

Grondslagen van het vrijzinnig humanisme Een kennistheoretisch pleidooi*

Diderik Batens
Centrum voor Logica en Wetenschapsfilosofie
Vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschap
Universiteit Gent

1 Voorafgaande opmerkingen

Aan het begin van deze uiteenzetting zou ik graag verwijzen naar mijn “Wetenschap en Vrijzinnige Waarden”, gepubliceerd in 1986, bijna tien jaar geleden dus. Ik hoop nu meer te kunnen zeggen en het duidelijker te kunnen formuleren, maar ik denk dat de centrale stellingen van die tekst correct blijven (al zou ik ze nu soms anders formuleren). Eén punt wil ik er in het bijzonder uitlichten: dat vrijzinnig zijn erop neerkomt een kennistheoretisch standpunt (traditioneel “Vrij Onderzoek” of “anti-dogmatisme” genoemd) te onderschrijven en zich overeenkomstig dat standpunt te gedragen. Ik poogde dat te verduidelijken met de woorden: “Zich gedragen overeenkomstig dat standpunt komt erop neer dat men (i) zoekt naar zo goed mogelijke methoden om kennisinhouden te vinden, te selecteren en te aanvaarden, (ii) deze methoden zo goed mogelijk toepast, in de eerste plaats op de meest centrale

*Verschillende mensen ben ik dank verschuldigd voor hun commentaar bij de vorige versie. Vooral de kritiek van Peter Schmidt heeft me, niet ondanks, maar vooral dank zij de diepe meningsverschillen, toegelaten de tekst op een aantal punten te verbeteren.

Deze tekst is op wat details na, identiek aan: D. Batens: Een kennistheoretisch pleidooi. In Christian Van Kerckhove, editor, *Grondslagen Vrijzinnig Humanisme*, pp. 75–104. Humanistisch Vrijzinnige Dienst, Antwerpen, 1997. Het naschrift (p. 34) werd toegevoegd in 2006 en heeft betrekking op het gebruik van de tekst bij het vak “Levensbeschouwing” van de Universiteit Antwerpen.

vragen, (iii) zowel cognitief als emotief de resultaten aanvaardt die men op deze manier bekomt.” Vrijzinnigheid is niet zozeer een kwestie van waarden, als een kennistheoretisch standpunt. En dit standpunt is niet vrijblijvend: vrijzinnig zijn veronderstelt dat men handelt overeenkomstig zijn beste opvattingen en veronderstelt onder meer dat men bepaalde gevoelens heeft. Op die gevoelens kom ik later uitvoeriger terug.

Doordat vrijzinnigheid onlosmakelijk verbonden is met onze beste kennis en met onze beste methoden om kennis te verwerven en te beoordelen, leek het me zinvol te gaan kijken naar de wetenschappen en naar hun ontwikkeling. Wie enig inzicht wil verwerven in verband met kennis, kan in onze tijd en in onze cultuur hoe dan ook niet om de wetenschappen heen. Het centrale deel van de tekst ging erover, dat er in de ontwikkeling van de wetenschappen een opvallende lijn steekt. Ten eerste wordt de aanspraak op absolute *zekerheden* steeds meer opgegeven: eerst met betrekking tot theorieën, dan met betrekking tot waarnemingen en methoden. Ik dacht en denk nog steeds dat we dit maar op één manier kunnen interpreteren, namelijk als het systematisch opgeven van vooroordelen binnen de wetenschappen en in ons beeld ervan. Ten tweede zien we dat, met het wegvallen van die vooroordelen, onze opvattingen over *vooruitgang* verschillende keren is gewijzigd—en opnieuw zou ik zeggen: rijper is geworden.

Na die tekst van 1986 heb ik geprobeerd de opvattingen die erin zaten te onderbouwen met een uitgewerkt, systematisch geheel, rekening houdend met recente inzichten, vooral uit de wetenschapsfilosofie en ten dele ook uit de menswetenschappen. Dat heeft geleid tot een in 1992 gepubliceerd boek: *Menselijke kennis. Pleidooi voor een bruikbare rationaliteit*. (Leuven/Apeldoorn, Garant). Mijn studenten, of mensen die mij in andere omstandigheden over dit onderwerp hebben horen spreken, zullen dit eigenaardig vinden. En toch, dit filosofisch (kennistheoretisch) werk vat naar mijn mening heel precies waarop volgens mij vrijzinnigheid neerkomt.

