

Repliek op Gijsbers

Emanuel Rutten

Trefwoorden

Metafysica, Theïsme, Eerste Oorzaak, Kenbaarheid, Mogelijke werelden

Victor Gijsbers betoogt in zijn heldere en waldoordachte commentaar op mijn artikel dat de premissen van mijn modaal-epistemisch argument onverdedigbaar zijn. Ik zal hieronder zijn bezwaren bespreken en laten zien dat geen ervan een probleem voor genoemde premissen oplevert.

Gijsbers beweert dat het kennisbegrip waarnaar de premissen van mijn argument verwijzen wordt gekenmerkt door een eis van *volkomen* zekerheid. Subject *S* zou *alleen* weten dat *p* indien *S* *volledig* zeker is van de waarheid van *p*. Dit is echter niet het geval. Volgens het door mij gehanteerde criterium weet *S* dat *p* indien (i) *p* waar is en (ii) *S* zich met betrekking tot *p* in een *ideale epistemische positie* bevindt. Nu is het zich bevinden in een ideale epistemische positie niet hetzelfde als het beschikken over *absolute* zekerheid. Het is niet zo dat *S* alle mogelijke *niet-p* scenario's, hoe extreem vergezocht en radicaal sceptisch ook, in absolute zin moet elimineren om te kunnen weten dat *p*. Het is voldoende dat *S*, gegeven zijn epistemische positie, *niet anders kan dan* geloven dat *p*. Het gaat erom dat *S* zich in een zodanige positie bevindt dat het onkennen van de waarheid van *p* voor *S* onttegenzeglijk zou neerkomen op zelfverloochening. Uiteraard vallen hieronder alle gevallen waarin *S* beschikt over absolute zekerheid. Maar er zijn ook situaties denkbaar waarin *S* deze absolute zekerheid mist en toch volgens genoemd criterium weet dat *p*. Neem bijvoorbeeld de propositie 'Ik heb twee handen' en stel dat deze propositie waar is. Hoewel ik geen absolute zekerheid heb over de waarheid van deze propositie (er zijn immers vergezochte sceptische scenario's denkbaar waarin ik ten onrechte geloof dat ik twee handen heb), is het toch zo dat ik gegeven mijn epistemische positie niet orecht kan geloven dat ik geen twee handen heb. En daarom weet ik, gegeven de waarheid van de propositie in kwestie, dat ik twee handen heb. Het door mij gehanteerde criterium is dus *cartesiaans* vanwege de nadruk op epistemische stringentie en gewisheid, maar niet identiek aan het criterium dat René Descartes zelf hanteerde. Dit verschil zal hieronder een belangrijke rol spelen. Verder zal ik in wat volgt het adjektief 'cartesiaans' weglaten als uit de context voldoende duidelijk blijkt dat ik verwijst naar het door mij gebruikte kenniscriterium.

Laten we allereerst eens nader kijken naar de bezwaren die Gijsbers inbrengt tegen mijn eerste premissie. Om mijn onderbouwing van deze premissie te bekritisieren geeft Gijsbers eerst een volgens hem volledige opsomming van de gronden die ik geef voor de plausibiliteit van de eerste premissie. Ik zal deze opsomming hier niet herhalen en verwijs de lezer naar het commentaar van Gijsbers. Wel zal ik hieronder Gijsbers' nummering van zijn opsomming hanteren, namelijk (1), (2) en (3). Ik begin met zijn bezwaar tegen grond (3). Gijsbers stelt dat het helemaal niet gemakkelijk valt in te zien dat de eerste premissie geldt voor al onze alledaagse waarheden en

wetenschappelijke stellingen. Zo is het volgens hem juist niet zo dat wij de propositie 'Amsterdam heeft meer inwoners dan Utrecht' cartesiaans kunnen kennen. Welnu, ik ben het hiermee eens! Natuurlijk is het redelijk om te beweren dat *wij* in de *actuele wereld* deze propositie niet cartesiaans kunnen kennen. De eerste premissie heeft echter betrekking op *alle* metaphysisch mogelijke subjecten (menselijk of niet) en *alle* metaphysisch mogelijke werelden (gelijksoortig of totaal anders dan de actuele wereld). Neem daarom een mogelijke wereld waarin Amsterdam meer inwoners heeft dan Utrecht en waarin een buitenaardse beschaving bestaat waarvan de leden in staat zijn om met dezelfde mate van epistemische zekerheid een omvangrijk geografisch gebied op deze planeet waar te nemen als wij onze handen kunnen waarnemen. Neem ook aan dat in deze mogelijke wereld één van de leden van genoemde buitenaardse beschaving, zeg *S*, een blik werpt op een gebied dat Amsterdam en Utrecht omvat en als gevolg daarvan zich in dezelfde epistemische positie bevindt met betrekking tot de vraag of Amsterdam meer inwoners heeft dan Utrecht als waarin wij ons bevinden met betrekking tot de vraag of wij twee handen hebben zodra wij een blik op onze handen werpen. In dat geval weet subject *S* dat Amsterdam meer inwoners heeft dan Utrecht, zodat er geen probleem voor mijn argument optreedt.

