbrink, *Alles is een Machine, Boom, 2017, pp. 174-175*)

Van absolute facticiteit naar radicale contingentie (2017-05-27 13:17)

In hoofdstuk 3 van zijn boek *After Finitude* maakt Meillassoux de stap van het verabsoluteren van de facticiteit van de correlatie naar de radicale contingentie van de-wereld-in-zichzelf. Deze stap werkt hij echter niet helemaal in detail uit.

In wat volgt zal ik de cruciale stap zoals ik deze begrip uiteenzetten. Met het verabsoluteren van de facticiteit van de correlatie bedoelt Meillassoux dat wij het feit dat wij geen enkele reden kunnen vinden voor de vorm van de-wereld-voor-ons verabsoluteren naar het feit dat er geen enkele reden is voor de vorm van de-wereld-in-zichzelf. Precies dat laatste verklaart dan ook waarom wij zulke redenen niet kunnen vinden. Er zijn dan immers helemaal geen redenen voor. Absolute facticiteit geldt dus voor de-wereld-in-zichzelf en niet langer voor onze verhouding tot de invarianten van de-wereld-voor-ons. Maar dan is er in de-wereld-in-zichzelf geen enkele reden meer voor wat dan ook. Facticiteit zou immers niet het absolute kunnen zijn zodra er ergens in de-wereld-in-zichzelf nog een reden zou zijn voor iets. Want als er ergens nog zo'n reden zou zijn, dan zouden er ook redenen zijn voor bepaalde structuurkenmerken van de-wereld-in-zichzelf en die zijn er nu juist niet indien er sprake is van facticiteit van de-wereld-in-zichzelf. Kortom, pas zodra hij heeft laten zien dat we niet anders kunnen dan facticiteit verabsoluteren, dus pas zodra hij facticiteit heeft uitgeroepen tot het absolute, kan hij overstappen naar een algemeen "principe of unreason" voor de-wereld-in-zichzelf. En als uitgaande van dit principe voor niets meer een reden is, is alles contingent. Alles kan dan zomaar - zonder enige reden - op ieder moment veranderen. En dat is wat hij radicale contingentie noemt.

Mijn interview voor het Katholiek Nieuwsblad (2017-05-27 18:52)

Gisteren verscheen er een interview met mij in het *Katholiek Nieuwsblad* naar aanleiding van het verschijnen van mijn nieuwe boek *Overdenkingen*. Dit interview is inmiddels ook [1]hier online beschikbaar.

1. http://gjerutten.nl/KN_Rutten.pdf

De vraag naar het lijden (2017-05-27 23:53)

Onlangs gaf ik bij het *Veritas Forum* aan de Erasmus Universiteit Rotterdam een lezing over de vraag naar het lijden. De volledige versie daarvan is nu [1]hier beschikbaar:

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

Polyamorie: een conceptuele analyse (2017-05-28 20:54)

Interessant is om de criteria in kaart te brengen voor een polyamoreuze relatie tussen twee partners. Het eerste criterium is dat van de *acceptatie*. Beide partners dienen in vrijheid te accepteren dat de andere partner ook andere relaties heeft of kan aangaan. Het tweede criterium is dat van de *transparantie*. De beide partners dienen naar elkaar open en eerlijk te zijn over hun eventuele andere relaties. Met name wanneer er bij een van de partners sprake is van nieuwe ontwikkelingen die een substantiële invloed hebben op zijn of haar partnerstructuur of persoonlijkheid. Een derde criterium is wat ik het criterium van de *uniciteit* of particulariteit zou willen noemen. Met de partner dient iets bijzonders, iets singuliers, gedeeld te worden dat zowel uniek als constitutief is voor de relatie met deze partner. Met de andere partners wordt dit dus niet gedeeld. Een vierde criterium zou het criterium van de *verwerkelijking* kunnen zijn. Elk mens heeft een existentieel verwerkelijkingspotentieel en de partner dient wezenlijk bij te dragen aan het realiseren oftewel actualiseren daarvan. Het wegvallen van de partner moet ook een negatieve impact hebben op deze verwerkelijking. Het gaat hier om een impact die gepaard gaat met een sterk gevoel van gemis of zelfs van niet zonder de ander kunnen. Een vijfde criterium dat ik zou willen inbrengen kan worden aangeduid als het criterium van de diepe duurzame *intimiteit*. Er dient sprake te zijn van innige stabiele lichamelijke en intense bestendige geestelijke vertrouwelijkheid en gemeenzaamheid. Daarnaast is er het criterium van de *onafhankelijkheid*. Het wegvallen van een of meerdere eventuele andere partners dient niet te resulteren in het wegvallen van deze partner. Tenslotte er is nog een zevende criterium. Dit betreft een metacriterium dat ik zal aanduiden als het criterium van de *volligheid*. Voor beide partners moet gelden dat de bovenstaande zes criteria ook van toepassing zijn op alle andere eventuele partners waarmee zij een relatie hebben. Een relatie tussen twee partners die niet aan deze zeven criteria voldoet is niet polyamoreus. Een relatie die aan al deze voorwaarden voldoet is dat wel.

2.6 June

"Nee, Luther, De rede is geen hoer" (2017-06-01 19:41)

Vanwege mijn nieuwe boek *Overdenkingen* nam maandblad *De Nieuwe Koers* onlangs in Weesp een interview van mij af. Dit interview verschijnt morgen en is [1]hier alvast beschikbaar.

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



BlogBook v1.0,
L^AT_EX 2_ε & GNU/Linux.
<https://www.blogbooker.com>

Edited: August 26, 2017

