

Bijdragen voor Filosofieblog

Emanuel Rutten

In de periode 2009-2015 schreef ik met enige regelmaat filosofische bijdragen voor het online platform *Filosofieblog*. In die jaren was *Filosofieblog* een levendig platform met veel reacties en discussies. Zo herinner ik mij de talloze uitgebreide twistgesprekken met Kweetal, en daarnaast bijvoorbeeld ook de gesprekken met Benedict Broere en Porphyrius. Helaas bestaat dit platform al vele jaren niet meer. Wel is een beperkt deel van mijn bijdragen aldaar bewaard gebleven. Deze bijdragen heb ik hieronder opgenomen. Onder de bijdragen die verloren zijn gegaan, bevinden zich de volgende bijdragen:

1. De logica van logicomix (don, 8 oktober 2009, reacties: 5),
2. Wordt de filosofie in haar bestaan bedreigd? (zat, 24 oktober 2009, reacties: 9),
3. Contingentie, noodzakelijkheid en causaliteit (di, 15 december 2009, reacties: 9),
4. Het schijnbare dilemma tussen klassiek dogmatisme en postmodern scepticisme (woe, 10 maart 2010, reacties: 66),
5. Het extramentale karakter van Heideggers Zijn (zon, 20 februari 2011, reacties: 23),
6. Wanneer boekt de filosofie vooruitgang? (zon, 2 januari 2011, reacties: 73),
7. Over het begrip 'aura' in Walter Benjamins kunstwerkessay (vrij, 26 november 2010, reacties: 7),
8. Over Marc De Kesels 'Goden breken' (woe, 3 november 2010, reacties: 24),
9. Over Leibniz' beginsel van voldoende reden (don, 5 augustus 2010, reacties: 4),
10. Kant's mathematisch en dynamisch sublieme (zat, 5 juni 2010, reacties: 1),
11. Bonjour over a priori rechtvaardiging (vrij, 30 april 2010, reacties: 22),
12. Kripke over de betekenis van algemene termen (vrij, 2 april 2010, reacties: 5),
13. Kripke's verdediging van het spreken over essentiële en accidentele eigenschappen (zat, 27 maart 2010, reacties: 5),
14. Heeft het universum een eeuwig verleden? (di, 28 februari 2012, reacties: 117),
15. God of de singulariteit? (vrij, 16 september 2011, reacties: 81),
16. Het wetenschappelijke en het religieuze II (di, 30 augustus 2011, reacties: 41),
17. Een semantisch argument tegen 'Alles is X'-reductionisme (woe, 3 augustus 2011, reacties: 41),
18. Het verband tussen wording en eindigheid (zon, 17 juli 2011, reacties: 10),
19. Het sublieme en de Poëtica van Aristoteles (vrij, 22 april 2011, reacties: 6),
20. Is het christendom platonisme voor het volk? (vrij, 8 april 2011 reacties: 193).

Deze verloren gegane bijdragen zijn geheel of gedeeltelijk, en al dan niet in iets gewijzigde vorm, te vinden op dit blog en op mijn website.

Lyotards sublieme: mysterie van de 'dit-heid'

In de blog: [Emanuel Rutten](#) zat, 26 februari 2011 reacties: [99](#)

De als postmoderne filosoof bekend staande Lyotard bespreekt in ondermeer hoofdstuk 6 van zijn boek *L'Inhumain* zijn conceptie van het sublieme. Hij vertrekt in dit hoofdstuk vanuit het onderscheid tussen enerzijds de vraag naar 'wat' er gebeurt en anderzijds het aan deze vraag voorafgaande feit 'dat' er iets gebeurt. Zo stelt Lyotard: 'Alvorens te vragen wat dit is, wat dit betekent, vóór het quid, is als het ware 'eerst' vereist, dat 'er gebeurt', quod. Dat er gebeurt gaat om zo te zeggen altijd 'vooraan' aan de vraag naar wat er gebeurt'.

Het naakte plompverloren feit dat er überhaupt iets gebeurt blijft volgens Lyotard volledig buiten het bereik van ons denken. Het 'er gebeurt' is dan ook onbeschrijfbaar. Zo stelt hij: 'Wat wij niet kunnen denken, is dat er iets gebeurt. Of beter en eenvoudiger gezegd: dat er gebeurt'. Ons begripsvermogen krijgt geen enkel vat op dit 'er gebeurt'. Het 'er gebeurt', het 'hier en nu', weerstaat iedere poging om het te conceptualiseren en kan dus onmogelijk onder begrippen worden gebracht. Het onbepaalde 'er gebeurt' onttrekt zich dan ook volledig aan ons denkvermogen.

Precies dit onbeschrijfbare voor ons begrip ontoegankelijke 'er gebeurt' geldt voor Lyotard als het eigenlijke object van de sublieme ervaring. Dit 'onomschrijfbare' zetelt niet in een generzijds, een andere wereld of een andere tijd, maar hierin: dat er (iets) gebeurt'. Het sublieme betreft 'de gebeurtenis' in het 'hier en nu'. Daar waar bij Kant het sublieme nog betrekking had op de noumenale werkelijkheid ofwel de wereld van het 'ding an sich' aan gene zijde van de zintuiglijkheid, zien we dat bij Lyotard het sublieme wederom, net zoals vóór Kant bij Edmund Burke, radicaal immanent wordt ingevuld. De sublieme ervaring kent bij Lyotard geen bovenzinnelijke dimensie. De door Kant op Edmund Burke teruggevonden transcendentie in de ervaring van het sublieme verdwijnt bij Lyotard dus opnieuw volledig uit beeld. Zo zegt Lyotard over het sublieme in de schilderkunst: 'In de bepaling van de schilderkunst is het onbepaalde - het 'er gebeurt' - de kleur, het schilderij. De kleur of het schilderij is als voorval, als gebeurtenis, niet omschrijfbaar, en precies hiervan heeft het te getuigen' en even later: 'Nu', dat is het sublieme. Niet ergens anders, niet daar of ginder, niet eerder of later, niet vroeger. Maar hier, nu, gebeurt het dat..., en dat is dit schilderij. Dat er hier en nu veeleer het schilderij is dan niets, dat is subliem'.

Het onuitspreekbare 'hier en nu' vormt voor Lyotard het object van het sublieme. Het voor ons denken ongrijpbare 'er gebeurt' van Lyotard vertoont opvallende overeenkomsten met het aan ons begrip ontsnappende individuele zijnde waarmee vooral de traditionele metafysica heeft geworsteld. Zo worden door Lyotard in genoemd hoofdstuk termen als 'gebeuren' en 'zijn' ofwel 'er gebeurt' en 'er is' veelvuldig in één adem genoemd. Er lijkt bij hem dan ook sprake van een sterke overeenkomst tussen 'de gebeurtenis' en 'er zijn'. Zo stelt Lyotard bijvoorbeeld: 'Er gebeurt is 'in de eerste plaats' gebeurt er?, is het? [...] Dan pas wordt het vraagteken gedefinieerd door de vraag: gebeurt dit of dat, is het dit of dat?'.

Nu heeft zowel de klassieke als middeleeuwse metafysica zich tevergeefs het hoofd gebroken over het concrete individuele zijnde. Veel klassieke en middeleeuwse metafysici hebben getracht het individuele ding vanuit het denken te doorgronden. Het individuele zijnde ontglipte echter aan al deze pogingen om het denkend te begrijpen. Het individuele liet zich in tegenstelling tot het universele dus niet vangen door het denken. Aristoteles beschouwde bijvoorbeeld ieder gegeven concreet individueel ding als een samenstelling van enerzijds een stoffelijke materie en anderzijds een intelligible wezensvorm. De materie is dat waaruit het ding bestaat en de wezensvorm staat voor dat wat maakt dat het ding is wat het is. Uit het werk van Aristoteles valt op te maken dat het de materie is dat het principe van individuatie levert. Het individuele van een concreet individueel ding met een bepaalde wezensvorm ten opzichte van ieder ander concreet individueel ding met exact dezelfde vorm moet bij Aristoteles gelegen zijn in het feit dat het gegeven ding bestaat uit een ander brokstuk materie dan ieder van de andere gegeven dingen. Dat de materie een cruciale rol speelt in het funderen van het individuele is echter gezien de status van de materie bij Aristoteles niet erg plausibel. Volgens Aristoteles is materie namelijk volkomen onbepaald en geheel vrij van enige structuur. Hoe kan iets dat volstrekt passief is en bovendien vrij van reële eigenschappen nu het principe vormen van zoets fundamenteels als het individuele? Dit lijkt niet goed voorstelbaar.

Tijdens de tweede aanvang van de metafysica in het Latijnse westen hebben filosofen daarom gezocht naar andere oplossingen om het individuele denkend in de greep te krijgen. Zo stelde Duns Scotus dat een concreet individueel ding gevormd wordt door enerzijds een algemene natuur en anderzijds een beginsel dat hij aanduidde met 'dit-heid' (*haecceitas*). De 'dit-heid' laat een algemene natuur tot concreet individueel bestaan

komen. De 'dit-heid' geeft aan de betrokken algemene natuur haar uiteindelijke bepaling. Voor het begripsmatige denken is de 'dit-heid' echter niet toegankelijk. De 'dit- heid' en daarmee het individuele laat zich bij Duns Scotus dus evenmin in begrippen vatten. Een concreet individueel ding is volgens Duns Scotus in zijn individualiteit alléén confusus kenbaar. Na Duns Scotus zou Ockham het concrete individuele zijnde van iedere universele ofwel algemene ontologische categorie ontdoen. Volgens hem bestaat louter het individuele. Hij verwerpt dan ook de opvatting dat er een algemene natuur in de concreet gegeven individuele dingen zou bestaan. Volgens Ockham bestaat het universele uitsluitend in ons verstand en dus niet als ontologische categorie in de concrete individuele dingen zelf. Deze nominalistische opvatting berooft de metaphysica van iedere mogelijkheid om het concrete individuele ding vanuit het denken begripsmatig te doorgronden. Het individuele ontsnapt dus ook bij Ockham aan ons denkvermogen. Voor de traditionele metaphysica bleef het individuele zo een raadsel. Individueel bestaan voor ons begrip een onneembare horde.

In zijn hoofdwerk *Sein und Zeit* uit 1927 trachtte ook Heidegger vanuit het denken greep te krijgen op de concreet gegeven individuele zijnden. Hiertoe baseerde hij zich op een ontologisch verschil tussen enerzijds de zijnden en anderzijds het zijn van deze zijnden. Heidegger wilde niet langer stil blijven staan bij de waarneembare kenmerken van de zijnden. Zijn metaphysisch programma was juist om het zijn van de zijnden vanuit het denken te ontsluiten. In plaats van de gegeven eigenschappen van de dingen stelde Heidegger de betekenisvolle zijnswijze van de dingen centraal. A. Tol formuleert het in zijn collegereferaat over de existentiële filosofie en met name het denken van Heidegger als volgt: 'Dit zijn [...] wil de presentie of aanwezigheid van de dingen benadrukken, echter niet een aanwezigheid die star is, maar de aanwezigheid als betekenisfactor, dus zoals dingen aanwezig zijn en hoe de dingen blijk geven van hun aanwezigheid'. Tol verwijst in zijn bespreking ook naar Safranski die het in zijn *Heidegger en zijn tijd* als volgt omschrijft: 'Heidegger wil de fundamentele bewogenheid van het factische naar voren laten komen door dit fenomenologisch te tonen'. Heidegger richt zich dus op het zijn van elk bestaand zijnde in plaats van op iets dat slechts geldt als een eigenschap van één of meerdere zijnden. Dit zijn op het niveau van het concrete individuele bestaan is volgens Heidegger sinds Plato totaal in de vergetelheid geraakt. Deze zijnsvergetenheid moet ongedaan gemaakt worden door vanuit het zijnsverstaan van de mens weer toegang te krijgen tot het zijn van het zijnde. Zoals echter Tol in zijn bespreking opmerkt is de latere Heidegger van mening dat 'de existentiële analyse van *Sein und Zeit* te abstract is gebleven'. Tol merkt ook op dat deze analyse volgens Heidegger nog teveel 'een zuiver fenomenologische beschrijving betrof waarin óver het bestaan gesproken wordt, maar niet tót het bestaan'. Net zoals eerder de traditionele metaphysica lijkt dus ook Heidegger er niet in geslaagd om het concrete zijn van de individuele dingen vanuit het denken bloot te leggen.

Zoals gezegd lijkt Lyotard gezien zijn omschrijving van het sublieme als het volstrekt onbeschrijfbare en ondenkbare 'er gebeurt' of 'er is' met exact dezelfde problematiek te worstelen als de traditionele metaphysica en Heidegger in zijn *Sein und Zeit*. Het falen van het metafysische denken om het concreet individuele zijnde denkend in haar greep te krijgen lijkt dan ook voor Lyotard een bron van inspiratie te zijn geweest. Lyotard benadert het raadsel van het concreet individuele bestaan immers niet langer vanuit het metafysische denken, maar juist vanuit de esthetische ervaring van het sublieme. Zo wordt door Lyotard in de kunst een nieuwe weg gevonden om te reflecteren op het aloude mysterie van het bestaan van de concrete individuele dingen. Lyotard wijst in het vierde deel van hoofdstuk 6 uit *L'Inhumain* dan ook op de voortrekkersrol van de avant-gardistische kunst om te getuigen van de niet representerbare onbepaalbare aspecten van het 'er gebeurt' ofwel het brute feit van het er zijn van de dingen. De moderne kunst dient juist dit onbepaalbare niet representerbare 'Er is' present te stellen.

(Uit 'Over het verhevene bij Longinus' - G.J.E. Rutten)

Frege, Russell en Kripke over eigennamen

In de blog: [Emanuel Rutten](#) don, 25 maart 2010 reacties: 0



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

Frege maakt daarom een onderscheid tussen de objectieve, onafhankelijke, door iedereen gedeelde betekenis ('Sinn') en de verwijzing ('Bedeutung') van een eigennaam. Een eigennaam drukt haar Sinn ...

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

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

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

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

Het probleem van het klassieke descriptivisme van Frege en Russell is dat verschillende personen vaak verschillende unieke bepalingen associëren met dezelfde naam. Zelfs een enkele spreker is vaak niet of

nauwelijks in staat om explicet aan te geven welke unieke bepaling hij met een bepaalde naam verbindt. Bovendien zou bijvoorbeeld het identificeren van één enkele unieke bepaling als 'filosofeleraar van Alexander de Grote' met de naam Aristoteles tot de intuïtief onaanvaardbare conclusie leiden dat de uitspraak 'Aristoteles is de leraar van Alexander de Grote' noodzakelijk waar is. De clustertheorie voor namen is een reactie op deze bezwaren. Volgens deze theorie associëren wij feitelijk een collectie, familie ofwel cluster van beschrijvingen met een naam. De referent van de naam (indien aanwezig) is het unieke object dat aan de meeste in het cluster opgenomen eigenschappen voldoet.

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

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

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

Wat zijn morele waarden?

In de blog: [Emanuel Rutten](#) ma, 18 januari 2010 reacties: [96](#)

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

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

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

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

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

Een vijfde optie voor de naturalist zou een 'moral sense' benadering kunnen zijn. Iets is eenvoudigweg moreel verwerpelijk omdat wij dat als mens nu eenmaal zo voelen en ook niet anders dan zo kunnen voelen. Het probleem met dit antwoord is dat niet iedereen hetzelfde morele gevoel heeft. Er zijn altijd wel mensen te vinden die bepaalde moreel verwerpelijke daden niet als moreel verwerpelijk aanvoelen. Er zijn zelfs mensen die volstrekt evident afschuwelijke zaken, zoals de Holocaust, niet gevoelen als moreel verwerpelijk. Het is dus

nogal lastig om met een beroep op zoiets als een 'morele intuïtie' de abjecte verachtelijke handelingen van nazi-beulen, lustmoordenaars, verkrachters, etc. te veroordelen. In de regel delen zij onze gevoelens ten aanzien van wat moreel verwerpelijk is immers niet. Bovendien, waarom zouden wij, uitgaande van het naturalisme, naar zoiets als onze 'innerlijke morele stem' moeten luisteren? Is, onder het naturalisme, deze 'moral sense' niet slechts het willekeurige onbedoelde bijproduct van fysisch- evolutionaire processen? Wie of wat is er, uitgaande van het naturalisme, de grond voor om onze innerlijke moral sense als maatgevend te beschouwen? Er is inderdaad geen overtuigende reden om onze morele intuïtie als 'correct' of 'juist' te beschouwen wanneer we uitgaan van een restloos naturalistisch wereldbeeld.

Een zesde mogelijkheid voor de naturalist is om een keuze te maken voor één van de wijsgerig uitgewerkte normatief-ethische systemen. Een naturalist zou bijvoorbeeld kunnen kiezen voor Aristoteles' deugd-ethiek, Kant's categorisch- imperatief of Bentham's utilisme. Het probleem hiermee is echter dat al deze normatief-ethische systemen geen meta-ethische posities zijn. Zij doen geen meta-uitspraak over de ontologische status van morele waarden, maar proberen eenvoudigweg de normatief-ethische vraag te beantwoorden welke morele waarden we als mens zouden moeten nastreven. De keus voor één specifiek normatief- ethisch systeem stelt de naturalist daarom nog steeds voor de lastige vraag waarom juist dit normatieve systeem en niet één van de andere normatieve systemen gekozen zou moeten worden. Het komt er dan ook op neer dat voor de naturalist de keus voor bijvoorbeeld het utilisme of Kant's categorisch- imperatief uiteindelijk niet meer is dan een persoonlijke keuze. Maar dan vervallen we wederom in het eerdergenoemde relativisme. Er zijn immers genoeg abjecte perverse normatief-ethische systemen waarvoor eveneens gekozen zou kunnen worden. Mensen die uit naam van dergelijke perverse systemen de meest verschrikkelijke misdaden begaan zouden in dat geval dan niet op hun gedrag aangesproken kunnen worden. Ook hier dreigt dus een totaal onwenselijk moreel bankroet.

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

Gaan oorzaken altijd in de tijd aan hun gevolgen vooraf?

In de blog: [Emanuel Rutten](#) ma, 17 februari 2014 reacties: [122](#)

Het Kalam argument voor het bestaan van God is gebaseerd op twee uitgangspunten. De eerste is dat alles wat ontstaat een ontstaansoorzaak heeft. De tweede is dat de kosmos is ontstaan. Hieruit volgt dat de kosmos een oorzaak heeft voor zijn ontstaan.[1] Nu is de ontstaansoorzaak van de kosmos eveneens de oorzaak van de tijd. De fysica leert immers dat met het ontstaan van de kosmos ook de tijd ontstond. Bovendien zijn er goede filosofische argumenten voor de stelling dat de tijd een begin moet hebben gehad. Er ontstaan namelijk logische tegenspraken indien we uitgaan van een oneindig verleden (een verleden zonder begin).[2]

Maar als de oorzaak van de kosmos ook de oorzaak is van de tijd, dan moet deze oorzaak zelf *buiten* de tijd bestaan. Want als de oorzaak van de tijd *in* de tijd zou bestaan, dan zou de oorzaak van de tijd voor zijn bestaan afhankelijk zijn van het bestaan van de tijd, wat absurd is. Oorzaken zijn voor hun bestaan immers niet afhankelijk van hun gevolgen.

Het Kalam argument impliceert dus dat de oorzaak van de kosmos niet *in* de tijd vooraf gaat aan de kosmos. Levert dit dan geen probleem voor dat argument op? De ervaring leert toch dat oorzaken altijd in de tijd aan hun gevolgen voorafgaan? Van een probleem voor het Kalam argument is echter geen sprake. Er zijn namelijk goede redenen om te stellen dat oorzaken niet altijd in de tijd aan hun gevolgen voorafgaan. Causaliteit (oorzakelijkheid) is anders gezegd niet noodzakelijk temporeel. Naast temporele causaliteit, waarbij de oorzaak in de tijd voorafgaat aan het gevolg, is atemporele causaliteit redelijkerwijs ook mogelijk. Hierbij gaat de oorzaak niet in de tijd vooraf aan het gevolg.

In de eerste plaats kunnen we een conceptuele analyse van causaliteit geven, zonder daarbij een beroep te doen op tijd. Neem bijvoorbeeld deze definitie van causaliteit. Een entiteit A is de oorzaak van entiteit B dan en slechts dan als (i) A kan bestaan zonder B en (ii) B niet kan bestaan zonder A. In deze definitie komt het concept 'tijd' nergens voor. We hebben het tijdsbegrip dus helemaal niet nodig om causaliteit te definiëren. En daarom kunnen we dus wel degelijk spreken over causaliteit die niet aan tijd gebonden is, zoals in het geval van de veroorzaaking van de kosmos. Het aardige is dat ook Herman Philipse in hoofdstuk 12 van zijn boek *God in the Age of Science?* genoemde definitie van causaliteit hanteert. Ook hij kan daarom geen probleem hebben met atemporele causaliteit.

Bovendien heeft Robert Koons in hoofdstuk 4 van zijn boek *Realism Regained* laten zien dat iedere geslaagde analyse van temporele prioriteit, dus van opeenvolging in de tijd, op voorhand al moet vertrekken vanuit een begrip van causale prioriteit, oftewel vanuit een (onto)logische prioriteit van de oorzaak ten opzichte van het gevolg. Maar dan is causaliteit dus nodig om überhaupt zinvol over tijd te kunnen spreken. En als dat zo is, dan is atemporele causaliteit alles behalve onmogelijk. Tenzij we een adequate analyse van temporele prioriteit zouden willen opgeven, of zouden weigeren over (onto)logische prioriteit te spreken. Echter, als we het niet eens meer zouden mogen hebben over (onto)logische prioriteit, dan kunnen we het bijna nergens meer over hebben. Dat is niet redelijk.

Inderdaad, zonder een notie van atemporele causaliteit zouden allerlei fundamentele vragen niet eens meer gesteld kunnen worden, zoals de vraag naar de herkomst van de kosmos of de oorsprong van de tijd. Maar dat zou absurd zijn, want dit soort vragen zijn ontzeggegelyk betekenisvol. Niet voor niets houdt de kosmologie zich al eeuwenlang juist met deze fundamentele vragen bezig. En terecht. Zo gemakkelijk laten deze betekenisvolle fundamentele vragen zich niet onderdrukken.

In de natuurwetenschappen komen we bovendien de meest fantastische theorieën tegen, zoals universums met ruimte-tijd straal nul, deeltjes die ontspringen aan een absoluut vacuüm en terug in de tijd reizen, een kwantumvacuüm dat uitdijt en waaruit voortdurend universums als luchtbellen opborrelen, deeltjes die op enorme afstand met elkaar verstrengeld zijn, oscillerende membranen in vier- of hogerdimensionale ruimten, deeltjes die tegelijkertijd golf zijn, etc. Tegen deze achtergrond is atemporele causaliteit dus helemaal niet zo vreemd of atypisch als door sommigen wordt gedacht.

Sterker nog, veel kosmologen maken expliciet gebruik van atemporele causaliteit. Zo zijn er moderne kosmologische theoriën waarin een kinduniversum wordt veroorzaakt door een moederuniversum. Nu vormen moeder- en kinduniversum elk hun eigen ruimte-tijd geheel. Het moederuniversum gaat dus niet in de tijd aan het kinduniversum vooraf, zodat de veroorzaking van het kinduniversum een treffend voorbeeld is van atemporele causaliteit. Causaliteit waarbij oorzaken niet in de tijd aan hun gevolgen voorafgaan is in de moderne kosmologie dan ook allang gemeengoed.

Ten slotte kunnen we een filosofisch argument geven voor de stelling dat oorzaken juist niet in de tijd aan hun gevolgen vooraf gaan. Wil de oorzaak werkelijk de oorzaak zijn van het gevolg, dan lijkt het noodzakelijk dat de oorzaak aanwezig is op het moment dat het gevolg ontstaat. Het kan niet zo zijn dat de oorzaak er niet is zodra het gevolg optreedt. Maar dan kan er dus geen tijdsduur tussen oorzaak en gevolg verstrekken zijn. Oorzaak en gevolg moeten *simultaan* optreden. Causaliteit is dus eerder verbonden met gelijktijdigheid dan met temporele volgorde. Het gaat er juist om dat oorzaak en gevolg co-existeren. Maar dan is er geen goede reden om te veronderstellen dat deze co-existentie altijd een co-existentie *in de tijd* moet zijn. Co-existentie als zodanig vereist immers geen temporeel bestaan. Naast temporele is dus ook atemporele causaliteit een redelijke mogelijkheid.

Kortom, het bezwaar tegen het Kalam argument dat oorzaken altijd *in de tijd* aan hun gevolgen vooraf moeten gaan mist voldoende grond. Het houdt bij nadere reflectie geen stand.

[1] Vervolgens wordt dan beredeneerd dat deze oorzaak God moet zijn. Zie voor een uitgebreide bespreking van het Kalam argument bijvoorbeeld Craig and Sinclair, "The Kalam Cosmological Argument," in *The Blackwell Companion to Natural Theology*, eds. William L. Craig and J.P. Moreland (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009).

