

Redelijke argumenten voor theïsme: een cumulatieve casus

Lezing uitgesproken voor de C.S.F.R. in Groningen

Emanuel Rutten

Introductie

Goed, allereerst wil ik het bestuur van C.S.F.R. Groningen hartelijk danken voor de uitnodiging om hier vanavond te spreken over de vraag naar de intellectuele houdbaarheid van rationele argumenten voor het bestaan van God. Welnu, zijn er goede rationele argumenten voor het bestaan van God? Ik zal vanavond betogen dat deze argumenten er inderdaad zijn. Laat ik echter beginnen met het noemen van een aantal uitgangspunten die voor een goed begrip van mijn betoog van belang zijn. Ik meen niet dat rationele argumenten voor het bestaan van God noodzakelijk zijn voor intellectueel verantwoord geloof in God. De Amerikaanse filosoof Alvin Plantinga heeft mijns inziens namelijk overtuigend laten zien dat geloof in God een legitieme basisovertuiging kan zijn, dat wil zeggen een overtuiging die ook zonder rationele argumenten ervoor intellectueel gerechtvaardigd kan zijn, net zoals bijvoorbeeld ons geloof in het bestaan van de buitenwereld, ons geloof in de betrouwbaarheid van ons redevermogen of ons geloof in algemeen menselijke morele waarden. Wel meen ik dat er een uitstekende cumulatieve rationale case gegeven kan worden voor de bewering dat God bestaat, en dat het belangrijk is om hieraan meer bekendheid te geven. Op deze manier kunnen namelijk allerlei oneigenlijke intellectuele blokkades voor het geloof in God weggenomen worden, of wordt in elk geval bijgedragen aan het bevorderen van een intellectueel klimaat waarin Godsgeloof weer als redelijke optie gezien wordt in plaats van

dat geloof in God onterecht wordt weggezet als irrationeel en onzinnig. En dit is in onze tijd van groot belang, vooral in West-Europa.

De cumulatieve rationele case voor het bestaan van God die ik vanavond zal presenteren bevat slechts een beperkte selectie uit de vele klassieke en moderne rationele argumenten voor het bestaan van God. Bovendien vormt de case geen onfeilbaar bewijs. Bewijzen doen we namelijk in de wiskunde, niet in de filosofie. Niet voor niets spreek ik steeds over Godsargumenten en niet over Godsbewijzen. De case laat slechts zien dat het geloof in het bestaan van God rationeel volstrekt gerechtvaardigd is, ja filosofisch gezien zelfs de meest redelijke positie kan zijn. En daar gaat het om. Het gaat niet om het leveren van sluitende bewijzen, maar om het inzichtelijk maken van de redelijkheid van het geloof in God.

Verder wil ik nog opmerken dat een rationele case voor het bestaan van God op geen enkel moment ingaat tegen de resultaten van de moderne wetenschappen. Sterker nog, veel Godsargumenten maken juist gebruik van algemeen geaccepteerde resultaten van de moderne wetenschap. In tegenstelling tot wat velen tegenwoordig denken is de moderne wetenschap namelijk helemaal niet in strijd met Godsgeloof. Integendeel. Het idee dat theïsme en wetenschap met elkaar in strijd zouden zijn is een moderne mythe.

Welnu, hoe is de rationele case die ik vanavond zal presenteren voor het bestaan van God opgebouwd? Laat ik beginnen met een definitie van God. Wie rationeel voor het bestaan van God wil argumenteren zal immers moeten aangeven wat hij of zij met God bedoelt. De minimale definitie die ik hanteer is eenvoudig. God is een lichaamloos bewustzijn dat de eerste oorzaak van de wereld is. God is als eerste oorzaak dus zelf onveroorzaakt en bovendien de directe of indirecte oorzaak van alles wat buiten God bestaat. En God is een

immaterieel bewustzijn, dus een subject in plaats van een object, een iemand in plaats van een iets.

De rationele case bestaat uit twee stadia. Eerst betoog ik dat er redelijkerwijs een eerste oorzaak bestaat. Er zijn goede argumenten voor de bewering dat de werkelijkheid uiteindelijk teruggaat op een laatste grond of oorsprong. Daarna zal ik betogen dat deze eerste oorzaak redelijkerwijs een lichaamloos bewustzijn is en dus een subject in plaats van een object, een persoon in plaats van een ding. Zo volgt dan dat er een persoonlijke eerste oorzaak van de wereld is, dat wil zeggen: God bestaat. Tot slot van mijn case zal ik drie aanvullende argumenten presenteren die direct het bestaan van God als conclusie hebben, dus zonder eerst als tussenstap het bestaan van een eerste oorzaak af te leiden.

Een lichaamsloze geest kan toch helemaal niet bestaan?

Voordat ik mijn case uiteenzet wil ik echter een bekend argument tegen het bestaan van God weerleggen. Dit argument betreft kort gezegd de claim dat het irrationeel is om te denken dat bewustzijn los van materie kan voorkomen. Het zou dus een volstrekt achterhalde opvatting zijn om te denken dat een lichaamsloze geest kan bestaan. En daarom zou het eenvoudigweg zinloos zijn om de mogelijkheid dat God bestaat überhaupt serieus te nemen.