Wat ik met vrijzinnigheid bedoel heb ik nu al min of meer omschreven. Maar wat betekent “humanisme”? Deze term heeft veel betekenissen en ik zal deze hier zeker niet uitpluizen. Wat de betekenissen verbindt is dat elk humanisme de plaats van mensen in de wereld als centraal beschouwt. Sommigen beperken dat centraal-zijn tot een kennistheoretisch standpunt, anderen daarentegen gaan veel verder.

Men kan de term “humanisme” gebruiken om te benadrukken dat onze kennis volledig teruggaat op ons menselijk kenvermogen: (i) de waarnemingsgegevens die onze zintuigen ons verschaffen, en (ii) ons creatief en beoordelend denken, waardoor we in overeenstemming met die zintuiglijke gegevens theorieën hebben gevormd (over de wereld, over methoden, over denkvormen) en waardoor we uit de gekende theorieën de beste hebben geselecteerd.

Wat we in dit geval met de term “humanisme” willen beklemtonen, is dat we in ons denken en handelen geen plaats laten voor kennisgronden die ons menselijk kenvermogen in principe te boven gaan: goddelijke openbaringen, boodschappen van buitenaardse wezens die intelligenter zijn dan mensen, richtlijnen van goeroes die het licht zouden hebben gezien, en dergelijke. In deze betekenis is humanisme een integraal onderdeel van vrijzinnigheid; in deze betekenis kan men geen vrijzinnige zijn zonder ook humanist te zijn.

Het voorgaande dient op een genuanceerde manier te worden gelezen. Het is in principe niet uitgesloten dat we buitenaardse wezens ontmoeten waarvan het kenvermogen superieur is aan het onze, dat we dit op rationele grond kunnen vaststellen, dat die wezens zich voor ons begrijpelijk kunnen maken, en dat we op rationele grond kunnen aannemen dat die wezens ons niet pogen te belazeren. We zouden dan een onrechtstreekse kennisgrond hebben voor wat die wezens ons meedelen, maar het zou nog steeds een menselijke kennisgrond zijn. Merk op dat ook nu veel van onze kennisgronden (zeker individueel, maar sommige ook collectief) onrechtstreeks zijn.

Daarnaast zijn er betekenissen van “humanisme” waarin de plaats van mensen in de wereld als centraal wordt beschouwd buiten het domein van de kennisleer. Historisch is het begrijpelijk dat een reactie tegen een wereldbeeld waarin een godheid centraal stond, mensen centraal gaat plaatsen. Eens je die godheid als een fictie beschouwt, of eventueel als een vaag principe, is er geen kennisgrond meer buiten menselijke kenvermogens, en is er evenmin een goddelijke wet of een goddelijke zingeving. Mensen (of de mensheid) centraal plaatsen komt echter typisch neer op een *vervanging*, en meer bepaald een gedeeltelijke vervanging, van de rol die tot op dat ogenblik aan de godheid werd toegekend. Merk bijvoorbeeld op dat de plaats van mensen niet als centraal werd gezien met betrekking tot de wetenschappen of kennis in het algemeen. Ook onder het regime van de centrale godheid was de studie van de natuur immers iets wat tot op zekere hoogte los stond van de theologie (hoewel men het er vanzelfsprekend wel mee wou kunnen rijmen). Ik had het daarnet over een gedeeltelijke vervanging; in de zeventiende eeuw worden de natuurwetten nog dikwijls bestempeld als “de wil van God” en uiteraard kwam niemand op het idee om ook daar de godheid door de mensheid te vervangen.

De opvatting dat mensen (of de mensheid) centraal zijn in de kosmos, meer waardevol zijn dan al de rest van wat bestaat, kwam onder meer onder zware druk door de ecologische beweging. Recent hebben we ons gerealiseerd hoezeer die opvatting een erfenis is van de openbaringsgodsdiensten (die de mens zien als het meest centrale van al wat geschapen is). Ik zie geen enkele reden waarom vrijzinnigen dit soort humanisme zouden onderschrijven. Erger, het zou volledig tegen een vrijzinnig gezichtspunt ingaan dit soort

humanisme op een dogmatische manier aan te hangen, als een uitgangspunt dat men niet in vraag wenst te stellen.

In wat volgt zal ik het dan ook in de eerste plaats over vrijzinnigheid hebben, waarvan humanisme in kennistheoretische zin een onderdeel is. Laat me overigens meteen beklemtonen dat deze vorm van humanisme helemaal niet leeg is. Het is een visie op menselijke kennis in de ruimste zin, inbegrepen normen en waarden, en op menselijk handelen. Het ziet mensen als wezens die, voor gelijk welk probleem, volledig op zichzelf zijn aangewezen, op hun eigen kenvermogens, zonder enige hoop op of afhankelijkheid van een steunpunt buiten hen.