[2] In deze bijdrage kan ik op deze natuurwetenschappelijke en filosofische argumenten niet ingaan. Zie voor een beknopte en toegankelijke bespreking ervan bijvoorbeeld "Kosmologische argumenten" op gjerutten.nl

Een oneindige loterij

In de blog: [Emanuel Rutten](#) zon, 4 januari 2015 reacties: 102

Het volgende argument voor de bewering dat er geen oneindig veel concrete dingen in de wereld buiten ons kunnen bestaan, ontleen ik aan een lezing van Robert Koons, die zelf verwijst naar eerder werk van Alexander Pruss.

Stel dat het mogelijk is dat er oneindig veel concrete dingen bestaan in de wereld buiten ons. Dan is het volgende scenario ook mogelijk. Er zijn oneindig veel concrete dingen die respectievelijk de nummers 1, 2, 3, ... hebben. Mark en Jan wordt gevraagd om elk een ding uit deze collectie te kiezen. Wie het ding met het grootste getal heeft gekozen, wint en krijgt 10.000 euro.

Beschouw nu Mark. Hij redeneert als volgt. Er zijn oneindig veel getallen groter dan het getal dat ik zojuist heb gekozen. Daarentegen zijn er maar eindig veel getallen kleiner dan het door mij gekozen getal. Dit betekent dat Jan met aan zekerheid grenzende waarschijnlijkheid een groter getal heeft gekozen dan ik. De enige rationele beslissing voor mij is dus om aan Jan te vragen met hem te wisselen. Mark is ben zelfs bereid om hem daarvoor een bedrag te betalen, zeg 8000 euro. Maar Jan redeneert natuurlijk precies zo. Beide heren zijn dus bereid om elkaar 8000 euro te betalen om te wisselen. Dit kan redelijkerwijs nooit de uitkomst van een rationele kansberekening zijn. Het is incoherent dat het voor zowel Mark als Jan rationeel is om de ander 8000 euro aan te bieden om te wisselen.

Waarom? Welnu, Mark en Jan zijn allebei rationele actoren met als doel het spel te winnen. Toch zijn ze na afloop zonder van elkaars keuze op de hoogte te zijn allebei ineens rationeel gecommitteerd om te willen wisselen met de ander. Dat is paradoxaal. Het scenario in kwestie is dus inderdaad onmogelijk. Het enige aspect dat hiervoor verantwoordelijk kan zijn, is het bestaan van oneindig veel dingen. Alle andere aspecten van het scenario zijn namelijk zeker mogelijk. Er kunnen dus geen oneindig veel dingen bestaan.

Laten we een en ander nog even resumeren. Het is (om maar eens een krachtterm te gebruiken) absurd voor Mark en Jan om te willen wisselen. De situatie is immers volstrekt symmetrisch. Dit mag dan ook nooit de conclusie zijn van een rationele kansafweging. Maar met de formele kansredenering van Jan en Mark is niets mis. We kunnen daar geen fout in aanwijzen. Ze passen de kansrekening volkomen correct toe. En precies daarom is het scenario paradoxaal. De conclusie moet daarom luiden dat dit scenario niet mogelijk is (omdat ze tot een logische tegenspraak leidt). Wat kan nu de oorzaak zijn van de onmogelijkheid? Het enige aspect van het scenario dat daarvoor in aanmerking komt, is de oneindigheid van de collectie concrete dingen. Want alle andere aspecten ervan zijn zeker mogelijk.

Een interessante objectie tegen dit argument gaat als volgt. Stel dat je in het argument de tussenstap van oneindig veel concrete dingen in de wereld waaruit Jan en Mark een ding moeten kiezen weglaat en de deelnemers direct zelf een getal laat kiezen. In dat geval zijn er nog steeds oneindig veel meer getallen dan het getal dat beide deelnemers gekozen hebben. De paradox ontstaat dan dus nog steeds. Jan en Mark willen immers rationeel gezien ook nu weer wisselen. Maar dan zouden we in dit geval moeten concluderen dat er geen oneindig veel getallen zijn, wat natuurlijk onzinnig is. Er moet daarom iets mis zijn met het argument, aldus de objectie.

De verwijzing naar concrete dingen buiten ons denken kan echter niet uit het scenario weggelaten worden. Laat me uitleggen waarom. Essentieel voor het scenario is dat beide actoren iets kiezen uit een gegeven buiten hen bestaande verzameling dingen. Er moet dus een verzameling dingen in de wereld zijn en beide actoren moeten uit die werkelijk in de wereld bestaande verzameling een ding kunnen kiezen. Waarom is dit dan belangrijk? Welnu, als de actoren in plaats van een ding uit een buiten hen bestaande verzameling te kiezen, zelf een getal mogen opschrijven, dan zullen beide actoren (rationeel als ze zijn) eenvoudigweg gegeven de tijd die ze hebben het grootst mogelijke getal opschrijven. Als ik mij niet vergis is dat $9^9 \cdot 9^{..} \cdot 9$ (waarbij ' \cdot ' staat voor 'tot de macht' en het aantal negens wordt bepaald door de snelheid waarmee de actoren kunnen schrijven en de tijdsduur die hen ter beschikking staat). Beide actoren zullen dan niet willen wisselen (aangenomen dat ze geen idee hebben wie van beiden het snelst schrijft). De paradox ontstaat hier dus niet, zodat de objectie faalt.

Wanneer er echter een oneindige verzameling concrete dingen buiten hen bestaat en men daaruit moet kiezen (dus wanneer er werkelijk een oneindig aantal dingen kan bestaan), dan werkt dit opschrijven van $9^9 \cdot 9^{..} \cdot 9$

niet. Men kan in dat geval namelijk ieder ding *zó* uit die verzameling pakken, hoe groot het getal van dat ding ook is. Het is voor hen dan dus zeer eenvoudig om dingen met getallen te kiezen die veel groter zijn dan wat ze zelf in de beperkte tijd die ze hebben kunnen opschrijven. De methode van het opschrijven van $9^9^9^9^9^9^9^9^9$ werkt dan dus niet meer. En precies daarom ontstaat in het oorspronkelijke scenario wél de paradox die het scenario (en daarmee het bestaan van een oneindig aantal concrete dingen) onmogelijk maakt.

Deze bijdrage verscheen eerder op gjerutten.blogspot.nl

We leven op de rand van een scheermes

In de blog: [Emanuel Rutten](#) vrij, 1 augustus 2014 reacties: 54

Stel je eens voor dat je op een middag zit te kijken naar een filmpje op YouTube. Je ziet een immens groot stadion, gevuld met honderdduizenden mensen. Op de middenstip staat een man die zich richt tot alle aanwezigen en iedereen verzoekt om een getal tussen de nul en zeg, een miljoen op een briefje te schrijven. Nadat iedereen dat gedaan heeft, vraagt hij aan het hele publiek om hun briefjes te laten zien. Honderdduizenden briefjes worden tegelijkertijd getoond. En wat blijkt? Ze bevatten allemaal hetzelfde getal.

Als je dat ziet gebeuren, is het dan redelijk om te zeggen: "Ach ja, dat kan toch gewoon toeval zijn? Bewijs jij maar eens dat het geen toeval is!" Natuurlijk niet. De meest redelijke reactie is dan dat er sprake moet zijn van opzet. Dat filmpje is in scène gezet. Wat wellicht verrassend is, is dat er iets soortgelijks aan de hand is met de kosmos. Dit leidt tot een interessant argument voor het bestaan van God, dat *het fine tuning-argument* wordt genoemd. Hoe werkt het?

Het argument

Natuurkundigen bestuderen de natuur door het opstellen van theorieën. Deze theorieën bestaan uit wiskundige vergelijkingen. Daarin zitten *natuurconstanten* en *begincondities* die voor de hele kosmos gelden. De waarden ervan kunnen niet worden berekend. Ze volgen namelijk niet uit de theorieën zelf, maar moeten onafhankelijk van die theorieën door experimenten gemeten worden. Ze worden vervolgens 'van buiten' op specifieke plaatsen in de vergelijkingen van de theorieën ingevuld.

De laatste decennia is duidelijk geworden dat er in de kosmos geen leven had kunnen ontstaan als de constanten en condities een iets andere waarde hadden gehad. Hierbij gaat het om onvoorstelbaar kleine afwijkingen. Neem bijvoorbeeld het getal dat begint met het cijfer één gevolgd door honderd nullen. Een afwijking in de waarde van de zogenaamde *gravitatieconstante* van slechts één staat tot dat getal zou de kosmos al ongeschikt voor leven hebben gemaakt. Of neem de *expansiesnelheid* van de kosmos. Een lagere snelheid van de orde van grootte van één staat tot 100.000.000.000.000.000 zou de kosmos snel hebben doen ineenstorten. En een vergelijkbare hogere snelheid zou een kosmos opgeleverd hebben waarin hemellichamen, laat staan levensvormen, onmogelijk kunnen ontstaan.

We leven dus op de rand van een scheermes. Als die constanten en condities een heel klein beetje anders waren geweest, dan was er geen leven ontstaan, in welke vorm dan ook. Deze *fine tuning* is zeer opmerkelijk en vraagt om een verklaring. Dit zijn de verklaringsopties: toeval, noodzakelijkheid, multiversum of intentionaliteit. Met dat laatste bedoel ik een bewuste gewilde handeling. Die bewuste handeling moet dan van een *buitenkoscisch* bewustzijn geweest zijn. Het gaat immers om de oorsprong van de kosmos als zodanig. Ik zal betogen dat deze vierde optie de beste verklaring is.

Toeval

Toeval kan redelijkerwijs uitgesloten worden omdat de kans dat de constanten en condities toevallig precies die waarden hebben die geschikt zijn voor het ontstaan van leven, verwaarloosbaar klein is. Neem nog maar eens dat stadion met al die mensen die allemaal precies hetzelfde getal kiezen. De kans op deze opvallende gebeurtenis is zoals gezegd zo onvoorstelbaar klein dat het onredelijk is om te concluderen dat hier sprake is van bruut toeval. Nu is de kans dat de constanten en condities van de kosmos puur toevallig precies die waarden hebben die leven mogelijk maken, nog onvoorstelbaar veel kleiner dan de al verwaarloosbaar kleine kans in het voorbeeld van het stadion. Wie dit tot zich laat doordringen zal toeval om de fine tuning van de kosmos te verklaren niet langer redelijk vinden.

Natuurlijk zijn *alle* mogelijke waarden van de natuurconstanten en condities *even onwaarschijnlijk*. En uiteraard moeten de constanten en condities nu eenmaal bepaalde waarden hebben. Berust het uitsluiten van toeval dan niet alsnog op een misverstand? Lijkt iemand die toeval als verklaring voor de fine tuning uitsluit niet op, zeg, Marcel die de loterij wint en dan ten onrechte roept dat dit geen toeval kan zijn omdat het zeer onwaarschijnlijk is dat *juist hij* won? Dit is echter niet het geval. Bij de fine tuning van de kosmos gaat het er namelijk *niet alleen* om dat het buitengewoon onwaarschijnlijk is dat de constanten en condities waarden hebben die leven mogelijk maken. Om redelijkerwijs puur toeval uit te kunnen sluiten moet ook aan een tweede factor voldaan zijn, namelijk dat de waarden die de constanten en condities hebben, beantwoordt aan een zeer opvallend

onafhankelijk patroon. En hieraan is voldaan omdat een universum geschikt voor leven zeer opmerkelijk is ten opzichte van de vele universums waarin dit niet het geval is. Het is dus de combinatie van twee factoren die een beroep op toeval als verklaring onredelijk maakt. En dan valt het loterijvoorbeeld af. Want hoewel Marcel zijn winst opmerkelijk mag vinden, is er in algemene zin echt helemaal niets bijzonders aan Marcel als winnaar. Dat is niet meer of minder bijzonder dan wanneer Brigitte of Jan had gewonnen.

Maar is het wel zo opmerkelijk dat de constanten en condities waarden hebben die leven mogelijk maken? Als ze geen levensvatbare waarden hadden gehad, dan was er immers niemand geweest om dat te constateren. Het is dan toch juist niet verrassend dat de constanten en condities levensvatbare waarden hebben? Kunnen we dus niet gewoon concluderen dat er helemaal niets te verklaren valt?

Nee, zeker niet. Natuurlijk kunnen wij alleen constanten en condities waarnemen die leven mogelijk maken. Het is immers onmogelijk om een universum te bewonen dat ongeschikt is voor leven. Maar hieruit volgt niet dat het voor de hand ligt dat de constanten en condities waarden hebben die leven mogelijk maken. *Waarom* hebben die natuurconstanten en condities levensvatbare waarden? *Dat* is de vraag. Vergelijk dit eens met het volgende voorbeeld. Stel je een vuurpeloton voor van duizenden schutters die op een veroordeelde schieten en dat blijkt, nadat de rook is opgetrokken, dat geen enkele kogel de veroordeelde geraakt heeft. De kans dat deze opmerkelijke gebeurtenis toevallig plaatsvindt, is zo onvoorstelbaar klein dat het onredelijk is om te geloven dat hier sprake is van toeval. Dat de veroordeelde uiteraard alleen kan constateren nog te leven als iedereen mist doet hier niets aan af. Inderdaad, stel dat hij of zij als volgt redeneert: "Ach, als ze niet gemist hadden, dan was ik er niet meer geweest om te ontdekken dat ze gemist hebben. Er is dus niets opmerkelijks aan de hand". Dan zouden wij dat terecht onzin vinden. Want natuurlijk moeten alle schutters gemist hebben. De veroordeelde leeft immers nog! Maar dat betekent niet dat hij of zij geen verklaring voor deze zeer opmerkelijke gebeurtenis zal willen hebben. Hij of zij zal willen weten *waarom* ze misten.

Noodzakelijkheid

Een andere mogelijke verklaring voor de fine tuning is een beroep op *noodzakelijkheid*. Volgens deze verklaring hebben de constanten en condities de waarden die ze hebben omdat ze geen andere waarden kunnen hebben. Deze optie valt echter ook af omdat de constanten en condities juist wel andere waarden gehad zouden kunnen hebben. Deze waarden worden immers niet door de fysische theorieën vastgelegd. Ze worden er zoals gezegd 'van buiten' ingestopt. En als we andere waarden voor de constanten en condities in de vergelijkingen invullen, dan krijgen we andere oplossingen, die dan corresponderen met andere mogelijke universums. Van noodzaak is dus helemaal geen sprake.

Multiversum

De derde verklaringsoptie is het poneren van een *multiversum*. Volgens deze verklaring bestaat er niet één universum, maar zijn er een zeer groot aantal verschillende universums met elk hun eigen constanten en condities. En dan is het niet vreemd dat er ergens een paar universums zijn waarvan de constanten en condities geschikt zijn voor het ontstaan van leven. Daarmee zou de fine tuning van ons universum verklaard zijn. Deze verklaring is echter evenmin succesvol. Zo bestaat er geen goede empirische ondersteuning voor deze speculatieve *ad hoc* hypothese. Bovendien heeft natuurkundige Roger Penrose in zijn boek *The Road to Reality* laten zien dat de multiversum hypothese onhoudbaar is. Indien er namelijk daadwerkelijk sprake zou zijn van een multiversum, dan zouden wij met een zekerheid grenzende waarschijnlijkheid een totaal ander universum, namelijk veel kleiner en veel minder regelmatig, moeten bewonen dan wij feitelijk waarnemen.

De enige redelijke verklaring die overblijft voor de opmerkelijke fine tuning van de kosmos is daarom een beroep op intentionaliteit. Er moet sprake zijn geweest van een bewuste gewilde handeling van een buitenkosmisch bewustzijn. De wereldgrond is dus geen iets, maar een iemand. Maar dan volgt redelijkerwijs dat God bestaat, aldus de conclusie van het fine tuning argument. Het is een uitermate interessant en sterk argument. Er is niets dat erop wijst dat het aan kracht zal inboeten.

Natuurlijk zijn er meer bezwaren tegen het fine tuning argument ingebracht. Zie voor een uitgebreide behandeling 'Fine tuning: het argument en de belangrijkste tegenwerpingen' op gjerutten.nl

Bestaat de wereld niet? Een korte reactie op Markus Gabriels TEDx lezing

In de blog: [Emanuel Rutten](#) don, 1 mei 2014 reacties: 162

Vorig jaar gaf de Duitse filosoof Markus Gabriel in München een TEDx lezing getiteld *Why the World does not Exist*. Zoals de titel al aangeeft tracht hij te argumenteren dat de wereld niet bestaat.

Hoe doet hij dit? Hij begint met de vraag naar de betekenis van het woord 'de wereld'. Dit woord wordt volgens hem gebruikt om de indruk te beschrijven dat elk ding bevat is in een maximaal groot ding. De term 'de wereld' verwijst dan naar dit allergrootste allesomvattende ding. En hij merkt op dat hetzelfde geldt voor woorden als 'de werkelijkheid', 'de natuur', 'het al' of 'het zijn'.

Volgens hem bestaat de wereld, aldus opgevat, niet. Er is geen maximaal groot ding waarin alles wat bestaat opgenomen is. Zijn argument gaat kort gezegd als volgt. Als er een maximaal groot ding bestaat, dan moeten we het opvatten als de totaliteit van alle dingen. Hierbij moet 'ding' ruim worden opgevat, namelijk als aanduiding van iets wat bestaat. Niet alleen tafels, stoelen, elektronen en protonen, maar ook verkiezingen, een rechtstaat, ervaringen van liefde of pijn, het concept 'priemgetal' en het feit dat de stoel van Markus Gabriel blauw is, zijn dingen. Welnu, als er een totaliteit van alle dingen bestaat, dan kunnen we ons een lijst voorstellen waarop alle dingen genoemd worden. Plak nu alle vermeldingen op de lijst in gedachten eens achter elkaar: 'De stoel van Markus Gabriel' en 'De Duitse rechtsstaat' en 'Het concept priemgetal' en 'Het feit dat de stoel van Markus Gabriel blauw is' en... etc. Dan krijgen we een uitdrukking die niet op de lijst voorkomt en toch een ding vermeld, namelijk de som van alle door de lijst genoemde dingen. De lijst noemt dus niet alle dingen, wat een tegenspraak oplevert. Kortom, de aanname dat er een maximaal groot ding bestaat is onhoudbaar. En daarom bestaat de wereld niet, aldus Markus Gabriel.

Is dit argument overtuigend? Dit is niet het geval. Ik zou hier kunnen ingaan op zijn aanvechbare veronderstellingen dat de totaliteit van alle dingen, mocht deze bestaan, aftelbaar is en zich dus in een lijst laat rangschikken, en dat de som van een willekeurige collectie dingen, zoals mijn linkerteen, het priemgetal 2, de Europese Unie en een koolstofatoom op Mars zelf ook een ding is. Maar dit doe ik niet. Mij gaat het hier om een groter probleem voor zijn betoog. Markus Gabriel beweert dat er geen maximaal groot ding is. Wat bedoelt hij daar precies mee? Hij bedoelt dat er geen ding is waarin *alle dingen* opgenomen zijn. Of nog preciezer: Er is geen ding zodanig dat voor *ieder ding* geldt dat het erin opgenomen is. Maar door dit te zeggen gebruikt hij een universele kwantor voor dingen. Hij kwantificeert dus over alle dingen. En door dit te doen, doet hij ook zelf een beroep op het concept van de wereld. De wereld wordt hier namelijk begrepen als het domein van die universele kwantor. Bestaat dit domein dan niet? Natuurlijk wel. Markus Gabriel werkt met een dermate ruim begrip van 'ding' dat er geen goede reden is om te ontkennen dat het domein van die kwantor bestaat. Het argument dat hij geeft overtuigt dan ook niet.

En zelfs als zijn argument wel geslaagd zou zijn, dan nog zou daaruit alleen maar gevuld zijn dat de definitie van de wereld als *maximaal allesomvattend ding* niet adequaat is. Hieruit kan echter niet geconcludeerd worden dat de wereld niet bestaat. Sterker nog, zelfs wanneer hij zou kunnen aantonen dat alle gangbare definities van de wereld inadequaat zijn, volgt niet dat de wereld niet bestaat. Het kan er immers ook op wijzen dat het begrip 'de wereld' (of 'het al', 'het zinsgeheel', 'de werkelijkheid', etc.) zo fundamenteel is dat het (zoals volgens sommigen het begrip 'tijd') een primitieve niet nader analyseerbare en dus niet definieerbare term is. En daaruit kan dan inderdaad niet worden opgemaakt dat de wereld niet bestaat.

In zijn lezing geeft Markus Gabriel overigens nog een tweede argument voor zijn bewering dat de wereld niet bestaat. Hij definieert 'bestaan' als 'het verschijnen binnen een context'. Een gevolg van deze definitie is onder andere dat eenhoorns bestaan. Ze verschijnen immers binnen de context van bepaalde verhalen. De wereld kan dan echter niet bestaan omdat er per definitie geen grotere context is waarbinnen het geheel van alle dingen kan verschijnen. Dit argument is echter dermate *begging-the-question* dat ik er hierboven niet op ingegaan ben.

Deze bijdrage verscheen op 26 april 2014 op www.gjerutten.blogspot.nl

De sprong in het 'dat'

In de blog: [Emanuel Rutten](#) zon, 12 januari 2014 reacties: 69

Heidegger had gelijk. We hebben ons teveel geconcentreerd op de vraag naar *wat* er bestaat. Onze aandacht ging louter uit naar de dingen (objecten, entiteiten) met hun eigenschappen, naar de *zijnden*, en naar *de soorten van zijnden*. Wat zo uit beeld verdween was de vraag naar *het zijn* zelf. We wisten niet langer dat er naast de vraag naar de zijnden, naar *wat* er bestaat en welke *soorten* daarvan, een ontologisch diepere vraag te stellen is, namelijk de vraag naar *het zijn van de zijnden*.

Wat we vergaten was dat we kunnen vragen naar wat het voor een zijnde is *te zijn*. En met het verdwijnen van deze vraag, de vraag naar wat het voor iets betekent om te zijn, verdween ook de vraag of er meerdere *zijnswijken* zijn van het toneel. Is er maar één manier waarop een zijnde kan zijn, of zijn er meerdere *zijnsmodi*?

Dit alles zonk weg in de vergetelheid. Door ons restloos op de zijnden en soorten van zijnden te richten, bleef er van het begrip *zijn* niets meer over. Het begrip *zijn* werd het meest universele, het meest abstracte, het meest onmiddellijke, en zo uiteindelijk het meest lege begrip. Het had geen enkele inhoud en diepte meer. De term verloor zo haar significante eigenlijke betekenis. We hebben het van haar volheid beroofd.

De vraag naar het *wat* van de zijnden, naar de natuur van de dingen, verkreeg het absolute primaat. De toegang tot de innerlijke factische bewogenheid van de zijnden verdween zo 'als een gezicht in het zand op de vloedlijn van de zee'. Hierdoor werd een sprong in de diepte van het *dat* onmogelijk en verloren wij volgens Heidegger onze oorspronkelijke betrokkenheid op het *zijn*.

En nog altijd, tot op de dag van vandaag, zijn er velen die de vraag naar het *zijn* willen uitwissen. Toch blijft zij zich aan ons opdringen. Wat is het voor iets om *te zijn*? Wat is *zijn*?

Een filosofische bijsluiter voor Godsargumenten

In de blog: [Emanuel Rutten](#) ma, 9 december 2013 reacties: 147

Rationale argumenten voor het bestaan van God, zoals kosmologische argumenten, ontologische argumenten of het modaal-epistemisch argument, stuiten bij zowel gelovigen als ongelovigen regelmatig op onbegrip. Dat is jammer omdat dit onbegrip meestal wordt veroorzaakt door misverstanden die eenvoudig voorkomen kunnen worden. Het leek me daarom goed om een *filosofische bijsluiter* voor Godsargumenten te schrijven. De bijsluiter lost de belangrijkste misverstanden kort en bondig op. Wie voor het eerst kennismaakt met Godsargumenten doet er daarom goed aan eerst even de bijsluiter te lezen. Daarna kan dan alle aandacht uitgaan naar de argumenten zelf.