Echter, wie denkt dat bewustzijn niet zonder materie kan bestaan heeft iets uit te leggen. Want waarom zou dat immers onmogelijk zijn? Een veelgehoord antwoord is dat mentale toestanden *identiek* zijn aan materiële toestanden: geest *is* materieel. De veronderstelling dat onze gedachten, gevoelens en gewaarwordingen *identiek* zijn aan groepjes vurende neuronen is echter absurd. Geen mens kan oprecht geloven dat subjectieve ervaringen of innerlijke gevoelens, zoals het ruiken van de geur van verse koffie, het zien van een heldere blauwe

lucht of het beleven van verliefdheid, *restloos gelijk* zijn aan groepjes bewegende materiedeeltjes. Zo kan *ik* enthousiast zijn, opgelucht zijn, pijn voelen, dagdromen, maar *mijn neuronen* kunnen dat niet. En inderdaad hebben groepjes vurende neuronen allerlei eigenschappen die onze mentale toestanden niet hebben, zoals massa, volume, dichtheid en een ruimtelijke vorm, terwijl omgekeerd mentale toestanden allerlei eigenschappen hebben die groepjes vurende neuronen niet hebben, zoals intentionaliteit, begrip, betekenis en logische relaties. Maar dan kunnen mentale toestanden niet *identiek* zijn aan materiële toestanden.

“Geen nood”, zal men meestal tegenwerpen, “we hoeven niet aan te nemen dat geest en stof *hetzelfde* zijn. Het is voldoende om te beweren dat bewustzijn altijd een materiële drager moet hebben omdat mentale toestanden worden *geproduceerd* door materiële toestanden”. Ook dit is nogal een uitspraak. Wij kunnen ons namelijk op geen enkele wijze een voorstelling maken van *de wijze waarop* onbewuste stof überhaupt in staat zou zijn om bewustzijn te produceren. *Hoe* zou louter bewegende materie immers ooit zoiets als subjectieve innerlijke ervaringen kunnen voortbrengen?

De claim dat onze geest wordt geproduceerd door stof is inderdaad zeer problematisch. Vanuit het derde persoonsperspectief van de materie komen we namelijk nooit uit bij het eerste persoonsperspectief van onze geest. En wie bij de neuronen aanvangt komt nooit meer uit bij het geheel, bij de rijke en *betekenisvolle context* van de wereld waarin wij leven. We kunnen alles weten over de werking van onze neuronen, maar nooit leren we zo *hoe het is* om rood te zien of wat het *betekent* om naar Canada te emigreren.

Bovendien volgt uit het idee dat bewustzijn wordt voortgebracht door onbewuste stof dat onze geest slechts een *bijverschijnsel* is van causale materiële processen. Al onze

handelingen worden dan immers door neuronen veroorzaakt zodat onze mentale toestanden nooit ergens de oorsprong van zijn! Ons bewustzijn is als de stoom die door een stoomlocomotief wordt uitgestoten: niet in staat om *wat dan ook* in gang te zetten. Als ik naar de keuken loop om een glas water te halen, dan is het feit dat ik dorst heb daarvan niet de oorzaak. Als ik wegren, dan is het feit dat ik bang ben voor een aanstormende tijger daar niet de oorzaak van. Als ik op mijn arm krab, dan is het feit dat ik jeuk voel daarvan evenmin de oorzaak. Kortom, ons besef dat wij ons eigen gedrag *mentaal veroorzaken* zou een illusie zijn. Dit gaat echter zó tegen ons zelfbesef in dat we deze conclusie alleen zouden moeten aanvaarden als daar hele goede redenen voor zijn. En het feit dat hersenwetenschappers nooit zijn gestuit op bewustzijn zonder hersenen is geen goede reden. Zij onderzoeken immers per definitie alleen hersenen. Zo is leven op andere planeten ook niet ineens onwaarschijnlijk omdat biologen alleen leven op aarde onderzoeken. Al met al is het dus redelijk te menen dat bewustzijn niet het product van stof is.

Maar dit leidt tot een wellicht verrassende conclusie. Als bewustzijn niet identiek is aan materie, en ook niet door stof geproduceerd kan worden, dan is bewustzijn een *eigenstandige categorie*, welke weliswaar met materie verbonden kan zijn, maar daarnaast ook los van materie kan bestaan. Het is dus onredelijk om het bestaan van God op voorhand te willen afwijzen omdat een lichaamsloze geest niet mogelijk zou zijn. De hierboven genoemde tegenwerping is dus niet succesvol.

Argumenten voor een eerste oorzaak

Om echter vervolgens te concluderen dat God inderdaad bestaat is natuurlijk meer nodig. En dat brengt mij bij mijn rationele cumulatieve case voor het bestaan van God. Zoals gezegd zal ik eerst betogen dat er een eerste oorzaak van de wereld bestaat. Daarna zal ik laten zien dat

deze eerste oorzaak redelijkerwijs geen object, maar een subject, geen iets, maar een iemand, geen ding, maar een persoon is, zodat inderdaad volgt dat God bestaat.