Als bezwaar tegen (2) merkt Gijsbers op dat metaphysici en theoretische natuurkundigen helemaal niet lijken te veronderstellen dat we de waarheden over het universum met zekerheid kunnen kennen. Welnu, ook hiermee ben ik het eens. Het is inderdaad onwaarschijnlijk dat *wij* mensen in de *actuele wereld* in staat zouden zijn om genoemde waarheden te achterhalen. Mijn punt was echter dat we er impliciet van uit lijken te gaan dat deze waarheden in elk geval *in beginsel* kenbaar zijn, zonder dat daarmee gezegd is dat *wij* deze waarheden zouden moeten kunnen kennen. En natuurlijk is deze veronderstelling, zoals ik in mijn artikel aangaf, alleen redelijk wanneer wij ons niet alleen op menselijke kennis richten, maar juist op datgene dat mogelijk geweten kan worden door *alle* metaphysisch mogelijke actoren, menselijk of niet, in *alle* mogelijke werelden, lijkend op of juist totaal verschillend van onze actuele wereld.

Mijn verwijzing naar metaphysica en theoretische natuurkunde was bovendien slechts bedoeld als een *illustratie* van de *eigenlijke grond* die ik in dit verband voor de eerste premissie aanvoer, namelijk de intuïtie dat de werkelijkheid *in zichzelf* uiteindelijk ten diepste een logisch-rationale structuur heeft en precies daarom in beginsel kenbaar moet zijn. Als namelijk vanwege de intrinsieke rationaliteit van de werkelijkheid iedere mogelijke waarheid in beginsel logisch *verklaarbaar* is, en als rationele verklaringen in beginsel gekend kunnen worden (verklaren en kennen vallen immers in dezelfde categorie van het 'intelligible'), dan volgt dat iedere mogelijke waarheid in beginsel kenbaar moet zijn. Kortom, de basisintuïtie die ik als grond voor de eerste premissie aanvoer is de idee van een hechte parallelle tussen kennis en waarheid, tussen de kenorde en de zijsorde van de werkelijkheid. En deze parallelle wordt door een groot aantal verschillende wijsgerige posities onderschreven, waaronder het neo-Aristotelianisme, het idealisme, het intern realisme en verschillende hedendaagse vormen van sterk correlationisme tussen denken en zijn.

Het bezwaar dat Gijsbers tegen grond (1) heeft is wat complexer dan zijn bezwaren tegen (2) en (3). Ik vat daarom eerst beknopt samen hoe hij (1) tracht te verwerpen. De door mij gegeven en door Gijsbers onder (1) gerubriceerde grond voor de eerste premissie is dat het redelijk is om te denken dat, gegeven het grote aantal metaphysisch mogelijke werelden en grote aantal metaphysisch mogelijke actoren, elke waarheid altijd wel in tenminste één mogelijke wereld, hoe verschillend

van onze actuele wereld dan ook, door tenminste één actor, hoe anders dan ons dan ook, gekend kan worden. Om zijn bezwaar tegen grond (1) te formuleren merkt Gijsbers eerst op dat ik, om te laten zien dat bepaalde ogenschijnlijk onkenbare waarheden juist helemaal niet onkenbaar zijn, op verschillende plaatsen naar een mogelijke wereld verwijst waarin God bestaat en waarin God de vermeende onkenbare waarheid wel degelijk kent. Hieruit maakt hij vervolgens op dat (1) in feite op het volgende neerkomt: (A) God kan elke mogelijke waarheid kennen. En (A) is volgens Gijsbers inadequaat als premissie voor een argument voor het bestaan van God omdat (A) reeds veronderstelt dat God bestaat. Nu is (A), aldus geformuleerd, inderdaad onacceptabel. Immers, (A) verwijst al expliciet naar het bestaan van God en kan dus nooit worden opgevoerd als grond voor een premissie in een argument voor het bestaan van God! Men zou wellicht kunnen denken dat dit bezwaar weggenomen wordt door (A) als volgt te interpreteren: Voor iedere mogelijke waarheid p geldt dat er een mogelijke wereld bestaat waarin God bestaat en waarin God p kent. De eerste van mijn drie gronden voor de eerste premissie zou dan volgens Gijsbers neerkomen op de claim dat iedere mogelijke waarheid kenbaar is *omdat* voor alle mogelijke waarheden er een mogelijke wereld is waarin God bestaat en deze waarheid kent. Een dergelijke interpretatie van (A) levert echter alsnog het probleem op dat er op voorhand al vanuitgegaan wordt dat God bestaat. Grond (A), zoals hierboven geherformuleerd, gaat er namelijk op voorhand vanuit dat “God bestaat niet” geen mogelijke waarheid is. Er is immers *per definitie* geen mogelijke wereld waarin God bestaat en waarin God weet dat God niet bestaat! Maar dan is grond (1), welke volgens Gijsbers immers op grond (A) neerkomt, dus ook na genoemde herformulering van (A) inadequaat als grond voor de eerste premissie, aldus het bezwaar.