1. Godsargumenten zijn geen Godsbewijzen. Bewijzen doen we namelijk in de wiskunde en niet in de filosofie. Rationale argumenten voor het bestaan van God laten zien dat het heel redelijk is om te geloven dat God bestaat. Ze maken het bestaan van God waarschijnlijk. Maar absolute zekerheid? Nee, dat kan geen filosofisch argument je geven. En dat is maar goed ook. Gezonde twijfel hoort namelijk bij geloof in God. Argumenten geven ons goede *redenen* om te geloven, maar het blijven wel redenen om te *geloven*, zoals André Léonard het treffend uitdrukt.
2. Rationale argumenten voor het bestaan van God zijn niet noodzakelijk voor een intellectueel verantwoord geloof in God. Zo heeft de Amerikaanse filosoof Alvin Plantinga overtuigend laten zien dat geloof in God een legitieme *basisovertuiging* kan zijn, dat wil zeggen een overtuiging die ook zonder rationele argumenten ervoor intellectueel gerechtvaardigd kan zijn, net zoals bijvoorbeeld ons geloof in het bestaan van de buitenwereld, ons geloof in de betrouwbaarheid van ons redevermogen en ons geloof in het bestaan van bepaalde algemeen menselijke waarden.
3. Als de geschiedenis van de filosofie iets leert, dan is het wel dat er tegen *ieder* filosofisch argument inhoudelijke bezwaren kunnen worden ingebracht. Dit is geen probleem. Er zijn namelijk goede weerleggingen van de gangbare inhoudelijke bezwaren tegen Godsargumenten. Wie Godsargumenten echt op waarde wil schatten zal daarom zowel van de bezwaren ertegen als van de weerleggingen ervan kennis moeten nemen. Het heeft dan ook geen zin om een Godsargument te willen afwijzen door een gangbaar bezwaar ertegen te noemen en vervolgens niet in te gaan op de bekende weerleggingen ervan.
4. Wie een rationeel argument voor het bestaan van God geeft beweert daarmee niet dat geloof in God alleen maar een kwestie van het verstand is. Aandacht geven aan één bepaald aspect van geloof, de redelijkheid ervan, wil immers nog niet zeggen dat andere aspecten van het geloof, zoals ervaring en intuïtie, niet bestaan of minder belangrijk zijn. Natuurlijk niet. Geloof is zowel een kwestie van het hart als van het verstand. In het geloof komen beiden, gevoel en rede, bijeen. Redegebruik sluit geloofsbeleving dus niet uit, net zoals geloofsbeleving redelijk denken niet uitsluit.
5. Rationale argumenten voor het bestaan van God behoren tot de zogenaamde *positieve theologie*. Naast positieve bestaat er ook *negatieve theologie*. De negatieve theologie richt zich op de bovenredelijke, veelal onzegbare, aspecten van Gods aard. Sluiten Godsargumenten het beoefenen van negatieve theologie daarom uit? Nee, dat is niet het geval. Op grond van rationele Godsargumenten kunnen we laten zien dat God redelijkerwijs bestaat en bepaalde eigenschappen bezit, zonder dat we daarbij het *wat* van God pretenderen te doorgronden. Er blijft dus meer dan voldoende ruimte over voor mystiek en mysterie omtrent Gods wezen. Positieve en negatieve theologie vullen elkaar dan ook goed aan, zoals Thomas van Aquino al leerde.
6. Er zijn meerdere rationele argumenten voor het bestaan van God. Gezamelijk vormen ze een *cumulatieve casus* voor Gods bestaan die vele malen sterker is dan elk argument afzonderlijk. Bovendien zijn er Godsargumenten die eigenschappen van God impliceren die niet uit andere Godsargumenten volgen. Zo hebben sommige, maar niet alle, Godsargumenten als conclusie dat God *noodzakelijk* bestaat. Er zijn er echter ook die dit niet als conclusie hebben, maar waaruit bijvoorbeeld wel volgt dat God een *vrije wil* heeft, en dus vrij was om geen kosmos voort te brengen. Er ontstaat dus pas een compleet beeld van wat rationeel over God beargumenteerd kan worden indien we de conclusies van alle Godsargumenten samenvoegen.
7. Godsargumenten zijn géén poging om het bestaan van God *wetenschappelijk* te beargumenteren. Ze maken weliswaar vaak *gebruik* van wetenschappelijke resultaten, maar daarom zijn deze argumenten *zelf* nog niet wetenschappelijk. Het blijven *filosofische* argumenten. Bovendien is theïsme een *wereldbeschouwing* en géén

wetenschappelijke theorie. Dit is van cruciaal belang omdat het soort rationaliteit dat geschikt is voor het rationeel beoordelen van wereldbeschouwingen fundamenteel verschilt van het soort rationaliteit dat nodig is voor het beoordelen van wetenschappelijke theorieën. Criteria voor het beoordelen van een wereldbeschouwing zijn plausibiliteit, compatibiliteit met wetenschap, zeggings- en verklaringskracht, existentiële en praktische leefbaarheid, en de bijdrage aan ons zelfbegrip en ons intuïtieve begrip van algemeen menselijke ervaringen. Het gaat dus inderdaad om een andere wijze van rationeel zijn, van toepassing binnen een andere context, maar minstens zo belangrijk voor ons leven. Vanwege het plausibiliteitscriterium zijn Godsargumenten belangrijk voor het rationeel beoordelen van theïsme. Maar hun belang dient, gelet op alle overige criteria, dus niet overschat te worden.

8. Rationele Godsargumenten conflicteren niet met wetenschap. Sterker nog, ze maken juist veelvuldig gebruik van de resultaten van wetenschappelijk onderzoek. Een bekend voorbeeld hiervan zijn de ontwikkelingen in de kosmologie, zoals de vorige eeuw ontwikkelde *Big Bang* theorie en het hedendaagse inzicht dat alle courante alternatieven ervoor eveneens impliceren dat de kosmos een absoluut begin heeft gehad. Daarnaast is ook de ontdekking van de *fine-tuning* van de natuurconstanten en begincondities van de kosmos een wetenschappelijk resultaat dat wordt gebruikt door Godsargumenten. Moderne ontwikkelingen in de logica, vooral op het gebied van de modale logica, zijn eveneens aangewend om tot sterk verbeterde versies van Godsargumenten te komen. De suggestie dat Godsargumenten in strijd zouden zijn met de wetenschap is dan ook een mythe.
9. Een scepticus zou kunnen opmerken dat wij nimmer toegang kunnen krijgen tot de *werkelijke werkelijkheid*. Wij kunnen als mensen namelijk nooit buiten onze *menschelijke, al te menselijke* conditie treden. Al ons denken en ervaren is en blijft daarom onvermijdelijk altijd *menschelijk* denken en ervaren. Dit betekent dat wij slechts toegang hebben tot de wereld *zoals deze door ons als mensen gedacht en ervaren wordt*. Nooit zullen wij de wereld zoals deze onafhankelijk van ons is in het vizier krijgen. De wereld zoals deze op en voor zichzelf is, *de-wereld-in-zichzelf*, blijft voor ons als mensen voorgoed verborgen. Maar is dit inderdaad een probleem, zoals de scepticus ons wil doen geloven? Is het een probleem dat de wereld zoals wij deze als mensen denken en ervaren, *de-wereld-voor-ons*, voor ons het *allesomvattende* is waarop *al* ons denken en ervaren onvermijdelijk betrekking heeft en waarbuiten wij nimmer kunnen treden? Nee, dit is niet het geval. Het mag zo zijn dat wij niets kunnen weten over *de-wereld-in-zichzelf*. Dit laat echter onverlet dat wij de Godsargumenten steeds kunnen geven binnen *de-wereld-voor-ons*. De bewering dat God bestaat kan door ons dus rationeel gerechtvaardigd worden als bewering over hoe de wereld voor ons als mensen is. En mag dat genoeg zijn? Wat zouden wij immers nog meer willen dan het *als mens* gerechtvaardigd zijn? Wij zijn immers mensen en geen goden. *Alles* wat wij denken en ervaren heeft hoe dan ook uitsluitend betrekking op *de-wereld-voor-ons*. Dat dit voor onze Godsargumenten ook geldt hoeft ons dus niet te verbazen. Wij leiden het bestaan van God af *binnen* datgene waarin wij geworpen zijn, namelijk de voor ons onoverschrijdbare horizon van *de-wereld-voor-ons*. En daar is niets mis mee. Wij kunnen niet anders.
10. Aan het begin van de vorige eeuw waren veel filosofen van mening dat de achttiende eeuwse filosofen David Hume en Immanuel Kant, en in hun tijd Bertrand Russell, definitief hadden afgerekend met alle rationele argumenten voor het bestaan van God. We leven tegenwoordig echter in een tijdperk waarin dit volstrekt achterhaald is. Vanaf de jaren zestig van de twintigste eeuw zijn de klassieke argumenten voor het bestaan van God namelijk sterk verbeterd, is de kritiek van Hume, Kant en Russell afdoende weerlegd, en zijn er vele nieuwe argumenten voor het bestaan van God bijgekomen, o.a. door het werk van Alvin Plantinga, Richard Swinburne, William Alston, Alexander Pruss, Robert Koons en Joshua Rasmussen. Deze ontwikkelingen zijn vooral het gevolg van de ineenstorting van het twintigste eeuwse positivisme en postmodernisme en de hiermee gepaard gaande herleving van de metafysica. We zouden dan ook kunnen zeggen dat de filosofie haar oude projecten inmiddels al lang weer heeft hervat. Critici van Godsargumenten zullen zich dan ook op de hedendaagse argumenten en de eigentijdse bespreking ervan moeten richten in plaats van zich blind te staren op allang achterhaalde discussies. We leven in een hypermoderne tijd, ook wat betreft de Godsargumenten.

Deze bijdrage verscheen eerder op gjerutten.blogspot.com

Redelijk én bovenredelijk

In de blog: [Emanuel Rutten](#) vrij, 11 oktober 2013 reacties: [137](#)

In zijn boek *Redenen om te geloven* betoogt theoloog en filosoof André Léonard dat geloof in God redelijk en bovenredelijk tegelijk is. Met bovenredelijk bedoelt hij dat het geloof verder reikt dan de rede. Veel geloofsovertuigingen gaan immers zowel de positieve wetenschappelijke als de metafysisch filosofische rede te boven. Ze kunnen slechts "worden ontvangen door een woord dat van verder komt dan de rede".

En het is volgens Léonard zelfs noodzakelijk dat het geloof in God bovenredelijk is. Hij citeert namelijk instemmend Blaise Pascal die leert dat "de mens de mens oneindig ver te boven gaat". En daarom moet de mens "om echt mens te zijn meer zijn dan de mens die hij is", aldus Léonard. Alleen datgene wat ons overstijgt kan ons dus werkelijk voldoening schenken. De mens kan zichzelf slechts verwerkelijken door zich te richten op dat wat zijn natuurlijke maat overschrijdt, zoals bijvoorbeeld ook Georges Bataille leert. De mens verlangt naar het transcendentie, naar wat zijn bestaan te boven gaat. Het geloof moet dus bovenredelijk zijn om "de mens waardig te zijn". Een geloof dat niet bovenredelijk is kan de mens immers niet "tot voltooiing brengen". Léonard stelt dan ook terecht dat "als de religie zin heeft, zij alleen maar kan steunen op een bovenredelijk geloof, waarbij die bovenredelijkheid geen teken is van haar armoede, maar van haar waarheid".

Echter, het geloof moet tevens "doordacht en redelijk" zijn. Léonard wijst erop dat bovenredelijk niet hetzelfde betekent als onredelijk. Wil het geloof in God niet vervallen in irrationele redeloosheid, dan moet het tevens "redewaardig" zijn. We mogen de rede dan ook nimmer ontkennen. Het geloof moet "de rede verbreden en niet opheffen" om zo werkelijk een "heilzame openheid te zijn op wat de rede te boven gaat". Het geloof is daarom "een mengeling van bovenredelijk vertrouwen en rationele helderheid".

Om te verhelderen hoe het geloof zowel redelijk als bovenredelijk kan zijn geeft Léonard een treffend voorbeeld. Hij vergelijkt het geloof met een liefdesrelatie. De liefde is bovenredelijk. Geen enkele liefde is het resultaat van een redelijke argumentatie met als conclusie 'Ik hou van je'. Natuurlijk niet! De oorsprong van de liefde blijft voor de geliefden "een parodoxaal gegeven" en "een fascinerend mysterie". Het tilt hen op zonder dat ze het redelijk kunnen doorgronden. De geliefden worden "gedragen door een kracht die van verder komt dan het heldere bewustzijn".

Maar "dat liefde meer is dan een kwestie van rationele helderheid, betekent niet dat ze blind of zonder begrip is", aldus Léonard. Hij voegt daaraan toe: "Natuurlijk blijft de geliefde voor mij altijd een mysterie, maar dat hij of zij dat is en blijft, ontdek ik pas naarmate ik hem of haar beter leer kennen". Liefde is dus tegelijkertijd altijd ook een zaak van begripsvorming en kennis. Zij is altijd ook redelijk. De geliefde heeft redenen om de ander lief te hebben. "Wie echt liefheeft weet waarom hij liefheeft, ook al is zijn liefde veel ruimer dan dit weten", stelt Léonard daarom terecht.

En zo is het volgens hem ook in het geloof. Léonard schrijft: "In al haar bovenredelijkheid moet ze redelijk zijn". Het dient te "steunen op redenen om te geloven". Het bovenredelijke geloof "moet doordacht zijn om onze rede waardig te zijn". Maar het geloof is "pas echt redelijk, God en mens waardig, als het tegelijkertijd bovenredelijk is". Want als wij iets volledig op de maat van onze menselijke rede kunnen brengen, dan is het God niet, zoals Augustinus al zei. Het raakt dan niet aan "wat voor de mens wezenlijk is en haar overstijgt", zoals Léonard het in zijn boek verwoordt. Inderdaad, "het geloof is meer dan weten, het is leven".

Kortom, het geloof is redelijk, maar het moet altijd bovenredelijk blijven. "We hebben *redenen* om te geloven, maar het zijn wel redenen om te *geloven*, om vertrouwen te hebben in een werkelijkheid die ons overstijgt".

Is Heideggers Zijn een illusie?

In de blog: [Emanuel Rutten](#) zat, 10 augustus 2013 reacties: [22](#)

Zoals bekend gaat Heideggers denken voortdurend uit van een *ontologisch verschil* tussen enerzijds de *zijnden* en anderzijds het *Zijn* van de zijnden. Het *Zijn* is datgene wat alle zijnden overstijgt en doorkruist. *Zij* is dat van *waaruit* alle zijnden zijnden zijn. Het *Zijn* vormt anders gezegd de grond van alle zijnden. Elk zijnde heeft, zoals volgens Heidegger Leibniz terecht leerde, een grond voor zijn of haar bestaan. Het *Zijn* is echter, als grond van alle zijnden, zelf grondeloos, aldus Heidegger. Het *Zijn* is datgene wat alle zijnden tot zijnden maakt. *Zij* is zo beschouwd de ultieme diepte van alle zijnden. Het *Zijn* manifesteert zich dan ook in en door alle zijnden. Wij krijgen het *Zijn* pas in het vizier wanneer we ons denken verleggen van de individuele zijnden naar de totaliteit van het zjnsgeheel.

Heideggers ontologische differentie tussen de zijnden en het *Zijn* kan ook nog vanuit een iets andere invalshoek ter sprake worden gebracht. Heidegger wilde niet langer stil blijven staan bij slechts de waarneembare kenmerken van de zijnden. *Zijn* metafysisch programma was juist om het *Zijn* van de zijnden vanuit het denken te ontsluiten. In plaats van de gegeven eigenschappen van de dingen stelde Heidegger de betekenisvolle zjnswijze van de dingen centraal. Tony Tol formuleert het in zijn collegerefereeraat over de existentie filosofie en met name het denken van Heidegger als volgt: "Dit *zijn* [...] wil de presentie of aanwezigheid van de dingen benadrukken, echter niet een aanwezigheid die star is, maar de aanwezigheid als betekenis-factor, dus zoals dingen aanwezig zijn en hoe de dingenelijk geven van hun aanwezigheid". Tol verwijst in zijn bespreking ook naar Rüdiger Safranski die het in zijn boek *Heidegger en zijn tijd* als volgt omschrijft: "Heidegger wil de fundamentele bewogenheid van het feitische naar voren laten komen door dit fenomenologisch te tonen".

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

Louter stipulatie?

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

Is Heideggers ontologische differentie echter louter een vorm van stipulatie? Waarom zouden we naast de zijnden een separate instantie van het *Zijn* postuleren? Waarom zouden we niet beweren dat de wereld restloos in termen van zijnden beschreven kan worden? Uitgaande van een dergelijke objectuele beschrijving zouden eveneens de eigenschappen van alle zijnden en hun onderlinge relaties als zijnden begrepen worden. Als mensen zijn wij echter ontvankelijk voor de roep van het *Zijn*. Wij kunnen tot dit *Zijn* komen, het *Zijn* kan zich aan ons geven, wanneer wij ons ervoor open stellen, aldus Heidegger. Hieronder geef ik vier wijsgerige overwegingen in het licht waarvan het *Zijn* zich aan ons kan melden als extramentale gegevenheid.

Dát wat alle zijnden überhaupt tot zijnden maakt

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

niet intramentaal) zijnde is. Dat op grond waarvan alle zijnden überhaupt zijnden zijn kan daarom zelf geen concept zijn, en moet derhalve extramentaal gegeven zijn, alle zijnden doorkruisen, de *arche* vormen van alle zijnden, waaronder dus ook al onze intramentale begrippen. En dit is de instantie van het Zijn zelf.

Een onbepaald onmiddellijke 'lichtrumte'

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

Dát wat verhindert dat alle mogelijke zijnden tegelijkertijd bestaan

In de derde plaats kunnen we denken aan een argument vanuit de context van de mathematische verzamelingenleer. In zijn artikel *From states of affairs to a necessary being* uit 2010 in *Philosophical Studies* merkt Joshua Rasmussen op dat binnen de context van de mathematische verzamelingenleer kan worden aangetoond dat er eenvoudigweg niet genoeg ruimte is om alle mogelijke ruimtelijke vormen tegelijkertijd te instantiëren, aangenomen uiteraard dat deze instanties elkaar niet mogen overlappen. De cardinaliteit van de ruimte opgevat als verzameling punten is namelijk kleiner dan de cardinaliteit van de verzameling van alle mogelijke ruimtelijke vormen, aldus Rasmussen. Dit is een interessant mathematisch inzicht dat ook wijsgerige implicaties lijkt te hebben. Genoemd inzicht kan namelijk ingezet worden om een nieuw argument te ontwikkelen voor het door Heidegger gemaakte ontologische onderscheid tussen enerzijds het geheel van alle zijnden en anderzijds het Zijn zelf.

Het argument dat mij voor ogen staat verloopt globaal als volgt. De door Rasmussen genoemde mathematische stelling maakt duidelijk dat er 'iets' is dat ervoor zorgt dat niet alle mogelijke *ruimtelijk gekwalificeerde* zijnden tegelijkertijd kunnen bestaan. Dit 'iets' is de ruimte zelf. Hoewel de ruimte zelf natuurlijk ook als een zijnde begrepen kan worden, is zij in elk geval géén *ruimtelijk gekwalificeerd* zijnde. Zij is veleer dát *waarin* alle *ruimtelijk gekwalificeerde* zijnden bestaan. Welnu, het lijkt plausibel om dit gegeven te generaliseren door meer algemeen te stellen dat er dan ook 'iets' moet zijn dat ervoor zorgt dat alle mogelijke zijnden *simpliciter onmogelijk tegelijkertijd* kunnen bestaan. Maar wat is dit 'iets'? Analoog aan zoeven betreft dit 'iets' in elk geval geen zijnde. Dát wat ervoor zorgt dat alle mogelijke zijnden nimmer tegelijkertijd kunnen bestaan kan zelf géén zijnde zijn. Welnu, dit 'iets' dat zelf geen zijnde is wijst op hetgeen door Heidegger 'het Zijn' wordt genoemd. Net zoals er te weinig ruimte is om alle mogelijke *ruimtelijk gekwalificeerde* zijnden tegelijkertijd naast elkaar te laten bestaan, zo is er uiteindelijk ook te weinig 'Zijn' om alle mogelijke zijnden *simpliciter tegelijkertijd* tot aanzien te laten komen. Het is deze instantie van het Zijn welke Heidegger, treffend aansluitend bij de vorige overweging, ook 'lichtrumte' noemt. Het Zijn is de lichtrumte waarin alle zijnden als zijnden gegeven zijn, ofwel dát van *waaruit* alle zijnden zijn.

De continue zijnswijze van de zijnden

Tot slot een argument vanuit een reflectie op het atomisme. Volgens het atomisme is al het zijnde uiteindelijk niets meer of minder dan een configuratie van enkelvoudige entiteiten: de atomen. Een dergelijk wereldbeeld heeft ontegenzeggelijk iets schraals, iets karigs, zelfs wanneer we uitgaan van verschillende typen atomen, en bovendien naast materiële atomen ook het bestaan van immateriële atomen, zoals de menselijke ziel en God, aannemen.

Neem bijvoorbeeld een verschijnsel als verandering. Uitgaande van het atomisme kan verandering maar op één manier begrepen worden, namelijk als het samenklonteren en weer uiteengaan van atomen. Enkelvoudige entiteiten die *zelf* kunnen veranderen bestaan dus niet, en kunnen, uitgaande van het atomisme, ook helemaal niet bestaan. Één enkelvoudig iets dat *zelf* aan verandering onderhevig is, is vanuit het atomisme ondenkbaar.

Hieruit volgt dat allerlei verschijnselen van onze naïeve ervaring, waarbij wel degelijk sprake lijkt van één enkelvoudig iets dat *zelf* aan verandering onderhevig is, zoals het bekende verschijnsel dat personen door de

tijd heen veranderen, of dat iemands liefde voor de natuur of iemands kennis van de kunst zich verdiept, of het verschijnsel dat een gevoel van pijn of genot op een bepaald moment intenser wordt of juist afvlakt, volgens het atomisme, zelfs wanneer we uitgaan van verschillende typen materiële en immateriële atomen, een fictie zijn, eenvoudigweg niet kunnen bestaan.

De armzaligheid van het atomisme wordt zo pijnlijk duidelijk. Enkelvoudige veranderingen zoals het intenser worden van iemands liefde, het heftiger worden van iemands heimwee, het sterker worden van iemands karakter, het helderder gaan stralen van een lichtbron of het dieper rood worden van een bepaald kleurvlak, gelden volgens het atomisme als illusoir, als onecht. Deze verschijnselen bestaan volgens atomisten niet werkelijk, hetgeen radicaal ingaat tegen onze naïeve ervaring, maar ook tegen iedere fenomenologie van deze ervaring.

Heidegger had dan ook gelijk. Willen wij recht doen aan de naïeve ervaring met haar verschijnselen van verandering waarbij er één enkelvoudig iets is dat *zelf* aan verandering onderhevig is, willen wij de fenomenologie van onze wereld reden, dan moeten wij naast de zijnden ook uitgaan van *het Zijn* van de zijnden. De zijnden belichamen het discrete, het discontinue in de wereld. Het Zijn van de zijnden staat daarentegen orthogonaal op de zijnden en vertegenwoordigt de continue *zijnswijze* van de zijnden. Het Zijn is daarmee de locus van de continuïteit in de wereld. Het Zijn is zo inderdaad, zoals Tol opmerkte, “de innerlijke faktische bewogenheid van de zijnden”. Het is de “betekenisvolle aanwezigheid van de zijnden, de wijze waarop de zijnden aanwezig zijn en blijk geven van hun aanwezigheid”. En het is precies deze continue innerlijke bewogenheid van de zijnden die ons uiteindelijk in staat stelt te begrijpen dat enkelvoudige zijnden *zelf* wel degelijk aan verandering onderhevig kunnen zijn. Het is dus eerst dankzij Heideggers instantie van het Zijn dat we de naïeve ervaring recht kunnen doen wedervaren, er daadwerkelijk rekenschap van kunnen geven in plaats van haar te willen ontmaskeren, te deconstrueren, zoals het atomisme doet.

Niet voor niets stelt Georges Bataille in zijn boek *De Erotiek* uit 1957 dat voor de mens *de continuïteit van het Zijn* het heilige is, terwijl het atomisme, of meer in het algemeen iedere vorm van discreet of discontinue denken, profaan is. Wij mensen verlangen ten diepste naar dat wat het atomisme ons nimmer kan geven, namelijk een terugkeer naar, een weer opgenomen worden in, de continuïteit van het Zijn.

Deze bijdrage verscheen eerder op www.gjerutten.nl

Hervinden van ons authentieke zelf: Taylor over de malaise van de moderniteit

In de blog: [Emanuel Rutten](#) zon, 21 juli 2013 reacties: 31

Is de bankencrisis een economische crisis? Het antwoord op deze vraag is ongetwijfeld bevestigend. Natuurlijk is de bankencrisis een economische crisis. Maar volgens mij niet uitsluitend, en wellicht zelfs niet in de eerste plaats. Aan de hand van het denken van Charles Taylor wil ik laten zien hoe de bankencrisis als een morele crisis kan worden begrepen, net zoals vele andere crises die onze tijd beheersen. Vanuit dit perspectief bezien vraagt zij vooral, zoals ik zal betogen, om een mentaliteitsverandering, geïndiceerd in een bezinning op onszelf, en niet slechts om technische en organisatorische aanpassingen van ons economisch bestel.

Taylor vertrekt in zijn boek *Bronnen van het zelf* vanuit een hermeneutische visie op de mens. Wij zijn als mens altijd al geïnvolveerd in de wereld waarin wij, zoals Martin Heidegger zou zeggen, geworpen zijn. Nooit kunnen wij hierbuiten gaan staan. Vanuit deze menselijke conditie proberen wij houvast te vinden door ons in onze leefwereld te oriënteren. Dit doen wij door te interpreteren. De mens is dan ook in de eerste plaats een interpreterend wezen. Ons bestaan is voor alles interpretatie: interpretatie van onszelf, de ander en de wereld waarin wij leven. Al ons denken, ervaren en handelen is dus altijd al een interpreterend denken, ervaren en handelen. Door onszelf, de ander en de wereld te interpreteren brengen wij richting en structuur aan in ons leven. Ieder van ons ontwikkelt zo een levensverhaal, een referentiekader voor het verstaan van, en het omgaan met, de wereld waarin wij zijn geworpen.