Welnu, is het redelijk om uit te gaan van een eerste oorzaak van de wereld? Vele filosofen hebben de wereld herleid tot een absoluut onvoorwaardelijk eerste beginsel dat geldt als de ultieme laatste grond ofwel de uiteindelijke oorsprong van de werkelijkheid. Presocraten zoals Anaximander noemen de laatste onvoorwaardelijke oorsprong van de wereld 'het apeiron'. Aristoteles spreekt van de 'arche geneseos' en Plato heeft het in dit verband over 'het ene'. Ook de latere neo-platonisten zoals Plotinus en Porphyrius spreken over 'het ene'. De negentiende eeuwse Duitse idealisten zoals Fichte, Schelling en Hegel noemen het eerste beginsel van al dat is eenvoudigweg 'het absolute' of 'het ultieme', terwijl vitalisten zoals Schopenhauer de oerbron aanduiden als 'de wil'. Zij allen menen dus dat er in laatste instantie 'iets' moet zijn waarin de gehele wereld uiteindelijk gegronde is, 'iets' waarop anders gezegd alles wat bestaat uiteindelijk teruggaat.

En inderdaad, voor ons als mensen is het lastig, ik zou haast zeggen onmogelijk, om ons een wereld zonder laatste grond voor te stellen. Wij kunnen haast niet anders denken dan dat de wereld uiteindelijk teruggaat op een absolute onvoorwaardelijke drager, iets dat het laatste antwoord vormt op de vraag waarom er überhaupt iets is en niet veleer niets. Immers, een wereld waarin alles wat bestaat voor zijn of haar bestaan afhankelijk is van iets anders betreft een grondeloze in het niets wegzinkende wereld van louter contingenties, hetgeen voor ons als mensen inderdaad absurd lijkt. Daarom zijn wij als mensen gerechtvaardigd om te denken dat er een uiteindelijke oorsprong van de werkelijkheid moet zijn, een *metaphysical ultimate*. De these dat er een allerlaatste, soevereine, van niets anders meer afhankelijke, bron van alles is, betreft dus een alleszins gerechtvaardigd uitgangspunt van menselijk denken. In laatste

instantie lijkt er een onvoorwaardelijke grond van alles te moeten zijn, ‘een eerste beginsel’, ook al hebben wij op voorhand geen idee wat de aard van deze oorsprong van de wereld is.

Niet alléén theïsten, maar ook veel atheïsten, kunnen zich in deze intuïtie vinden. Hoewel deze atheïsten het bestaan van God ontkennen kunnen zij zich wel vinden in de gedachte dat het redelijk is om te denken dat er ‘iets’ moet zijn waarin alle verklaringen uiteindelijk tot rust komen en waarvoor dus geen verdere verklaring meer gegeven kan worden. Kortom, ook genoemde atheïsten accepteren de idee dat de hele wereld ten slotte teruggaat op een absolute grond, een eerste oorzaak.

Naast deze intuïtieve overwegingen zijn er ook logische argumenten te geven voor het bestaan van een eerste oorzaak. Ik zal er een paar bespreken. Allereerst een argument van de middeleeuwse filosoof en theoloog Duns Scotus. Scotus vertrekt vanuit twee beginselen, die alleszins redelijk zijn. Het eerste beginsel luidt dat het bestaan van een eerste oorzaak in ieder geval *mogelijk* is. En volgens het tweede beginsel is iets wat niet bestaat, maar wel mogelijk kan bestaan, in ieder geval mogelijk veroorzaakbaar. Welnu, neem eens aan dat er geen eerste oorzaak is. Omdat volgens het eerste beginsel het bestaan van een eerste oorzaak mogelijk is, volgt uit het tweede beginsel dat het mogelijk is dat een eerste oorzaak wordt veroorzaakt. Maar een eerste oorzaak is per definitie onveroorzaakt en kan dus helemaal niet veroorzaakt worden. Kortom, de aannname dat er geen eerste oorzaak is levert een tegenspraak op. Maar dan volgt dat we deze aanname moeten verwerpen. Er bestaat er dus wel degelijk een eerste oorzaak. Er is een onveroorzaakte entiteit die zelf de directe of indirecte oorzaak is van alles wat buiten deze entiteit bestaat.

Het tweede argument voor het bestaan van een eerste oorzaak heb ik in mijn proefschrift ontwikkeld. Dit argument is gebaseerd op twee belangrijke thesen. In de eerste plaats de these van het atomisme. Volgens het atomisme is alles wat bestaat uiteindelijk opgebouwd uit fundamentele enkelvoudige bouwstenen (tegenwoordig zouden we wijzen op ‘de strings’ van de stringtheorie). De tweede these is die van het *causalisme*. Volgens het causalisme is alles wat bestaat onderdeel van het causale weefsel van de werkelijkheid. Iets wat bestaat doet anders gezegd mee aan één of meerdere causale processen. Dit betekent dat alles wat bestaat veroorzaakt is en/of oorzaak is. Nu zijn beide thesen, atomisme en causalisme, niet alleen wijsgerig uitstekend verdedigbaar, zoals ik in mijn proefschrift laat zien, maar bovendien worden beide thesen geïmpliceerd door alle moderne natuurwetenschappelijke theorieën van ruwweg de afgelopen driehonderd jaar. Welnu, samen impliceren zij dat er een eerste oorzaak van de wereld moet zijn. De argumentatie verloopt kort gezegd als volgt. Neem de som van alle veroorzaakte atomen. Deze som is zelf geen oorzaak omdat er anders één of meerdere veroorzaakte atomen buiten de som van alle veroorzaakte atomen bestaan, wat onmogelijk is. Maar dan volgt vanwege de these van het causalisme dat deze som veroorzaakt moet zijn. Nu kan de oorzaak van deze som zelf niet veroorzaakt zijn omdat anders de oorzaak van genoemde som uit één of meerdere veroorzaakte atomen zou bestaan, zodat er opnieuw atomen buiten de som van alle veroorzaakte atomen bestaan, wat zoals gezegd onmogelijk is. De oorzaak van de som van alle veroorzaakte atomen moet dus onveroorzaakt zijn. De oorzaak van alle veroorzaakte atomen is dus zelf onveroorzaakt. Maar dan is deze oorzaak dus de eerste oorzaak van de wereld.

