

# **Over de zin van redelijke wereldbeelden**

Emanuel Rutten

Vrije Universiteit  
Amsterdam

## **1. Introductie**

Wat is de zin van het leven? Deze fundamentele, allesomvattende en levensbepalende vraag wordt tegenwoordig in academisch onderzoek en onderwijs niet of nauwelijks meer gesteld. Dit is opmerkelijk omdat het voor onze persoonlijke groei en ontwikkeling van groot belang is om te kunnen reflecteren op wat in dit leven betekenisvol en waardevol is. Niet voor niets is er door de gehele geschiedenis heen geworsteld met de existentiële vraag naar de zin van het leven. Wij kunnen als mensen niet anders dan deze vraag stellen. En omdat, zoals ik zal betogen, de onvermijdelijke vraag naar de zin van het bestaan niet op wetenschappelijke wijze kan worden beantwoord, is het aan de filosofie om in elk geval te proberen deze vraag te verhelderen en waar mogelijk wegen aan te reiken voor de beantwoording ervan.

Dit is volgens mij zelfs een cruciale verantwoordelijkheid voor de filosofie. De filosofie zou niet trouw zijn aan haar *telos* en aan haar oorsprong wanneer ze zich niet langer op deze grote vraag zou richten. Zoals in wat volgt duidelijk wordt, vereist het benaderen ervan een model van rationele reflectie dat veel ruimer is dan het rationaliteitsmodel waarvan de positieve vakwetenschappen gebruikmaken. Dit is meteen ook de belangrijkste reden waarom de wetenschap deze vraag niet kan beantwoorden. Het gaat bij het reflecteren op de zin van het leven niet om het beoordelen van een wetenschappelijke theorie of verzameling theorieën. Het juiste “object” van reflectie is, om een bekende term te gebruiken van geschiedkundige en filosoof Wilhelm Dilthey, een *Weltanschauung* of wereldbeeld (Naugle 2002).

Op wat precies onder een wereldbeeld moet worden verstaan zal ik in de rest van dit artikel uitvoerig ingaan. Laat me voor nu alleen opmerken dat een wereldbeeld of *Weltanschauung* een perspectief op of een mentaal model van de werkelijkheid is. Het is de wijze waarop het geheel van de wereld waarin wij als mensen geworpen zijn geconceptualiseerd of begrepen wordt. Wereldbeelden kunnen zowel religieus (zoals taoïsme, christendom of hindoeïsme) als seculier zijn (zoals naturalisme, scientisme of materialisme).

De relatie tussen wereldbeelden en de vraag naar de zin van het leven lijkt mij voldoende duidelijk. Ieder religieus of seculier wereldbeeld houdt een eenduidig antwoord op deze vraag in. Zo heeft het leven geen inherente betekenis wanneer bijvoorbeeld fysicalisme waar is. Het antwoord op genoemde vraag is in het geval van fysicalisme dus dat het menselijk leven intrinsiek geen zin heeft. Maar als bijvoorbeeld theïsme waar is, is de betekenis van het menselijk bestaan uiteindelijk gegrond in Gods bedoeling voor en met de mensheid.

Elke wereldbeschouwing omvat een bepaald holistisch beeld van de aard en oorsprong van de werkelijkheid. En ieder mens geeft zijn of haar leven uiteindelijk vorm door het explicet dan wel impliciet omarmen van een wereldbeeld, zoals humanisme, theïsme of naturalisme. Dit stelt ons in staat betekenis toe te kennen aan onze alledaagse en existentiële ervaringen. Een wereldbeeld stuurt ons leven en informeert de wijze waarop wij onszelf, de ander en de ons omringende wereld begrijpen. In het eerste deel van dit artikel ga ik in op de specifieke aard, functie en structuur van wereldbeelden. Vragen die hierbij aan de orde zullen komen zijn onder meer: Hoe moet het concept van een wereldbeeld preciezer worden gedefinieerd? Kunnen we de doelen van wereldbeelden nader in kaart brengen? En wat zijn eigenlijk de vaste componenten van een wereldbeeld en hoe zijn deze onderling gerelateerd?

Wetenschapsfilosofen zoals Rudolf Carnap, Karl Popper, Thomas Kuhn, Paul Feyerabend, Imre Lakatos, Bas van Fraassen en Ian Hacking hebben vanaf de eerste helft van de vorige eeuw criteria ontwikkeld voor het rationeel evalueren en onderling vergelijken van allerlei wetenschappelijke theorieën, zoals de quantummechanica en de relativiteitstheorie in de natuurkunde, de genetica en de evolutietheorie in de biologie, en de markt- en prijstheorie in de economische wetenschappen. Binnen de wetenschapsfilosofie heeft dit geresulteerd in een breed scala aan nauwgezette voorstellen voor het op een redelijke manier vergelijken van wetenschappelijke theorieën met het oog op hun absolute en relatieve epistemische kracht. Veel filosofen die naturalisme omarmen (bijv. Philipse 2012; Rosenberg 2011; Ladyman & Ross 2007) menen dat geen aanvullende criteria hoeven te worden ontwikkeld voor het rationeel evalueren en onderling vergelijken van wereldbeelden. Want zij stellen dat een wereldbeeld uiteindelijk niets meer of minder is dan een wetenschappelijke theorie en daarom uitsluitend op vakwetenschappelijke gronden dient te worden geëvalueerd en vergeleken. Voor het beoordelen van wereldbeelden moeten volgens hen exact dezelfde criteria worden gehanteerd als die welke worden gebruikt voor het beoordelen van vakwetenschappelijke theorieën. Deze filosofen zijn eveneens aanhangers van wat wordt aangeduid als *sciëntisme*. Sciëntisme is kortgezegd de normatieve claim dat de mathematische en empirische methoden van de positieve vakwetenschappen (met name de exacte wetenschappen zoals natuurkunde) *en uitsluitend deze methoden* door alle disciplines in de academische wereld moeten worden gebruikt, inclusief de filosofie en de overige geesteswetenschappen. Zelf geef ik er sterk de voorkeur aan om een aanhanger van sciëntisme te karakteriseren of zelfs te definiëren als iemand die wereldbeelden eenvoudigweg gelijkstelt aan wetenschappelijke theorieën.

Zoals ik in dit artikel zal bearbeiten, is deze gelijkstelling intellectueel onhoudbaar. Wereldbeelden zijn geen wetenschappelijke theorieën. Ze kunnen dergelijke theorieën *omvatten*, maar er nooit aan worden gelijkgeschakeld. Het voornaamste onderliggende probleem is dat aanhangers van zuiver vakwetenschappelijke methoden voor het rationeel evalueren van wereldbeelden veelal voorbijgaan aan een cruciale voorafgaande vraag die niet genegeerd mag worden. Voordat we ons gaan bezighouden met het rationeel beoordelen en vergelijken van wereldbeelden moeten we ons eerst afvragen welk *model van rationaliteit* we dienen te hanteren voor het redelijk evalueren van een wereldbeeld en voor de redelijke vergelijking ervan met andere wereldbeelden. Als we dit zorgvuldig doen, wordt duidelijk dat we een ander, meer omvattend, model van rationaliteit nodig hebben dan het louter

mathematisch en empirisch georiënteerde rationaliteitsmodel van de natuurwetenschappen. Daarom ontwikkel ik in wat volgt een meer inclusief *model van rationaliteit*, dat specifiek geschikt is voor het beoordelen van de redelijkheid van wereldbeelden en het op rationele wijze onderling vergelijken ervan. Ik beargumenteer dat een dergelijke evaluatie tegelijk rekenschap moet geven van de *cognitief-theoretische*, *existentiël-praktische* en *esthetisch-affectieve* redenen die mensen hebben voor het aanhangen van wereldbeelden. Dit idee werk ik uit door concrete en specifieke *criteria* te identificeren voor het rationeel beoordelen van wereldbeelden. Hiertoe breng ik inzichten in van filosofen uit zowel de continentale als analytische traditie, die zich nadrukkelijk bezig hebben gehouden met soortgelijke thema's, zoals Martin Heidegger, Hannah Arendt, Charles Taylor, David Holley en Mikael Stenmark.

In plaats van te kiezen voor een abstracte contextloze benadering, geef ik er in dit artikel de voorkeur aan om genoemd rationaliteitsmodel en bijbehorende criteria te ontwikkelen vanuit een heel specifieke concrete vraag; namelijk de vraag of *religieus geloof redelijk kan zijn*. Het is precies deze vraag die vaak op de achtergrond een grote rol speelt bij scientistische argumenten voor het behandelen van wereldbeelden als slechts wetenschappelijke theorieën. Door dit perspectief op de voorgrond te plaatsen en als mijn primaire vertrekpunt te nemen, kunnen het inclusievere rationaliteitsmodel en corresponderende beoordelingscriteria op een meer concrete en daardoor meer toegankelijke manier worden uitgewerkt en in context geplaatst.