Nu kan niemand zonder een narratief interpretatiekader. Zonder het omarmen van een levensvisie zouden wij geen eenheid in ons leven kunnen aanbrengen. We zouden niet tot identiteitsvorming in staat zijn, wat echter cruciaal is voor elk mens. Daarom gaat iedereen in zijn of haar leven welhaast ongemerkt op zoek naar een bepaald wereldbeeld. Dit is onvermijdelijk. We kunnen niet anders.

Een levensoriënterend verhaal vormt dus het eenheidsstichtende kader van waaruit iemand zijn of haar leven begrijpt en vormgeeft. Naast een cognitief beeld van de aard van de wereld dat het empirisch waarneembare overstijgt, sluit iemands referentiekader ook altijd een bepaalde morele visie op het leven in, op wat we zouden moeten doen en nastreven in deze wereld. Levensoriënterende verhalen zijn dan ook existentiële gehelen van zowel cognitieve overtuigingen als praktische leefregels.

Een wereldbeeld is dus geen vakwetenschappelijke theorie. Wij vormen een narratief oriëntatiekader door interpretatieve omgang met de wereld, niet door wetenschappelijke theorievorming. De keuze voor een levensoriënterend verhaal voor het duiden van onszelf, de ander en de wereld gaat dan ook altijd vooraf aan theoretische wetenschappelijke reflectie. Wij kiezen ten slotte een levensperspectief op grond van alles wat we in ons leven leren, meemaken en ervaren, niet door het theoretisch formuleren en empirisch toetsen van specifieke vakwetenschappelijke hypothesen.

In dit verband spreekt Charles Taylor ook van een *best account*. Om te komen tot een persoonlijke identiteit kiezen we uiteindelijk het interpretatiekader dat het beste bij ons past. Het tot stand komen van een persoonlijke identiteit veronderstelt dus een morele oriëntatie, een oriëntatie op wat als goed en nastrevenswaardig wordt gezien. Door vanuit een moreel raamwerk of *moral framework* te leven, verhouden wij ons tot een bepaald idee van wat goed is. En doordat dit idee richting geeft aan onze omgang met onszelf, de ander en de wereld is het inderdaad constitutief voor onze identiteit.

Het morele referentiekader van waaruit mensen leven betreft in feite een verzameling van wat Taylor *strong evaluations* noemt. Deze sterke evaluaties bepalen wat wij als goed of levenswaardig en wat juist als slecht of afkeurenswaardig zien. En omdat deze sterke evaluaties in een hermeneutische interpretatieve context tot stand komen, kunnen ze niet gereduceerd worden tot objectieve causale biologische reacties. Het zijn deze sterke evaluaties die ons de mogelijkheid bieden morele waarden, morele verplichtingen, een visie op wat voor een soort leven de moeite waard is, wat onze plaats in deze wereld is, te integreren in een eigen levensverhaal. In een *best account* zijn dan ook altijd bepaalde goederen of *goods* verdisconteerd, zowel hyper goederen of *hyper goods* als constitutieve goederen of *constitutive goods*. *Hyper goods* zijn de ultieme goederen die onze morele raamwerken funderen. Zij geven aan waar het iemand in dit leven uiteindelijk om gaat, waar hij of zij ten diepste naar streeft. *Constitutive goods* zijn goederen die het streven naar deze *hyper goods* steeds begeleiden en mogelijk maken.

Voor wat volgt is het van belang om op te merken dat de in een moreel raamwerk opgenomen goods uiteraard van persoon tot persoon kunnen verschillen. Iemand kan zijn of haar identiteit bijvoorbeeld proberen te grondvesten op het nastreven van louter individueel genot, terwijl een ander in dit leven tot identiteitsvorming komt door zijn of haar leven te richten op “de behoeften van de medemens, de eisen van de natuur, de plichten van het burgerschap of de stem van God”. We dienen dus steeds een onderscheid te maken tussen de rol van het individu in het kiezen van een bepaald moreel raamwerk en de inhoud van de sterke evaluaties zelf die het individueel gekozen raamwerk karakteriseren.

Nu is de mens niet alleen een wezen dat eenheid zoekt, maar ook zin en betekenis. En daarom is niet ieder wereldbeeld even adequaat als elk ander. Wil een levensovertuiging, een interpretatiekader voor ons leven, ook daadwerkelijk zingevend zijn, tot duurzame morele identiteitsvorming leiden, dan is het niet voldoende dat de levensbeschouwing nu eenmaal mijn vrije keuze betreft. Het gaat er namelijk niet alleen om dat het *onze keuze* is, maar ook om *wat we kiezen*, of we in onze keuze echt contact weten te maken met een morele bron. Om daadwerkelijk zingevend te zijn, om een individu te transformeren tot een betekenisvol zelf, is het dus onvoldoende dat het levensperspectief gegrond is in een vrije persoonlijke keuze. Ze moet ook ingebed zijn in een gemeenschappelijke morele horizon, een bovenindividuele morele context. Wij kunnen als mens pas een betekenisvolle persoonlijke identiteit ontwikkelen door deel uit te maken van een betekenishorizon die onze eigen individuele particulariteit en keuzevrijheid overstijgt. In het geding is een cultureel-morele ontologie die ons als individu omvat. Volgens Taylor is een gegeven morele achtergrond die een appel op ons doet, iets wat ons aanspreekt en ons uitnodigt te antwoorden, uiteindelijk onmisbaar.

Het is dus niet toereikend om in isolatie een of ander moreel raamwerk te kiezen. Voor daadwerkelijke zingeving, voor het ontsluiten van een waarachtig zinperspectief is meer nodig dan het feit dat onze sterke evaluaties *onze evaluaties* zijn. Dit alles blijkt al wanneer wij ons afvragen waardoor, los van de inhoud, een zinervaring eigenlijk fenomenologisch gekenmerkt wordt. Nu, een zinervaring verwijst altijd al naar een ruimer verband waarbinnen de ervaring pas zinvol kan zijn. Deze ruimere context eindigt niet bij de grens van onze eigen directe behoeftes en verlangens. Alleen vanuit het geheel, vanuit een samenhangend verband, of anders gezegd, vanuit een verwijzingssamenhang dat ons omvat, kunnen wij als mens zin ervaren. Wie zich op zichzelf terugtrekt zal dan ook niet tot zinervaringen in staat zijn. Zo iemand plaatst zich buiten iedere zinsamenhang en daarmee ten slotte buiten het leven zelf. Daarnaast is het feitelijk niet zo dat de mens zelf zin produceert. Eerder ontdekken wij zin in de ons omringende wereld. Het is niet zo dat ik zin schep door mij te richten op mijn vrienden, familie, kunst, filosofie en wetenschap. Integendeel. Het is veleer zo dat deze zaken mij een zin verlenen. Zij hebben een waarde en zijn zo in staat om mij zin te schenken, in plaats van dat ik het ben die aan hen een waarde en zo een zin opleg. De zin die wij vinden is dan ook altijd gelegen buiten onszelf. En dat is zelfs een voorwaarde om überhaupt een zinervaring te kunnen ondergaan. Ik kan niet doen alsof. Ik kan niet besluiten dat mijn dochter voor mij betekenisvol is omdat ik haar deze betekenis schenk. Nee, het is veleer zo dat zij voor mij betekenis heeft omdat zij het is die deze betekenis aan mij schenkt. Niet ikzelf, maar mijn dochter is de bron van mijn zinervaring, ook al is mijn bestaan natuurlijk een voorwaarde om deze zin überhaupt te kunnen ervaren. Zin wordt door ons dus steeds ontsloten. Wij stuiten op zin in onze betekenisvolle omgang met de wereld, en niet als de ultieme scheppers ervan.

Onze zoektocht naar zingeving verwijst in zichzelf dus inderdaad altijd al naar een horizon van zin die aan onze individuele projecten, aan onze eigen specifieke behoeften en wensen, vooraf gaat. Pas door deze achtergrond in het vizier te krijgen kan daadwerkelijk inhoud gegeven worden aan zingeving.

In zijn boek *De malaise van de moderniteit* werkt Taylor dit punt heel treffend uit. Natuurlijk heeft iedereen het recht om in vrijheid invulling te geven aan zijn of haar leven. Dit is een groot goed dat Taylor zeker niet ter discussie wil stellen. Integendeel. Hij beschouwt het streven naar persoonlijke zelfontplooiing als een grote verworvenheid van de mens. En het is van cruciaal belang dat we elkaar daarin vrij laten. Maar dit betekent juist niet dat we elkaar niet mogen uitdagen door het ter discussie te stellen van elkaars waarden. Een dergelijk moreel relativisme is niet vruchtbaar. Het is namelijk van belang om met elkaar een discussie te willen voeren over het goede leven, over wat voor een soort leven intrinsiek waardevol kan zijn. Want geen enkele morele keuze wordt immers betekenisvol door het loutere feit dat ik die keuze in vrijheid maak; dat het ‘mijn keus’ is. Ja, natuurlijk moet een morele keuze steeds een autonome keuze in vrijheid zijn. Maar in vrijheid kiezen is niet voldoende om het gekozen ook zingevend te laten zijn. Daarvoor is het juist nodig dat zij beantwoordt aan een mijzelf overstijgend verband waarin ik mijzelf als sociaal wezen opgenomen weet en dat mij weet te bezien.

In zijn boek geeft Taylor dan ook een aantal argumenten tegen het moreel relativisme. Dit relativisme leert dat elk mens zijn eigen waarden bezit op grond van subjectieve preferenties. Hierover onderling discussiëren zou

onmogelijk zijn. Sterker nog, dit zou zelfs niet mogen. Iedereen heeft het recht om zijn eigen levensstijl te ontwikkelen en precies daarom zou niemand het recht hebben om de waarden van de ander te bekritiseren, aldus de morele relativist. Taylor noemt dit op zichzelf gerichte moreel subjectivisme een ernstige vergissing en een enorme belemmering voor authentieke zelfontplooiing.

In de eerste plaats in het incoherent. Het vertrekt immers zelf al vanuit een krachtige affirmatie van een moreel ideaal, namelijk het ideaal van het moreel relativisme zelf: de vraag naar het goede leven kan en *mag* geen onderwerp van discussie zijn. Bovendien is elk mens verschillend. De overtuiging dat mensen desondanks *gelijkwaardig* zijn, welke door de subjectivisten gedeeld wordt, veronderstelt daarom het bestaan van bepaalde bovenindividuele waarden op grond waarvan we gelijkwaardig zijn. In de tweede plaats gaat het relativisme er ten onrechte vanuit dat mensen zelf kunnen bepalen wat werkelijk significant is. Echter, om onszelf betekenisvol te definiëren, onze originaliteit vorm te geven, zullen wij moeten uitgaan van een achtergrond, een gegeven horizon, van wat significant en waardevol is. Zo kan ik bijvoorbeeld niet zelf beslissen dat het aantal haren op mijn hoofd belangrijk is voor mijn zelfbepaling. "Ik ben wellicht de enige persoon met precies 3732 haren op mijn hoofd, maar wat dan nog?", aldus Taylor. Het zou inderdaad dwaas zijn hierop een identiteit te baseren.

Volgens Taylor meent het moreel subjectivisme dat alle keuzemogelijkheden even waardevol zijn omdat zij vrij gekozen zijn. De vrije keuze *maakt* iets waardevol. Maar door zo iedere bestaande betekenishorizon te ontkennen, stelt uiteindelijk helemaal niets ons meer in staat om een betekenisvol significant verschil te maken tussen bijvoorbeeld het je willen inzetten voor het verbeteren van de situatie van de zwakkeren in de samenleving en het willen hebben van precies 3732 haren op je hoofd.

Zonder gegeven horizon worden al onze keuzes dus om het even en verliezen zo ieder belang. Ieder bevestigt verschil wordt onbetekend. Taylor stelt dan ook terecht: "Ik kan niet beweren dat ik mijzelf definieer, alleen maar omdat ik de voorkeur geef aan biefstuk boven kip. Welke kwesties belangrijk zijn bepaal ik niet. Als dat het geval was zou geen enkele kwestie belangrijk zijn".

Sommige keuzes zijn dan ook meer of minder significant dan andere. Ik kan mijn identiteit dus slechts definiëren tegen een achtergrond die er toe doet en die gegeven is onafhankelijk van mijn wil. Kortom, alleen als er een gemeenschappelijke horizon bestaat van waarden, waarden die er wezenlijk toe doen, kan ik voor mijzelf een zingevende identiteit bepalen, een subjectiviteit in het leven roepen die niet oppervlakkig en banaal is. Wie zich opsluit in zichzelf door zijn of haar keuzes geheel onafhankelijk te maken van deze gemeenschappelijke achtergrond zal dan ook uiteindelijk deze keuzes niet langer voor zichzelf en anderen kunnen verantwoorden. Of, zoals Gerrit Glas het in zijn *oratio* treffend uitdrukt: "Als het enige dat telt er in bestaat dat *ik* de keuze maak over wat wel en niet zinvol is en als het niet uitmaakt *wat ik kies*, dan wordt mijn keus niet alleen willekeurig, maar doet ze er in feite ook niet toe". Mijn hele bestaan wordt dan onverschillig. Dergelijke keuzes hebben met een originele zelfontwikkeling en met echte authenticiteit dan ook inderdaad helemaal niets te maken.

Er moet dus zoals gezegd een cultureel-morele ontologie zijn die de samenhang grondt waarbinnen onze zoektocht naar zin pas betekenis krijgt. Er is iets gemeenschappelijks in de wereld buiten onszelf dat correspondeert met bepaalde normen die ieder van ons uiteindelijk in zichzelf kan aantreffen. Ons leven krijgt betekenis en zin wanneer zij verbonden blijft met deze horizon die de orde van onszelf overstijgt. Alleen zo kunnen we als mens tot een volwaardige en evenwichtige zelfrealisatie komen. Alleen zo kunnen we werkelijke mogelijkheden tot zingeving benutten en streven naar een voller gedifferentieerde bestaan. Het willen volstaan met een al te gemakzuchtige verwijzing naar de onaantastbare soevereiniteit van het individu is tegen deze achtergrond dus hopeloos inadequaat.

De conclusie moet dan ook luiden dat inderdaad niet elk moraal raamwerk even adequaat is in het ontsluiten van mogelijkheden tot zinervaring als elk ander. In dit verband spreekt Taylor zelfs over de 'spirituele dimensie' van het morele. Door contact te maken met morele bronnen buiten mij, door deze in mijzelf te laten resoneren en vervolgens aan deze bronnen een persoonlijke invulling te geven, kan ik mijzelf als mens pas ten volle verwerkelijken, pas werkelijk trouw zijn aan mijzelf, en zo een ware authenticiteit realiseren.

Zin wordt dus niet geheel en al door de mens gesticht. Zelfexpressie vereist inderdaad dat *mijn* keuzes werkelijk *mijn* keuzes zijn, maar dit betekent zoals we zagen juist *niet* dat de inhoud van mijn keuzes naar mijzelf moeten verwijzen. Realisatie van werkelijke authenticiteit is niet mogelijk door slechts oog te hebben voor eisen die louter opkomen uit mijn individuele voorkeuren. Wij vinden alleen waarachtige zin en betekenis in iets los van onszelf, iets dat ons verbindt met een wijder geheel. Er is zo een intrinsieke relatie tot het goede.

De relatie tussen het subject en het goede is niet willekeurig.

De malaise van de moderniteit bestaat volgens Taylor dan ook hierin dat wij nauwelijks nog betrokken zijn op een ons omvattende bovenindividuele horizon. Gemeenschappelijke morele inspiratiebronnen verdwenen en dit leidde tot een verabsolutering en juist daardoor een vervlakking van het individuele leven. Zo ontaarde het in zichzelf lovenswaardige streven naar authenticiteit en zelfrealisatie in een ontspoort, onverschillig en louter op zichzelf gericht ongebonden individualisme. Dit is funest voor onszelf en de samenleving. Een narcistisch op zichzelf teruggeworpen subjectivism, een doorgeschooten individualisme, het ontstaan van een smal ‘ik’ voor wie alles buiten dit ‘ik’ nog slechts kan verschijnen als instrument, als grondstof of gebruiksvoorwerp voor de eigen wensen en behoeften, is uitgaande van Taylors analyse de voornaamste oorzaak van zoveel crises in onze tijd, waaronder niet in de laatste plaats de bankencrisis. Een gefragmenteerde samenleving van onthechte individuen die zijn opgesloten in hun eigen hart, een atomistische maatschappij waarin wezenlijke bezielende banden niet of nauwelijks nog bestaan, ligt dan ook ten grondslag aan het ontstaan van deze crises. Een uitweg lijkt dan ook gevonden te kunnen worden in het als samenleving opnieuw contact maken met onze morele bronnen. Door het hervinden van de oorspronkelijke bronnen van onszelf.

Voordracht gehouden op 6 juni 2013 voor masterclass Wijsbegeerte in Den Haag over de bankencrisis. Bron: www.gjerutten.nl

Theïsme als manier van leven

In de blog: [Emanuel Rutten](#) don, 9 mei 2013 reacties: 161

Religie staat vooral voor vrijheid. De existentiële vrijheid om, contra de prozaïsche alledaagsheid, het transcendentie te denken en duiden. Toch staat die vrijheid steeds meer onder druk. Zo laat bijvoorbeeld het *nieuwe atheïsme* geen mogelijkheid onbenut om te verkondigen dat geloof in God irrationele onzin is. Het bestaan van God is niet wetenschappelijk bevestigd en daarom zou Godsgeloof intellectueel onaanvaardbaar zijn. Dit soort scientifistische religiekritiek berust echter op een diep en in feite zelfs tragisch misverstand.

Wereldbeelden

Het soort rationaliteit dat vereist is om wetenschappelijke theorieën te beoordelen is namelijk van een volstrekt andere orde dan het type rationaliteit dat nodig is om *levensbeschouwingen*, zoals het christendom of het naturalistisch humanisme, te evalueren. Een levens- of wereldbeschouwing is een wijze van verstaan van en omgaan met de wereld. Het is het eenheidsstichtende betekenisveld van waaruit iemand zijn of haar leven begrijpt en vormgeeft. Als zodanig geeft het antwoorden op onze grote vragen, zoals de vraag naar de herkomst van de kosmos en de plaats van de mens daarin. Wereldbeelden hebben dan ook een verhalend karakter. En naast een cognitief beeld van de aard van de werkelijkheid dat het empirisch verifieerbare overstijgt, sluit een wereldbeschouwing ook altijd een visie op het goede leven in, een kijk op wat we zouden moeten doen en nastreven om een zinvol leven te leiden. Levensbeschouwingen zijn daarom *existentiële gehelen* van zowel cognitieve overtuigingen als praktische leefregels. Zo geeft bijvoorbeeld het christendom niet alleen bepaalde antwoorden op de vraag wat we over de aard van de wereld kunnen weten, maar ook op wat we in dit leven moeten doen en waarop we mogen hopen. En hetzelfde geldt voor andere religieuze en seculiere wereldbeschouwingen.

Nu kan geen mens uiteindelijk zonder een bepaald wereldbeeld. Zonder het omarmen van een wereldbeschouwing zouden we namelijk geen betekenisvolle eenheid in ons leven kunnen aanbrengen. We zouden niet tot een persoonlijke identiteitsvorming kunnen komen, wat juist cruciaal is voor elk mens. Daarom gaat iedereen in zijn of haar leven welhaast ongemerkt op zoek naar een adequate wereldbeschouwing. En dit is onvermijdelijk. We kunnen niet anders.

Een levensbeschouwing is dan ook geen vakwetenschappelijke theorie. Wij vormen ons wereldbeeld door praktische omgang met de wereld en door het interpreteren van onze ervaringen, niet door wetenschappelijke theorievorming. De keuze voor een bepaald wereldbeeld voor het duiden van onszelf en de wereld waarin wij leven gaat dan ook altijd existentieel vooraf aan theoretische wetenschappelijke reflectie. Wij kiezen uiteindelijk een wereldbeschouwing op grond van alles wat we in ons leven leren, meemaken en ervaren, niet door het theoretisch formuleren en toetsen van vakwetenschappelijke hypothesen.

Afwegingen

Het soort rationaliteit dat nodig is voor het evalueren van wereldbeschouwingen verschilt dan ook fundamenteel van het type rationaliteit waarvan de vakwetenschappen gebruikmaken. Afwegingen die bij het rationeel beoordelen van wereldbeelden een cruciale rol spelen zijn bijvoorbeeld (i) de vraag of een wereldbeeld voldoende zeggingskracht heeft, (ii) praktisch leefbaar is, (iii) algemeen menselijke existentiële noden vervult, (iv) recht doet aan onze common sense en onze diepste intuities, (v) tegemoet komt aan intellectuele deugden als eenvoud, coherentie en plausibiliteit, en (vi) bijdraagt aan ons zelfbegrip en ons begrip van algemeen menselijke ervaringen, zoals morele en esthetische ervaringen.

Deze vorm van rationaliteit is niet meer of minder rationeel dan die van de vakwetenschappen. Ze is eenvoudigweg anders. Het gaat om een andere wijze van rationeel zijn, van toepassing binnen een andere context, en minstens zo belangrijk voor ons leven. Het ene wereldbeeld kan op grond van genoemde criteria meer of minder rationeel gerechtvaardigd zijn dan een ander. Relevant is de mate van redelijkheid, niet het streven naar absolute bewijzen. Ook kunnen wereldbeelden veranderen als gevolg van nieuwe inzichten en ervaringen.

Vanwege het derde aspect van (v) is het belangrijk dat een wereldbeeld *compatibel* is met de resultaten van de wetenschap. Maar dit betekent dus niet dat een wereldbeschouwing het *resultaat* moet zijn van wetenschappelijk onderzoek, zoals de nieuwe atheïsten ten onrechte suggereren. Bovendien valt de vraag of God bestaat sowieso buiten het domein van de vakwetenschappen. Dit laat echter onverlet dat bepaalde

wetenschappelijke inzichten (zoals de geconstateerde fine-tuning van de kosmos) gebruikt kunnen worden als premissen in een *filosofisch* argument voor het bestaan van God. En omdat zulke argumenten de plausibiliteit van het bestaan van God kunnen verhogen zijn ze eveneens vanwege (v) van belang voor het rationeel evalueren van het theïsme als wereldbeschouwing.

Theïsme

Een rationele evaluatie van Godsgeloof vraagt dus om beoordeling van theïsme als een levensbeschouwing en niet als een wetenschappelijke hypothese. En dan blijkt de zaak heel anders te liggen dan het nieuwe atheïsme voorstelt. Theïsme is als wereldbeeld namelijk niet alleen consistent, coherent, en compatibel met de positieve vakwetenschappen, maar zij geeft tevens een samenhangend antwoord op de grote oorsprongsvragen van de mensheid. Bovendien is het theïsme in staat een groot aantal andere onderling kwalitatief sterk verschillende fenomenen op een geïntegreerde wijze te verstaan en te begrijpen, zoals (a) het feit dat er überhaupt iets is en niet veeleer niets, (b) het bestaan en de persistentie van contingente entiteiten, (c) het bestaan van uniforme, universele en stabiele natuurwetten, (d) het gegeven dat de kosmos een absoluut begin heeft gehad, (e) de opmerkelijke elegantie en effectiviteit van de wiskunde als beschrijvingstaal van de natuur, (f) de opvallende fine-tuning van het universum, (g) ervaringen van (zelf)bewustzijn en vrije wil, (h) de betrouwbaarheid en de verklaringssuccessen van ons redevermogen, (i) de ervaring van de objectiviteit van bepaalde morele waarden en verplichtingen, (j) ervaringen van schoonheid en het sublieme, en (k) verschillende mystieke en religieuze ervaringen.

Niet voor niets is theïsme wereldwijd de meest gewortelde en verspreide praktijk van coherente en inclusieve wereldduiding. Door het theïsme als levensbeschouwing in plaats van als wetenschappelijke these te begrijpen wordt duidelijk waarom. Zou dit wellicht de reden zijn dat het nieuwe atheïsme zich zo halsstarrig blijft vastklampen aan de illusie dat Godsgeloof als wetenschappelijke hypothese geëvalueerd moet worden in plaats van als manier van leven, als wijze van in de wereld zijn?

Waaraan het nieuwe atheïsme in elk geval geen recht doet is het gegeven dat zoals gezegd ook het naturalisme ("Er bestaat niets buiten het fysische") als wereldbeeld het empirisch verifieerbare overstijgt. Naturalisme wordt dan ook net zomin als theïsme door de positieve wetenschappen geïmpliceerd of weerlegd. Naturalisten die hun naturalistische wereldbeschouwing rationeel willen evalueren zullen dus een beroep moeten doen op precies dezelfde vorm van rationaliteit die vereist is om theïsme als wereldbeschouwing te evalueren, namelijk (i) t/m (vi).