Is dit overtuigend? Het is zeker zo dat (A), ook na genoemde herformulering, als grond voor mijn eerste premissie inadequaat is. En dat precies vanwege bovengenoemde reden. Echter, ik ben het oneens met Gijsbers dat (1) in feite neerkomt op (A). Het is namelijk evident dat (A) *niet* volgt uit het feit dat ik vaak naar een mogelijke wereld verwijst met God als relevante kenactor om bepaalde tegenwerpingen te weerleggen. Sterker nog, (A) volgt niet eens wanneer ik tot dusverre *altijd* naar dergelijke mogelijke werelden zou hebben verwezen om allerlei tegenwerpingen te weerleggen. De reden hiervoor is eenvoudig. In (A) is sprake van een *universele* kwantor: voor *alle* mogelijke waarheden p geldt dat er een mogelijke wereld is waarin God bestaat en p kent. Propositie (A) betreft dus een universele claim; een claim over een potentieel *oneindig* aantal gevallen. Maar dan kan (A) niet volgen uit het feit dat ik in een *eindig* aantal gevallen een beroep doe op een mogelijke wereld met God als relevant kensubject om specifieke tegenwerpingen te weerleggen. Bovendien is het überhaupt onduidelijk waarom ik (A) en niet (1) als grond zou moeten accepteren louter en alleen omdat ik voor het weerleggen van specifieke tegenwerpingen gebruik maak van instanties van (A). Waarom zou immers uit het feit dat ik specifieke instanties van (A) gebruik om bepaalde tegenwerpingen te weerleggen volgen dat (A) zelf en niet (1) de eigenlijke grond voor mijn eerste premissie is? Ik kan immers eveneens talloze voorbeelden geven waarin het relevante kensubject juist *geen* mogelijk bestaande God is. Welbeschouwd is er dus geen reden om mijn feitelijke behandeling van bepaalde tegenwerpingen te verheffen tot de eigenlijke grond voor mijn eerste premissie. Ik hoef uitspraak (A) dus helemaal niet als grond voor de eerste premissie voor mijn rekening te nemen. En dat doe ik dan ook niet. Ik accepteer (A) niet als grond voor mijn eerste premissie. En dit zoals gezegd precies vanwege het bezwaar waarop Gijsbers wijst. Dit doet echter niets af aan de plausibiliteit van (1) als grond. Wie (1) als grond accepteert hoeft immers, zoals gezegd, niet te concluderen dat deze acceptatie in feite neerkomt op het ten onrechte accepteren van (A) als de eigenlijke grond voor de eerste premissie van mijn argument.

Laten we nu eens kijken naar de bezwaren die Gijsbers tegen mijn tweede premissie aanvoert. Volgens deze premissie is het onmogelijk om zeker te weten dat God niet bestaat. Gijsbers stelt zich, om tot een tegenvoorbeeld te komen, een situatie voor waarin er engelen zijn die direct en zeker intuïtief inzicht hebben in het niet-bestaan van God. Dit voorbeeld overtuigt echter niet. De propositie dat God niet bestaat heeft namelijk betrekking op een extra-mentale stand van zaken, namelijk een stand van zaken in de werkelijkheid *buiten* de geest van de engelen in kwestie. Maar hoe zouden deze engelen, of welk kensubject dan ook, dan door louter *innerlijke* contemplatie tot het zekere inzicht kunnen komen dat God niet bestaat? Dit kan alleen wanneer deze engelen geheel intra-mentaal kunnen deduceren dat het begrip ‘God’ logisch inconsistent is, net zoals het begrip ‘grootste priemgetal’, of intuïtief onmiddellijk kunnen inzien dat ‘God’ een metafysisch volstrekt absurd idee is, zoals het idee dat iets uit niets ontstaat. Het begrip ‘God’, zoals in mijn artikel gedefinieerd, resulteert echter niet in logische tegenspraken en is evenmin metafysisch absurd.