## **2. Logisch-positivistische en wetenschappelijke bezwaren tegen religieus geloof**

Kan religieus geloof rationeel zijn? Deze vraag is onderwerp geweest van veel publieke debatten en academische discussies tussen filosofen, op zijn minst vanaf het logisch positivisme van de vroegtwintigste eeuw. Stenmark (1995) en Philipse (2012) nauwgezet volgend bespreek ik een aantal bezwaren tegen de redelijkheid van religieus geloof. De vroegtwintigste-eeuwse logisch-positivisten betoogden dat een propositie (beweerzin) alleen betekenisvol is als die bewering conceptueel (analytisch) of empirisch geverifieerd kan worden. Dit principe staat bekend als het *verificatieprincipe* van betekenis. Omdat religieuze proposities analytisch noch empirisch verifieerbaar zijn, zo redeneerden zij, moeten deze als betekenisloos worden verworpen. Religieuze beweringen zoals 'God bestaat' of 'God bestaat niet' zijn volgens hen dus niet eens onwaar. Ze zijn simpelweg onzinnig of betekenisloos. Het ontbreekt religieuze proposities aan cognitieve inhoud (Stenmark 1995; Philipse 2012).

Gedurende de tweede helft van de twintigste eeuw begonnen veel filosofen, zoals Alvin Plantinga, zich te realiseren dat het verificatiecriterium van betekenis diep problematisch is. Het criterium is, gegeven het feit dat het analytisch noch empirisch kan worden geverifieerd, immers volgens zichzelf betekenisloos. Het verificatiecriterium van de logisch-positivisten weerlegt dus zichzelf. Bovendien werd duidelijk dat het onmogelijk is om de condities voor verificatie te bepalen van veel wetenschappelijke theorieën. Zelfs de natuurwetenschappen bleken niet te voldoen aan het verificatiecriterium. Accepteren dat het verificatiecriterium religieuze geloofsovertuigingen betekenisloos maakt leidt dus tot de absurde conclusie dat zelfs de natuurwetenschappen grotendeels betekenisloos zijn. Dit is onaanvaardbaar. De natuurwetenschappen zijn beslist niet irrationeel. Als zelfs de natuurwetenschappen niet

rationeel zouden zijn, dan blijft er weinig over wat wij rationeel kunnen noemen. En zo'n radicaal sceptische conclusie gaat veel te ver. Het verificatiecriterium kan dan ook niet worden gebruikt om religieus geloof te verwerpen als cognitief betekenisloos.

Het probleem verdwijnt echter niet als we het verificatiecriterium van betekenis vervangen door Poppers beroemde falsificatiecriterium. Volgens dit criterium is een niet-falsifieerbare wetenschappelijke theorie onredelijk of zelfs betekenisloos. Het falsificatiecriterium is echter zelf niet falsifieerbaar. Ook dit criterium weerlegt dus zichzelf. Bovendien weten we sinds Thomas Kuhns baanbrekende *The Structure of Scientific Revolutions* dat veel respectabele wetenschappelijke theorieën niet rechtstreeks falsifieerbaar zijn, zodat ook dit criterium te sterk is. Het maakt niet alleen veel religieuze geloofsovertuigingen onhoudbaar, maar ook veel gevestigde wetenschappelijke theorieën, zoals de evolutie- of snaartheorie. Ook dit criterium verwerpt dus te veel en is mede daarom onhoudbaar.

Vanaf de tweede helft van de vorige eeuw is er echter een genuanceerde rationeel bezwaar uitgewerkt tegen de redelijkheid van religieuze geloofsovertuigingen. Dit bezwaar kan het *wetenschappelijk bezwaar* tegen religieus geloof worden genoemd. (Stenmark 1995; Philipse 2012). Volgens het wetenschappelijk bezwaar zijn religieuze geloofsovertuigingen niet betekenisloos. Religieuze geloofsovertuigingen hebben cognitieve inhoud. Maar om *rationeel* te zijn moeten deze overtuigingen voldoen aan dezelfde standaarden van redelijkheid als wetenschappelijke overtuigingen, *of op zijn minst* aan daarmee *vergelijkbare* standaarden. En omdat religieuze geloofsovertuigingen hieraan niet voldoen, zijn ze irrationeel en moeten ze dus redelijkerwijs worden opgegeven, aldus het wetenschappelijk bezwaar.

Men zou kunnen denken dat filosofen die sciëntisme omarmen, zoals James Ladyman, Alex Rosenberg en anderen, dit bezwaar tegen religieus geloof accepteren. Maar dat is niet het geval. Volgens het sciëntisme levert namelijk de wetenschap *en de wetenschap alleen* ons ware inzichten in de aard van de werkelijkheid. Religieus geloof moet volgens het sciëntisme dan ook aan *exact dezelfde* standaarden voldoen als de positieve vakwetenschappen om als redelijk te gelden. Het is niet voldoende dat de standaarden *vergelijkbaar* zijn met die van de vakwetenschappen. Sciëntisme is echter zelfverleggend. De claim dat wetenschap en alleen wetenschap ons kan voorzien van ware inzichten in de aard van de werkelijkheid kan namelijk niet langs zuiver vakwetenschappelijke weg worden onderbouwd. Het is een filosofische uitspraak en geen vakwetenschappelijk inzicht. Sciëntisme impliceert dus dat we sciëntisme moeten verwerpen, wat de positie problematisch en onhoudbaar maakt. Naast het feit dat het zelfverleggend is, kent sciëntisme ook diverse andere problemen (Rutten 2015).

Het wetenschappelijk bezwaar is echter niet op deze manier zelfverleggend. Dit bezwaar is voorgesteld door verschillende niet-religieuze en veelal nationalistisch georiënteerde filosofen die zichzelf echter niet direct als wetenschap beschouwen, zoals de Nederlandse atheïstische filosoof Herman Philipse. In zijn boek *God in the Age of Science* karakteriseert hij religieus geloof op grond van genoemd bezwaar als een ondeugd. Verschillende theïstische filosofen hebben in de afgelopen decennia getracht het wetenschappelijk bezwaar te weerleggen door te argumenteren dat de essentiële overtuigingen van theïsme, zoals dat God bestaat en de

kosmos heeft geschapen, wel degelijk voldoen aan dezelfde standaarden van redelijkheid als wetenschappelijke overtuigingen, *of op zijn minst* daarmee vergelijkbare standaarden.

Een indrukwekkend voorbeeld van een dergelijk project kan worden gevonden in het werk van theïstisch filosoof Richard Swinburne (Swinburne 2004). Dat Swinburne veel werk heeft gemaakt van het weerleggen van het wetenschappelijk bezwaar tegen theïsme impliceert niet dat hij meent dat theïsme alleen rationeel gerechtvaardigd kan worden door gebruik te maken van vakwetenschappelijke of daarmee vergelijkbare standaarden. Zijn project sluit niet uit dat er volgens hem ruimere modellen van rationaliteit zijn voor het adequaat beoordelen van de redelijkheid van theïsme als wereldbeeld. Het project van Swinburne vertrekt vanuit een theoretische conceptie van theïsme. Deze conceptie bestaat uit een beperkte verzameling proposities, zoals ‘God bestaat’, ‘God heeft de wereld geschapen’ en ‘God is goed’. Deze proposities worden door hem zo precies en eenduidig mogelijk geformuleerd. Swinburne reconstrueert theïsme zo als een eenduidige grootschalige *theorie* over de werkelijkheid.

Het is niet Swinburnes bedoeling om een onbetwijfelbaar bewijs te geven voor het bestaan van God. Dit is immers onmogelijk. Swinburne wil met zijn project vooral aantonen dat het beschikbare empirische materiaal en wetenschappelijke inzichten Gods bestaan *voldoende waarschijnlijk* maakt. Of in elk geval waarschijnlijk genoeg om theïsme als theorie over de wereld rationeel te accepteren. Dit wil hij doen door gebruik te maken van methoden die gelijk zijn aan of in elk geval voldoende lijken op die van de natuurwetenschappen. Hij behandelt theïsme als een verzameling helder gedefinieerde proposities die gezamenlijk een grootschalige theorie vormen en tracht deze theorie op passende wijze te ondersteunen door empirische observaties en andere evidenties die voldoende overeenkomen met onze gangbare wetenschappelijke kennis. De gebruikte evidenties moeten dan ook systematisch beschreven en publiekelijk toegankelijk zijn. De toegang mag niet beperkt zijn tot theïstische gelovigen. Voorbeelden daarvan zijn o.a. de oorsprong van de kosmos, de nauwkeurige afstemdheid (*‘fine-tuning’*) van de natuurlijke constanten en initiële condities van de kosmos, en het feit dat de kosmos wordt geregeerd door een beperkt aantal universele, stabiele en eenvoudige wetten. Deze algemeen geaccepteerde wetenschappelijke gegevens kunnen door zowel aanhangers als tegenstanders van theïsme redelijkerwijs geaccepteerd worden.