Een derde argument vertrekt vanuit het gegeven dat een oneindig aantal entiteiten niet gerealiseerd kan zijn. Het aantal gerealiseerde entiteiten in de werkelijkheid is noodzakelijk eindig, zodat een oneindige regressie van oorzaken onmogelijk is, en er dus een eerste

oorzaak moet bestaan. Hoe tonen we echter aan dat er geen oneindig veel dingen gerealiseerd kunnen worden? Welnu, stel dat er wel een oneindig aantal dingen kan worden gerealiseerd. Dan zou het volgende scenario logisch mogelijk moeten zijn. Neem Jan. Jan leeft op tijdstip 0. Verder zijn er oneindig veel robots R₂, R₃, R₄, ..., zodanig dat R₂ de opdracht heeft om Jan te doden als Jan nog steeds leeft op tijdstip $\frac{1}{2}$, R₃ de opdracht heeft om Jan te doden als Jan nog steeds leeft op tijdstip $\frac{1}{3}$, R₄ de opdracht heeft om Jan te doden als Jan nog steeds leeft op tijdstip $\frac{1}{4}$, enzovoort, ad infinitum. Leeft Jan nog op tijdstip 1? Welnu, het is evident dat Jan niet meer leeft op tijdstip 1. Immers, als Jan nog leeft op tijdstip 1, dan leeft Jan ook op tijdstip $\frac{1}{2}$, zodat Jan door R₂ wordt gedood op tijdstip $\frac{1}{2}$ en Jan dus helemaal niet meer leeft op tijdstip 1. Hieruit volgt dat één van de robots Jan moet hebben gedood tussen tijdstip 0 en tijdstip 1. Echter, geen enkele robot kan Jan doden! Zo kan R₂ Jan niet doden omdat R₃ dit dan al gedaan zou hebben. Als Jan nog leeft op tijdstip $\frac{1}{2}$ dan leeft Jan namelijk ook nog op tijdstip $\frac{1}{3}$, zodat R₃ Jan zal doden. En vanwege precies dezelfde reden kan R₃ Jan niet doden, omdat dit dan al gedaan zou zijn door R₄. Ook R₄ kan Jan niet doden omdat dit dan al gedaan zou zijn door R₅, en R₅ kan Jan niet doden omdat R₆ dit dan al gedaan zou hebben, enzovoort, ad infinitum. Jan kan dus inderdaad door geen enkele robot gedood worden. We verkrijgen zo een logische contradictie op tijdstip 1. Op tijdstip 1 geldt namelijk dat Jan is gedood door één van de robots *én* dat geen enkele robot Jan heeft gedood. Dit is absurd. Het geschetste scenario van Jan en de robots is dus niet mogelijk. Maar dan is het dus ook niet mogelijk dat er op enig moment een oneindig aantal objecten is gerealiseerd (want als dit wel mogelijk zou zijn, dan zou het scenario van Jan eveneens mogelijk zijn, wat dus niet zo is). En dus zijn oneindige regressies onmogelijk. Maar dan moet er een eerste oorzaak bestaan.

Wij zijn als mensen dus alleszins gerechtvaardigd om uit te gaan van het bestaan van een eerste oorzaak van de werkelijkheid. De werkelijke vraag is dan ook niet of er een laatste

oorsprong van de wereld is, maar of deze oorsprong moet worden begrepen als een subject of als een object, als een iets of als een iemand. Is dus ‘geest’ of ‘stof’ de grond van de wereld? In wat volgt zal ik betogen dat er goede redenen zijn om te menen dat de zijnsgrond van de werkelijkheid een subject is in plaats van een object, een persoon in plaats van een ding. De wereldgrond, de arche, is geen iets, maar een iemand. Kortom, God bestaat.

Van een eerste oorzaak naar God

Het eerste argument vertrekt vanuit een reflectie op de aard van geest en lichaam. Geest is naar haar eigen wezen het actieve, terwijl materie in zichzelf louter passief is. Nu moet de eerste oorzaak van de wereld, als datgene wat al het andere direct of indirect veroorzaakt, uiteraard actief in plaats van passief zijn. Maar dan is het alleszins redelijk om te denken dat de eerste oorzaak geest in plaats van stof is, zodat God dus inderdaad bestaat.