Wie zichzelf verliest in het misverstand dat een levensbeschouwing als een vakwetenschappelijke hypothese moet worden benaderd, ontzegt zichzelf dan ook de mogelijkheid om levensovertuigingen redelijk te beoordelen en onderling adequaat te vergelijken, wat tragisch is omdat het hier gaat om de praktische en existentieel onvermijdelijke vraag hoe in dit leven te staan, hoe dit leven te leven.

De vraag naar het zijn in Bruno Latour's 'We have never been modern'

In de blog: [Emanuel Rutten](#) woe, 22 februari 2012 reacties: 5



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

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

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

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

Subjecten en objecten ontstaan uit hybrids door een proces van stabilisatie of kristallisatie. Een hybrid is een instabiele gebeurtenis welke na verloop van tijd stabieler wordt en uiteindelijk uitkristaliseert tot één of meerdere ontologisch gestabiliseerde subjecten en/of objecten. Hybrids zijn dus dynamische instabiele gebeurtenissen die uiteindelijk door stabilisatie subjecten en objecten genereren ofwel voortbrengen. Op ieder moment bestaat

de wereld dus uit instabiele hybrids die subject- én objectkenmerken vertonen, én uit de meer en minder stabiele voortbrengselen van deze hybrids die zich in meer of mindere mate aan ons manifesteren als object of subject.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Over het beginsel van niet-tegenspraak

In de blog: [Emanuel Rutten](#) zon, 8 januari 2012 reacties: 47

Kunnen wij de vraag beantwoorden of de meest fundamentele wet van de logica, namelijk het beginsel van niet tegenspraak, universeel geldig is? Daarover gaat deze bijdrage.

Het beginsel van de niet-tegenspraak (BNT) is het meest fundamentele principe van de logica. Zij stelt dat iets niet tegelijkertijd op dezelfde wijze dezelfde eigenschap wel én niet kan hebben. Een alternatieve formulering van dit principe luidt dat een propositie niet tegelijkertijd waar én onwaar kan zijn. Is BNT universeel geldig? Om deze interessante vraag te kunnen beantwoorden is het van belang dat wij een onderscheid maken tussen enerzijds de wereld zoals deze op en voor zichzelf is (*de-wereld-in-zichzelf*) en anderzijds de wereld zoals wij als mensen deze denken en ervaren (*de-wereld-voor-ons*). *De-wereld-in-zichzelf* verwijst naar de wereld zoals zij geheel onafhankelijk van ons denken en ervaren "echt" bestaat. En *de-wereld-voor-ons* is daarentegen een verwijzing naar de wereld zoals deze door ons gedacht en ervaren wordt. Nu is het voor ons als mensen onmogelijk om rechtstreeks toegang te krijgen tot *de-wereld-in-zichzelf*. Wij kunnen immers onmogelijk buiten onze menselijke, al te menselijke cognitieve vermogens treden. Als ons denken blijft onvermijdelijk *menschelijk, al te menselijk* denken, en al ons ervaren *menschelijk, al te menselijk* ervaren. Nooit zullen wij dus kunnen achterhalen hoe *de-wereld-in-zichzelf* is. Precies daarom kunnen wij de vraag of BNT universeel geldig is voor *de-wereld-in-zichzelf* nimmer beantwoorden. Het BNT zou geldig kunnen zijn voor *de-wereld-in-zichzelf*, maar het zou ook kunnen dat dit niet het geval is. We weten het niet en we zullen het ook nooit weten.

Laten wij ons daarom richten tot *de-wereld-voor-ons*, de wereld zoals wij als mensen deze ervaren en denken. Geldt het BNT universeel binnen *de-wereld-voor-ons*? Dit is inderdaad het geval. Het BNT is namelijk *constitutief* voor *de-wereld-voor-ons*. Als mensen veronderstellen wij onvermijdelijk BNT bij alles wat wij zeggen en denken. En dit is niet iets wat wij vrijwillig doen. Nee, wij kunnen eenvoudig niet anders. Laat me dit toelichten.

Stel ik zeg "Het regent" om anderen erop attent te maken dat het regent. Geen mens zal hieruit de conclusie trekken dat ik bedoel te zeggen "Het regent niet". Nee, natuurlijk niet. Mijn uitspraak "Het regent" sluit haar negatie uit. En dit is noodzakelijk omdat het anders helemaal geen zin heeft om "Het regent" te zeggen, wat natuurlijk absurd zou zijn. Andersom is het verhaal hetzelfde. Als ik zeg "Het regent niet" om anderen erop attent te maken dat het niet regent, dan zal niemand hieruit de conclusie trekken dat ik nu juist bedoel te zeggen dat het regent. Inderdaad, ook hier sluit de uitspraak "Het regent niet" haar negatie uit, omdat het anders wederom geen zin zou hebben om überhaupt iets te zeggen.

Wat leert dit voorbeeld ons? Welnu, het voorbeeld leert ons dat zodra wij iets beweren we reeds de legitimiteit ofwel geldigheid van de wet van de niet-tegenspraak veronderstellen: [Als A, dan niet niet-A] of [niet(A and niet-A)]. BNT is daarom hoe dan ook van toepassing op alles wat wij zeggen. Zij is constitutief voor al ons spreken en denken. En daarom kunnen wij als mensen niets anders dan erkennen dat de wereld *zoals wij deze ervaren en denken* voldoet aan de wet van de niet-tegenspraak. Kortom, BNT is inderdaad constitutief voor *de-wereld-voor-ons*.

Laat me nog een ander voorbeeld geven. Wanneer ik naar waarheid zeg: "Vandaag ben ik naar de film geweest", dan heeft deze uitspraak een zekere betekenis. Over deze betekenis kunnen we eindeloos van mening verschillen, zo kunnen we gaan vragen naar de betekenis van de woorden "vandaag", "ik", "film", etc. Er is echter tenminste één ding waar we niet omheen kunnen, wil deze uitspraak überhaupt zinvol geplaatst kunnen worden, namelijk dat zij impliceert dat het niet waar is dat ik vandaag niet naar de film ben geweest. Immers, indien deze implicatie niet gegarandeerd is, dan zou het geen enkele zin hebben om te zeggen dat ik vandaag naar de film geweest ben. Maar dit is absurd! Ja, uiteindelijk veronderstelt alles wat wij zeggen BNT. Dit is onvermijdelijk. Het alternatief zou een resolut zwijgen zijn.

Dat wij inderdaad niet anders kunnen dan accepteren dat BNT constitutief is voor *al ons* spreken, denken en schrijven, en daarmee dus ook voor de wereld *zoals wij deze denken en ervaren* (i.e., *de-wereld-voor-ons*) blijkt dus eigenlijk al uit het feit dat jij als lezer deze tekst begrijpend kunt lezen. Immers, naar analogie van bovengenoemde voorbeelden van uitspraken over regen en naar de film gaan, volgt dat alles wat ik tot dusver schreef BNT veronderstelt. Ik beweerde immers in geen enkele zin die jij tot dusver gelezen hebt het tegendeel van wat ik in die zin uitdrukte. En alleen om deze reden ben jij überhaupt in staat om deze tekst begrijpend te lezen. Begrijpend lezen van mijn tekst, of welke tekst dan ook, zou dus inderdaad volstrekt onmogelijk zijn

wanneer BNT niet constitutief zou zijn voor al ons spreken en schrijven. Kortom, alléén al het feit dat wij met elkaar überhaupt kunnen communiceren toont al aan dat BNT universeel geldt binnen de-wereld-voor-ons. Wij passen BNT ongemerkt toe in alles wat wij zeggen, denken en schrijven. Zodra wij gaan spreken, denken of schrijven erkennen wij al BNT. We vangen er steeds mee aan. We kunnen niet anders.

Tegen deze achtergrond wordt ook duidelijk waarom het onmogelijk is om zelfs maar te betogen dat BNT niet universeel geldig is voor de-wereld-voor-ons. Immers, al ons denken en spreken gaat impliciet uit van BNT. Het is daarom onmogelijk om door een redenering, welke BNT reeds veronderstelt en dus vanuit BNT vertrekt, te concluderen dat BNT niet universeel geldig zou zijn. Een dergelijke conclusie ondergraft immers de redeneerweg walangs zij tot stand kwam, en daarmee de conclusie zelf. Inderdaad, *als* we deze conclusie accepteren, *dan* is er geen reden om te geloven dat haar onderbouwing legitiem gebruikmaakte van BNT. BNT is immers niet universeel geldig, aldus de conclusie. En precies daarom verliest de gegeven onderbouwing van de conclusie dat BNT niet universeel geldig zou zijn alle legitimiteit.

Kortom, elke argument tegen de universele geldigheid van BNT moet noodzakelijkerwijs starten vanuit BNT en daarna op elk moment van BNT gebruiken, en de enige manier om dit te legitimeren is aannemen dat BNT in algemene zin geldig is, omdat anders niemand het argument hoeft te accepteren. Maar dan torpedeert de conclusie van elk argument tegen de universaliteit van BNT inderdaad het argument zelf. We zien dus dat het, binnen de context van de-wereld-voor-ons, inderdaad onmogelijk is om te argumenteren tegen de universele geldigheid van BNT.

Maar, zo zou men kunnen tegenwerpen, laat de fysica ons niet zien dat er wel degelijk situaties zijn waarin BNT niet opgaat? Toont bijvoorbeeld het ‘twee spleten experiment’ niet aan dat fotoenen en elektronen zowel een golfkarakter als een deeltjeskarakter hebben? En betreft dit dan geen schending van BNT?

Welnu, het twee spleten experiment is inderdaad fascinerend. Toch denk ik dat we ook hier niet in logische tegenspraken terechtkomen. Voor zover ik weet kunnen alle instanties van genoemd experiment logisch coherent gedacht worden wanneer we erkennen dat een foton of elektron soms een deeltje is en soms een golf, *maar nooit beiden tegelijkertijd*. Zodra we een elektron waarnemen (zoals bij het afvuren en bij het inslaan op de plaat) gedraagt het zich altijd als een deeltje. De golfkenmerken zijn *in en door* de waarneming niet aanwezig. Maar tussen beide waarnemingsmomenten in (dus in de periode dat het elektron onderweg is richting plaat) nemen we het elektron niet waar en kan het precies daarom zich als golf manifesteren. We nemen dus nimmer tegelijkertijd het elektron als deeltje én als golf waar. En daarom hoeven we ook niet te concluderen dat het elektron tegelijkertijd als deeltje en als golf bestaat. Hoewel het twee spleten experiment dus fascinerend is, is er gegeven het voorgaande van een schending van BNT géén sprake.

Sterker nog, het is niet mogelijk om BNT binnen de context van de-wereld-voor-ons door empirische observaties te weerleggen. Immers, ook empirische studie kan slechts plaatsvinden indien wij BNT impliciet veronderstellen. Stel bijvoorbeeld dat we met een empirische studie aan de slag gaan en dat observator O1 vervolgens tegen observator O2 zegt dat hij of zij een of ander empirische observatie, zeg observatie F, heeft gedaan. Observator O1 zegt daarmee niet dat hij of zij observatie F niet heeft gedaan. Ook zegt O1 niet dat hij observatie ‘niet-F’ heeft gedaan. Maar dit volgt alleen wanneer O1 en O2 voor hun empirische studie BNT reeds veronderstellen. Kortom, ook in empirische studies kunnen wij niet om BNT heen. BNT kan binnen de context van de-wereld-voor-ons dus inderdaad niet door empirische observaties weerlegd worden. BNT maakt immers het vastleggen en communiceren van empirische observaties eerst mogelijk.

Van 'iets' naar iemand

In de blog: [Emanuel Rutten](#) woe, 21 december 2011 reacties: 43



Het lijkt niet onredelijk te veronderstellen dat de hele werkelijkheid uiteindelijk teruggaat op een allerlaatste absolute metafysische grond. Maar wat is dan haar aard?

Voor ons als mensen is het lastig, ik zou haast zeggen onmogelijk, om ons een wereld zonder laatste grond voor te stellen. Wij kunnen haast niet anders denken dan dat de wereld tenslotte teruggaat op een absolute onvoorwaardelijke drager, welke het antwoord vormt op de vraag waarom er überhaupt iets is in plaats van veeleer niets. Immers, een wereld waarin alles wat bestaat voor zijn of haar bestaan afhankelijk is van iets anders betreft een grondeloze in het niets wegzinkende wereld van louter contingenties, hetgeen voor ons als mensen inderdaad volstrekt absurd lijkt. Daarom zijn wij als mensen gerechtvaardigd om te denken dat er een uiteindelijke oorsprong van de werkelijkheid moet zijn, een "metaphysical ultimate".

De these dat er een laatste soevereine, van niets anders meer afhankelijke, bron van alles is, betreft dus een alleszins verdedigbaar uitgangspunt van metafysisch denken. In laatste instantie moet er een ultieme grond van alles zijn, "een eerste beginsel", ook al hebben wij op voorhand geen idee wat de aard van deze oorsprong van de werkelijkheid is.

Naast natuurlijk zo goed als alle theïsten zullen er ook atheïsten zijn die zich in bovenstaande redenering kunnen vinden. Hoewel deze atheïsten het bestaan van God categorisch ontkennen kunnen zij zich wel vinden in de redenering dat het redelijk is om te denken dat er "iets" moet zijn waarin alle (meta)fysische verklaringen uiteindelijk tot rust komen en waarvoor dus geen verdere verklaring meer gegeven kan worden. Kortom, genoemde atheïsten accepteren, net zoals praktisch alle theïfisten, dat de wereld tenslotte teruggaat op een absolute grond.

De vraag is vervolgens of wij in staat zijn om wat meer te achterhalen over de aard van deze ultieme oorsprong van de wereld. Zelf ben ik van mening dat dit inderdaad het geval is. Zo zijn er verschillende argumenten te geven voor het persoonlijk zijn van de wereldgrond.

Neem bijvoorbeeld het bekende kosmologische verschijnsel van fine-tuning. De fundamentele natuurconstanten blijken precies die getalswaarden te hebben die intelligent leven mogelijk maken. Zo goed als alle andere getalswaarden zou dit nagenoeg onmogelijk gemaakt hebben. Er lijken slechts drie verklaringen gegeven te kunnen worden voor dit verschijnsel, namelijk brut toeval, (meta)fysische noodzakelijkheid en opzettelijke intentionaliteit. Toeval kan redelijkerwijs uitgesloten worden omdat de kans dat de natuurconstanten precies die waarden hebben die nodig zijn om intelligent leven mogelijk te maken onvoorstelbaar verwaarloosbaar klein is. Noodzakelijkheid valt eveneens af omdat de fundamentele natuurconstanten volgens onze huidige inzichten ook andere getalswaarden gehad hadden kunnen hebben. Blijft over gerichte intentionaliteit, maar dat veronderstelt een bewust handelend subject ofwel een persoon. Het is daarom niet onredelijk te stellen dat de ultieme drager van de wereld tevens het ultieme subject van de wereld betreft en dus dat de oorsprong van alles geen "iets" maar een iemand is.

Of neem de gangbare these van de kosmologie dat het universum, het geheel van ruimte, tijd en energie, een eindige tijdsduur geleden is begonnen te bestaan. Het is alleszins redelijk om te veronderstellen dat iets dat begint te bestaan een ontstaansoorsaak heeft welke, indien het gaat om de oorzaak van *alle* ruimte en tijd, zelf niet anders dan buiten ruimte en tijd kan bestaan. Welnu, wat anders kan, aangenomen dat "abstracte

"entiteiten" zoals logische wetten causaal inert zijn, redelijkerwijs voor deze oorzaak in aanmerking komen dan een act van een immaterieel bewustzijn? We stuiten hier dus eveneens op de redelijkheid van een persoonlijke verklaring en daarmee persoonlijke oorsprong van de kosmos.[1]

Ook kunnen we denken aan een axiologisch argument. Zo lijkt het verdedigbaar dat de arche, het eerste beginsel van alles, een waardigheid heeft die in elk geval niet lager is dan de waardigheid van ieder mens. Maar dan, precies omdat ieder mens een waardigheid heeft die boven die van alle levenloze objecten uitgaat, volgt uit de transitiviteit van de waardigheidsrelatie dat de wereldgrond geen onpersoonlijk voorwerp of onpersoonlijk fluïdum kan zijn. De oorsprong van de wereld moet derhalve, net zoals de mens, eveneens persoonskenmerken ofwel subjectkarakter bezitten. Zij is derhalve geen "iets", maar een iemand.

Verder kan gewezen worden op een vruchtbare gedachte van D. Georgoudis. Hij ontleent een argument aan de idee van een parallelle tussen de "kenorde" en de "zijnsorde" van de wereld. Indien alle kennis in laatste instantie geen kwestie is van louter formele mechanische ontdekking, maar juist van begripsvorming, van het persoonlijk vertrouwd raken met ofwel het persoonlijk "verstaan" van de wereld, dan is het redelijk om te veronderstellen dat de grond van de wereld evenmin een mechanische natuur heeft, maar in plaats daarvan ook persoonlijk is.

We zien dus dat de overtuiging dat de wereld tenslotte is gegrond in een persoonlijke eerste oorzaak allesbehalve irrationeel is. Wie, zoals ook een deel van de atheïsten doet, erkent dat het niet onredelijk is om te veronderstellen dat er een absoluut oorsprongsprincipe moet zijn waarop de hele werkelijkheid uiteindelijk teruggaat, kan nauwelijks meer volhouden dat het onzinnig is om te denken dat deze eerste oorzaak geen ding, maar een subject is. De ultieme grond van de werkelijkheid kan derhalve plausibel als persoon gedacht worden. Maar dat is wat wij allen God noemen, zou Aquino zeggen.

[1] Dit en het voorgaande kosmologische argument wordt in de literatuur uitgebreid besproken. Zie bijvoorbeeld de *Blackwell Companion to Natural Theology*, Blackwell Publishing, 2009.

Waarheidsmakers van historische waarheden

In de blog: [Emanuel Rutten](#) vrij, 9 december 2011 reacties: 42



Wat zijn waarheidsmakers? En wat zijn de waarheidsmakers van historische waarheden? Daarover gaat onderstaande bijdrage.

De uitspraak 'Mijn auto is blauw' wordt waargemaakt door mijn blauwe auto. Mijn blauwe auto kan daarom de waarheidsmaker van genoemde uitspraak worden genoemd. Welnu, het lijkt niet onredelijk om te beweren dat meer in het algemeen uiteindelijk iedere ware uitspraak een waarheidsmaker moet hebben [1]. Zo'n waarheidsmaker moet dan natuurlijk wel bestaan. Iets dat niet bestaat kan immers niets, en dus ook niet iets waarmaken.

Neem nu historische uitspraken, zoals de uitspraak dat Nederland in 1974 de WK finale verloor. Deze uitspraak is ontgezegd dat Nederland in 1974 de WK finale verloor. Daarvoor is immers meer dan voldoende bewijsmateriaal. Het zou volstrekt onzinnig zijn om, gegeven al dit bewijsmateriaal, te betwijfelen of Nederland in 1974 het WK verloor [2]. Maar, wat is dan haar waarheidsmaker? Welke bestaande stand van zaken maakt deze uitspraak op dit moment waar? Iemand die meent dat het verleden niet minder reëel is dan het heden, dat wil zeggen, niet minder bestaat dan het heden, zou kunnen beweren dat het verleden genoemde uitspraak nu rechtstreeks waarmaakt. Het ook nu nog werkelijk bestaande verleden is in dat geval op dit moment de waarheidsmaker van deze en van alle andere ware historische uitspraken. Kortom, wie zegt dat het verleden zelf ware historische uitspraken waarmaakt veronderstelt dat het verleden ook nu nog bestaat. Iets dat niet bestaat kan immers zoals gezegd helemaal niets waarmaken. Het lijkt echter nogal implausibel om te beweren dat het verleden ook nu nog bestaat. Immers, het verleden was ooit, maar is niet meer. Het 'nu' bestaat, maar het 'toen' bestaat niet meer. Het antwoord dat het verleden optreedt als waarheidsmaker is daarom niet echt overtuigend.

Zijn er andere antwoorden mogelijk? Welnu, een determinist zou kunnen beweren dat de huidige configuratie van alle elementaire deeltjes in het universum de waarheidsmaker betreft van alle ware historische uitspraken. We kunnen immers in beginsel vanuit de huidige configuratie terugrekenen naar iedere willekeurige gebeurtenis uit het verleden, aldus de determinist. Dit lijkt mij echter evenmin een houdbaar antwoord. Zo meen ik dat er vrije wilsacten bestaan. Het bestaan van dergelijke acten is echter in tegenspraak met het determinisme. Terugrekenen is gegeven het bestaan van vrije wilsacten onmogelijk, zelfs in principe.

Maar wat is dan datgene op grond waarvan alle ware historische uitspraken op dit moment waar zijn? Er moet toch iets zijn dat deze waarheid nu objectief waarborgt? Er moet iets zijn dat er nu in objectieve zin voor zorgt dat mijn uitspraak dat Nederland in 1974 het WK verloor inderdaad waar en niet onwaar is. Theïsten kunnen wellicht wijzen op God. God herinnert zich het verleden perfect, en kan bovendien niet anders dan zich het verleden perfect herinneren. Precies daarom zijn Gods herinneringen, aldus de theïst, op z'n minst in indirekte zin te begrijpen als de waarheidsmakers van historische uitspraken. Iemand die vandaag zegt dat Nederland in 1974 de WK finale verloren heeft spreekt de waarheid. En de enige objectieve grond voor het vandaag waar zijn van zijn of haar uitspraak is dat zijn of haar uitspraak in overeenstemming is met de herinneringen van God.

[1] *Waarheidsmakers kunnen in plaats van standen van zaken ook gebeurtenissen zijn. Zo is de waarheidsmaker van de ware uitspraak 'Jij bent aan het lezen' de gebeurtenis dat jij aan het lezen bent.*

[2] *Het gaat hier dan ook niet om de epistemische vraag naar het rechtvaardigen van beweringen op grond van bewijsmateriaal. Het gaat daarentegen om een volstrekt andere vraag, namelijk de ontologische vraag naar dat*

wat er in objectieve zin voor zorgt dat een bewering überhaupt waar is, ofwel de vraag naar dat wat een bewering in de eerste plaats waarmaakt, geheel los van de vraag of wij al dan niet over afdoende bewijsmateriaal voor deze bewering beschikken.

Kant over het mathematisch verhevene

In de blog: [Emanuel Rutten](#) zat, 15 oktober 2011 reacties: [26](#)

Om te komen tot zijn conceptie van het mathematisch verhevene introduceert Kant eerst het onderscheid tussen groot-zijn (magnitudo) en een-grootte-zijn (quantitas). Quantitas (een-grootte-zijn) is het begrip 'groot' genomen naar haar numerieke kwantiteit, terwijl magnitudo (groot-zijn) het begrip 'groot' betreft genomen naar haar kwalitatieve bepaaldheid.

Ik zal allereerst ingaan op het begrip 'groot' genomen naar haar kwantiteit (quantitas of een-grootte-zijn). Oordelen met betrekking tot de quantitas van een ding vereisen een getalsmaat. Het gaat bij de beoordeling van grootte (quantitas) dus om de veelheid (het getal) en de eenheid (de maat). De maat is echter zelf ook een grootte.

De grootte van die maat vereist, om haar te kunnen vaststellen weer iets anders als maat. Dit proces loopt door ad infinitum. Quantitas is dus altijd een onbepaald vergelijkingsbegrip. Niets heeft een bepaalde quantitas in zichzelf. De kwantitatieve bepaling van grootte neemt anders gezegd een getal als maat en telt deze vervolgens een aantal keer bij zichzelf op. De grootte van de gekozen getalsmaat kan vanuit deze mathematische bepaling van grootte echter alleen vastgesteld worden door haar met behulp van een tweede getalseenheid opnieuw in een getal uit te drukken. We vervallen zo inderdaad in een oneindige regressie. Omdat de mathematische bepaling van grootte met getallen werkt kan zij dus nooit leiden tot een daadwerkelijke beoordeling van de grootte van een object. Kant stelt dan ook dat we in de mathematische bepaling van grootte nooit een eerste basismaat hebben en dus ook geen kwalitatief bepaald begrip van een gegeven grootte.

Laten we vervolgens kijken naar wat Kant precies zegt over het begrip 'groot' genomen naar haar kwaliteit (magnitudo of groot-zijn). Kant maakt een onderscheid tussen twee wijzen van groot-zijn ofwel twee wijzen van magnitudo. Iets kan groot-zijn in relatieve zin (groot-zijn zonder meer ofwel magnitudo simpliciter) en iets kan groot-zijn in absolute zin. Het oordeel dat iets magnitudo simpliciter (groot zonder meer) is, zoals bijvoorbeeld het oordeel 'Die man is groot qua lengte' of 'Die man is groot qua deugd', vereist net zoals in het geval van de quantitas een bepaalde maatstaf voor vergelijking. Ook hier wordt door Kant dus een maatstaf als grondslag verondersteld. Deze maatstaf is gelegen in de kwalitatieve bepaaldheid dat de man in kwestie groot is in vergelijking tot andere objecten van hetzelfde type, in dit geval dus mannen. De man is groot ofwel groot zonder meer omdat in kwalitatieve zin zijn grootte die van vergelijkbare mannen overtreft. Deze kwalitatieve beoordeling van grootte wordt door Kant esthetisch genoemd. Zij geschiedt vanuit ons voorstellingsvermogen ofwel onze verbeeldingskracht en is daarom niet mathematisch van aard zoals in het geval van de quantitas. Oordelen magnitudo simpliciter worden door Kant daarom begrepen als subjectief en niet objectief. Toch maken volgens hem deze oordelen aanspraak op algemene instemming. We veronderstellen dat iedereen dezelfde kwalitatieve maatstaf als grondslag neemt. In het oordeel magnitudo simpliciter is bovendien sprake van belangeloos welgevallen en subjectieve doelmatigheid. Er zijn dus structurele overeenkomsten tussen oordelen magnitudo simpliciter en esthetische schoonheidsoordelen.