De vraag of theïsme als theorie rationeel aanvaard kan worden beantwoordt Swinburne door gebruik te maken van de statistische methoden van de Bayesiaanse statistiek. Swinburne wil zo nauwkeurig mogelijk bepalen hoe waarschijnlijk het is dat theïsme waar is op grond van alle beschikbare empirische en vakwetenschappelijke evidentie. Zijn doel is te laten zien dat deze kans groot genoeg is voor het rationeel aanvaarden van theïsme als wereldbeeld. Het debat tussen aanhangers en tegenstanders van theïsme gaat dan vervolgens over de vraag hoe groot deze kans is. Swinburne meent dat de kans dat theïsme als theorie waar is uitgaande van alle vorhanden empirische evidentie en wetenschappelijke inzichten groter is dan vijftig procent, zodat theïsme als wereldbeeld rationeel gerechtvaardigd is en rationeel kan worden geaccepteerd. De door Swinburne gehanteerde epistemische methode sluit aan bij algemeen geaccepteerde wetenschappelijke procedures. Swinburne behandelt theïsme als grootschalige

theorie van de werkelijkheid en hij tracht deze theorie rationeel te verantwoorden door gebruik te maken van een statistisch raamwerk dat past bij de natuurwetenschappen.

De aannname hierbij is uiteraard dat theïsme als wereldbeeld adequaat begrepen kan worden als een wetenschappelijke verklaringshypothese. Theïsme is uitgaande van bovengenoemde benadering niets meer of minder dan een grootschalige theorie die verklaart waarom er een kosmos is in plaats van niets en waarom de wereld in zijn geheel is zoals zij is. Swinburnes Bayesiaanse verdediging van de redelijkheid van theïsme als wereldbeeld is dus inderdaad een poging om het wetenschappelijk bezwaar te weerleggen. De Bayesiaanse benadering komt immers in voldoende mate overeen met wetenschappelijke manieren van redeneren.

Maar is het de *juiste* benadering voor de concrete context van het ons moeten oriënteren in de ons omringende wereld? Is de zuiver wetenschappelijke benadering anders gezegd de juiste benadering voor het zinvol interpreteren van onze leefwereld en voor het richting geven aan ons concreet geleefde menselijke leven? Neem een persoon met goed werkende cognitieve vermogens die op intellectueel verantwoorde wijze een wereldbeeld wil omarmen waarmee hij of zij zich in deze wereld kan oriënteren en waarmee hij structuur en zin kan aanbrengen in zijn leven. Is voor hem of haar de Bayesiaanse methode die door Swinburne en anderen wordt gebruikt geschikt? Sluit het zuiver vakwetenschappelijke model van rationaliteit aan bij zijn of haar menselijke conditie? Past dit model bij de concrete context van ons feitelijk geleefde leven waarin wij onvermijdelijk zoeken naar existentiële betekenis en eenheid?

In wat volgt zal ik beargumenteren dat dit niet het geval is. Hoewel Swinburnes project om theïsme rationeel te verdedigen zeker geen inadequate poging is om het wetenschappelijk bezwaar te weerleggen, is het probleem uiteindelijk dit bezwaar zelf. Het wetenschappelijk bezwaar berust op een fundamentele misvatting. Aanhangers ervan zien niet in dat het strikt wetenschappelijke model van rationaliteit helemaal niet past bij de concrete context van het ons moeten oriënteren in dit leven en deze wereld. Voor het evalueren van de redelijkheid van seculiere en religieuze wereldbeelden is een veel ruimer rationaliteitsmodel vereist.

### **3. Een meer inclusieve benadering**

Het in formalistisch denken gegrondte wetenschappelijk bezwaar tegen de redelijkheid van religieus geloof, en de theoretische pogingen van Swinburne en andere religieuze filosofen om aan te tonen dat religieus geloof wel degelijk aan wetenschappelijke of voldoende daarop lijkende standaarden voldoet, zijn beide manifestaties van dezelfde inadequate wijze van het benaderen van de vraag naar de redelijkheid van levensbepalende en levenstransformerende overtuigingen zoals religieus geloof. Formele epistemische methoden verduisteren namelijk de concrete aard en functie van religieus geloof (Vidal 2012; Holley 2010; Stenmark 1995; Taylor 1989). De kwestie kan niet louter theoretisch benaderd worden. Wat nodig is, is een wijze van intellectuele reflectie die veel meer geïnvolveerd en betrokken is. We hebben een rationaliteitsmodel nodig dat specifiek geschikt is voor de aard en praktijk van religieus geloof. Geloof in God is namelijk voor het concrete leven van een religieus gelovige niet alleen epistemisch relevant. Het geeft zijn of haar *hele* leven vorm, structuur en richting. En beide doelstellingen kunnen niet gescheiden worden. De relevante vraag bij het rationeel

beoordelen van theïsme is dus *niet louter* de vraag of de bewering dat God bestaat waar of epistemisch verantwoord is. De juiste vraag is of er een alternatief wereldbeeld is dat meer plausibel is *en tegelijkertijd* beter in staat is ons leven praktisch en affectief te begeleiden. Mensen moeten namelijk hoe dan ook hun concrete leven sturing geven en daarvoor hebben wij eenvoudigweg een geschikt wereldbeeld nodig. Zoals David Holley aangeeft in zijn boek *Meaning and Mystery*:

*“To think of God solely as an explanatory hypothesis, posited to explain general features of the world, we end up talking about things that bear little relation to the kind of belief religious people actually hold or to the considerations that actually convince them of the religious beliefs.”* (Holley 2010)

Religieus geloof ontstaat binnen de concrete existentiële context van het leven. Ieder van ons ontwikkelt tijdens zijn leven een bepaald religieus of seculier *levensnarratief* dat ons in staat stelt de wereld te begrijpen en onszelf te vormen. Een levensbepalend verhaal helpt ons om sturing te geven aan ons leven. Het dient als leidraad om te kunnen navigeren in de wereld. Een dergelijk narratief of *wereldbeeld* bepaalt hoe wij ons oriënteren en ons bestaan richting geven. Het verinnerlijken van een bepaald religieus of seculier wereldbeeld is dan ook van groot belang voor het vormen van een persoonlijke identiteit. Het wereldbeeld van waaruit wij leven is bepalend voor wat wij waardevol, zinvol, belangrijk en relevant vinden om na te streven in dit leven. Kortom, wereldbeelden, oftewel levensoriënterende verhalen, helpen ons onze leefwereld leefbaar en betekenisvol te maken. Als mensen hebben wij geen andere keus dan het omarmen van een levensoriënterend verhaal. Wij kunnen niet anders dan ons leven vormgeven vanuit een bepaald seculier of religieus wereldbeeld. Alleen zo kunnen wij ons leven richting geven en de wereld waarin wij als mens geworpen zijn betekenisvol maken.

Bayesiaanse statistiek en andere formele onthechte epistemische benaderingen voor het beoordelen van de rationaliteit van wereldbeelden duiden dan ook op een *blinde vlek*. En het is precies deze blinde vlek die we aantreffen bij Herman Philipse, Alex Rosenberg en andere niet-religieuze filosofen wanneer zij op grond van dergelijke onbetrokken abstracte methoden willen argumenteren dat religieus geloof irrationeel is, dan wel onredelijk, ongegrond, of intellectueel onverantwoord. Preciezer gezegd gaat het om een blinde vlek met vier aspecten.

Ten eerste wordt vaak kritiekloos aangenomen dat “gelovigen” gecommitteerd zijn aan een bepaald wereldbeeld, terwijl “niet-gelovigen” simpelweg hun oordeel zouden opschorten. Maar deze stelling is onjuist zoals onder andere Mikael Stenmark in zijn boek *Rationality in science, religion and daily life* heeft laten zien. Onenigheid tussen “gelovigen” en “niet-gelovigen” gaat gepaard met substantiële claims aan beide kanten. “Niet-gelovigen” hebben net zo goed hun eigen specifieke *kijk op het leven*, bestaande uit allerlei affirmatieve seculiere overtuigingen, bijvoorbeeld de diepe overtuiging dat alles uit materie bestaat, of dat de mens de maat is van alle dingen. Het is daarom veel adequater om een onderscheid te maken tussen religieuze *en seculiere* wereldbeelden, met een bijbehorend onderscheid tussen religieuze *en seculiere* gelovigen. Beide partijen *geloven* dat mensen, de wereld en het goede een bepaalde

aard of betekenis hebben. De echt relevante vraag wordt dan welke van de verschillende religieuze en seculiere wereldbeelden al dan niet rationeel zijn.

Ten tweede reduceren formele Bayesiaanse argumenten voor de (on)redelijkheid van een religieus of seculier wereldbeeld dit wereldbeeld tot slechts een beperkte verzameling van theoretische proposities over de structuur van de wereld. Een voorbeeld van zo'n claim is in het geval van het christendom 'God bestaat' of 'God schiep de kosmos'. Vervolgens wordt deze verzameling dan rationeel verantwoord of verworpen. Alle andere aspecten van het wereldbeeld worden genegeerd. Maar dit is inadequaat. Het onderwerp waarop de rationele evaluatie van een wereldbeeld zich richt dient niet gelimiteerd te worden tot een beperkte verzameling van theoretische proposities over de globale structuur van de wereld. In plaats daarvan moet de rationele evaluatie betrokken zijn op het geheel van alle theoretische *en praktische* overtuigingen die deel uitmaken van het wereldbeeld. Wereldbeelden zijn namelijk altijd al onafscheidelijke *existentiële gehelen* van zowel feitelijke theoretische proposities over de structuur van de wereld als praktische normatieve leefregels.