2 Rationaliteit: een eerste, onvolledig verhaal

Het is niet gemakkelijk even uit te leggen waarop rationaliteit neerkomt, zeker niet voor iemand die daar een boek over heeft geschreven en er intussen verder over heeft nagedacht. Ik moet me dan ook noodzakelijkerwijze beperken tot enkele hoofdideeën en dat zal zeker een aantal misverstanden meebrengen. Aangezien de opvatting die ik zal uiteenzetten zeer grondig verschilt van oudere opvattingen, zal ik ze in twee schuifjes presenteren. Het tweede zal voor sommigen een misschien wat onverwacht licht op de hele zaak werpen.

Laat me vooreerst beklemtonen dat rationaliteit niet neerkomt op het gebruik van ‘de rede’, maar te maken heeft met verantwoording. Iemand is rationeel in de mate dat hij of zij op een verantwoorde manier leeft (en zichzelf heeft gewijzigd om dat mogelijk te maken), *niet* in de mate dat hij of zij redeneert en argumenteert.

Denk nu aan iemand die een beslissing neemt of een handeling stelt. Wanneer zeggen we dat deze persoon dit op een rationele manier doet? Uiteraard wanneer deze persoon de juiste keuze maakt. Maar wat is de juiste keuze? Welk criterium hebben we om dit uit te maken? Met betrekking tot deze vraag vallen theorieën over rationaliteit uiteen in twee soorten. De hoofdtraditie van de westerse filosofie zoekt het antwoord bij een *absoluut* criterium, een criterium dat los staat van de specifieke opvattingen van mensen en groepen en van de historische periode waarin het wordt aangewend. Dit is prachtig, behalve dat we vandaag de dag terecht overtuigd zijn dat we over geen enkel dergelijk criterium beschikken. (Voor argumenten verwijs ik naar *Menselijke Kennis*.) We moeten dan ook noodzakelijkerwijze genoegen nemen met iets dat minder ambitieus is. Het grappige aan onze tijd is dat zo goed als iedereen dit weet, maar dat velen er de consequenties niet van lijken in te zien, dat ze blijven redeneren alsof rationele keuzen absolute garanties op correctheid bieden.

Waarin bestaat nu een *relatieve* rationaliteitsopvatting? Een centraal punt is dat we alleen maar kunnen uitmaken wat de beste keuze is op basis van onze huidige beste inzichten. Maar deze inzichten kunnen (en zullen hopelijk) later veranderen. Bovendien weten we intussen ook dat mensen gerechtvaardigd van mening kunnen verschillen, dat de beste inzichten niet noodzakelijk voor iedereen dezelfde hoeven te zijn. Het geloof dat we in alle opzichten tot een consensus zullen komen als we zo rationeel mogelijk zijn, hebben we moeten opgeven op basis van overtuigende inzichten, vooral uit de wetenschapsfilosofie. Een belangrijk gevolg hiervan is dat het zeer goed mogelijk is dat twee rationele mensen tot verschillende beslissingen komen. Het is mogelijk dat ik, als ik Jans overtuigingen ken, moet vaststellen dat hij de voor hem rationele keuze heeft gemaakt, zonder dat daarom die keuze vanuit mijn beste inzichten de meest verantwoorde hoeft te zijn.

Doordat we niet over een absoluut criterium beschikken, zijn we aangewezen op onze *eigen* beste inzichten. We kunnen, om rationeel te zijn, dan ook niets anders doen dan onze inzichten zoveel mogelijk pogen te verbeteren. Daar zijn middelen toe en die kunnen op een vrij systematische manier worden aangewend. Maar ook deze middelen hangen af van onze huidige inzichten. Met andere woorden, en dit is een centraal punt, we kunnen onze inzichten slechts verbeteren op basis van deze inzichten zelf. We hebben geen absoluut betrouwbaar criterium, niet buiten onszelf en niet in onszelf.