De tweede wijze van magnitudo (groot-zijn) is zoals gezegd het groot-zijn in absolute zin. Iets is

groot in absolute zin indien het onvergelijkbaar groot is ofwel groot is boven iedere vergelijking. Het mathematisch verhevene nu is volgens Kant dat wat in absolute zin groot is. Kant zegt hierover: "Maar wanneer we iets niet gewoon groot noemen, maar volstrekt, absoluut en in alle opzichten (elke vergelijking overtreffend) groot, d.w.z. verheven, dan zien we al snel in dat we de eraan beantwoordende maatstaf niet buiten, maar alleen binnen dat iets kunnen vinden. Het is een grootte die slechts aan zichzelf gelijk is". Het mathematisch verhevene is dus absoluut groot in zichzelf en er is daarom niets anders vereist om in onderlinge vergelijking de absolute grootheid van het mathematisch verhevene te bevestigen. Een vergelijkingsmaatstaf is hier dan ook niet nodig. Het zoeken naar een buiten het mathematisch verhevene gelegen maatstaf of meetstandaard voor het bevestigen van haar absolute grootheid is bovendien niet alleen onnodig, maar ook zinloos. Dat wat in absolute allesovertreffende zin groot is, is immers principieel onvergelijkbaar en dus onmeetbaar. Precies omdat het mathematisch verhevene incommensurabel is kan een dergelijke vergelijking immers nooit van de grond komen. Het mathematisch verhevene overtreft iedere maatstaf van de zintuiglijkheid.

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

Tot dusver zijn we vooral ingegaan op het formele schema van het mathematisch verhevene. Er valt echter nog veel meer te zeggen over het mathematisch verhevene. Het mathematische verhevene is namelijk in de eerste plaats een innerlijke ervaring. Wat is nu de specifieke ervaringsinhoud van deze ervaring? Welnu, Kant ontwikkelt een kleine fenomenologie van de ervaring van het mathematisch verhevene vanuit een belangrijk nog niet besproken verschil tussen de mathematische bepaling van grootte en de esthetische beoordeling van grootte. Dit verschil betreft het gegeven dat er voor de mathematische bepaling van grootte geen maximum bestaat. De getallen lopen immers door tot in het oneindige. De mathematische bepaling van grootte neemt een willekeurig getal als rekeneenheid en kan vervolgens deze getalsmaat bij zichzelf blijven optellen zonder ooit op een numerieke bovengrens te stuiten. De esthetische beoordeling van grootte is echter gegrond in ons voorstellingsvermogen ofwel in onze verbeeldingskracht en kent precies daarom weldegelijk een maximum. Ons voorstellingsvermogen werkt namelijk met apprehensie (de onmiddellijke voorstelling van een individuele representatie) en comprehensie (het samenvoegen in het voorstellingsvermogen van verschillende representaties). Hoewel de apprehensie tot in het oneindige kan doorgaan, kent de comprehensie een natuurlijke bovengrens. De comprehensie wordt namelijk steeds moeilijker wanneer de apprehensie voortschrijdt en bereikt daarom op een bepaald moment een maximum. Dit maximum wordt bereikt wanneer de apprehensie zover is gevorderd dat de eerste apprehensie in onze verbeeldingskracht al weer begint te vervagen. Er is dus een grootste in de comprehensie dat bereikt wordt zodra ons voorstellingsvermogen aan de ene kant net zoveel verliest als ze aan de andere kant wint. Welnu, de innerlijke ervaring van het mathematisch verhevene ontstaat

wanneer ons voorstellingsvermogen er vanwege deze natuurlijke bovengrens niet in slaagt een gegeven reusachtig uitgestrekt natuurobject in zijn geheel in haar vizier te krijgen om zo haar grootte kwalitatief te beoordelen. In het mathematisch verhevene laat ons voorstellingsvermogen ofwel onze verbeeldingskracht het dus afweten omdat zij niet in staat is het gegeven reusachtige grote object als één afgeronde aanschouwing te representeren. Hierdoor ontstaat een gevoel van onlust. Dit gevoel van onbehagen wordt echter opgevolgd door een gevoel van welbehagen zodra blijkt dat wij met onze rede ideeën van de absolute totaliteit en de absolute oneindigheid toch grip kunnen krijgen op het gegeven enorm omvangrijke object. Door de onmacht van onze verbeelding worden we ons op een welbehaaglijke manier bewust van de bovenzintuiglijke aard van ons redevermogen.

Het mathematisch verhevene betreft dan ook het oproepen van de rede-ideeën van absolute totaliteit en absolute oneindigheid. Het zijn uiteindelijk deze rede-ideeën die Kant mathematisch verheven noemt. Hoewel ons voorstellingsvermogen het reusachtige natuurobject niet in haar vizier krijgt zijn we dankzij de tussenkomst van deze rede-ideeën dus toch in staat om greep op dit object te krijgen. Kant geeft een aantal kenmerkende voorbeelden van uitgestrekte grote objecten die in ons de ervaring van het mathematisch verhevene kunnen oproepen, zoals de piramides in Egypte en de Sint Pieterskerk in Rome. De verheven ervaring ontstaat zodra we niet te ver van deze objecten verwijderd zijn en evenmin te dicht bij deze objecten komen. De objecten zelf zijn echter zoals eerder aangeven niet mathematisch verheven. Zij zijn slechts de aanleiding om de ervaring van het mathematisch verhevene in onszelf op te roepen. Voor ons voorstellingsvermogen zijn deze objecten bovendien vormloos. Onze verbeeldingskracht slaagt er immers niet in om hen in één volledige afgeronde aanschouwing op te nemen. Dit in tegenstelling tot het schoon te noemen voorwerp dat in afgeronde vorm voor ons staat. Het mathematisch verhevene is vormloos omdat het uiteindelijk alleen oproepbaar is als niet-representeerbaar rede idee en daarom ons voorstellingsvermogen te boven gaat. Kant lijkt in zijn uiteenzettingen over het mathematisch verhevene duidelijk beïnvloed door Edmund Burke. De mathematisch verheven ervaring betreft immers een contrastharmonie. Het is een gevoelsbeweging van onlust naar lust. Dit doet ons natuurlijk direct denken aan Burke die stelt dat tijdens de verheven ervaring de aanvankelijk gevoelde angst of pijn wordt opgevolgd door genot. Kant neemt dus Burke's schema van het verhevene als combinatie van lust en onlust over. Welbehagen en onbehagen zijn bij Kant net zoals bij Burke onlosmakelijk met elkaar verbonden. Verder rekent Burke eveneens onmetelijk grote voorwerpen tot het soort objecten dat aanleiding kan geven tot de ervaring van het verhevene. Toch zijn er ook duidelijke verschillen. Bij Burke is het verhevene louter een naturalistische hartstocht waarbij de rede geen enkele rol speelt. Burke benadert het verhevene immers strikt als fysiologisch fenomeen. Bij Kant speelt naast het voorstellingsvermogen ons redevermogen daarentegen een doorslaggevende rol in de ervaring van het mathematisch verhevene. Het mathematisch verhevene is een belangeloos vrij spel tussen verbeeldingskracht en onze rede dat subjectief doelmatig is, geen doel kent en aanspraak maakt op algemene instemming. In de mathematisch verhevene ervaring ontdekken wij dat wij door onze rede over het vermogen beschikken om ideeën op te roepen die onmogelijk te presenteren zijn, maar dankzij welke we wel greep kunnen krijgen op onmetelijke onbegrensde natuurverschijnselen. De in onze rede gegeven rede ideeën gaan dus ons voorstellingsvermogen te boven en zijn precies daarom in staat om ons in contact te brengen met de bovenzintuiglijke noumenale wereld. Het zijn precies deze rede-ideeën die volgens Kant uiteindelijk daadwerkelijk verheven zijn en die ons als redelijk subject verheffen boven de fenomenale eindige wereld. Zo worden wij ons in de verheven gewaarwording bewust van de bovenzintuiglijke noumenale aard van onze rede.

Tot slot is het wellicht aardig om op te merken dat het mathematisch verhevene in twee opzichten niet mathematisch is. In de eerste plaats hebben we al gezien dat de mathematisch verheven ervaring wordt veroorzaakt door onze esthetische beoordeling van grootte in plaats van door de mathematische bepaling van grootte. De mathematische bepaling van grootte speelt bij de totstandkoming van het mathematisch verhevene dus geen enkele rol. In de tweede plaats is vastgesteld dat het mathematisch verhevene gegrond is in de rede idee van de absolute totaliteit. Dit idee van de absolute totaliteit is echter geen mathematisch concept. Mathematische concepten (of het nu om eindige of oneindige concepten gaat) zijn namelijk per definitie kwantiteiten ofwel grootheden die onderling op basis van gegeven standaarden met elkaar vergeleken kunnen worden. Ieder mathematisch concept is dus mathematisch vergelijkbaar met andere mathematische concepten. Precies dit is voor de onvergelijkbare en dus onmeetbare absolute totaliteit niet mogelijk. De absolute totaliteit valt dus als concept buiten de wiskunde. Het betreft geen mathematisch concept. Dat het mathematisch verhevene van Kant als idee van de absolute totaliteit onmogelijk een mathematisch concept kan zijn laat zien dat het mathematisch verhevene ook in dit opzicht juist niet mathematisch van aard is. Pas aan het begin van de twintigste eeuw werd de opvatting dat de absolute totaliteit geen mathematisch concept is ook onder wiskundigen en logici gemeengoed. De Russell paradox liet rond 1900 immers zien dat er geen verzameling van alle verzamelingen bestaat. De absolute totaliteit opgevat als het geheel van alle verzamelingen is dus inderdaad zelf geen verzameling en daarom ook geen mathematisch concept.

(Vorig jaar uitgesproken rede tijdens een Kant symposium in het Academisch- cultureel centrum SPUI25 in Amsterdam)

Het wetenschappelijke en het religieuze

In de blog: [Emanuel Rutten](#) woe, 19 mei 2010 reacties: [164](#)

Over het verband tussen wetenschap en religie lopen de meningen enorm uiteen. Er lijkt nauwelijks een relatie te zijn waarover in onze tijd zoveel misverstanden bestaan als juist de verhouding tussen het wetenschappelijke en het religieuze. Een doorleefd en diepgaand begrip van zowel het religieuze als het wetenschappelijke is nodig om de samenhang tussen beiden vruchtbaar en constructief te doordenken. Ik wil hier slechts op één cruciaal aspect wijzen. In tegenstelling tot de mening van velen is er geen sprake van een conflict tussen wetenschap en religie. Hedendaagse filosofen zoals W.L. Craig betogen naar mijn mening terecht ...

dat de opvatting dat er sprake zou zijn van een tweestrijd tussen wetenschap en religie een moderne westerse mythe is. Dit romaneske verhaal van een diepe disharmonie tussen beiden lijkt in de loop van de negentiende eeuw in Europa te zijn ontstaan in het kielzog van de zich toen in dit deel van de wereld voltrekkende secularisatie.

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

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

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

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

van Robert Maydole, het argument vanuit het bewustzijn van J.P. Moreland en het argument vanuit de rede van Victor Reppert.

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

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

Beide, zowel het religieuze als het wetenschappelijke, participeren immers adequaat in het rationele. Het verschil is dat het religieuze, op basis van overigens zeer plausibele en verdedigbare gronden, niet veronderstelt dat de gehele werkelijkheid restloos samenvalt met het domein van het rationele. Het religieuze erkent namelijk vanwege goede redenen het bestaan van een ultieme zijnsgrond die het natuurlijke te boven gaat en welke gekenmerkt wordt door deels rationele en deels irrationele momenten. Deze onvoorwaardelijke grond van de werkelijkheid is voor onze rede deels kenbaar. Toch blijft zij uiteindelijk een diep mysterie ofwel een ontzagwekkende geheimenis. Iemand als Rudolf Otto sprak in zijn boek 'Het Heilige' over het 'mysterium tremenda majestas et fascinans' en ook over het 'ganz andere', het 'numineuze' en het 'sacrale'. We kunnen dan ook stellen dat in het religieuze naast het rationele ook andere vermogens van de mens resoneren, zoals het affectieve en het morele. De religieuze houding betreft een in het samenspel van rede, gevoel en geweten gefundeerde grondstemming die in de mens en in de mens alléén manifest kan worden.

Over Porphyrios' betoog 'Waarom God niet bestaat'

In de blog: [Emanuel Rutten](#) ma, 7 mei 2012 reacties: [17](#)

In deze bijdrage ga ik in op Porphyrios' betoog 'Waarom God niet bestaat'. Ik zal mij rechtstreeks tot Porphyrios richten, in plaats van over hem te spreken. Dit omdat de tekst van deze bijdrage eerder al als reactie onder Porphyrios' betoog verscheen en ik geen reden zie om mijn aldaar gehanteerde rechtstreekse aanspreekstijl hieronder ineens te veranderen.

Laat me, beste Porphyrios, jouw betoog alinea voor alinea bespreken. Je definieert 'God' als persoonlijke schepper én hemelse rechter. Ik ben het met je eens dat het zijn van de persoonlijke schepper van de wereld een constitutief bestanddeel is van iedere adequate conceptie van God. Het predikaat 'hemelse rechter' maakt echter in strikte zin geen onderdeel uit van wat we in de literatuur 'mere theism' of 'bare theism' noemen. Jouw toevoeging 'hemelse rechter' werkt daarom onnodig verwarringend.

De atheïst dient te argumenteren dat God, begrepen als persoonlijke schepper van de wereld, niet bestaat. De theïst dient daarentegen te argumenten dat God, aldus begrepen, wel bestaat. En de agnost? De agnost dient op z'n minst te onderbouwen waarom hij of zij niet gelooft dat God bestaat en ook niet gelooft dat God niet bestaat. Maar omdat de agnost geen affirmerende claim doet, zoals de theïst en de atheist wel doen, hoeven we van hem of haar geen volledige argumentatieve casus te verlangen. Welnu, de titel van jouw betoog, "Waarom God niet bestaat", maakt duidelijk dat het jou gaat om een casus voor atheïsme, niet voor agnosticisme. Voor wat hieronder volgt is het van belang het verschil tussen atheïsme en agnosticisme scherp in de gaten te houden.

Je schrijft: "Wie stelt, moet bewijzen". Nu gaat het hier niet om "bewijzen". De theïst stelt dat God bestaat en dient voor zijn of haar claim adequate rationele argumenten te geven, maar dit hoeven natuurlijk nog geen sluitende bewijzen te zijn. Sterker nog, het lijkt mij zelfs onmogelijk om sluitend te bewijzen dat God bestaat. De atheist stelt dat God niet bestaat en dient dus eveneens adequate argumenten te geven voor zijn of haar claim dat God niet bestaat. Maar ook de atheist hoeft zijn positie natuurlijk niet sluitend te bewijzen. Merk dus op dat, zoals gezegd, beiden, de theïst én de atheist, argumenten moeten geven voor hun stellingen. En dit alles staat geheel los van de vraag hoeveel mensen in de wereld op enig moment atheïst of theïst zijn. Het is dus niet zo, zoals jij ten onrechte stelt, dat de atheist zijn positie alleen maar aannemelijk hoeft te maken omdat het atheïsme historisch en actueel gezien een minderheidspositie betreft. Natuurlijk niet! Wie stelt, moet argumenteren. En dit geldt niet alleen voor de theïst, maar ook voor de atheist. De atheist meent immers te weten dat God niet bestaat. En dit vermeende weten dient, zoals iedere aanspraak op kennis, inhoudelijk beargumenteerd te worden.

Je schrijft vervolgens in de derde alinea van jouw betoog dat de atheist kan volstaan met een "kort waarschijnlijkheidsargument". Dit is nogal suggestief. Het gaat immers niet om de lengte van een argument, maar over de overtuigingskracht ervan. De argumenten van de atheist dienen overtuigend te zijn, en het maakt daarbij niet uit of het argument kort of lang is. Verder schrijf je

dat op de theïst de "grote taak rust aannemelijk te maken dat desondanks, "against the odds", het bestaan van God aannemelijk is". Ook dit is erg suggestief. Op dit punt in jouw betoog heb je immers nog geen enkel argument vóór of tegen het bestaan van God gegeven. Toch meen je alvast te kunnen vaststellen dat het bestaan van God "against the odds" is! En dit terwijl je de lezer in de voorgaande alinea er juist nadrukkelijk op attendeerde dat het atheïsme in de wereld tot op de dag van vandaag een volstrekt minderheidsstandpunt is.

In de vierde alinea noem je Hume's a priori argument tegen wonderen. Dit levert echter weinig op. In de eerste plaats vereist een adequate op redelijke argumenten gestoelde cumulatieve casus voor 'bare theism' helemaal geen beroep op wonderen. Je jaagt hier dus op een stroman. In de tweede plaats ben je blijkbaar niet op de hoogte van hoe godsdienstfilosofen tegenwoordig denken over Hume's a priori argument tegen wonderen. Zo schrijft Philipse, zelf een uitgesproken atheist, over Hume's a priori argument het volgende: "Hume overstated his case by concluding: 'no human testimony can have such force as to prove a miracle'. However unlikely we esteem the occurrence of [the reported event], it is always logically possible, assuming that the probability [of the reported event] is not zero, that there are enough independent and reliable witnesses who tell us that [the event] occurred to make it even more unlikely that they were mistaken. [...] In other words, we can develop no a priori argument against miracles in general, as Hume sometimes pretended to have done" (Philipse, God in the Age of Science? A Critique of Religious Reason, Oxford University Press, 2012, p. 171). In de derde plaats levert jouw uiteenzetting over wonderen geen argument op vóór de atheistische stelling dat God niet bestaat. Om de stap van agnosticisme naar atheïsme te kunnen maken zul je immers positieve argumenten moeten geven voor de claim dat God niet bestaat, en dit is iets anders dan redenen hebben om niet te geloven in het bestaan van God. Echter, argumenten vóór atheïsme ontbreken op dit punt in je betoog vooralsnog.

In de vijfde alinea probeer je de claim dat God bestaat op gelijke hoogte te brengen met allerlei claims waarin bijna geen enkel weldenkend mens gelooft, zoals sterrenwichelarij. Deze claims staan epistemisch echter helemaal niet op gelijke hoogte, zoals jij ten onrechte suggereert. Er zijn namelijk een groot aantal rationele argumenten vóór het bestaan van God, argumenten waar je in jouw bijdrage maar niet op in wilt gaan. Daarentegen zijn er geen rationele argumenten voor sterrenwichelarij. En uit het feit dat we God niet nodig hebben *in* de fysica volgt geenszins dat God niet bestaat. Natuurlijk niet. Sterker nog, zo goed als alle theïstische wetenschappers en filosofen, waaronder ikzelf, zullen het juist van harte met je eens zijn dat God *in* de fysica geen enkele rol speelt. De hedendaagse rationele argumenten voor het bestaan van God zijn dan ook helemaal niet gebaseerd op de incorrecte idee dat we God nodig zouden hebben *in* de fysica, zoals jij ten onrechte lijkt te veronderstellen. Kortom, je jaagt ook in jouw vijfde alina op stromannen. En op dit punt in jouw betoog aangekomen hebben we nog steeds geen enkel argument gezien vóór de affirmerende claim dat God niet bestaat. Alles wat je in je betoog tot dusverre hebt gezegd kan hoogstens gelden als een mogelijke aanzet voor een casus voor agnosticisme. Maar ook dan nog zul je je moeten verhouden tot de rationele argumenten voor het bestaan van God, een vereiste dat je hardnekkig uit de weg gaat. Verder beweer je dat de fysica ons zou leren dat zelfbewustzijn een emergent product is van levenloze materie. Dit is echter een metafysische, en geen fysische, uitspraak. En wil je deze metafysische uitspraak hard maken, dan zul je ook de bezwaren tegen hedendaagse emergentie-theorieën moeten bespreken en weerleggen, hetgeen je (begrijpelijkerwijs) niet doet. Maar zelfs als je dit wel succesvol zou kunnen doen, dan nog volgt uit het feit dat menselijk bewustzijn steeds op materie superveneert

geenszins dat dit voor alle vormen van bewustzijn het geval zou moeten zijn.

Je eindigt je vijfde alinea met een oproep aan de gelovige om overtuigende argumenten te leveren. Welnu, deze argumenten zijn ruimschoots vorhanden (zie bijvoorbeeld de in 2009 verschenen "Blackwell Companion to Natural Theology") en dienen door jou stuk voor stuk meegewogen te worden indien je werkelijk serieus jouw atheïstische wereldbeeld zou willen verdedigen. Zolang je deze argumenten uit de weg gaat is van een werkelijke verdediging van atheïsme dan ook helemaal geen sprake.

In de zesde, zevende en achtste alinea ga je nader in op het onderscheid tussen deïsme en theïsme. Je zegt veel, maar niets van wat je zegt levert ook maar het begin van een argument op vóór de bewering dat God niet bestaat. Zo zullen theïsten zoals ik het van harte met je eens zijn dat we *in* de fysica uitsluitend gedreven op zoek moeten blijven naar natuurlijke oorzaken voor natuurlijke fenomenen. Natuurlijk moeten we dat doen! Het zou belachelijk zijn wanneer een fysicus opeens zou ophouden met het zoeken naar natuurlijke verklaringen voor natuurlijke fenomenen. Het zoeken naar natuurlijke oorzaken is immers precies datgene wat wij van de fysica verwachten! Wij eisen terecht, of we nu theïst, agnost of atheist zijn, dat de fysica onvoorwaardelijk en ongehinderd blijft zoeken naar natuurlijke verklaringen. Wie dit niet wil heeft in de fysica niets te zoeken. Het geloof in God stroopt dan ook wel degelijk met het moderne wereldbeeld en onze eindeloze progressie naar meer en betere natuurkennis. Wel is het zo dat de resultaten van de fysica implicaties kunnen hebben voor de vraag of God bestaat. Maar zodra we daarover gaan nadenken begeven we ons reeds buiten de fysica, en betreden we de metafysica. Zo maken bepaalde wijsgerige argumenten voor het bestaan van God gebruik van fysische inzichten als één van hun premissen. Denk hierbij bijvoorbeeld aan de fysische claim dat het universum een eindige tijdsduur geleden is ontstaan en dus een absoluut begin heeft gehad. Maar er kan ook gedacht worden aan de vele ontdekte fenomenen van kosmologische (niet biologische) fine-tuning.

Verder stel je dat de kans dat een persoonlijke entiteit de kosmos veroorzaakte kleiner is dan de kans dat de hele kosmos zomaar, zonder enige reden, onveroorzaakt, is ontstaan uit helemaal niets. Welnu, als *dat* het atheïstische alternatief moet zijn voor theïsme, dan kan echt geen enkele atheïst het theïsme nog langer irrationeel noemen. Want wat is er irrationeler dan te beweren dat de kosmos letterlijk zou zijn voortgekomen uit helemaal niets! Het absolute niets is de afwezigheid van alles wat mogelijk kan bestaan, dus geen entiteiten, geen attributen, geen tropen, geen relaties, geen verzamelingen, geen potentialiteiten, of wat dan ook. In het geval van 'niets' is er dus niet eens de potentialiteit om überhaupt iets tot bestaan te laten komen. En daarom is het metafysisch eenvoudigweg absurd om te beweren dat iets uit niets zou kunnen ontstaan, zoals jij nu als alternatief naar voren schuift. Een atheïstisch argument voor het niet bestaan van God lijkt zo verder weg dan ooit.

Je zegt tot slot van de achtste alinea dat subjectieve ervaring van God geen reden is om het bestaan van God aannemelijk te achten. Hieruit blijkt dat je blijkbaar niet op de hoogte bent van het feit dat een goede rationele casus voor theïsme helemaal geen beroep hoeft te doen op subjectieve ervaring. Dit gezegd hebbende, is het overigens wel zo, dat bij gebrek aan goede 'defeaters', subjectieve ervaring van God voor iemand die deze ervaring heeft, de bewering dat God bestaat waarschijnlijker kan maken, zeker wanneer deze bewering ondersteund wordt door adequate rationele argumenten voor het bestaan van God, argumenten die jij ook op dit punt in je betoog aangekomen nog steeds hardnekkig uit de weg blijft gaan.