Ook kunnen we denken aan een argument dat uitgaat van de gedachte dat entiteiten een waarde hebben en dat we in bepaalde gevallen redelijkerwijs kunnen zeggen dat iets een hogere of juist lagere waarde heeft dan iets anders, zoals dat een mens meer waard is dan een mier, of dat de Nachtwacht van Rembrandt meer waard is dan een koolstofatoom. Het argument gaat nu als volgt. Het lijkt alleszins redelijk om te stellen dat de wereldgrond, het ultieme beginsel van alles, dus datgene van waaruit alles is geworden wat geworden is en waarzonder niets geworden zou zijn, een waarde heeft die in elk geval niet lager is dan de waarde van één enkel individueel mens. Nu stelt de filosoof Kant terecht dat de mens als autonoom zelfbewust vrij wezen een waarde heeft die boven dat van alle onbewuste levenloze objecten uitgaat. Maar dan volgt dat de wereldgrond géén object kan zijn. De wereldgrond heeft immers zoals gezegd een waarde die juist niet lager is dan dat van een

individueel mens. Nu is alles wat bestaat subject of object. Maar dan moet de wereldgrond een subject zijn. De wereldgrond is geen ‘iets’, maar een iemand. Kortom, God bestaat.

Verder kan gewezen worden op een argument ontleend aan de klassieke idee van een hechte parallelle tussen de ‘kenorde’ en de ‘zijnsorde’ van de wereld, tussen enerzijds de kennis over de wereld en anderzijds de wereld zelf. Indien alle kennis in laatste instantie geen kwestie is van louter formele mechanische ontdekking, maar juist ten diepste van innerlijke begripsvorming, van het subjectief vertrouwd raken met oftewel het persoonlijk ‘verstaan’ van de wereld, dan is het redelijk om te veronderstellen dat de wereldgrond zelf evenmin een formele mechanische natuur heeft, maar in plaats daarvan ten diepste ook persoonlijk is.

In de vierde plaats kunnen we ook uitgaan van een kosmologisch argument, dat ik in mijn proefschrift eveneens in een bepaalde variant aan de orde stel. De oorsprong van de wereld is niet ‘niets’. Immers, uit niets kan niets voortkomen. Nu is de wereld niet ‘niets’. De eerste oorzaak van de wereld kan dus ook niet ‘niets’ zijn. De grond van de wereld kan ook geen abstract object zijn. Abstracte objecten, zoals getallen, bijvoorbeeld het getal ‘2’, zijn immers causaal inert. Zij kunnen eenvoudigweg niets concreets veroorzaken. De oorsprong van de wereld moet dus een concrete entiteit zijn. Is de wereldgrond dan wellicht een noodzakelijk bestaande concrete entiteit dat op grond van noodzakelijke wetmatigheden de wereld noodzakelijkerwijs voortbrengt? In dat geval zou de kosmos echter zelf ook noodzakelijk moeten bestaan. De kosmos is echter contingent omdat zij uit totaal andere soorten deeltjes met volstrekt andere eigenschappen had kunnen bestaan. Deze optie valt dus ook af.

Is de oorsprong van de wereld dan misschien een noodzakelijk bestaande concrete entiteit dat op grond van contingente wetten de wereld veroorzaakt? Dit is echter ook onmogelijk omdat

wetten die berusten op het bestaan van noodzakelijk bestaande concrete entiteiten zelf ook noodzakelijk zijn en dus helemaal niet contingent kunnen zijn. Ook deze optie valt dus af. Is de oorsprong van de wereld dan wellicht een concrete entiteit dat op grond van bruut toeval de wereld veroorzaakt? Ook dit is niet mogelijk. Volgens het beginsel van voldoende reden moet er namelijk een verklaring zijn voor het veroorzaken van de wereld door de wereldgrond. Deze verklaring kan alleen in de wereldgrond zelf liggen omdat de wereldgrond niet de grond van de wereld zou zijn wanneer deze verklaring buiten de wereldgrond zou liggen. De wereldgrond dient als ultieme grond van de wereld dus zelfverklarend te zijn. Maar dan valt bruut toeval af. Bruut toeval is namelijk niet zelfverklarend. Bovendien kan betoogd worden dat bruut toeval geen werkelijk bestaand aspect van de werkelijkheid is. Zo is het bijvoorbeeld in beginsel mogelijk om precies uit te rekenen op welke kant een geworpen dobbelsteen terecht komt indien we vooraf exact weten wat de windsnelheid is, wat de hoogte is van de dobbelsteen boven de grond, de hoek van wegwerpen, de beginsnelheid van de dobbelsteen, etc. Ons spreken over bruut toeval is dus slechts een gevolg van onze beperkte kenvermogen. Bruut toeval bestaat niet daadwerkelijk.

Is de oorsprong van de wereld dan mogelijkwijs een contingente concrete entiteit dat op grond van contingente wetten de kosmos veroorzaakt? Nee, ook dit kan niet het geval zijn. Contingente wetten zijn als mathematische wetenschappelijke beschrijvingen van specifieke regelmatigheden, samen met arbitraire beginvoorraarden, namelijk evenmin zelfverklarend. Deze specifieke wetmatigheden en initiële condities hadden immers volstrekt anders kunnen zijn. De enige optie voor de wereldgrond die over blijft is dat een concrete entiteit op grond van een vrije wilsact de wereld voortbrengt. Een vrije wilsact is namelijk per definitie zelfverklarend. Nu is echter een contingente concrete entiteit niet zelfverklarend. De entiteit in kwestie had er immers niet hoeven zijn. We concluderen dus dat de wereldgrond een

noodzakelijk bestaande concrete entiteit moet zijn die de wereld voortbracht op grond van een vrije wilsact. De grond van de wereld is dus een noodzakelijk bestaand en vrij subject. Nu veronderstelt vrijheid bewustzijn. Een onbewust subject kan immers niet vrij zijn. De wereldgrond is dus een noodzakelijk bestaand, vrij en bewust subject. Dus God bestaat.