Dank zij de wetenschappen kennen we methoden om betrouwbaardere waarnemingen van minder betrouwbare te onderscheiden; ook methoden om theorieën te ontwerpen en te beoordelen en methoden om, op basis van onze beste theorieën en rekening houdend met onzekerheden en economische factoren, tussen handelingen te kiezen. Maar deze methoden werden in de loop van de tijd ontwikkeld door mensen en zullen zo goed als zeker nog wijzigingen ondergaan; geen van al deze methoden levert ons absoluut betrouwbare resultaten (voor argumenten verwijs ik weer naar *Menselijke Kennis*.)

Geen enkele verantwoording is daarom ooit absoluut. Dit bedoel ik als ik zeg dat rationaliteit relatief is, voorlopig en niet noodzakelijk identiek voor alle mensen.

Wat we tot nu toe hebben is dat iemand rationeel beslist wanneer hij of zij beslist op basis van zijn of haar beste inzichten. Maar, zoals het voorgaande al suggereerde, is dit niet het hele verhaal. We kunnen ons namelijk ook afvragen hoe goed de beste inzichten van deze persoon wel zijn. Ik heb het hier niet over de vraag of deze inzichten kloppen met de onze. Wel over de vraag in welke mate deze persoon met betrekking tot de beslissing waar het om gaat, zijn of haar opvattingen in de loop van de tijd heeft ontwikkeld en verbeterd. De rationaliteit van een *beslissing* door een persoon of groep kunnen we dus in twee opzichten beoordelen. (i) Is deze keuze de

meest verantwoorde vanuit de inzichten van deze persoon of groep op dit ogenblik? (ii) Heeft deze persoon of groep in het verleden deze inzichten zo goed mogelijk gemaakt; heeft deze persoon kennis genomen van de beschikbare relevante informatie; heeft deze persoon zijn of haar opvattingen kritisch vergeleken met de beschikbare alternatieven en waar nodig vervangen door de betere opvattingen? Ook de rationaliteit van een *persoon* of *groep* moet in dit dubbel opzicht worden beoordeeld. Treft deze persoon of groep beslissingen die verantwoord zijn vanuit zijn of haar opvattingen? En in welke mate werden deze opvattingen in het verleden verbeterd?

Het voorgaande heeft twee belangrijke gevolgen. Het eerste is dat we het rationeel karakter van een beslissing (of handeling) niet volledig kunnen beoordelen zonder rekening te houden met de voorgeschiedenis van de persoon of groep die de beslissing treft. Het tweede is dat een beslissing nooit volledig rationeel kan zijn en dat evenmin een persoon of groep ooit *volledig rationeel* kan zijn. Niemand heeft al zijn of haar opvattingen in vraag gesteld, niemand heeft ze op een uitputtende manier kritisch vergeleken met alle beschikbare alternatieven. De reden daarvoor is dat er veel meer problemen zijn dan we ooit zullen kunnen oplossen of zelfs maar aanpakken. We moeten voortdurend kiezen welke problemen we aanpakken. De enige leidraad die we daarbij hebben, is het belang van deze problemen en de mate waarin ze dringend zijn. Of beter gezegd: hoe wij dit belang en dit dringend karakter inschatten, want ook in dit opzicht zijn we op onszelf aangewezen. Daar volgt meteen een heel spanningsveld uit. Zullen we ons volledig toeleggen op de meest dringende concrete problemen, of zullen we eerst meer theoretische vragen stellen, eerst de opvattingen kritisch onderzoeken die we gebruiken om de problemen op te lossen? Dikwijls zijn concrete problemen zeer dringend, hebben we gewoon geen tijd om ons eerst te informeren en over de relevante opvattingen na te denken. We moeten dat al vroeger gedaan hebben. Maar dat veronderstelt dat we een aantal praktische beslissingen uitstellen om op een min of meer systematische manier onze opvattingen kritisch te onderzoeken.

Dit laatste lijkt op zich niet erg werkbaar. We worden met zoveel problemen geconfronteerd dat we bijna nooit de tijd hebben om min of meer systematisch onze opvattingen te onderzoeken. Op zijn best zullen we die opvattingen onderzoeken waarvan we weten dat ze niet deugen en waarvan we tegelijkertijd aannemen dat ze centraal en belangrijk zijn, op zich of voor andere problemen. Ook zullen we, terwijl we problemen pogen op te lossen, moeten beoordelen of en hoelang we ermee doorgaan. Als een probleem niet meteen oplosbaar is, moeten we eerst afgeleide problemen aanpakken. Dit leidt ons al snel op een pad dat bijzonder lang kan worden. We zullen ons onderweg dan ook af en toe moeten afvragen hoeveel tijd en energie het ons zal kosten om tot een oplossing te komen; en of het probleem dat wel waard

is, of andere problemen niet dringender zijn of belangrijker. Wie dit alles heeft gevolgd zal wel overtuigd zijn dat gelijk welke mens hoogstens in een bepaalde mate rationeel kan zijn en dat we maar rationeel kunnen zijn in de mate dat we daar heel ons leven aan werken. Ik ken nogal wat zelfvoldane vrijzinnige humanisten en zeg het dan ook graag in dit milieu.