Een ander vermeend tegenvoorbeeld betreft een “zeer ongrijpbaar wezen dat zich zelfs voor God kan verstoppen, zodat God nooit zeker kan weten of dit wezen wel of niet bestaat”. Ook dit voorbeeld overtuigt niet. Laat OG een voor God ongrijpbaar wezen zijn. Er is dan een mogelijke wereld W waarin God bestaat, OG bestaat en God niet kan weten dat OG bestaat. Volgt nu dat de mogelijk ware propositie “OG bestaat” niettemin onkenbaar is? Nee, dit is niet het geval. OG weet in W immers dat OG bestaat, zodat de propositie “OG bestaat” kenbaar is. Probeert Gijsbers dan misschien met dit voorbeeld te laten zien dat (A) gefalsificeerd is omdat OG mogelijk bestaat terwijl er geen enkele mogelijke wereld is *waarin God weet dat OG bestaat?* Zelfs als dit zou volgen, dan is dat geen probleem voor mijn argument. Ik heb (A) voor mijn argument immers niet nodig. Gijsbers’ voorbeeld laat juist treffend zien dat we in veel situaties kunnen verwijzen naar andere relevante kensubjecten dan God om een tegenvoorbeeld te weerleggen. Maar in feite volgt zelfs niet eens dat het *voor God* onmogelijk zou zijn om te weten dat OG bestaat. OG kan zich in W immers verstoppen voor God op grond van een bepaald vermogen van OG, zeg ‘immaterialiteit’ (indien God in W slechts entiteiten kan detecteren die materieel zijn) of ‘bestaan in hogere dimensies’ (indien God in W alleen maar entiteiten kan detecteren die zich in lagere dimensies bevinden). Noem het specifieke vermogen van OG op grond waarvan God in W niet kan weten dat OG bestaat C. We kunnen ons dan altijd een andere mogelijke wereld W* voorstellen waarin *deze OG* bestaat, waarin God bestaat en waarin God in staat is om alle wezens met vermogen C wel degelijk te detecteren (bijvoorbeeld omdat in W* God ook immateriële entiteiten kan detecteren, of omdat God in W* entiteiten in hogere dimensies kan detecteren, etc.). God kan in W* dus zeker weten dat OG bestaat, zodat er dus wel degelijk een mogelijke wereld bestaat waarin God weet dat OG bestaat. Maar wat wil Gijsbers dan met zijn voorbeeld laten zien? Wellicht dat de mogelijk ware propositie “OG bestaat niet” (voor God) onkenbaar is? Dit volgt echter ook niet. We kunnen ons immers een mogelijke wereld voorstellen waarin God alleen is of waarin God slechts causaal inerte entiteiten voortbrengt die ongelijk zijn aan OG. In deze mogelijke wereld weet God zeker dat OG niet bestaat. Het is dus niet onmogelijk om te weten dat OG niet bestaat. Gijsbers’ voorbeeld levert dus al met al geen problemen op. Bovendien blijkt uit het voorgaande dat, in tegenstelling tot wat Gijsbers beweert, ik helemaal geen beroep hoef te doen op een ontologie van zijsngronden om te laten zien dat beide voorbeelden onproblematisch zijn.

Gijsbers suggereert in het laatste gedeelte van zijn commentaar echter dat ik, om mijn argument