Een wereldbeeld is dus een geïntegreerd raamwerk of totaalkader voor het ons oriënteren in dit leven. Het kan niet worden opgedeeld omwille van rationele evaluatie. Een wereldbeeld kan alleen als *existentieel geïntegreerd geheel* redelijk beoordeeld worden. Hoewel binnen een wereldbeeld onderscheid kan worden gemaakt tussen theoretisch-feitelijke en praktisch-normatieve claims, is het voor wat betreft de concrete context van oriëntatie in de wereld waarin wij leven en navigatie door ons leven een misvatting om één type overtuigingen te isoleren voor het beantwoorden van de vraag of een bepaald geleefd wereldbeeld intellectueel verantwoord is. De vraag of het religieus of seculier geloof van reële mensen in hun concrete levens al dan niet rationeel is, kan alleen adequaat beantwoord worden door ons te richten op de totaliteit van hun levensoriënterende narratief en niet slechts op een beperkt deel ervan.

Ten derde gaan aanhangers van puur formele epistemische benaderingen zoals gezegd vaak volledig voorbij aan een cruciale vraag die gesteld moet worden *voordat* men de rationaliteit van een gegeven wereldbeeld beoordeelt, namelijk de vraag welke conceptie van rationaliteit *relevant* is voor het beoordelen van de redelijkheid van seculiere en religieuze wereldbeelden. Welk model van rationaliteit is hiervoor geschikt? Moet deze conceptie inderdaad gelijk zijn aan of sterk lijken op het model van wetenschappelijke rationaliteit? Of is juist een heel ander model van rationaliteit vereist voor het evalueren van de redelijkheid van wereldbeelden?

Religieuze en seculiere gelovigen, zoals theïsten en atheïsten, hebben per slot van rekening goede *redenen* nodig om hun respectievelijk religieuze of seculiere geloofsovertuigingen als *rationeel* te accepteren. De voorafgaande vraag wordt dan echter wat mag gelden als rationele reden in deze specifieke context. Wanneer kan iets worden aangedragen als een geldige reden voor het accepteren van een bepaald allesomvattend perspectief op het leven? Wat is de juiste standaard van rationaliteit voor het evalueren en vergelijken van levensbeschouwingen? Het is precies deze vraag die eerst gesteld en beantwoord moet worden voordat geëvalueerd kan worden of een gegeven religieuze of seculiere wereldbeschouwing rationeel verantwoord is.

Wat is dan een passend antwoord op deze cruciale voorafgaande vraag? Welke notie of welk model van rationaliteit is in het bijzonder geschikt voor de context van het redelijk evalueren en vergelijken van wereldbeelden? We dienen voor wereldbeelden hetzelfde te doen als wat wetenschapsfilosofen al veel langer doen voor wetenschappelijke theorieën. Sinds de eerste helft van de vorige eeuw hebben wetenschapsfilosofen grondig nagedacht over adequate criteria voor het rationeel beoordelen van wetenschappelijke theorieën. Exact hetzelfde dient te gebeuren voor religieuze en seculiere wereldbeelden. Wereldbeelden kunnen namelijk zoals eerder gezegd niet simpelweg worden gelijkgesteld aan wetenschappelijke theorieën.

Een conceptie van rationaliteit die voor deze context relevant is, moet oog hebben voor de aard, de functie en het doel van levensovertuigingen (Stenmark 1995, Holley 2010, Taylor 1989). Wat kenmerkt levensovertuigingen en welke rol spelen ze in de concrete levens van mensen? We dienen anders gezegd oog te krijgen voor wat een voor ons concrete leven betekenisgevend en richtinggevend wereldbeeld daadwerkelijk is. Waarom omarmen mensen überhaupt levensoriënterende narratieve? Welke functie heeft een wereldbeeld in ons leven?

Wij kunnen als mensen niet op betekenisvolle wijze ons leven leiden zonder een wereldbeeld te omarmen om onszelf te oriënteren, de wereld te interpreteren en ons leven te navigeren. In dit leven is het voor ons als mensen dan ook onmogelijk om ons oordeel op te schorten. Het leven vanuit een wereldbeeld is voor mensen *onvermijdelijk*. Dit betekent dat het relevante concept van rationaliteit *realistisch* moet zijn. Het moet rekening houden met het feit dat mensen niet anders kunnen dan een wereldbeeld omarmen. Ook dient het gevoelig te zijn voor wat redelijkerwijs van mensen verwacht kan worden in deze context (Stenmark, 1995).

Een geschikte conceptie van rationaliteit voor een bepaalde praktijk moet dan ook *praktijkgeoriënteerd* zijn, om een cruciale term van Stenmark te gebruiken. Het moet substantieel contact maken met de praktijk in kwestie. We moeten aansluiten bij wat er in een praktijk precies speelt, bijvoorbeeld ten aanzien van de functie, doelstellingen en activiteiten ervan. Dit impliceert echter niet dat het onmogelijk is om de redelijkheid van een gegeven praktijk kritisch te beoordelen. Hoewel de criteria relevant moeten zijn voor de praktijk in kwestie en er dus daadwerkelijk contact mee moeten moeten maken, bestaat er nog altijd een kritische positie “van buiten” de praktijk op basis waarvan we de rationaliteit van de praktijk kritisch kunnen beoordelen aan de hand van voor die praktijk geschikte rationele evaluatiecriteria.

Mijn doelstelling in wat volgt is het zo precies mogelijk identificeren van de relevante criteria voor de rationele evaluatie van religieuze en seculiere wereldbeelden. Dergelijke criteria zijn al eerder voorgesteld door filosofen uit zowel de continentale als de analytische traditie, zoals Martin Heidegger, Hannah Arendt, Charles Taylor, Mikael Stenmark en David Holley. Mijn inzet is dan ook vooral om de relevante criteria voor de beoordeling van de redelijkheid van wereldbeelden zo volledig, gedetailleerd en ondubbelzinnig mogelijk te articuleren.

Ik stelde dat de blinde vlek vier aspecten heeft. Wat is het vierde aspect? Hier sluit ik nauw aan bij de wijze waarop Stenmark dit articuleert. Maar het kan eveneens gevonden worden bij

Holley, Taylor, Arendt en veel andere filosofen die hebben gereflecteerd op het evalueren van wereldbeschouwingen. Het is de verzwegen vooronderstelling dat een *geloofsovertuiging* uitsluitend rationeel kan zijn wanneer er een *epistemische* reden voor gegeven kan worden, dat wil zeggen een reden om te denken dat de overtuiging in kwestie waarschijnlijk waar is. Het onuitgesproken uitgangspunt is dat geloofsovertuigingen onmogelijk rationeel kunnen worden verantwoord op grond van niet-epistemische of praktische redenen. Enkel en alleen epistemische redenen zouden kunnen gelden als rechtvaardiging voor geloofsovertuigingen.

Zo wordt stilzwijgend aangenomen dat we ons moeten beperken tot uitsluitend epistemische normen, doelstellingen en redenen. Men kijkt dan wanneer het gaat om de vraag of religieuze of seculiere wereldbeelden rationeel zijn, alleen naar epistemische normen, doelstellingen en redenen. Rationaliteit wordt dus gereduceerd tot zuiver *epistemische rationaliteit* (Stenmark 1995). De praktische dimensie van rationaliteit wordt geheel genegeerd. Precies dit is de kern van het probleem. Om te beoordelen of een bepaald religieus of seculier wereldbeeld al dan niet rationeel is, dienen we normen, doelstellingen en redenen te beschouwen van *zowel* epistemische aard *als* niet-epistemische of praktische aard. Een voorbeeld van een praktisch criterium is de mate waarin het wereldbeeld ons helpt met en begeleidt bij het omgaan met onvermijdelijke existentiële uitdagingen en verlangens. Een ander praktisch criterium is de mate waarin het wereldbeeld concrete handvatten en leefregels verschafft om oriëntatie in deze wereld ook werkelijk mogelijk te maken. Twee aanvullende voorbeelden van praktische criteria zijn de existentiële levenskwaliteit waarin het wereldbeeld kan voorzien (bijvoorbeeld door bepaalde zingevende praktijken te ontsluiten) en de mogelijkheden die het wereldbeeld biedt voor betekenisvolle zelfrealisatie en zelfverwerkelijking. In dit verband kan ook de bijdrage van het wereldbeeld aan morele groei en ontwikkeling genoemd worden.