Even een kort tussenwerpsel. Ik trachtte sterk te beklemtonen dat het nemen van beslissingen en het verbeteren van ons kennissysteem beperkt wordt door tijd en energie (en geld); dat het belang van problemen en het al dan niet dringend karakter ervan mee een rol spelen. Maar dit betekent helemaal niet dat men de problemen maar moet aanpakken naarmate ze zich voordoen. Integendeel, het veronderstelt een hele organisatie. We moeten problemen tegen elkaar afwegen met betrekking tot hun belang, zowel praktische problemen als meer theoretische, zowel problemen die met ons beeld van de wereld te maken hebben, als problemen over methoden en waarden, als problemen die de organisatie van ons kennissysteem betreffen. En we moeten voorzien welke problemen zich later zullen of kunnen stellen, hoe gewichtig die dan zullen zijn en hoe belangrijk het is nu reeds stappen te zetten om die problemen later te kunnen oplossen.

Dat we voortdurend (hopelijk op een rationele wijze) moeten kiezen tussen problemen in functie van hun belang en dringend karakter, heeft als onmiddellijk gevolg dat ons kennissysteem nooit een volkomen samenhangend geheel vormt. Daar is uiteraard nog een andere reden voor, namelijk dat we ons kennissysteem in de loop van ons leven opbouwen vanuit heel verschillende informatiebronnen (waarnemingen, leraars, boeken, ...) die alle slechts bepaalde aspecten van ons kennissysteem betreffen. Maar ook het feit dat we problemen, afgeleide problemen inbegrepen, meestal geïsoleerd en dikwijls gedeeltelijk oplossen, brengt mee dat ons kennissysteem op zijn best uit een aantal min of meer samenhangende gehelen van opvattingen bestaat. Tussen sommige van deze gehelen bestaan er verbanden of treedt wisselwerking op, maar het geheel hangt nooit volledig en systematisch samen. Door de samenhang te verhogen kunnen we ons kennissysteem verbeteren. Maar let erop dat het zoeken naar meer systematiek een eerder theoretische bezigheid is en slechts *een van de vele* die we kunnen aanpakken. Ons kennissysteem zal niet alleen een gebrek aan samenhang vertonen, maar ook allerlei andere tekorten. Weer zullen we moeten uitmaken wat belangrijkste en meest dringend is en dus eerst dient te worden aangepakt.

Er is nog een derde reden waarom ons kennissysteem niet volledig kan samenhangen, en die is niet van feitelijke, maar van principiële aard. Ons kennissysteem is niet alleen maar een beeld van de werkelijkheid. Het bevat ook overtuigingen *over* dit beeld van de werkelijkheid, bijvoorbeeld over de betrouwbaarheid ervan; het bevat methoden allerhande, en andere normen;

het bevat waarden, cognitieve en andere. Al deze deelsystemen gaan over verschillende kennisgebieden. Zelfs als ze elk op zich zouden samenhangen (wat ze dus nooit doen) dan nog kunnen ze niet één eenvoudige theorie vormen die samenhangt in de zin dat ze kan worden afgeleid vanuit enkele principes.