In de negende alinea denk je echter plotseling je casus voor atheïsme rond te hebben! Je schrijft aldaar immers: "Maar als het zo onwaarschijnlijk is dat God bestaat en het geloof erin zo overbodig en irrationeel [is], waarom geloven dan de meeste mensen toch in God?". Het verbaast mij werkelijk dat je deze conclusie op dit punt in je betoog meent te kunnen trekken, terwijl je géén enkel inhoudelijk argument voor theïsme hebt behandeld, en zelfs géén enkel argument hebt gegeven vóór het atheïsme, oftewel vóór de affirmende bewering dat God niet bestaat. Met veel goede wil zouden we kunnen zeggen dat je tot dusverre een eerste beperkte aanzet hebt gegeven tot een casus voor agnosticisme, maar dat legitimeert natuurlijk op geen enkele wijze jouw zojuist door mij geciteerde atheïstische conclusie.

De door jouw genoemde klassieke pogingen om een natuurlijke verklaring te postuleren voor het feit dat de mensheid door haar hele geschiedenis heen overwegend gelovig is geweest en nog steeds voor het overgrote deel is, zoals hang naar aandacht, verlangen, onwetendheid, angst, behoefté aan een vaderfiguur, opium voor het volk, infantiele neurose, en behoefté aan rust en vertrouwen, zijn daarnaast zeer speculatief en bovendien inmiddels allemaal achterhaald als courante hedendaagse wetenschappelijke verklaringen. Bovendien ligt het gevaar op de loer van de zogenaamde 'genetic fallacy'. We dienen namelijk een onderscheid te maken tussen de herkomst van een bepaalde overtuiging en de vraag of deze overtuiging waar is. Zelfs als alle gelovigen op aarde in God geloven vanwege, zeg, een "infantiele neurose", dan nog zegt dit helemaal niets over de vraag of God bestaat. Wie die epistemische vraag wijsgerig onder ogen wil zien, zal zich bezig moeten gaan houden met het bestuderen en overdenken van de hedendaagse rationele argumenten voor én tegen het bestaan van God. En in jouw bijdrage is van dergelijke hedendaagse argumenten echt niets te vinden, zodat we moeten concluderen dat zij op geen enkele wijze de belofte van haar titel waarmaakt. Integendeel. Het zou dan ook goed zijn wanneer je je zou gaan verdiepen in de hedendaagse godsdienstfilosofie in plaats van slechts terug te grijpen naar klassieke denkers als Hume, Kant, Nietzsche en Russell.

Laat me daarom afsluiten met nog een citaat van de atheïst Philipse: "[T]he philosophy of religion, both apologetic and critical, is today a flowering field of academic research within analytic philosophy, so much so that we may speak of a surprising resurrection of natural theology. This resurrection began when in the 1960s and 1970s analytically trained philosophers such as William Alston, Alvin Plantinga, Richard Swinburne, and Nicholas Wolterstorff started to apply the tools of analytic philosophy to natural theology, thereby radically transforming the field. The spirit of this renewal of natural theology was well expressed by Swinburne [and others] in 1977 [...]. Three years later, the general public was informed about the resurrection of natural theology within analytic philosophy when Time ran a story on 7 April 1980 called 'Modernizing the Case for God', which contains the following passage: "In a quiet revolution in thought and argument that hardly anybody could have foreseen only two decades ago, God is making a comeback. Most intriguingly, this is happening not among theologians or ordinary believers, but in the crisp intellectual circles of academic philosophers, where the consensus had long banished the Almighty from fruitful discourse"" (Philipse, God in the Age of Science? A Critique of Religious Reason, Oxford University Press, 2012, pp. 26-27).

Dit citaat van Philipse laat zien dat er inderdaad sinds Hume, Kant, Nietzsche en Russell het één en ander is gebeurd in de godsdienstwijsbegeerte, zodat jouw "verdediging" van atheïsme niet alleen volstrekt inadequaat is, maar eigenlijk vooral een achterhalde indruk maakt. Ik raad je dan ook aan om kennis te maken met genoemde 'revolution'. Een uitstekend startpunt daarvoor is de

al eerder genoemde "Blackwell Companion to Natural Theology".

Swinburne's probabilistische case voor theïsme

In de blog: [Emanuel Rutten](#) zat, 26 mei 2012 reacties: [113](#)

Afgelopen week vond aan de Vrije Universiteit een [Veritas](#) debat plaats tussen Richard Swinburne en Herman Philipse. Inzet was de vraag of er goede rationele argumenten zijn voor het bestaan van God. Het werk van filosoof en atheïst Philipse is in ons taalgebied natuurlijk redelijk goed bekend. Dit geldt echter in veel mindere mate voor dat van filosoof en theïst Swinburne. Hieronder vat ik de kern van Swinburne's openingsbetoog samen, daarbij onder andere dankbaar gebruikmakend van de 'hand-out' die aan het begin van het debat werd uitgereikt.

Swinburne stelt dat *gegeven* een collectie empirische observaties E een verklarende hypothese H voor E waarschijnlijk waar is indien aan precies drie voorwaarden is voldaan. In de eerste plaats moet E waarschijnlijk waar zijn indien we aannemen dat H het geval is. In de tweede plaats moet E *niet* waarschijnlijk waar zijn indien we aannemen dat H *niet* het geval is. En in de derde plaats moet H *eenvoudig* zijn, hetgeen wil zeggen dat H zo weinig mogelijk (typen) entiteiten, (typen) eigenschappen en (typen) relaties postuleert. Deze laatste voorwaarde drukt uit dat we altijd naar de meest simpele verklaring zoeken voor een bepaalde gegeven collectie empirische feiten. Uitgaande van dit probabilistische verklaringsmodel neemt Swinburne voor E de volgende collectie empirische observaties:

(E) Er is een fysisch universum dat wordt geregeerd door een relatief beperkt aantal uniforme, stabiele en eenvoudige natuurwetten. Dit fysisch universum is ge-fine-tuned voor het ontstaan van bewuste vrije wezens, die door dit bewustzijn in staat zijn tot het voelen van pijn en plezier, verdriet en geluk, en die dankzij het relatief beperkt aantal universele, betrouwbare en simpele wetten eveneens de onmiddellijke gevolgen van hun concrete handelen in de wereld kunnen voorspellen, zodat zij, omdat ze tevens vrij zijn, in staat zijn tot het maken van moreel significante keuzes tussen het pijn doen of juist gelukkig(er) maken van elkaar.

Met genoemde wezens doelt Swinburne op de mens, zonder daarbij te willen uitsluiten dat er eventueel ook andere wezens bestaan die onder E vallen. Explanandum E betreft dus kort gezegd het feit dat wij als mensen een "moreel universum" bewonen, dat wil zeggen een universum dat erop is ingesteld om ons iedere keer weer, in allerlei verschillende situaties, moreel significante keuzes te laten maken tussen goed en kwaad. Om E te verklaren poneert Swinburne vervolgens de volgende verklaringshypothese H:

(H) Er is een noodzakelijkerwijs eeuwig, almachtig, alwetend en perfect vrij wezen (dat volgens Swinburne om deze redenen niet anders dan algoed kan zijn) dat bovendien enkelvoudig is.

Het in H genoemde wezen is de God van het klassieke theïsme. Swinburne meent nu dat hypothese H de collectie empirische observaties E waarschijnlijk maakt. Om dit te laten zien redeneert hij als volgt. Het vermogen om moreel significante keuzes te kunnen maken tussen goed en kwaad, en zo morele verantwoordelijkheid te dragen, is intrinsiek goed. Een algoed wezen (dat zelf onmogelijk anders dan het goede kan doen) zal dus wezens willen voortbrengen die over dit waardevolle vermogen beschikken. Maar dan dienen deze wezens wel een fysiek

lichaam te hebben om moreel significante handelingen te kunnen verrichten, waardoor een fysisch universum noodzakelijk is. Bovendien dienen ze over bewustzijn te beschikken om ook de positieve en negatieve effecten van deze handelingen te kunnen voelen. Daarnaast moeten ze in staat zijn om de directe consequenties van hun handelingen te voorspellen omdat ze anders niet daadwerkelijk de effecten van verschillende mogelijke handelingen tegen elkaar kunnen afwegen. Het kunnen afwegen van alternatieven vereist wederom bewustzijn, terwijl de voor dit afwegingsproces benodigde voorspelbaarheid van consequenties het bestaan van een relatief beperkt aantal uniforme, betrouwbare en eenvoudige natuurwetten vereist. Bovendien moeten ze ook echt in vrijheid kunnen kiezen omdat ze anders helemaal niet moreel verantwoordelijk zijn voor hun daden. Ze moeten dus vrij zijn, hetgeen overigens ook weer impliceert dat ze over bewustzijn moeten beschikken. Hypothese H is dus een uitstekende voorspeller voor E, zodat volgens Swinburne aan de eerste van de drie voorwaarden is voldaan.

Swinburne vervolgt zijn betoog door op te merken dat E daarentegen juist onwaarschijnlijk is indien H *niet* het geval is. Zonder een algoed wezen dat de intentie en mogelijkheid heeft om wezens te scheppen die moreel significant kunnen kiezen tussen goed en kwaad is het erg onwaarschijnlijk dat er een fysisch universum bestaat dat is ge-fine-tuned voor het ontstaan van dergelijke wezens. Aan de tweede voorwaarde is volgens Swinburne dus eveneens voldaan.

Nu meent Swinburne bovendien dat H een erg eenvoudige verklaringshypothese betreft omdat de in H gepostuleerde God *enkelvoudig* is oftewel niet uit delen bestaat en bovendien alle eigenschappen van God *ongelimiteerd* zijn. Dit laatste is volgens Swinburne inderdaad een stuk simpeler dan het stipuleren van allerlei willekeurige eindige gelimiteerde eigenschappen. Zo is het eenvoudiger om in ongelimiteerde zin machtig te zijn dan om ad hoc over een specifieke eindige hoeveelheid macht te beschikken. En hetzelfde geldt voor alle andere gepostuleerde eigenschappen van God. Een enkelvoudig wezen dat over een beperkt aantal ongelimiteerde eigenschappen beschikt is dus al met al zeer eenvoudig. Aan de derde voorwaarde is volgens Swinburne daarom eveneens voldaan, zodat volgt dat de hypothese H waarschijnlijk waar is en dus dat God waarschijnlijk bestaat.

Over de redelijkheid van theïsme

In de blog: [Emanuel Rutten](#) don, 10 mei 2012 reacties: [31](#)

In deze bijdrage betoog ik dat het theïsme vanuit wijsgerig gezichtspunt beschouwd een rationeel aanvaardbaar wereldbeeld betreft. Dit doe ik door het verschil tussen wereldbeschouwingen en positieve vakwetenschappelijke theorieën productief te maken. Deze bijdrage is mede tot stand gekomen door recentelijk op dit forum gevoerde discussies, met Porphyrios en anderen.

Reflecterend op de menselijke conditie schrijft Blaise Pascal ondermeer het volgende: “Want wat is de mens uiteindelijk in de natuur? Een niets, vergeleken bij het oneindige, een alles, vergeleken bij het niets, een midden tussen niets en alles. Oneindig ver ervan verwijderd de uitersten te begrijpen, zijn begin en einde van de dingen voor hem onverbiddelijk verborgen in een ondoordringbaar geheim, en hij is evenmin in staat het niets te zien waaraan hij ontrukt is als het oneindige waarin hij opgesloten is” (*Oeuvres complètes*, ed. Pléiade, Parijs 1954, blz. 1106-1107). “Wij zijn geworpen”, zou Heidegger zeggen. Wij zijn altijd al geïnvolveerd in een zich voltrekken van werkelijkheid. Nooit kunnen wij hierbuiten gaan staan. Maar hoe vinden wij dan houvast? Hoe vinden wij vaste grond onder onze voeten? Dit doen wij door ons te oriënteren. Wij oriënteren ons door betekenis toe te kennen aan de ons omringende wereld. Ons bestaan is dus voor alles *interpretatie*: interpretatie van onze omgang met de werkelijkheid. Al ons denken, ervaren en handelen is daarom altijd al een interpreterend denken, ervaren en handelen. Maar wat maakt nu een duurzame en evenwichtige oriëntatie op de wereld mogelijk? Wat zorgt ervoor dat voor ons niet alle dingen voortdurend verward zijn en door elkaar heen lopen? Het antwoord hierop is dat ieder mens ten diepste uitgaat van een bepaald eenheidsstichtend *wereldbeeld*. Dit wereldbeeld vormt het existentiële hart van al ons interpreterend denken, voelen en doen. Het is het zingevend centrum van ons menselijk bestaan dat richting geeft aan heel ons leven. Een wereldbeschouwing is dus een wijze van de wereld verstaan, een manier van *in-de-wereld-zijn*. Een wereldbeeld omvat dan ook zowel cognitieve als praktische elementen, zowel fundamentele overtuigingen als algemene leefregels. Iedere wereldbeschouwing is als manier van leven een hecht intrinsiek samenspel van waarheidsaanspraken en praktische richtsnoeren. Een wereld-beeld, een *way of life*, betreft een existentieel geheel van diep verbonden ‘waarheid’ en ‘leidraad’.

Nu bouwen wij van jong af aan ons wereldbeeld welhaast ongemerkt op door omgang met de werkelijkheid. Er komt echter een moment dat we beseffen dat wij ons op heel verschillende manieren kunnen verhouden tot het gegeven. Verschillende alternatieve wereldbeschouwingen dienen zich aan. Zo kan men uitgaan van een wereldbeeld volgens welke alles uiteindelijk teruggaat op onbewuste stof. De wereld wordt hier begrepen als zijnde opgekomen uit puur levenloze en volstrekt willekeurige materie. Men gelooft dat er niets buiten de zichtbare materiële werkelijkheid is. Maar men kan de wereld ook verstaan als voortgekomen uit bewuste geest. De wereld wordt dan geduid als bezielt en als de schepping van iets goddelijks. Deze twee wereldbeschouwingen verhouden zich tot elkaar als twee totaal verschillende perspectieven op het vorhandende. Elk van deze oriëntatiewijzen wordt gekenmerkt door “een specifieke mentale gerichtheid en ervaren, oftewel door datgene waarvoor iemand gevoelig is, of juist niet, door datgene waarvoor iemand open staat, of juist niet, door datgene aan werkelijkheid dat tot iemand komt, of juist niet” (Benedict Broere). Hoe dan ook, ieder mens kiest uiteindelijk een bepaalde wereldbeschouwing om zijn of haar verdere leven vorm te geven, een, om met Charles Taylor te

spreken, *best account*. En dit kiezen is gelet op het voorgaande zelfs onvermijdelijk. We moeten kiezen. We kunnen niet anders. Zonder wereldbeeld zouden we geen zingevende betekenisvolle samenhang in ons leven kunnen aanbrengen. We zouden niet tot werkelijke identiteitsvorming kunnen komen. Dit impliceert echter niet dat ieder wereldbeeld even adequaat of inadequaat is als ieder ander. Een wereldbeschouwing kan namelijk in meerdere of mindere mate *legitiem* zijn. We kunnen dan ook altijd vragen naar de rechtvaardiging van een bepaalde levensbeschouwing. Nu is het beoordelen van de *redelijkheid* van een wereldbeeld, zoals het theïsme of het atheïsme, een filosofische en geen vakwetenschappelijke activiteit. Wereldbeschouwingen zijn immers geen wetenschappelijke theorieën, maar praktisch-cognitieve totaalkaders waarbij de hele menselijke conditie in het geding is. In een wereldbeeld is het totale mens-zijn betrokken. Alle menselijke vermogens worden aangesproken. Het is daarom een illusie om te denken dat we in het geval van het evalueren van wereldbeelden praktische rationaliteit kunnen scheiden van epistemische rationaliteit. Elk wereldbeeld grondt in een praktische én epistemische rationaliteit, zij omvat zowel een theoretisch weten als een weten opgesloten in ons handelen. Weten en handelen, inzien en doen, zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. *Explicit knowledge* en *tacit knowledge* zijn steeds gekoppeld, net zoals ons denken en voelen. Een wereldbeschouwing vertegenwoordigt dan ook altijd tegelijkertijd een *vita contemplativa* en een *vita activa*, een *theoria* en een *praxis*. We kunnen ons in het geval van het beoordelen van een wereldbeeld daarom niet beperken tot de methoden van de empirische vakwetenschappen alleen. De vraag of een wereldbeeld rationeel aanvaardbaar is behoort immers steeds bekeken te worden in het licht van *al* onze menselijke disposities, ons handelen, onze rede, onze ervaringen, ons gemoed en onze intuïties, en betreft precies daarom een *wijsgerige* vraag. We dienen voor het evalueren van een wereldbeeld derhalve uit te gaan van een *wijsgerig inclusief* begrip van rationaliteit, waarbij naast empirische methoden ook rationele intuïties, niet-corrigeerbare ervaringen, fenomenologische reflecties, filosofische gedachte-experimenten, a priori redeneringen en praktische overwegingen in het spel worden gebracht. Gegeven het fundamentele en onoverbrugbare verschil tussen het wetenschappelijk ontwikkelen van positieve vakwetenschappelijke theorieën en het *wijsgerig waarderen* van de redelijkheid van allesomvattende wereldbeschouwingen, begaan zij die de beoordeling van de redelijkheid van theïsme als een empirisch vakwetenschappelijk vraagstuk behandelen een *categoriefout*. De vraag of er goede rationele gronden zijn voor het accepteren van een theïstische wereldbeschouwing betreft immers een *wijsgerige* en géén positief vakwetenschappelijke vraag. En dit precies vanwege het feit dat wereldbeelden oftewel levensbeschouwingen existentiële gehelen zijn in plaats van empirische vakwetenschappelijke theorieën.

Maar wat zijn de relevante *wijsgerige* beoordelingscriteria om de vraag te beantwoorden of het theïsme rationeel gerechtvaardigd is? Welnu, een *wijsgerig* adequaat wereldbeeld dient in ieder geval praktisch hanteerbaar te zijn, innerlijk consistent te zijn, een vergaande mate van coherentie te vertonen, in hoge mate integratief te zijn, niet te conflicteren met de resultaten van de positieve vakwetenschappen, en te beschikken over een brede holistische *explanatory scope* waarbij de oorsprong van de kosmos, het leven, bewustzijn en morele waarden, en tevens een groot aantal andere onderling kwalitatief sterk verschillende wereldfenomenen, op een eenduidige en hecht samenhangende manier geduid en begrepen kunnen worden. Maar dit is in zichzelf nog niet genoeg. Wij moeten ook onderzoeken in hoeverre er goede *wijsgerig-rationele argumenten* bestaan voor de grondthesen van de wereldbeschouwing in kwestie, en tot slot dienen we ons eveneens af te vragen in hoeverre het wereldbeeld bestand is tegen allerlei mogelijke *defeaters*. Welnu, als het theïsme aan deze criteria voldoet dan kan geconcludeerd worden dat zij *wijsgerig*

adequaat is en dus redelijkerwijs geaccepteerd kan worden. Zelf denk ik dat dit inderdaad het geval is. Het theïsme is als wereldbeeld niet alleen consistent, coherent, sterk integratief en compatibel met de positieve vakwetenschappen, maar zij geeft tevens een samenhangend antwoord op de grote oorsprongsvragen van de mensheid. Bovendien is het theïsme in staat een groot aantal andere onderling kwalitatief sterk verschillende fenomenen op een geïntegreerde wijze te verklaren, zoals het feit dat er überhaupt iets is en niet veeleer niets, het bestaan van contingente objecten en stabiele logische en fysische wetten, het feit dat ons universum een absoluut begin heeft oftewel een eindige tijdsduur geleden is ontstaan, de saillante *fine-tuning* van de kosmos, de opmerkelijke effectiviteit van de wiskunde als beschrijvingstaal van de natuur, de persistentie van objecten, de objectiviteit van het verleden, het bestaan van bewustzijn, het bestaan van vrije wil, het vertrouwen in de betrouwbaarheid van ons redevermogen en onze zintuigen, de ervaring van de objectiviteit van morele waarden en van mathematische waarheden, ervaringen van schoonheid en van het sublieme, en allerlei vormen van mystieke en religieuze ervaringen. In dit verband is het wellicht goed om de volgende bekende uitspraak van C.S. Lewis nog eens in herinnering te brengen: “I believe in Christianity as I believe that the sun has risen, not only because I see it, but because by it I see everything else” (uit: ‘Is Theology Poetry?’). Ten slotte spelen veel van de hiervoor genoemde verschijnselen ook een cruciale rol als premissie in uitstekende *hedendaagse wijsgerig-rationele argumenten voor het bestaan van God*, dit alle vermeende defeaters van vooral de klassieke argumenten ten spijt. In de in 2009 verschenen ‘Blackwell Companion to Natural Theology’ worden een groot aantal van deze contemporaine rationele argumenten uitvoerig besproken. Al met al kunnen wij dan ook met recht zeggen dat het theïsme wijsgerig gezien een redelijk wereldbeeld is. Het betreft niet alleen een diep gewortelde eeuwenoude en wereldwijde traditie van wereldduiding, maar tevens een wijsgerig adequate manier van het bejegenen van de werkelijkheid, een rationele wijze van in-de-wereld-zijn en van haar verstaan. Natuurlijk zullen de meeste gelovigen deze wijsgerige waardering niet direct van vitaal belang achten. Zij ervaren Gods aanwezigheid immers rechtstreeks. Zij voelen de aanraking van God in hun hart. Voor hen is God geen filosofisch gefundeerde these, maar een diep beleefd en waarachtige ervaring die hun hele leven grond, zin en richting geeft en zo voor hen een grote cognitieve en praktische betekenis heeft. Maar dit laat onverlet dat het intellectueel van belang is om vast te stellen dat theïsme een wijsgerig rationeel gerechtvaardigde wereldbeschouwing is. De theïst staat dus eveneens vanuit het standpunt van de filosofie bezien op een solide grond. Wie het theïsme afdoet als een irrationele levenshouding lijkt zich juist hiervan niet bewust te zijn.

Is geloof volgens Kierkegaard onredelijk?

In de blog: [Emanuel Rutten](#) don, 21 juni 2012 reacties: [81](#)

Wie zich bezighoudt met het ontwikkelen van rationele argumenten voor het bestaan van God krijgt met enige regelmaat te horen dat een dergelijke activiteit in strijd is met het existentiële levensproject van één van de belangrijkste christelijke denkers uit de geschiedenis, namelijk Kierkegaard.

Kierkegaard zou geen enkele ruimte laten voor een rationele onderbouwing van de these dat God bestaat. Het aanvaarden van God is een strikt persoonlijke keuze, een ‘sprong in het absurde’, waar ons verstand op geen enkele wijze aan te pas komt. Geloof kan nooit vanuit de rede worden gevonden omdat het louter een zaak is van subjectieve innerlijke hartstocht.

Dit alles sluit mijns inziens echter niet uit dat het uitwerken van redelijke argumenten voor het bestaan van God opgevat kan worden als één van de vele manieren waarop iemand persoonlijk uitdrukking geeft aan zijn of haar *al bestaande* christelijke subjectiviteit, bijvoorbeeld om deze nog verder te verdiepen en de redelijkheid ervan te laten zien aan allen die daarvoor open staan.

Het doordenken van redelijke gronden voor theïsme kan dus wel degelijk deel uitmaken van iemands persoonlijke bestaanexpressie als christen, en staat daarom geenszins op gespannen voet met Kierkegaards sterk existentiële denken over het geloof. Bovendien kunnen wij met een verwijzing naar het motto van Kierkegaards meesterwerk *Of/Of* de volgende retorische vraag stellen: zijn dan alleen de hartstochten gedoopt, zijn de redevermogens heidenen?

Het gaat echter mis wanneer we zouden denken dat rationele argumenten noodzakelijk zijn voor het geloof. Zolang we deze argumenten echter opvatten als het inzichtelijk maken van de interne redelijkheid van het theïsme is er weinig aan de hand. Overigens moeten we sowieso oppassen om Kierkegaard slechts te zien als iemand die rede en geloof totaal wil scheiden. Kierkegaard schreef namelijk onder vele pseudoniemen die zeker niet altijd zijn eigen mening weergeven. Bovendien is zijn oeuvre een heel universum. Hij confrontereert in zijn talloze werken de lezer met vele mogelijke bestaanswijzen, zoals het esthetische leven, het ethische leven, het dogmatische leven, het leven van de vertwijfelde en het religieuze leven. Al deze levenshoudingen beproeft hij steeds op existentiële consistentie en leefbaarheid, om ten slotte te concluderen dat de mens zijn *volledige mens-zijn* alleen kan verwerkelijken in de oneindigheid van het religieuze leven.

Kierkegaards werk is dan ook apologetisch in de zin dat hij de receptieve vermogens van zijn lezers wil aanspreken en voeden om zo het religieuze in hun gemoed te ontwaken en tot bloei te laten komen. Hij wil laten zien dat het geloof in God een legitieme basisovertuiging is door zijn lezers in contact te brengen met de religieuze levenswijze als *geleefde praktijk* en hen daarbij de existentiële diepte en oneindigheid van dit leven te laten ervaren. Kierkegaard tracht zo elk van ons te bewegen tot het in het leven roepen van een religieuze subjectiviteit. Een subjectiviteit die volgens hem altijd en overal het primaat heeft boven inhoudelijke rationele argumenten.