Praktische criteria moeten meegeïncorporeerd worden omdat de keuze voor het leven vanuit een bepaald wereldbeeld niet alleen theoretisch is. Zo'n keuze is vooral een existentiële antwoord op een onvermijdelijke existentiële vraag, waaraan niemand kan ontsnappen, namelijk de vraag *hoe wij* als mensen dienen te leven in deze wereld. Want het leven moet hoe dan ook, om überhaupt geleefd te kunnen worden, *op een bepaalde manier* geleefd worden. Ieder van ons wordt vroeg of laat geconfronteerd met existentiële vragen, zorgen en verlangens. En we zullen daaraan op de een of andere manier moeten beantwoorden. Dat is onvermijdelijk. We kunnen het stellen en beantwoorden van existentiële vragen in ons leven niet ontwijken. En deze antwoorden bepalen expliciet of impliciet de wijze waarop we in het leven staan en ons leven leven. Existentiële vragen komen anders gezegd op als gevolg van het soort wezens dat wij als mensen nu eenmaal zijn (Stenmark 1995). Menselijke actoren zijn bereid in dit leven te handelen en te participeren. Maar dan kunnen wij niet anders dan onszelf de vraag stellen *wat* te doen in dit leven. Daaruit volgt dat existentiële vragen altijd een praktische component hebben. Een passend antwoord op een existentiële vraag kan nooit slechts theoretisch zijn.

Gegeven de menselijke conditie van het onvermijdelijk zoeken naar existentiële antwoorden, kan een passend model voor het rationeel beoordelen van richtinggevende wereldbeelden niet beperkt blijven tot epistemische criteria. En dit zoals gezegd precies omdat de vraag hoe de redelijkheid van een wereldbeeld beoordeeld moet worden *fundamenteel verbonden* is met de

vraag *waarom* en *met welk doel* mensen een wereldbeeld omarmen. Omdat deze doelen nooit louter epistemisch zijn, kan de vraag of een wereldbeeld al dan niet redelijk is evenmin louter epistemisch worden benaderd (Stenmark, 1995; Holley 2010). We concluderen dan ook dat een *adequaat model van rationaliteit* voor het evalueren en vergelijken van religieuze en seculiere wereldbeelden altijd epistemische en niet-epistemische normen verdisconteert.

Het is opvallend dat men er zo vaak aan voorbij gaat dat een goede reden voor het rationeel omarmen van een wereldbeeld ook niet-epistemisch van aard kan zijn. Want zelfs in de wetenschap, een praktijk die overduidelijk door epistemische doelen worden gedomineerd, worden met enige regelmaat praktische redenen geaccepteerd voor het aanvaarden van een bepaalde wetenschappelijke theorie. Zo wordt bijvoorbeeld het feit dat een theorie “werkt” oftewel ons in staat stelt nuttige voorspellingen te doen, door wetenschappers veelal als een goede rationele reden beschouwd voor het aanvaarden van de theorie in kwestie, ook al is de bruikbaarheid van een theorie strikt genomen een praktisch en geen epistemisch criterium. Of neem simpliciteit. Wetenschappers geven aan simpele of eenvoudige theorieën de voorkeur boven ingewikkelde theorieën, ook al valt te argumenteren dat simpliciteit strikt genomen een praktisch en geen epistemisch criterium is. Want waarom zou de werkelijkheid inherent simpel zijn? Precies omdat zelfs in de positieve vakwetenschappen niet-epistemische criteria een belangrijke rol spelen bij theorievorming, zou het ons niet mogen verbazen dat dergelijke criteria ook voor de evaluatie van wereldbeelden van groot belang zijn. Dat is niet verrassend.

Zodra we inzien dat zowel epistemische als praktische redenen relevant zijn voor het beantwoorden van de vraag of een bepaald seculier of religieus wereldbeeld *rationeel* is, wordt duidelijk waarom formele benaderingen, zoals de Bayesiaanse methode die Herman Philipse in zijn boek *God in the age of science* hanteert, vruchtelos en zelfs misleidend zijn voor het adequaat beoordelen van de redelijkheid van religieus geloof. Juist omdat formele epistemische benaderingen uitsluitend op epistemische redenen gericht zijn, verwaarlozen ze de relevante praktische redenen die mensen hebben voor het omarmen van een bepaald wereldbeeld. Er wordt dus gebruik gemaakt van een deficiënt model van rationaliteit. Het concreet geleefde leven waarin mensen noodgedwongen tot existentiële levensovertuigingen moeten komen, wordt geheel verwaarloosd. Bayesiaanse epistemische benaderingen als die van Philipse zijn dus in feite *religieus* irrelevant. Dat wil zeggen, ze zijn niet relevant voor de context van oriëntatie in onze leefwereld en voor het begeleiden en sturen van ons leven.

#### **4. Een nadere duiding van het begrip wereldbeeld**

Laten we voor het beoordelen van de redelijkheid van religieuze of seculiere wereldbeelden daarom afscheid nemen van exclusief formeel-theoretische epistemische benaderingen en ons gaan richten op een veel inclusiever model van rationaliteit. Alleen zo wordt recht gedaan aan *de specifieke context* van het moeten navigeren in ons leven. Hoe moet zo'n model er echter meer specifiek uitzien? Om deze vraag te beantwoorden zal ik het begrip wereldbeeld nog wat preciezer moeten duiden. Dit doe ik door een kleine stap terug te doen en de thematiek ook vanuit een iets andere invalshoek te bekijken.

Wanneer Heidegger in zijn monumentale boek *Zijn en Tijd* op de existentiële conditie van de mens reflecteert, merkt hij op dat wij als mensen in de wereld *geworpen* zijn. We zijn altijd reeds *in* de wereld. Dit *in-de-wereld-zijn* is een onvermijdelijke conditie van het mens-zijn. We zijn altijd al geïnvolveerd in een ons omringende leefwereld die voortdurend in beweging en ontwikkeling is. Nooit kunnen wij buiten deze toestand van geworpen-zijn gaan staan. Het is voor de mens onmogelijk om een absoluut perspectief in te nemen. Wij zullen nooit in staat zijn om onszelf en de wereld waarin wij zijn geworpen in absolute zin te doorgronden. Een dergelijk onafhankelijk *archimedisch punt* is voor de mens eenvoudigweg niet toegankelijk. Al ons denken, ervaren en handelen is dus altijd al onvermijdelijk een *menschelijk* interpretatief denken, ervaren en handelen. Wij zoeken houvast door onszelf, de ander en de wereld om ons heen te interpreteren. Zo brengen wij interpreterend eenheid, richting en structuur aan in ons leven. Daarom ontwikkelt ieder van ons, gedurende zijn of haar leven, noodzakelijk een of ander wereldbeeld, dat wil zeggen, een begeleidend referentiekader dat ons in staat stelt de wereld waarin wij geworpen zijn te verstaan en ermee om te gaan (Vida 2012; Naugle 2002; Griffioen 2012; Hiebert 2008; Holley 2010; Stenmark 1995). Middels een wereldbeeld wordt onze leefwereld begrijpelijk. Ieder wereldbeeld moet daarom een narratief karakter hebben. Dat is essentieel om oriëntatie in de leefwereld mogelijk te maken. Niemand kan uiteindelijk dan ook zonder een narratief referentiekader. Zoals Charles Taylor mijns inziens overtuigend argumenteert, zouden wij zonder een levensbegeleidend totaalkader niet in staat zijn om een geïntegreerd en samenhangend leven te leiden. We zouden als mensen niet in staat zijn om een persoonlijke identiteit te vormen, wat voor ieder mens cruciaal is (Taylor 1989).

We hebben dan ook eenvoudigweg een omvattend perspectief op de wereld nodig om onze wereld als zinvol te laten verschijnen, verstaanbaar te maken en zo onszelf te vormen. Zelfs mensen die beweren geen wereldbeeld te hebben, hanteren er *de facto* wel één. Dit wordt al snel duidelijk wanneer ze gevraagd wordt naar hun basale attitudes jegens het leven en de wereld. Bovendien is zelfs een ‘gefragmenteerd’ of ‘eclectisch’ beeld van de wereld een wereldbeeld. Zo zijn bijvoorbeeld postmodernisme of pluralisme eveneens wereldbeelden.

Al vanaf onze jeugd ontwikkelen we een richtinggevend wereldbeeld, vrijwel onbewust, in en door onze interpretatieve omgang met de wereld. Er komt echter een moment waarop we beseffen dat we ons tot het gegevene op uiteenlopende manieren kunnen verhouden. Allerlei alternatieve wereldbeschouwingen dienen zich aan. Men kan bijvoorbeeld een materialistisch wereldbeeld aannemen, volgens welke alles wat er is bestaat uit atomaire, materiële deeltjes. Het geheel van de werkelijkheid wordt hier begrepen als ontstaan uit onbewuste en levenloze materie. Men neemt aan dat er niets bestaat voorbij het materiële. Maar de werkelijkheid kan ook begrepen worden als ontstaan uit bewuste geest. De wereld wordt hier ervaren als bezielt en als de schepping van iets goddelijks. Beide wereldbeelden verhouden zich tot elkaar als twee totaal verschillende perspectieven op de aard van de werkelijkheid. Beide oriënterende raamwerken voor het leven worden gekenmerkt door een specifieke mentale gerichtheid en wijze van ervaren. Dat wil zeggen, door die aspecten van de wereld waarvoor men gevoelig is – of juist niet, door die aspecten van de realiteit waarvoor men ontvankelijk is – of juist niet. En naast genoemde twee wereldbeelden zijn er nog andere.