Hier verder op ingaan zou te technisch worden voor wie geen logica kent, maar laat me een voorbeeld geven. Zoals alle hier aanwezigen geloof ik dat de wereld bestaat uit elementaire deeltjes die als atomen kunnen gestructureerd zijn—er vliegen er ook nogal wat los rond—die op hun beurt moleculen kunnen vormen volgens de wetten van de scheikunde. Weinig mensen in onze cultuur twifelen hieraan en dat is maar goed ook. Maar stel nu dat men mij vraagt of we echt zeker mogen zijn dat onze huidige theorieën in die mate betrouwbaar zijn dat ze in de toekomst niet meer zullen veranderen. Dan kan ik moeilijk wat anders antwoorden dan dat ik daar helemaal niet zeker van ben, dat het zelfs heel redelijk is aan te nemen dat deze theorieën wel degelijk zullen veranderen. Ook onze scheikundige theorieën? Ja, natuurlijk. Wie een beetje geschiedenis van de wetenschappen heeft bestudeerd weet dat we in het verleden, ook sinds we in de zeventiende eeuw gestart zijn met wat men wel eens de moderne wetenschappen noemt, regelmatig wetenschappelijke theorieën hebben moeten herzien en vervangen door alternatieven. Merk bijvoorbeeld in verband met mijn voorbeeld op, dat de huidige atoomtheorieën uit onze eeuw dateren. Het zou toch wel een beetje naïef zijn te geloven dat de mensheid tot nu heeft gedood, maar dat wij in de twintigste eeuw plots tot absoluut betrouwbare theorieën zijn gekomen. Betekent het antwoord op deze vraag dat ik eigenlijk niet heel zeker ben dat de werkelijkheid atomair is gestructureerd. Helemaal niet. Ik heb de beste redenen om daar zeker van te zijn. Die theorie heeft geen enkele respectabele concurrent. Ze lost een enorme hoeveelheid problemen op, zowel praktische als theoretische. Ze is de beste onder de beschikbare en bovendien erg respectabel. Wat kan ik nog meer wensen? En toch weten we, vooral op historische gronden, dat de kans dat er ooit aan deze theorie fundamentele wijzigingen worden aangebracht, vrij groot is. Dat ik deze twee verschillende vragen zo beantwoord, wijst op een zeker gebrek aan samenhang in mijn kennisstelsel. Maar daar is *niets* aan te doen. Het meer samenhangend maken veronderstelt ofwel kennistheoretische naïviteit, als ik geloof dat de huidige scheikunde definitief is, ofwel dat ik de scheikunde minder betrouwbaar acht. Maar wat kan dat laatste betekenen? Er is volstrekt geen enkele reden om, zowel voor praktische problemen als voor ons begrijpen van de werkelijkheid, aan de atomaire structuur van de werkelijkheid te twifelen. We kunnen ons zelfs geen minimaal houdbaar alternatief voorstellen.

Hiermee zijn we bij mijn volgend punt gekomen. Hoe kunnen wezens met

een dergelijk kennissysteem een probleem aanpakken? In elk geval niet vanuit de totaliteit van hun kennissysteem. Ik suggereerde het al in de vorige alinea: we hebben opvattingen die bij bepaalde vragen horen en de opvattingen die bij verschillende vragen horen, vallen niet steeds goed aaneen te rijmen. Dit brengt mee dat we problemen zullen moeten aanpakken vanuit de passende achtergrondkennis. Niet vanuit het luchtledige, maar ook niet vanuit de totaliteit van onze kennis. Ik noem dit “*contextuele* probleemoplossing”. Dit gezichtspunt heeft heel wat implicaties (ook voor de betekenis van woorden) en opvattingen kunnen verschillende functies hebben met betrekking tot problemen, maar voor dit alles moet ik weer naar *Menselijke Kennis* verwijzen. Maar misschien wordt nu wel duidelijk hoe ik de structuur van ons kennissysteem zie. Er zitten een aantal losse elementen in die verwijzen naar bepaalde problemen (lees maar “vragen” in dit verband). Daarnaast zitten er min of meer gestructureerde gehelen in die verwijzen naar *soorten* problemen.

Voor ik aan mijn tweede verhaal begin, nog snel dit. Met relativisme heeft deze opvatting volstrekt niets te maken. Relativisten geloven dat alle standpunten uiteindelijk evenwaardig zijn, wat neerkomt op een vorm van irrationalisme, terwijl ik het wel degelijk over rationaliteit heb, relatieve rationaliteit, maar niettemin rationaliteit. Het is niet omdat absolute verantwoordingen onmogelijk zijn, dat elke beslissing even verantwoord zou zijn of dat elk mens op een verantwoorde manier zou leven.

3 Rationaliteit: twee aanvullingen

Het verhaal uit de vorige afdeling is sterk onvolledig. Wel houdt het meer dan traditionele opvattingen over rationaliteit rekening met de manier waarop mensen feitelijk in elkaar zitten, maar het doet dat nog veel te weinig. Er zijn aanvullingen nodig over twee belangrijke onderwerpen die ten dele met elkaar verband houden: gevoelens en onbewuste mechanismen. Ik zal het eerst over onbewuste mechanismen hebben. Wat beide met rationaliteit te maken hebben zal snel duidelijk worden.