succesvol te kunnen verdedigen tegen objecties, gecommiteerd zou zijn aan de claim dat God in iedere mogelijke wereld waarin God bestaat de zijnsgrond is van de wereld in kwestie. Nu is het inderdaad zo dat ik om de vijfde objectie te weerleggen gebruikmaak van de claim dat God in alle mogelijke werelden waarin God bestaat geldt als de zijnsgrond van alles wat buiten God bestaat, zodat deze werelden onmogelijk zonder God kunnen bestaan en God in deze werelden dus geen zelfmoord kan plegen. En inderdaad verwijst ik ook naar God als zijnsgrond in mijn weerlegging van de vierde en zevende objectie. Echter, het is van cruciaal belang om in te zien dat ik in het geval van de vierde en zevende objectie geen enkel beroep doe op precies dat aspect van het begrip zijnsgrond dat volgens Gijsbers problematisch is, namelijk de idee dat alles wat buiten God bestaat voor zijn of haar bestaan direct afhankelijk is van God, zodat zonder God niets buiten God kan bestaan. Neem de vierde objectie. Volgens deze objectie mag ik, om de objectie te weerleggen dat de propositie "God bestaat" onkenbaar en dus onwaar is, mij niet beroepen op een mogelijke wereld waarin God bestaat en waarin God weet God te zijn. Waarom zou God immers kunnen weten God te zijn? Om deze objectie te weerleggen is het voldoende om te beweren dat er een mogelijke wereld is waarin God bestaat en waarin God weet God te zijn. Nu is God in die mogelijke werelden waarin God bestaat per definitie de eerste oorzaak van alles wat buiten God bestaat. God is de absolute oorsprong, de ultieme bron, van alles buiten God. Alles wat is, is uit God. God bevindt zich dus aan de wortel van de wereld. Maar dan is het inderdaad alleszins redelijk om te beweren dat er in elk geval één mogelijke wereld is waarin God bestaat en waarin God weet God te zijn. We hoeven immers niet eens te beweren dat God in alle mogelijke werelden waarin God bestaat weet God te zijn: slechts één mogelijke wereld waarin dit zo is, is al voldoende. Welnu, op geen enkel moment in deze overweging heb ik een beroep nodig op de idee dat God de zijnsgrond is van de werkelijkheid in de zin dat alles buiten God voor zijn of haar bestaan van God afhankelijk is. Gijsbers' afwijzing van zijnsgronden is dus in feite irrelevant voor mijn weerlegging van de vierde objectie. En precies hetzelfde geldt voor mijn weerlegging van de zevende objectie. Ook daar hoef ik op geen enkel moment expliciet een beroep te doen op de idee dat alles wat buiten God bestaat slechts kan bestaan zolang God bestaat. Gijsbers' afwijzing van zijnsgronden raakt dus evenmin mijn weerlegging van de zevende objectie.

Kortom, *alleen* mijn weerlegging van de vijfde objectie wordt door Gijsbers' afwijzing van zijnsgronden geraakt. Ik doe immers *alléén* in die weerlegging een beroep op precies dat aspect van het begrip 'zijnsgrond' dat volgens Gijsbers problemen oplevert. In al mijn andere weerleggingen maak ik geen gebruik van dit aspect. Ik zal dus slechts mijn weerlegging van de vijfde objectie moeten opgeven als Gijsbers' afwijzing van zijnsgronden hout snijdt. Is het een probleem voor mijn argument wanneer ik mijn weerlegging van de vijfde objectie zou moeten opgeven? Hierover wil ik aan het slot van mijn bespreking drie dingen zeggen. In de eerste plaats geeft Gijsbers geen enkele inhoudelijke reden voor het vermeende problematische karakter van zijnsgronden. Het enige wat we lezen is dat het concept van zijnsgronden "een zeer heftige ontologische claim" betreft die in de moderne wijsbegeerte "niet erg populair" is en door "veel filosofen" als "onhelder of zelfs betekenisloos wordt gehouden". Dit alles klinkt voor een buitenstaander wellicht indrukwekkend, maar levert ons geen enkel *inhoudelijk argument* op tegen de claim dat God zijnsgrond is in alle mogelijke werelden waarin God bestaat. In de tweede plaats is het niet noodzakelijk om ons te beroepen op de idee van God als zijnsgrond om de vijfde objectie te weerleggen. We zouden bijvoorbeeld kunnen argumenteren dat de eerste oorzaak van de wereld enkelvoudig en dus onvergankelijk is, of dat de eerste oorzaak van de wereld goed is en daarom geen zelfmoord zou willen plegen. Gijsbers' afwijzing van zijnsgronden hoeft dus

helemaal niet te betekenen dat de vijfde objectie succesvol is. In de derde plaats is mijn argument ook van belang als het waar mocht zijn dat ik de vijfde objectie niet kan weerleggen omdat een weerlegging van deze objectie een beroep op God als zijnsgrond vereist en Gijsbers gelijk zou hebben met zijn afwijzing van zijnsgronden. Ook dan nog blijft immers de verstrekende conclusie staan dat de gehele wereld uiteindelijk is voortgekomen uit God als haar absolute oorsprong.

Emanuel Rutten is als onderzoeker verbonden aan de Faculteit der Wijsbegeerte van de Vrije Universiteit in Amsterdam. E e.rutten@vu.nl