Op een bepaald moment in ons leven gaan mensen al dan niet meer bewust op zoek naar een wereldbeeld dat het beste bij hen past. Dit is onvermijdelijk. We hebben geen keuze. Het volgt uit de menselijke conditie. Charles Taylor spreekt in dit verband over een wereldbeeld als een *best account*. David Holley noemt het een *life-orienting story*, en Mikael Stemark geeft de voorkeur aan een *view of life* of een *way of life*. Een wereldbeeld hoeft niet volledig expliciet of compleet te zijn. Het kan tot op zekere hoogte impliciet of incompleet blijven en dit is veelal ook het geval. Het kan zelfs in meer of minder mate gefragmenteerd of eclectisch zijn, zoals het zinperspectief dat aanhangers van postmodernisme prefereren. Dit laat onverlet dat wereldbeschouwingen ons helpen om de wereld waarin wij leven te begrijpen en ermee om te gaan. Een levensoriënterend verhaal vormt het betekenisvolle, eenheidstichtende kader van waaruit wij de realiteit kunnen duiden en ons leven vormgeven.

Een wereldbeeld bestaat uit verschillende dimensies. In de eerste plaats bevat elk wereldbeeld een bepaalde theoretische kijk op de aard van de wereld en de plaats van de mens daarin. Dit theoretische beeld overstijgt het empirisch waarneembare en wordt veelal *the metaphysical picture* van een wereldbeeld genoemd. Daarnaast bevat een wereldbeeld een praktische kijk op het goede leven; een normatieve opvatting over wat wij in deze wereld moeten doen en nastreven om een zinvol leven te leiden. Ten derde bevatten wereldbeelden een affectieve component. Dat wil zeggen, een bepaalde gemoedsstemming of basis attitude jegens het leven, zoals bijvoorbeeld hoopvol vertrouwen of juist wanhopend wantrouwen; optimisme of juist pessimisme. Dit gevoel jegens het leven geeft een specifieke emotionele kleur aan onze ervaringen (Stenmark 1995). Wereldbeelden zijn daarom wat ik eerder *existentiële gehelen* noemde. Ze bestaan uit nauw geïntegreerde elementen. Het zijn geïntegreerde gehelen van *logos*, *ethos* en *pathos*, om een bekend drietal uit de Aristotelische retorica in het spel te brengen. Hier refereert *logos* naar de theoretische kijk op de algehele aard van de wereld – het “metafysische plaatje” dat in ieder wereldbeeld een rol speelt. *Ethos* verwijst naar een praktisch idee van het *goede leven* dat in het wereldbeeld centraal staat, en *pathos* refereert naar de affectieve grondstemming of basisattitude jegens het leven en de wereld als geheel.

Een wereldbeeld kan dan ook inderdaad alleen adequaat als *nauw verweven eenheid* worden beoordeeld. Voor de concrete context waarin we op een wereldbeeld vertrouwen om ons door het leven te navigeren en onszelf in de wereld te oriënteren, kunnen geen van de constitutieve elementen van een wereldbeeld afzonderlijk worden beoordeeld. Een adequate evaluatie van de redelijkheid van een wereldbeeld neemt alle dimensies ervan gezamenlijk in overweging.

Laten we het derde element wat verder uitwerken. Het refereert naar de esthetisch-affectieve dimensie van een wereldbeeld. Elk wereldbeeld is geassocieerd met een specifiek intuïtief gevoel of sentiment. In zijn boek *Ideas have consequences* refereert Richard Weaver naar deze emotieve attitude jegens de wereld ietwat paradoxaal als ‘*the unsentimental sentiment*’ (Weaver 2013). Dit sentiment kan het leven affirmeren en gericht zijn op een verlangen de wereld te koesteren, maar dat is zeker niet de enige mogelijkheid. De grondstemming of het stijlgevoel van het Gnosticisme is bijvoorbeeld een gepassioneererde afwijzing van de wereld en van het binnenwereldse alledaagse leven. Wat volgens Weaver een wereldbeschouwing *onsentimenteel* maakt, is dat het sentiment dat het constitueert geen ‘*raw feeling*’ oftewel ruw

onbewerkt gevoel is. De emotieve attitude van een wereldbeeld wordt geïnformeerd door en is proportioneel aan de innerlijke logica ervan. Binnen een wereldbeeld beweegt dit sentiment zich van onstuimige en onmiddellijke emoties naar een gereflecteerde verlichte conceptie van wat men *behoort* te voelen (Weaver 2013). Het gevormde sentiment van een wereldbeeld is normatief voor het ruwe gevoel en in die zin dus onsentimenteel. De grondstemming van een wereldbeschouwing wordt gevrijwaard van wat Weaver pejoratief ‘sentimentaliteit’ noemt. Het sentiment van een wereldbeeld is altijd al vanuit het interne logische perspectief van het wereldbeeld conceptueel genormeerd, gecultiveerd, verfijnd en gekalibreerd. In die zin is de grondhouding van een wereldbeeld een *gerationaliseerde* emotieve attitude. Sentiment en rede worden in een geslaagd partnerschap gebracht, zoals Weaver het omschrijft. En dit is cruciaal omdat ongeïnformeerde expressie altijd neigt naar onwetendheid (Weaver 2013). Hij stelt zelfs dat uiteindelijk elk wereldbeeld – door hem een ‘metafysische droom’ genoemd – in essentie niets anders is dan verfijnd gecultiveerd sentiment. Hierin volg ik Weaver niet. Toch ben ik het met hem eens dat aanhangers van hetzelfde wereldbeeld lid zijn van dezelfde ‘metafysische gemeenschap’ en in die zin inderdaad deelhebben aan een gedeeld gekalibreerd gevoel over de wereld (Weaver 2013). Het esthetisch-affectieve element van een wereldbeeld komt in algemene zin vaak neer op het hebben van een ofwel positieve en affirmatieve, ofwel negatieve en afwijzende fundamentele gevoelshouding jegens de wereld en het leven zelf.

Religieuze wereldbeelden verdisconteren in tegenstelling tot seculiere wereldbeelden het transcendentie. Wie leeft vanuit een religieus zinperspectief is zich bewust van het heilige. Men stelt zijn of haar vertrouwen in het numineuze of het sacrale (Otto 1958; Stenmark 1995). Het heilige, numineuze of sacrale overstijgt de profane realiteit van het alledaagse leven. Het verwijst bijvoorbeeld naar een ultieme buiten de kosmos gelegen realiteit, of naar wat filosoof en theoloog Paul Tillich aanduidt als “de diepte van het zijn.” (Tillich 1957). Het heilige kan worden voorgesteld als enkelvoudige eenheid of als meervoudige veelheid, en als persoonlijk of onpersoonlijk. Verschillende religies hanteren verschillende concepties van het sacrale. Het sacrale wordt in veel religies vaak ook beleefd en begrepen als een diep en groot mysterie. Het gaat veelal voorbij aan ons menselijk begripsvermogen en onze concepten. Dit laat onverlet dat het juist het heilige is dat het leven van religieus gelovigen zin en betekenis geeft. Het numineuze geeft hen kracht en wijsheid voor het omgaan met diepe existentiële ervaringen, uitdagingen en verlangens (Stenmark 1995). Het heilige begeleidt zo hun leven.

Het sacrale roept bij religieuze gelovigen tegelijkertijd gevoelens op van vreugde, eerbied, ontzag, verlangen en fascinatie. Maar men kan ook verwondering, ontzetting en zelfs vrees voelen wanneer zij de grootsheid van het heilige ervaren. Daarom karakteriseert Rudolf Otto het sacrale of numineuze in zijn boek *Het Heilige* als het *mysterium tremendum* of *mysterium tremenda majestas et fascinans* (Otto 1958). Voor religieus gelovigen is het sacrale of heilige hoe dan ook meer werkelijk en meer waardevol dan al het andere. Zij geven er meer om dan om wat dan ook. Het nodigt hen uit tot aanbidding en eerbetoon. Men voelt respect, liefde en grote dankbaarheid voor het heilige. De karakterisering van een religieus wereldbeeld als een wereldbeeld dat het sacrale erkent en daarin maximaal vertrouwen stelt, is ruim genoeg om een breed scala aan verschillende zinperspectieven te omvatten die wij intuïtief als religieus

beschouwen, zoals christendom en hindoeïsme. Tegelijk is het beperkt genoeg om seculiere perspectieven uit te sluiten, zoals humanisme, marxisme of materialisme (Stenmark 1995).

Een religieus of seculier wereldbeeld geeft uitgaande van het eerdergenoemde ‘metafysisch plaatje’ antwoorden op de grote vragen, zoals de vraag naar de oorsprong van het universum, het leven, bewustzijn, en de plaats van de mens in het zijnsgeheel. En wereldbeschouwingen zoals het christendom of het naturalisme geven niet alleen antwoorden op de vraag wat we kunnen weten over de aard en structuur van de wereld. Precies omdat zinperspectieven ook een praktische dimensie omvatten, geven ze ook antwoorden op wat we in dit leven moeten doen en waar we op mogen hopen. Religieuze en seculiere wereldbeelden zijn daarom altijd regulatief. Het zijn allesomvattende regulatieve raamwerken voor het gehele leven.