Het denken en handelen van mensen wordt grotendeels door onbewuste processen bepaald. Aangezien er in dergelijke processen een systeem zit, spreek ik over onbewuste mechanismen. We hebben er enig inzicht over dank zij enkele gegevens uit de fysiologie van het brein en vooral dank zij de studie van neurale netwerken—grofweg een speciaal soort computerprogramma’s waarvan we mogen aannemen dat ze ons tot op zekere hoogte een idee geven van de manier waarop onze hersenen zouden kunnen werken. Heel ver staan die programma’s nog niet, maar wel ver genoeg om een aantal traditionele opvattingen naar de prullenmand te verwijzen.

Veel problemen lossen we onbewust op. Terwijl ik aan deze tekst zit te werken, vorm ik niet bewust zinnen; evenmin bepaal ik bewust welke punten ik in de tekst wil behandelen. Mijn bewustzijn controleert wel het belang van de verschillende ideeën die bij me opkomen en ordent ze (daarbij sterk geholpen door een stukje papier of het computerscherm). Mijn bewustzijn gaat ook na of de gevormde zinnen er begrijpelijk uitzien, of ze duidelijk maken wat ik wil uitdrukken en of ze nuttige stappen vormen in de lijn van het betoog. Ook het typen verloopt grotendeels onbewust: ik let hoogstens op het resultaat. Onder het denken drink ik af en toe van mijn thee en heel deze complexe handeling (kopje vastnemen, aan mijn mond brengen, enzovoort) verloopt volslagen onbewust. Intussen adem ik, zucht of blaas, kijk naar buiten, snuit mijn neus, ga verzitten, . . . Dat alles heeft wel degelijk een functie, maar ik doe het onbewust.

De meeste van de handelingen die ik hier als onbewust beschreef, *kan* ik ook bewust uitvoeren—bijvoorbeeld thee drinken. Dit betekent echter niet dat in dat bewust proces geen onbewuste elementen meer voorkomen. Wanneer ik bewust het kopje vastgrijp, dan verloopt de controle over de spieren (onder meer van mijn arm en vingers) niet bewust; ik weet zelfs niet welke spieren ik precies samentrek of ontspan. Of neem dat ik een woord in een zin wil vervangen. Ik kan niet bewust een beter geschikt woord in mijn geheugen gaan opzoeken. Het juiste woord moet vanzelf opdoemen, eventueel na enkele minder geschikte. Processen die ik bewust uitvoer bevatten dus steeds onbewuste elementen. Andere processen kan ik helemaal niet bewust uitvoeren.

Dikwijls zijn we ons bewust van het resultaat van onbewuste mechanismen, maar dat hoeft niet. Als ik naar de oplossing van een probleem zoek en er wordt er me een langs onbewuste weg aangereikt, dan ben ik me daar meestal ook van bewust—niet van hoe ik tot de oplossing kwam, maar wel van wat ze inhoudt. Ook is het bijvoorbeeld mogelijk dat ik als resultaat van een onbewust proces een bijzondere belangstelling vertoon voor een bepaald probleem. Ik ben me daar echter niet steeds van bewust; ik weet dikwijls niet hoe ik ertoe kwam een probleem aan te pakken. Misschien is mijn opvatting daarover zelfs fout.

Onbewuste mechanismen lijken meer of minder ‘diep’ te kunnen zitten. Ik bedoel dat we sommige gemakkelijker bewust kunnen maken en gemakkelijker kunnen wijzigen dan andere. Wie rugklachten heeft door een verkeerde houding bij het zitten, kan daar vrij bewust op letten. Om onze manier van auto-rijden te veranderen hebben we meer moeite; we kunnen bewust op een aantal dingen letten, maar moeten dikwijls snelle beslissingen nemen die we dan niet bewust controleren. Soms is het nodig een tijdje alleen rustige straten uit te zoeken, of zelfs lessen te volgen. Voor wie stottert is wijzi-

ging nog moeilijker. Hier is een vrij uitvoerige training nodig, waarin allerlei psychologische factoren meespelen en waarbij voor de verschillende vormen van stotteren verschillende trucjes worden aangeleerd die slechts op langere termijn effect hebben, en dan nog alleen als men de stotterende persoon langzaam van eerder artificiële situaties naar meer normale situaties brengt. Samenvattend kunnen we stellen dat we veel onbewuste mechanismen kunnen wijzigen, dikwijls erg onrechtstreeks en dan nog op voorwaarde dat we er ons eerst bewust van worden. Sommige onbewuste mechanismen zullen zelfs genetisch vastliggen en die kunnen we niet wijzigen. We kunnen alleen hopen dat ze, als gevolg van de evolutie, min of meer betrouwbaar werken—in elk geval ons overleven niet in de weg staan.