Rechtstreekse argumenten voor het bestaan van God

Tot slot van de behandeling van mijn cumulatieve case wil ik drie argumenten geven die rechtstreeks het bestaan van God als conclusie hebben, dus zonder eerst als tussenstap het bestaan van een eerste oorzaak af te leiden. Allereerst een argument vanuit de oorsprong van het natuurlijk bewustzijn. Op enig moment in de geschiedenis van de kosmos deed bewustzijn haar intrede. Laten we dit zich toen in de kosmos manifesterende bewustzijn *natuurlijk bewustzijn* noemen. Elk mens beschikt uiteraard over dit natuurlijk bewustzijn. We zijn immers 'alert'. We hebben het gevoel dat we bestaan, dat we 'er zijn'. We hebben een innerlijk mentaal leven. Naast een innerlijke gedachtewereld ondergaan we allerlei soorten innerlijke en uiterlijke gewaarwordingen. Eenvoudigweg ontkennen dat natuurlijk bewustzijn bestaat is dan ook volstrekt inadequaat. De vraag is nu wat de oorsprong is van dit natuurlijk bewustzijn. De stelling dat natuurlijk bewustzijn identiek zou zijn aan materie is in elk geval zoals we zagen volkomen implausibel. Onze gevoelens en gedachten hebben immers geen massa, geen volume en geen dichtheid, zodat op grond van Leibniz' beginsel dat dezelfde entiteiten dezelfde eigenschappen hebben volgt dat materie en natuurlijk bewustzijn niet aan elkaar gelijk zijn. En inderdaad, niemand gelooft oprecht dat al onze subjectieve innerlijke ervaringen, zoals het beleven van muziek of het voelen van verdriet, niets meer of minder zijn dan bewegende materie. Verder is het zoals gezegd evenmin redelijk om te beweren dat natuurlijk bewustzijn wordt geproduceerd door onbewuste materie. De gedachte dat stof bewustzijn kan produceren is niet alleen contra-intuïtief is, maar we kunnen ons zelfs geen

enkele voorstelling maken van de wijze waarop deze productie zou moeten plaatsvinden. De herkomst van natuurlijk bewustzijn kan dus niet gelegen zijn in onbewuste materie. De oorsprong van natuurlijk bewustzijn moet daarom zelf een bewuste entiteit zijn. Deze bewuste entiteit kan dan zelf niet natuurlijk zijn. Immers, we vragen naar de herkomst van natuurlijk bewustzijn *als zodanig* en het zou circulair zijn om te beweren dat natuurlijke bewustzijn is voortgekomen uit natuurlijk bewustzijn. De bron van natuurlijk bewustzijn moet daarom gelegen zijn in een *bovennatuurlijke* bewuste entiteit, oftewel in een aan de kosmos transcendent bewustzijn, hetgeen wijst op het bestaan van God.

Verder kunnen we een argument voor het bestaan van God vanuit de moraal geven. Hiervoor dienen we eerst te laten zien dat het redelijk is te geloven dat er objectieve morele waarden bestaan, dat wil zeggen morele waarden die onafhankelijk zijn van menselijke opvattingen. Dit gaat als volgt. Het is alleszins redelijk om te beweren dat bepaalde zaken in objectieve zin moreel verwerpelijk zijn. In de morele ervaring ervaren wij namelijk allemaal, of we nu gelovig zijn of niet, een sfeer van waarden die voor ons objectieve geldigheid hebben. Zo zal iedereen het er redelijkerwijs mee eens zijn, los van het feit of je al dan niet gelovig bent, dat zoets als lustmoord of het doodmartelen van een kind verwerpelijk is, wat wie dan ook daar verder ook van mag vinden. Stel dat Hitler toch de oorlog zou hebben gewonnen en na verloop van tijd iedereen op aarde zou hebben laten uitroeien die de Holocaust verwerpelijk acht, zodat er op enig moment alleen nog maar mensen zouden zijn die de Holocaust niet verwerpelijk vinden. Zelfs dan is het redelijkerwijs nog steeds waar dat de Holocaust moreel verwerpelijk is. Bepaalde zaken zijn anders gezegd verwerpelijk los van onze menselijke, al te menselijke, overtuigingen. Inderdaad, natuurlijk is er een significant betekenisvol objectief moreel verschil tussen het liefdevol verzorgen van een kind en het bewerken van het gezicht

van een kind met een mes. Dit verschil is niet slechts een kwestie van smaak of alleen maar een sociale conventie.

In onze morele ervaringen ervaren wij namelijk dat bepaalde zaken *in en op zichzelf* moreel verwerpelijk zijn. Zulke ervaringen hebben op ons dan ook een *appel* of *arrest* karakter. Wij worden in deze ervaringen met morele waarden geconfronteerd. Bovendien is het zo dat wie erkent dat hij of zij gelooft dat bijvoorbeeld verkrachting verkeerd is, niet anders kan dan erkennen dat hij of zij gelooft dat het objectief waar is dat verkrachting verkeerd is. Als je iets gelooft, dan is dat wat je gelooft immers in jouw ogen waar, zodat iemand die gelooft dat verkrachting verkeerd is in feite ook instemt met de objectieve morele verwerpelijkheid van verkrachting en daarmee uitgaat van het bestaan van bepaalde objectieve morele waarden.