Een wereldbeeld is dus inderdaad alles behalve een wetenschappelijke theorie. Ieder van ons vormt zijn of haar levensnarratief door interpretatieve omgang met de wereld op zowel een contemplatief, praktisch als affectief niveau. Wereldbeelden ontstaan door interpretatie van ervaringen in de leefwereld en niet door het ontwikkelen van wetenschappelijke theorieën. Sterker nog, de keuze voor een richtinggevend wereldbeeld gaat noodzakelijk *vooraf* aan iedere vorm van wetenschappelijk denken. We omarmen een wereldbeeld, impliciet dan wel expliciet, op basis van alles wat we doen, leren en meemaken in dit leven, en niet door het postuleren en testen van wetenschappelijke theorieën. Dat betekent echter niet dat iedere wereldbeschouwing even adequaat of inadequaat is als elke andere. Het ene wereldbeeld kan meer of minder rationeel acceptabel zijn dan het andere. Maar dit feit maakt het beoordelen van de redelijkheid van een wereldbeeld, zoals theïsme of atheïsme, geen wetenschappelijke activiteit. Wereldbeelden zijn immers zoals besproken geen wetenschappelijke theorieën maar praktisch, cognitief en affectief geïntegreerde gehelen. Het zijn complete oriënterende perspectieven op de realiteit. Ze omvatten noodzakelijk, om met Hannah Arendt te spreken, zowel een *vita contemplativa* als een *vita activa*. Als existentiële gehelen beslaan ze de hele menselijke conditie. Een wereldbeeld betreft de totaliteit van het mens-zijn en neemt dan ook alle menselijke vermogens in ogenschouw: ons ethisch-praktisch handelen, onze theoretische reflecties, onze diepste ervaringen, onze emotionele attitudes en onze fundamentele intuïties.

## **5. Criteria voor het beoordelen van de redelijkheid van wereldbeelden**

De formele onderzoeksmethoden van de positieve vakwetenschappen zijn daarom inderdaad inadequaat voor het beoordelen of een bepaald wereldbeeld, zoals christendom of Sartriaans existentialisme, rationeel aanvaardbaar is. We moeten werken met een veel inclusievere notie van rationaliteit. We hebben een rationaliteitsmodel nodig dat veel meer typen redenen erkent voor het rationeel accepteren van wereldbeelden dan alleen redenen die legitiem zijn binnen het wetenschappelijk empirisch onderzoek. Voorbeelden van dergelijke adequate redenen zijn onder meer: legitieme basisovertuigingen, onvervreemdbare intuïties, existentiële ervaringen, fenomenologische en hermeneutische reflecties, gekalibreerde emotieve attitudes, gedachte-experimenten, gemoedsoverwegingen, *a priori* oordelen, opgedane levenswijsheid en allerlei praktische overwegingen. Het model van rationaliteit dat geschikt is voor het evalueren van wereldbeelden verschilt zo dus inderdaad fundamenteel van het soort rationaliteit dat wordt gehanteerd in de positieve vakwetenschappen.

Maar wat zijn dan de gezochte criteria voor het bepalen of een wereldbeeld, zoals theïsme of atheïsme, redelijk aanvaardbaar is? Een rationeel verantwoorde wereldbeschouwing moet in elk geval intern consistent zijn. Het dient een voldoende graad van praktische en theoretische coherentie en integratie te vertonen. Een wereldbeeld moet immers zowel praktisch leefbaar als theoretisch geloofwaardig zijn. Bovendien moet een narratief totaalkader een omvattend holistisch zinperspectief bieden voor het op een verhelderende en betekenisvolle manier begrijpen van onder andere de herkomst van de kosmos, van het leven, van bewustzijn en van morele waarden, alsmede veel andere onderling kwalitatief sterk verschillende verschijnselen in het leven en de wereld. Een wereldbeeld is dan ook een specifieke manier van het verstaan van en betrokken zijn op de wereld; een manier die verheldert, structureert, opklaart, en onze leefwereld betekenisvol maakt. De criteria die een cruciale rol spelen bij de beoordeling van de rationaliteit van een wereldbeschouwing hebben dan ook betrekking op de vraag in welke mate het wereldbeeld in kwestie:

- (i) voldoende expressieve zeggingskracht bezit en dus kan inspireren, motiveren en bezielen,
- (ii) praktisch leefbaar is en dus niet tot onmogelijke performatieve tegenspraken leidt (zoals een intellectueel spitsvondstige nihilist die in de concrete praktijk van zijn leven ineens toch meent dat lustmoord verkeerd is, of die meer algemeen een leven blijkt te leiden dat volledig in overeenstemming is met de opvatting dat er wel degelijk een zin gelegen is in het leven.),
- (iii) hanteerbare praktische richtlijnen en leidraden biedt voor het leven, waarmee concreet richting en sturing gegeven kan worden en adequate navigatie in de wereld mogelijk wordt,
- (iv) de kwaliteit van het leven vergroot door het voorspiegelen van een nastrevenswaardig en tegelijkertijd realistisch beeld van ‘het goede leven’ en van menselijke zelfontplooiing,
- (v) bijdraagt aan het vormen van een betekenisvolle persoonlijke identiteit, en bijdraagt aan persoonlijke groei en morele ontwikkeling,
- (vi) beantwoordt aan universele menselijke existentiële noden en verlangens door adequate omgang mogelijk te maken met fundamentele existentiële vragen, uitdagingen en problemen,
- (vii) recht doet aan ons gezonde verstand en aan onze diepste algemeen menselijke intuïties,
- (viii) voldoet aan cognitief-theoretische eisen zoals consistentie, coherentie, simpliciteit, plausibiliteit, waarschijnlijkheid, aansluiten bij bestaande achtergrondkennis, het beschikken over voldoende verklaringskracht en het beschikken over een ruim genoeg verklaringsbereik,
- (ix) bijdraagt aan zowel ons zelfbegrip als mens als aan ons begrip van algemeen menselijke ervaringen, zoals diepgewortelde morele en esthetische ervaringen,

- (x) in staat is zich adequaat te verbinden met onze persoonlijke affectieve attitudes, emotionele disposities, en sentimenten of grondstemmingen ten aanzien van het leven,
- (xi) bijdraagt aan het streven om trouw te willen zijn en blijven aan bepaalde persoonlijke, fundamentele, levensbepalende ervaringen en belangrijke transformatieve gebeurtenissen die een diep en blijvend effect op onszelf en op de loop van ons leven hebben gehad.

Een mooi voorbeeld van dit laatste criterium is het verhaal in Edmond Rostands *Cyrano de Bergerac* van iemand die zijn vertrouwen in de mensheid verloren heeft, een dief wordt, en dan plotseling geconfronteerd wordt met een slachtoffer dat hem gemakkelijk zou kunnen aangeven maar dat niet doet en hem behandelt met compassie en begrip (Holley 2010). Of neem een crimineel die zichzelf plotseling gedwongen ziet zijn immorele wereldbeeld te herzien, nadat hij daadwerkelijk het lijden in het gezicht van de ander heeft aanschouwd.

Van deze elf criteria zijn de eerste negen volledig of in elk geval voldoende toepasbaar voor de gedeelde publieke *intersubjectieve* context. De laatste twee criteria hebben uitsluitend betrekking op de persoonlijke *private* context. Daar is niets problematisch aan. Voor het beoordelen van de redelijkheid van een zinperspectief zijn gegeven de functie en het doel ervan beide contexten relevant. Elk van ons is immers een uniek persoon met een specifieke individuele geschiedenis van persoonlijke levenstransformerende ervaringen. Precies deze particuliere omstandigheden constitueren een subjectieve context die weliswaar significant verschilt van de algemeen toegankelijke publieke context, maar daarom niet minder van belang is bij het evalueren van de redelijkheid van een wereldbeeld. Het regulatieve kader van waaruit iemand uiteindelijk leeft, het wereldbeeld dat hij of zij tenslotte omarmt, is onvermijdelijk altijd ook deels gebaseerd op zijn of haar hoogst singuliere ervaringen.

Dat het inderdaad rationeel gerechtvaardigd is om voor het beoordelen van de redelijkheid van een wereldbeeld niet alleen intersubjectief beschikbare evidentie mee te nemen, maar ook exclusieve persoonlijke ervaringen in het spel te brengen, hangt zoals gezegd samen met het feit dat het hier steeds gaat om rationaliteit voor de context van het navigeren van ons leven. De vraag of een bepaald wereldbeeld rationeel is houdt immers altijd onvermijdelijk verband met een voorafgaande vraag: rationeel voor wie? In welke situatie? En voor welk doel?