En dit alles doet inderdaad niets af aan het feit dat het uitwerken van argumenten geheel spontaan kan ontspringen aan een reeds bestaande innerlijke religieuze subjectiviteit, zolang we deze argumenten maar nooit gaan beschouwen als noodzakelijk voor het religieuze leven. Een belangrijke functie van rationele argumenten is veeleer dat zij intellectuele barrières kunnen

wegnemen bij hen die het religieuze leven op voorhand geen enkele kans willen of kunnen geven omdat ze ten onrechte menen dat zo'n leven niet redelijk kan zijn. Door dit soort vruchteloze barrières te slechten, door gecultiveerde karikaturen van het geloof als onzinnig te ontmaskeren, kan men het religieuze weer onbevangen tegemoet treden.

Het gaat dus uiteindelijk om het religieuze leven en niet om haar rationele legitimatie, maar dit betekent niet dat het menselijk redevermogen in het religieuze leven geen enkele rol mag spelen. Dát is volgens mij de les die we uit Kierkegaards magistrale oeuvre moeten trekken. En niet alleen uit zijn werk. Door de eeuwen heen is dit namelijk één van de belangrijkste lessen van het christendom geweest. Rationele rechtvaardiging van theïsme is nimmer een noodzakelijke voorwaarde voor het geloofsleven en bovendien volstrekt zielloos indien zij niet rechtstreeks ontspringt aan het levend geloof zelf, aan de onmiddellijk gevoelde zekerheid in het hart, los van welk rationeel argument dan ook.

Een argument voor een absoluut begin van de kosmos

In de blog: [Emanuel Rutten](#) woe, 11 juli 2012 reacties: [311](#)

In deze bijdrage geef ik een wijsgerig *a priori* argument voor de stelling dat het universum een absoluut begin heeft gehad. Het argument is *a priori* in de zin dat het geen beroep doet op de resultaten van de positieve wetenschappen, zoals de fysica of kosmologie.

Het argument bestaat uit twee premissen, namelijk (1) Het is onmogelijk dat er op hetzelfde moment oneindig veel objecten bestaan, en (2) Als het onmogelijk is dat er op hetzelfde moment oneindig veel objecten bestaan, dan is het ook onmogelijk dat op enig moment een oneindige tijdsduur verstrekken is.

Uit beide premissen volgt dat het onmogelijk is dat op enig moment een oneindige tijdsduur verstrekken is. Maar dan moet het universum een eindige tijdsduur geleden zijn ontstaan. En hieruit volgt dat het universum is begonnen te bestaan. Zij heeft een absoluut begin gehad. Natuurlijk staat of valt dit argument met de houdbaarheid van beide premissen. Hieronder zal ik betogen dat beide premissen geldig zijn. Hiertoe maak ik gebruik van de (Kripkeaanse) mogelijke werelden semantiek voor de modale logica, zoals deze in de analytische filosofie regelmatig wordt toegepast.

De eerste premissie

Om aan te tonen dat de eerste premissie geldig is zal ik laten zien dat er een logische contradictie optreedt wanneer wij zouden aannemen dat zij ongeldig is, zodat direct volgt dat zij geldig moet zijn. Stel dus dat de eerste premissie ongeldig is. In dat geval is het mogelijk dat er op enig moment oneindig veel objecten bestaan. Welnu, als dit inderdaad mogelijk is, dan moet het volgende scenario, dat ik (in enigszins gewijzigde vorm) ontleen aan Alexander Pruss, eveneens mogelijk zijn. Neem een mogelijke wereld W met daarin Jan, die leeft op tijdstip 0, en daarnaast een oneindig aantal 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 niet mogelijk dat er op enig moment een oneindig aantal objecten bestaat, hetgeen precies is wat de eerste premissie uitdrukt.

De tweede premissie

Neem aan dat het onmogelijk is dat er op enig moment oneindig veel objecten bestaan. Volgt hieruit dan dat het ook onmogelijk is dat op enig moment een oneindige tijdsduur verstrekken is? Welnu, dit is inderdaad het geval. Stel namelijk, voor reductio, dat het niet onmogelijk is dat op enig moment een oneindige tijdsduur verstrekken is. In dat geval is het volgende scenario mogelijk. Neem een mogelijke wereld W^* met een oneindig verleden en waarin zich een object, zeg S , bevindt dat zich altijd al in een toestand van splitsen bevond. Alle delen van S splitsen zich bijvoorbeeld ieder uur in tweeën, zodat ieder uur het aantal delen waaruit S bestaat verdubbeld wordt. Omdat S er altijd al geweest is, dus een oneindig verleden heeft, zal op dit moment S uit oneindig veel verschillende delen bestaan, zodat er dus op dit moment oneindig veel objecten bestaan. Dit is echter in tegenspraak met de oorspronkelijke aanname. Kortom, uit de aanname dat het onmogelijk is dat er op enig moment oneindig veel objecten bestaan volgt inderdaad dat het ook onmogelijk is dat op enig moment een oneindige tijdsduur is verstrekken, hetgeen precies is wat de tweede premissie uitdrukt.

Conclusie

Uit beide premissen volgt zoals gezegd dat de universum een absoluut begin moet hebben gehad. Het universum is een eindige tijdsduur geleden tot aanzijn gekomen. Deze conclusie is niet zonder theologische significantie. Zo verklaarde Stephen Hawking nog begin dit jaar, vlak voor een conferentie voor kosmologen in Cambridge, het volgende: “A point of creation would be a place where science broke down. One would have to appeal to religion and the hand of God”.

Evolutie en moraal

In de blog: [Emanuel Rutten](#) di, 27 maart 2012 reacties: [81](#)

Staat de these dat onze allerdiepste morele overtuigingen evolutionair ontstaan zijn op gespannen voet met de idee dat deze overtuigingen in objectieve zin geldig zijn? In deze bijdrage betoog ik dat dit geenszins het geval hoeft te zijn.

Een redenering die mij plausibel lijkt is de volgende. Onze allerdiepste niet-morele overtuigingen over de aard van de werkelijkheid (zoals de idee dat er ruimte en tijd is, dat er objecten zijn, dat wij ons als subject temidden van andere subjecten bevinden, etc.) zijn in de loop van miljoenen jaren ontstaan door een geleidelijk evolutionair proces van variatie en selectie. Nu lijkt het mij redelijk om te veronderstellen dat deze allerdiepste niet-morele overtuigingen over de aard van de werkelijkheid op de één of andere manier adequaat overeenstemmen met de aard van de werkelijkheid zelf. Immers, subjecten die er op enig moment allerdiepste overtuigingen op gaan nahouden die in directe tegenspraak zijn met de aard van de werkelijkheid zelf zullen in de loop van miljoenen jaren evolutionaire geschiedenis met aan zekerheid grenzende waarschijnlijkheid weggeselecteerd zijn.

Welnu, ook onze allerdiepste morele overtuigingen (zoals dat het kwaadaardig is om een onschuldig kind te martelen, etc.) zijn evolutionair ontstaan, en precies daarom is het eveneens plausibel om te beweren dat ook zij op een bepaalde manier adequaat met de aard van de werkelijkheid zelf overeenstemmen. Zo bekken is een evolutionaire oorsprong van onze allerdiepste morele overtuigingen juist een indicatie voor de claim dat onze allerdiepste morele overtuigingen op een bepaalde wijze adequaat met de aard van de werkelijkheid zelf corresponderen.

Natuurlijk zijn er manieren om aan dit argument te ontkomen. Zo kan men beweren dat onze allerdiepste niet-morele overtuigingen helemaal niet op een bepaalde wijze adequaat met de werkelijkheid zelf overeen hoeven te stemmen. Immers, zo zou de objectie kunnen luiden, waarom zou de evolutie uitkomen op adequate allerdiepste niet-morele overtuigingen over de aard van de werkelijkheid? Het proces van evolutie kan toch ook op volstrekt inadequate allerdiepste niet-morele overtuigingen over de aard van de werkelijkheid zijn uitgekomen? Deze objectie impliceert echter een vergaande vorm van scepticisme. En dit lijkt mij een zwaktebod, vooral voor hen die de positieve vakwetenschappen een belangrijke status toedichten in ons pogingen het hoe en wat van de werkelijkheid te doorgronden.

Een tweede mogelijke objectie is te erkennen dat onze allerdiepste niet-morele overtuigingen op de één of andere manier inderdaad adequaat met de aard van de werkelijkheid zelf corresponderen, maar vervolgens onmiddellijk te claimen dat er een fundamenteel betekenisvol verschil bestaat tussen enerzijds onze evolutionair ontstane allerdiepste niet-morele overtuigingen en anderzijds onze evolutionair ontstane allerdiepste morele overtuigingen. Maar, zo zou mijn repliek op deze tweede objectie luiden, wat zou dit "fundamentele betekenisvolle verschil" dan moeten zijn?

Over het continue in de wereld

In de blog: [Emanuel Rutten](#) woe, 21 maart 2012 reacties: [31](#)

Volgens het atomisme is al het zijnde uiteindelijk niets meer of minder dan een configuratie van enkelvoudige entiteiten: de atomen. Een dergelijk wereldbeeld heeft ontgegenzeggelijk iets schraals, iets karigs, zelfs wanneer we uitgaan van verschillende typen atomen, en bovendien naast materiële atomen ook het bestaan van immateriële atomen, zoals de menselijke ziel en God, aannemen.

Neem bijvoorbeeld een verschijnsel als verandering. Uitgaande van het atomisme kan verandering maar op één manier begrepen worden, namelijk als het samenklonteren en weer uiteengaan van atomen. Enkelvoudige entiteiten die *zelf* kunnen veranderen bestaan dus niet, en kunnen, uitgaande van het atomisme, ook helemaal niet bestaan. *Eén* enkelvoudig iets dat *zelf* aan verandering onderhevig is, is vanuit het atomisme ondenkbaar.

Hieruit volgt dat allerlei verschijnselen van onze naïeve ervaring, waarbij wel degelijk sprake lijkt van *één* enkelvoudig iets dat *zelf* aan verandering onderhevig is, zoals het bekende verschijnsel dat personen door de tijd heen veranderen, of dat iemands liefde voor de natuur of iemands kennis van de kunst zich verdiept, of het verschijnen dat een gevoel van pijn of genot op een bepaald moment intenser wordt of juist afvlakt, volgens het atomisme, zelfs wanneer we uitgaan van verschillende typen materiële en immateriële atomen, een fictie zijn, eenvoudigweg niet kunnen bestaan.

De armzaligheid van het atomisme wordt zo pijnlijk duidelijk. Enkelvoudige veranderingen zoals het intenser worden van iemands liefde, het heftiger worden van iemands heimwee, het sterker worden van iemands karakter, het helderder gaan stralen van een lichtbron of het dieper rood worden van een bepaald kleurvlak, gelden volgens het atomisme als illusoir, als onecht. Deze verschijnselen bestaan volgens atomisten niet werkelijk, hetgeen radicaal ingaat tegen onze naïeve ervaring, maar ook tegen iedere fenomenologie van deze ervaring.

Heidegger had dan ook gelijk. Willen wij recht doen aan de naïeve ervaring met haar verschijnselen van verandering waarbij er *één* enkelvoudig iets is dat *zelf* aan verandering onderhevig is, willen wij de fenomenologie van onze wereld redden, dan moeten wij naast de zijnen ook uitgaan van *het zijn* van de zijnen. De zijnen belichamen het discrete, het discontinue in de wereld. Het zijn van de zijnen staat daarentegen orthogonaal op de zijnen en vertegenwoordigt de continue *zijnswijze* van de zijnen. Het zijn is daarmee de locus van de continuïteit in de wereld. Het zijn is de innerlijke factische bewogenheid van de zijnen, zij is de betekenisvolle aanwezigheid van de zijnen, de wijze waarop de zijnen aanwezig zijn en blijk geven van hun aanwezigheid. En het is precies deze continue innerlijke bewogenheid van de zijnen die ons uiteindelijk in staat stelt te begrijpen dat enkelvoudige zijnen *zelf* wel degelijk aan verandering onderhevig kunnen zijn. Het is dus eerst dankzij Heideggers instantie van *het zijn* dat we de naïeve ervaring recht kunnen doen wedervaren, er daadwerkelijk rekenschap van kunnen geven in plaats van haar te willen ontmaskeren, te deconstrueren, zoals het atomisme doet.

Niet voor niets stelt Bataille dat voor de mens *de continuïteit van het zijn* het heilige is, terwijl het atomisme, of meer in het algemeen iedere vorm van discreet ofwel discontinu denken, profaan is.

Wij mensen verlangen ten diepste naar dát wat het atomisme ons nimmer kan geven, namelijk een terugkeer naar, een weer opgenomen worden in, de continuïteit.

Is God goed?

In de blog: [Emanuel Rutten](#) di, 30 oktober 2012 reacties: [60](#)

In de Bijbel kunnen passages worden aangetroffen waarin gelovigen worden aangespoord om de redelijkheid van hun geloof inzichtelijk te maken voor zichzelf en anderen. Paulus stelt in zijn brief aan de Romeinen bijvoorbeeld dat ieder mens het bestaan van God uit de schepping kan afleiden en Petrus wijst er in zijn eerste brief op dat christenen te allen tijde bereid moeten zijn om een redelijke verantwoording af te leggen voor de hoop die in hen is. Wat behelst een dergelijke verantwoording?

In ieder geval een onderbouwing voor de claim dat God bestaat. Het is hierbij niet voldoende om alleen redelijke argumenten te geven voor het bestaan van een absolute grond oftewel ultieme oorsprong van het zjnsgeheel. Er zal eveneens beargumenteerd moeten worden dat deze onvoorwaardelijke zjnsbron een subject in plaats van een object is, een zelfbewust vrij wezen in plaats van een levenloos ding. Als God bestaat, dan is God immers geen iets maar een iemand, geen voorwerp maar een (immaterieel) persoon. En zelfs het argumenteren voor een *persoonlijke* zjnsoorzaak is niet voldoende voor een rationele onderbouwing van het bestaan van God. God wordt immers in de traditie van het monotheïsme begrepen als een *goed* wezen. Een *kwaadaardige* God is volstrekt in strijd met genoemde traditie. Er zullen dus ook redenen gegeven moeten worden voor de claim dat God goed en niet slecht is. Nu kunnen er inderdaad verschillende rationele argumenten gegeven worden voor de goedheid van God. Deze argumenten vertrekken vanuit het bestaan van een *persoonlijke eerste oorzaak* van de wereld om vervolgens te betogen dat deze oorzaak inderdaad goed moet zijn. Zo bouwen zij dus voort op eerdere argumenten voor het bestaan van een eerste oorzaak en voor het subject-zijn van deze oorzaak.

Scheppen is goed

Laten we eens een aantal mogelijke argumenten bekijken. Waarom is God goed? Nu, God is als eerste oorzaak *schepper* van de kosmos. De door God geschapen kosmos toont zich aan ons als een harmonische zjnsorde. Nu komt het voortbrengen van een harmonische orde eerder toe aan een goed dan aan een slecht wezen. Het ligt namelijk niet voor de hand dat een kwaadaardig subject een samenhangende kosmos wil scheppen. Een slecht wezen zal eerder een bestaande natuurlijke harmonie willen vernietigen dan een harmonisch zjnsgeheel willen voortbrengen. Kwaadaardigheid is slechts in staat tot destructie, tot chaos, en niet tot creatie. Alleen een goed wezen zal iets willen *scheppen*, een natuurlijke zjnsharmonie willen creëren.

De objectieve standaard voor goed en kwaad is goed

Een andere overweging vertrekt vanuit het idee dat er *objectieve* morele waarden bestaan. Bepaalde zaken zijn in *objectieve zin* goed of kwaad. Zo is een lustmoord bijvoorbeeld moreel verwerpelijk, wat wie dan ook daar verder ook van mag vinden. Maar wat is dan de ontologische grond van de *objectieve* verwerpelijkheid van dit soort daden? Wat maakt het waar dat het plegen van een lustmoord in *objectieve zin* verwerpelijk is en dus niet slechts een willekeurige mening betreft? Deze objectiviteit kan niet gefundeerd zijn in de materie, ruimte of tijd. De enige niet arbitraire plaats waarin universele objectieve waarden verankerd kunnen zijn is in de ultieme wereldgrond zelf, dat wil zeggen in God als God bestaat. Objectieve morele waarden zijn dus, als

God bestaat, gegrond in Gods natuur. Maar dan moet God zelf goed zijn. Gods natuur kan immers alleen als objectieve standaard voor zowel goed als kwaad fungeren indien God goed is. Het kwade is immers *secundair* ten opzichte van het goede. Het kwade *parasiteert* als begrip namelijk op het goede net zoals bijvoorbeeld liegen op het spreken van de waarheid, chaos op orde, afwezigheid op aanwezigheid en duisternis op licht.

Goed is een perfectie

Verder is God in *anselmiaanse* zin een maximaal groot of volkommen perfect wezen (zodat bijvoorbeeld Gods mogelijk bestaan reeds Gods noodzakelijk bestaan en daarmee ook Gods actueel bestaan impliceert). Maar dan kan God onmogelijk slecht zijn omdat het groter, perfecter is om goed dan om slecht te zijn. God is dus, *als* God bestaat, noodzakelijk goed.

Kwaad is een privatio

Bovendien is God als zijnde de onveroorzaakte allesomvattende zjinsoorzaak per definitie de *zijnsvolheid*. God is *actus purus*. Er is in God geen gebrek, geen ongerealiseerde potentie. God is de onvoorwaardelijke zjnsgrond van alles en daarom is er in God niets potentieels dat wacht op een nadere extern geïnitieerde realisatie. Alles in God is dus restloos actueel. Maar dan moet God goed en niet kwaadaardig zijn als we het kwade zien als een *gebrek*, als een *privatio* van het goede, als een niet-zijn in verhouding tot een natuurlijk zijn.

God is van niets buiten God afhankelijk

Een ander argument vertrekt vanuit de volgende overweging. Stel dat God niet goed maar slecht is. Als God daadwerkelijk kwaadaardig is dan moet God een wereld produceren om zijn slechtheid manifest te laten worden (bijvoorbeeld door het veroorzaken van pijn in deze wereld). Een eenzame God kan immers niet werkelijk slecht zijn. Wat zou een volstrekt eenzame God immers slecht kunnen maken? Een totaal narcisme? Dit lijkt echter geen slechtmakende eigenschap indien God de enige bestaande entiteit is. Zelfhaat? Ook dit maakt een wezen niet noodzakelijk slecht. Kortom, een slechte God moet een wereld voortbrengen om slecht te kunnen zijn. Een kwaadaardige God heeft dus iets nodig buiten zichzelf om kwaadaardig te zijn. Een goede God heeft echter helemaal niets buiten zichzelf nodig om goed te zijn. Het goede van een volstrekt eenzame God zou immers gefundeerd kunnen zijn in zijn onvoorwaardelijke liefde voor en trouw aan alles wat bestaat, ook al is dat in dit geval alleen God zelf. Maar dan is het redelijker om te denken dat God goed is in plaats van slecht. God is als zijnde de absolute zjnsgrond immers redelijkerwijs ontologisch zelfvoorzienend en dus niet afhankelijk van iets buiten God.

Het goede is eenvoudiger dan het kwade

Een ander argument voor de goedheid van God hangt nauw samen met het vorige argument. De hypothese dat God goed is lijkt een stuk eenvoudiger, en dus *ceteris paribus* redelijker, te zijn dan de hypothese dat God kwaadaardig is. In het geval van een goede God hoeven we immers slechts een enkele fundamentele relatie tussen God en de overige entiteiten in de wereld te postuleren (liefde), terwijl we in het geval van een kwaadaardige God dienen uit te gaan van ten minste twee fundamentele relaties (haat jegens anderen en liefde voor zichzelf).

Het goede weten is het goede doen

Aanvullend zou eventueel ook betoogd kunnen worden dat God onmogelijk kwaadaardig kan zijn als we uitgaan van het *socratisch beginsel* dat wie diepgaande kennis heeft van het goede altijd

het goede zal willen doen omdat werkelijke kennis van goed en kwaad tot het inzicht leidt dat kwaadaardigheid noodzakelijk op termijn zelfdestructief is. God bevindt zich als de absolute zijnsgrond van de wereld namelijk in een maximaal ideale epistemische positie om voldoende diepgaande kennis te hebben van het goede en het kwade.

Het kwade is geen locus van morele verplichtingen

Ten slotte nog een argument vanuit het bestaan van objectieve *morele verplichtingen*. Het lijkt redelijk om te veronderstellen dat het bestaan van objectieve morele waarden ook het bestaan van objectieve morele verplichtingen impliceert. Als lustmoord objectief verwerpelijk is dan hebben wij redelijkerwijs ook de objectieve morele verplichting om geen lustmoord te plegen of waar mogelijk te voorkomen dat anderen dergelijke moorden plegen. Wanneer God bestaat dan is God niet alleen de locus van objectieve morele waarden, maar ook de autoriteit waarin genoemde objectieve morele verplichtingen gegrond zijn. Maar dan kan God niet slecht zijn. Een slechte God kan namelijk nooit de bron zijn van genoemde verplichtingen voor zichzelf of anderen. Het is immers incoherent om te denken dat een kwaadaardige God geldt als bron van morele verplichtingen zoals de verplichting om geen lustmoorden te plegen en deze te voorkomen. In het geval van een goede God is er echter niets aan de hand. Een goede God kan namelijk wel degelijk als locus van morele verplichtingen optreden. Hier treedt geen ongerijmdheid op.

Over de redelijkheid van moreel realisme

In de blog: [Emanuel Rutten](#) zon, 16 december 2012 reacties: [104](#)

Het is alleszins redelijk om te beweren dat bepaalde zaken in objectieve zin verwerpelijk zijn. In de morele ervaring ervaren wij namelijk een sfeer van waarden die voor ons objectieve geldigheid hebben.

Zo is lustmoord of het doodmartelen van een kind eenvoudigweg verwerpelijk, wat wie dan ook daar verder ook van mag vinden. Stel dat Hitler de oorlog zou hebben gewonnen en na verloop van tijd iedereen op aarde zou hebben laten uitroeien die de Holocaust niet verwerpelijk acht, zodat op enig moment de wereld alleen nog maar uit mensen bestaan zou hebben die de Holocaust alles behalve verwerpelijk vinden. Zelfs dan is het redelijkerwijs uiteraard nog steeds waar dat het verwerpelijk is om zes miljoen Joden te vergassen. Bepaalde zaken zijn anders gezegd nu eenmaal verwerpelijk los van onze menselijke, al te menselijke, overtuigingen. En inderdaad, natuurlijk is er een significant betekenisvol objectief verschil tussen het liefdevol verzorgen van een kind en het bewerken van het gezicht van een kind met een mes.

Wij kunnen derhalve een beroep doen op onze innerlijke morele ervaringen om de claim dat bepaalde zaken in objectieve zin verwerpelijk zijn te onderbouwen. Het is immers heel normaal om een beroep op onze ervaringen te doen. In het geval van onze uiterlijke zintuiglijke ervaringen doen we niet anders, dus waarom zou dat in het geval van onze innerlijke ervaringen ineens niet mogen? Wie het lijden in het gelaat van de ander aanschouwt, wie daadwerkelijk een fenomenologie van deze aanschouwing ontwikkelt, zal moreel relativisme afwijzen. Ga maar eens het betekenisvolle verschil na tussen het van mening verschillen over de vraag of chocolade ijs lekkerder is dan aardbeiden ijs en het van mening verschillen over de vraag of het beter is een kind liefdevol te verzorgen dan een kind dood te martelen.

In de morele ervaring ervaren wij dat bepaalde zaken werkelijk in en op zichzelf verwerpelijk zijn. Zulke ervaringen hebben op ons dan ook een overduidelijk appel of arrest karakter. En wie in alle oprechtheid erkent dat hij of zij gelooft dat (bijvoorbeeld) verkrachting verkeerd is, kan niet anders dan erkennen dat hij of zij in feite ook gelooft dat het waar is dat verkrachting verkeerd is ("If subject S believes P, then it seems to be true to S that P"). Als je iets gelooft, dan lijkt datgene wat je gelooft immers in jouw ogen waar, zodat iemand die gelooft dat verkrachting verwerpelijk is in feite al gecommitteerd is aan het geloof in de objectieve verwerpelijkheid van verkrachting.

Gegeven onze universele algemeen menselijke diepgewortelde morele ervaringen is het dan ook alleszins redelijk om te concluderen dat de bewijslast ligt bij moreel nihilisten die het bestaan van objectieve morele waarden proberen te ontkennen. Wij mogen immers in onze oordelen redelijkerwijs van onze algemeen menselijke zintuiglijke én innerlijke ervaringen uitgaan totdat het tegendeel van deze ervaringen overtuigend beargumenteerd kan worden. Welnu, tot dusver is er nog geen enkel wijsgerig argument voor moreel nihilisme geformuleerd waarvan de premissen overtuigender zijn dan onze morele ervaringen zelf! Niet voor niets is moreel realisme verreweg de meest plausibele interpretatie van ons feitelijke morele taalgebruik en onze feitelijke morele oordelen.