Wij kunnen dus allemaal, gelovigen en ongelovigen, een beroep doen op onze innerlijke morele ervaringen om de claim dat bepaalde zaken in objectieve zin verwerpelijk zijn te onderbouwen. Het is immers heel normaal om uit te gaan van onze algemeen menselijke ervaringen, tenzij overtuigend kan worden aangetoond dat deze ervaringen niet kloppen. In het geval van onze *uiterlijke zintuiglijke ervaringen* doen we niet anders, dus waarom zou dat in het geval van onze *innerlijke morele ervaringen* ineens niet mogen?

Vanwege onze universele algemeen menselijke diepgewortelde morele ervaringen is het dan ook alleszins redelijk om te concluderen dat de bewijslast ligt bij moreel nihilisten die het bestaan van objectieve morele waarden proberen te ontkennen. Welnu, er is geen enkel argument voor moreel nihilisme waarvan de premissen overtuigender zijn dan onze morele ervaringen zelf! Moreel realisme is dan ook niet voor niets de meest redelijke interpretatie

van ons feitelijke morele taalgebruik en van onze feitelijke morele oordelen. En inderdaad, wie werkelijk het lijden in het gelaat van de ander aanschouwt, zal moreel nihilisme afwijzen.

Maar wat volgt uit dit alles? Welnu, stel dat God niet bestaat. In dat geval is de hele wereld niets meer dan een geheel van ruimte, tijd, materie en energie. Maar dan is er in de wereld niets dat kan optreden als de waarheidsmaker van bepaalde morele waarheden. Ruimte, tijd, materie of energie kunnen immers nooit tot objectieve morele waarden leiden. De atheïst heeft in zijn wereldbeeld dan ook niets om de objectiviteit van bepaalde morele waarden in te funderen. Maar dan volgt, gegeven de redelijkheid van het bestaan van objectieve morele waarden, dat atheïsme onhoudbaar is. Let echter op. Dit argument wil uiteraard niet zeggen dat atheïsten niet moreel zijn. Natuurlijk niet, dat zou onzin zijn. Het argument doet juist een beroep op het algemeen menselijke inzicht dat er bepaalde objectieve morele waarden bestaan, zoals dat lustmoord verwerpelijk is. En dit is een inzicht dat ieder weldenkend mens kan accepteren, of hij of zij nu gelovig is of niet. Het punt is dat het atheïsme de objectieve geldigheid van dit soort morele waarden ontologisch niet kan grondvesten, zodat we atheïsme moeten verwerpen en dus volgt dat God bestaat.

Het derde argument betreft mijn modaal-epistemisch argument uit mijn proefschrift. Het bestaat uit twee premissen en één conclusie. Beide premissen hebben betrekking op een *semi-cartesiaanse* notie van kennis. Een subject, zeg S, kent een propositie, zeg *p*, indien *p* waar is en indien S niet anders kan dan *p* geloven, bijvoorbeeld omdat *p* voor S intuïtief zelfevident is (“1+1=2”) of omdat *p* voor S zintuiglijk niet corrigeerbaar is (“Ik heb twee handen”).

Welnu, de eerste premissie luidt, dat alles wat mogelijk waar is, ook mogelijk kenbaar is. Deze premissie lijkt niet onredelijk. Immers, indien een gegeven propositie *p* mogelijk waar

is, dus waar in één of meerdere logisch mogelijke werelden, dan lijkt er eveneens altijd wel een logisch mogelijke wereld denkbaar waarin één of ander subject ook weet dat p waar is.

De basis intuïtie achter de eerste premissie is de eeuwenoude idee dat de werkelijkheid uiteindelijk intelligibel is. De idee is dat de werkelijkheid in zichzelf uiteindelijk ten diepste een logisch-rationele 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 ‘intelligibile’), 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 parallelie tussen kennen en zijn, tussen de kenorde en de zijsorde van de wereld. Bovendien lijkt de claim dat alles wat mogelijk waar is ook kenbaar moet zijn een voorwaarde voor de beoefening van metafysica en theoretische fysica als zodanig. Waarom zouden we ons immers overgeven aan een millennialange zoektocht naar de oorsprong van de wereld indien we het niet op zijn minst aannemelijk vinden dat de werkelijkheid kenbaar is, dat een uiteindelijke ‘theorie van alles’ in principe gevonden kan worden. Het is dan ook niet onredelijk om te veronderstellen dat de wereld een logische structuur heeft die ten diepste kenbaar is. Maar dat is precies wat de eerste premissie uitdrukt: alles wat mogelijk waar is, is kenbaar.