Alle criteria samengenomen laten dus zien dat de rationaliteit van een wereldbeeld moet worden beoordeeld door te onderzoeken in welke mate het wereldbeeld betekenis geeft aan onze leefwereld en deze begrijpelijk maakt, de mate waarin het richting in ons concrete leven aanbrengt, de mate waarin het tegemoetkomt aan onze intrinsieke noden en ons helpt met existentiële uitdagingen, en tot slot de mate waarin het bijdraagt aan onze morele ontwikkeling, of algemener gesteld, aan het nastreven van het goede leven.

Het besproken rationaliteitsmodel voor het beoordelen en vergelijken van wereldbeelden is niet ondergeschikt aan dat van de wetenschappen. Het is eenvoudigweg een andere vorm van rationaliteit. Tegelijkertijd zijn er opvallende overeenkomsten tussen beide modellen. Enkele van de hierboven genoemde criteria hebben immers ook betrekking op het beoordelen van

wetenschappelijke theorieën, zoals de epistemische deugden van coherentie, plausibiliteit, waarschijnlijkheid, aansluiten bij achtergrondkennis, en verklaringskracht en -bereik. En eveneens zagen we dat praktische aspecten ook in de empirische vakwetenschappen een belangrijke rol spelen. Dit laat onverlet dat het besproken model van rationaliteit voor het evalueren van wereldbeelden een rationaliteit betreft van een heel andere soort, toepasbaar in een geheel andere context, maar daarom beslist niet minder belangrijk voor ons leven.

Op grond van de criteria kan het ene wereldbeeld meer of minder rationeel of juist irrationeel zijn dan een ander. Hierbij gaat het steeds om *de mate* van redelijkheid of onredelijkheid van een wereldbeeld en niet om het nastreven van onfeilbare bewijzen of absolute weerleggingen. Precies omdat wij als mensen in dit leven uiteindelijk niet anders kunnen dan leven vanuit een bepaald narratief zinperspectief, precies omdat het omarmen van een of ander regulatief totaalkader, een bepaalde manier van leven, existentieel onvermijdelijk is – we *moeten* kiezen – wordt de cruciale vraag niet of religieus geloof *an sich* rationeel rechtvaardigbaar is, maar of religieuze wereldbeelden meer of minder redelijk zijn dan seculiere wereldbeschouwingen. Gegeven het feit dat we er niet aan ontkomen te oordelen, doen we er dan ook goed aan een bepaald wereldbeeld pas te verwerpen wanneer er ook een beter alternatief vorhanden is.

De redelijkheid van een wereldbeeld dient dus nooit op zichzelf in isolatie beoordeeld te worden. Er is noodzakelijk altijd sprake van een *vergelijking* tussen wereldbeelden, in het licht van alle beschikbare ervaringen en relevante inzichten. Wij vergelijken religieuze en seculiere wereldbeelden om te bepalen welke uiteindelijk het beste aan de genoemde criteria tegemoetkomt. Terwijl we dit doen is het van cruciaal belang dat we beseffen dat geen enkel wereldbeeld aan alle criteria maximaal zal kunnen voldoen. Toch moeten we het leven op een bepaalde manier leven en zullen we alles in overweging nemende een keuze moeten maken.

Vanwege het achtste criterium, dat plausibiliteit, waarschijnlijkheid en verklaringskracht omvat, spelen metafysische argumenten voor het bestaan van God eveneens een rol in het rationeel beoordelen van een theïstisch wereldbeeld. Hierbij kan gedacht worden aan het kosmologische, het teleologische, het morele, het ontologische en het modaal-epistemische argument. Maar wat de collectie criteria duidelijk maakt, is dat we het belang van dergelijke argumenten niet moeten overschatten. Metafysische argumenten hebben immers slechts betrekking op één van de elf evaluatiecriteria. Daarom slaan formalisten die alleen op basis van dergelijke argumenten de redelijkheid van theïsme beoordelen de plank mis. En vanwege wederom het achtste criterium, en dan vooral de eisen van plausibiliteit, waarschijnlijkheid en het aansluiten bij achtergrondkennis, is het ook van belang dat een wereldbeeld verenigbaar is met breed geaccepteerde vakwetenschappelijke resultaten. Een wereldbeschouwing dient niet te conflicteren met breed geaccepteerd wetenschappelijk onderzoek. Het rationaliteitsmodel is en blijft immers nog altijd verbonden met de epistemische deugd van waarheid. Dat de criteria daarnaast ook rekening houden met een breed scala aan praktische aspecten doet hieraan niets af. Zoals ik bearugmenteerd heb speelt de praktische dimensie immers ook in de positieve wetenschappen een belangrijke rol. Een strikte scheiding tussen de praktische en theoretische dimensie van onze rationele reflecties verhindert dan ook zowel een adequate evaluatie van wetenschappelijke theorieën als van levensoriënterende narratieve totaalkaders.

Het is überhaupt een misvatting om een strikte scheiding te hanteren tussen de theoretische en de praktische rede, tussen de *vita contemplativa* en de *vita activa*, zoals eerder besproken. De theoretische en praktische rede zijn nauw verbonden in veel, zo niet al onze praktijken. Beide aspecten van de menselijke rede, het theoretische en het praktische, zijn niet alleen actief in de wetenschap en in onze keuze en evaluatie van wereldbeelden, maar ook in politiek, ethiek, kunst en het dagelijks leven. Beide zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. En om goede redenen, zoals ik voor wat betreft de context van wereldbeschouwingen heb betoogd.

Laat me tot slot terugkeren naar het oorspronkelijke vertrekpunt van mijn artikel. Wanneer we werkelijk redelijke antwoorden willen onderzoeken op de onvermijdelijke vraag naar de zin van het leven, dienen we ons in het licht van voorgaande te gaan bezighouden met het reflecteren op wereldbeelden. Elk religieus of seculier wereldbeeld impliceert namelijk – of beter: *is* – een specifiek antwoord op deze vraag. Wat ik heb betoogd is dat het uitgewerkte ruimere model van rationaliteit en de bijbehorende elf criteria voor het beoordelen van de redelijkheid van wereldbeelden intellectueel gezien de meest adequate methode vormt om precies dat te doen. Kritische reflectie op wereldbeelden gegrond in deze methodiek zou dan ook een vast onderdeel moeten zijn van het curriculum van iedere universiteit die ten volste gehoor wil geven aan zijn intellectuele verantwoordelijkheden tegenover de maatschappij.

## Literatuur

- Arendt, Hannah. (1978). *The Life of the Mind* (2 vols.). (London: Secker & Warburg).
- Aristotle. (1959). *Ars Rhetorica*. Edited by W. D. Ross. (Oxford: Oxford University Press).
- Deutscher, Guy. (2010). *Through the Language Glass: Why the World Looks Different in Other Languages* (New York: Henry Holt and Company).
- Gadamer, Hans-Georg (1989). *Truth and Method* (2nd rev. edn). Translated by J. Weinsheimer and D. G. Marshall. (New York: Crossroad).
- Griffioen, Sander. (2012). “On Worldviews”, *Philosophia Reformata* 77.1, 19-56.
- Heidegger, Martin (1962). *Being and Time*. Translated by J. Macquarrie and E. Robinson. (Oxford: Basil Blackwell).
- Hiebert, Paul. (2008). *Transforming Worldviews: an anthropological understanding of how people change* (Ada: Baker Academic).
- Holley, David. (2010). *Meaning and Mystery: What It Means To Believe in God* (New Jersey: Wiley-Blackwell).
- Humboldt, James Underhill. (2009). *Worldview and Language* (Edinburgh: Edinburgh University Press).

- Ladyman, James., Ross, Don., Spurrett, David., Collier, John. (2007). *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized* (Oxford: Clarendon Press).
- Naugle, David. (2002). *Worldview: The History of a Concept* (Michigan: Eerdmans Publishing).
- Otto, Rudolf. (1958). *The idea of the holy: an inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational.* (London: Oxford University Press).
- Philipse, Herman. (2012). *God in the Age of Science? A Critique of Religious Reason* (Oxford: Oxford University Press).
- Rosenberg, Alex. (2011). *The Atheist's Guide to Reality: Enjoying Life without Illusions* (New York: W. W. Norton & Company).
- Rutten, Emanuel. (2015). “Sciëntisme en metafysica”, *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 107.3, 301-321.
- Stenmark, Mikael. (1995). *Rationality in Science, Religion, and Everyday Life* (Notre Dame: University of Notre Dame Press).
- Swinburne, Richard. (2004). *The Existence of God* (Oxford: Oxford University Press).
- Swinburne, Richard. (1993). *The Coherence of Theism* (Oxford: Oxford University Press).
- Taylor, Charles. (1989). *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (Harvard: Harvard University Press).
- Thiselton, Anthony. (2009). *Hermeneutics: An Introduction* (Michigan: Eerdmans Publishing).
- Tillich, Paul. (1957). *Dynamics of Faith* (New York: Harper).
- Vidal, Clément. (2012). “Metaphilosopical Criteria for Worldview Comparison”, *Metaphilosophy* 43.3, 306-347.
- Weaver, Richard. (2013). *Ideas have consequences* (Chicago: The University of Chicago Press).