De tweede premissie luidt dat het onmogelijk is om te weten dat God niet bestaat. Ook dit lijkt geen onredelijke premissie. God wordt zoals besproken gedefinieerd als persoonlijke eerste oorzaak. Dat het inderdaad onmogelijk is om te weten dat God niet bestaat volgt uit de volgende redenering. Er zijn vier kandidaten voor de wijze waarop iemand zou kunnen weten dat God niet bestaat. De eerste is te laten zien dat het begrip God logisch inconsistent is. Er is echter op geen enkele wijze een logische tegenspraak af te leiden uit het concept van een

persoonlijke eerste oorzaak. De tweede is het hebben van de onmiddellijke intuïtie dat God niet bestaat. Echter, de uitspraak dat God niet bestaat is zeker niet zelfevident. De derde manier is op grond van zintuiglijke ervaring. Dit is echter ook niet mogelijk omdat we door zintuiglijke ervaring, hoe dwingend en verstrekend ook, nooit kunnen uitsluiten dat God bestaat. De vierde manier betreft een onfeilbare getuigenis. Echter, geen enkele getuige, hoe betrouwbaar ook, kan iemand in een zekere positie brengen ten aanzien van het niet bestaan van God. Kortom, het is inderdaad onmogelijk om te weten dat God niet bestaat.

Uit beide premissen, dus enerzijds “alles wat mogelijk waar is, is mogelijk kenbaar”, en anderzijds “Het is onmogelijk te weten dat God niet bestaat”, volgt logisch de conclusie dat God noodzakelijk bestaat.

Ik zal nu ingaan op enkele objecties tegen het argument. Men zou kunnen tegenwerpen dat het ook onmogelijk is te weten dat God bestaat. Maar dan volgt uit de eerste premissie van het argument dat het noodzakelijk onwaar is dat God bestaat, zodat het argument faalt. Het is echter niet onmogelijk te weten dat God bestaat. Beschouw immers een mogelijke wereld waarin God bestaat. In deze wereld bestaat er wel degelijk een subject dat weet dat God bestaat, namelijk God zelf. Het is dus niet onmogelijk te weten dat God bestaat.

Volgens een tweede objectie faalt het argument omdat, indien het argument correct zou zijn, eveneens zou volgen dat bijvoorbeeld eenhoorns, superman, het vliegende spaghetti monster of vliegende theepotten noodzakelijk bestaan, hetgeen absurd is. Neem het vliegende spaghetti monster. Uitgaande van een Cartesiaanse notie van kennis is het, aldus de objectie, onmogelijk te weten dat het vliegende spaghetti monster niet bestaat. Geen enkel subject kan namelijk uitsluiten dat er zich niet toch ergens een vliegend spaghetti monster bevindt. Maar

dan volgt uit de eerste premissie van het argument dat het vliegende spaghetti monster noodzakelijk bestaat, hetgeen zoals gezegd absurd is. Echter, het is helemaal niet onmogelijk te weten dat het vliegende spaghetti monster niet bestaat. Beschouw namelijk een mogelijke wereld waarin God bestaat en waarin God besluit niets te scheppen, of waarin God besluit exact één causaal inert object te scheppen ongelijk aan een vliegend spaghetti monster. In deze mogelijke wereld is er wel degelijk een subject dat weet dat het vliegende spaghetti monster niet bestaat, namelijk God zelf. Het is dus inderdaad helemaal niet onmogelijk om te weten dat het vliegende spaghetti monster niet bestaat. En daarom is ook deze tweede objectie niet adequaat. Hetzelfde geldt natuurlijk voor gelijksoortige objecties gebaseerd op de vermeende onkenbaarheid van het niet bestaan van eenhoorns, superman, vliegende theepotten, enzovoort.

Een derde objectie vangt aan met de vraag waarom wij de Cartesiaanse notie van kennis, waarop het argument betrekking heeft, eigenlijk zouden accepteren. Er zijn toch ook vele andere noties van kennis? Bovendien kunnen wij, uitgaande van een Cartesiaanse kennisnotie, nooit weten dat de eerste premissie waar is. Het punt is echter dat wij zelf helemaal geen Cartesianen hoeven te zijn om uitspraken over instanties van Cartesiaanse kennis te accepteren. Vergelijk dit met het klassieke schoonheidsideaal. Wij hoeven zelf het klassieke schoonheidsideaal niet te omarmen om uitspraken over dit ideaal te accepteren. En inderdaad, ik beweer helemaal niet dat wij Cartesiaans weten dat de eerste premissie waar is. Ik beweer slechts dat de eerste premissie plausibel is. In elk geval plausibeler dan de conclusie dat God metaphysisch noodzakelijk bestaat, en dat is voldoende voor het argument.

Tot slot

We zien dus dat de overtuiging dat de wereld uiteindelijk is gegrond in een persoonlijke eerste oorzaak allesbehalve irrationeel is. Wie, zoals ook vele atheïsten doen, erkent dat er goede redenen zijn om uit te gaan van het bestaan van een absolute oorsprong van de wereld, kan nauwelijks meer volhouden dat het onredelijk is om te denken dat deze eerste oorzaak een immaterieel bewust subject is. Bovendien zagen we dat we ook zonder eerst het bestaan van een eerste oorzaak af te leiden rechtstreeks kunnen argumenteren voor het bestaan van God. Kortom, het is alleszins redelijk om te denken dat er een ultieme grond van de wereld is en dat deze grond een iemand is in plaats van een iets, een persoon in plaats van een ding. Maar dat is wat wij allen God noemen, zou Thomas van Aquino zeggen.

Alles verwijst zo uiteindelijk naar God. Niet alleen ons gevoelens, onze intuïties en onze ervaringen, maar ook ons redevermogen, ons verstand. Ik dank u voor uw aandacht.