Een bijzondere belangrijk product van onbewuste mechanismen zijn onze zogenaamde intuïties. We spreken van een intuïtie wanneer we voor een probleem een oplossing menen te hebben die niet op bewust denken teruggaat, maar meteen en als oplossing in ons bewustzijn opdoemt. Ooit dachten mensen dat het hier om resultaten van een soort zesde zintuig ging, maar die tijd is gelukkig voorbij. Het is niet zeer moeilijk aan te tonen dat intuïties teruggaan op vroegere ervaringen en dat iemands intuïties op een bepaald gebied betrouwbaarder zijn naarmate die persoon op dat gebied meer ervaring heeft. Een correctere formulering gaat als volgt. Terwijl we bewust bepaalde problemen oplossen, leren we daar bewuste regeltjes voor; tegelijkertijd ontwikkelen er zich neurale netwerken in onze hersenen. Hoe sterk deze laatste worden ontwikkeld zal afhangen van de omstandigheden. Nu blijken neurale netwerken vrij goed in het ordenen van gegevens, maar vrij slecht in het oplossen van problemen die een reeks denkstappen veronderstellen. Daardoor wordt gemakkelijk begrijpelijk waarom velen vrij goede meetkundige intuïties hebben, en ook vrij goede intuïties in verband met het inschatten van het karakter van mensen die ze voor het eerst ontmoeten, terwijl hun intuïties in verband met bijvoorbeeld waarschijnlijkheden zeer onbetrouwbaar zijn.

Wat hebben onbewuste mechanismen nu met rationaliteit te zien? Heel veel, omdat ze mee bepalen hoe we problemen oplossen. Wie in een bepaald domein vrij betrouwbare intuïties heeft ontwikkeld, zal meteen een oplossing zien voor een probleem in dat domein. Het enige wat die persoon daarna nog moet doen is nagaan of de oplossing inderdaad bevredigend is. Hetzelfde geldt voor andere onbewuste mechanismen. Doordat zij een zo grote rol spelen in ons denken en handelen, zal de vraag of we de juiste keuzen maken (de juiste beslissingen treffen en de juiste handelingen stellen) in zeer grote mate afhangen van de mate waarin onze onbewuste mechanismen daartoe bijdragen. Extreem geformuleerd kunnen we stellen dat bewuste controle en bewust nadenken slechts noodzakelijk is in de mate dat onze onbewuste mechanismen niet betrouwbaar zijn of controle behoeven.

Om rationeel te zijn hebben we dus kennis over onszelf nodig en moeten we onszelf veranderen, moeten we onze onbewuste mechanismen kennen en ze waar nodig wijzigen. Doen we dit niet, dan helpt het niet te redeneren, onze opvattingen te wijzigen en zo verder. Misschien spelen die opvattingen in de uiteindelijke beslissing niet eens een rol; misschien worden ze gewoon uitgeschakeld door onbewuste mechanismen.

Hier hoort weer een opmerking om misverstanden te vermijden. Ik beweer helemaal niet dat we onbewuste mechanismen moeten uitschakelen. Dat kan nu eenmaal niet. Ik beweer dat we ze op een aantal punten dienen te kennen en zo nodig dienen te wijzigen. Denk nu even terug aan datgene waarvan de rationaliteit van een persoon of groep afhangt: worden beslissingen genomen in functie van zijn of haar opvattingen en werden deze opvattingen vroeger kritisch onderzocht en verbeterd. Wat ik over onbewuste mechanismen heb gezegd (bij groepen gaat het vooral om sociologische mechanismen, die ik hier buiten beschouwing moet laten) maakt duidelijk dat deze mechanismen sterk mee zullen bepalen of een persoon of groep rationeel kan zijn.

Nu kom ik tot de tweede aanvulling, namelijk het belang van gevoelens. Gevoelens hangen met onbewuste mechanismen samen in die zin dat ze erdoor worden gestuurd. Die sturing gebeurt door verschillende onbewuste mechanismen, die op langere of kortere duur effecten kunnen hebben. Zo ziet men emoties meestal als vrij directe reacties op externe of interne prikkels, die de gevoelstoestand van een persoon veranderen.

Dat gevoelens door onbewuste mechanismen worden geregeld, maakt hen daarom nog niet verschillend van de (wat men meestal noemt) cognitieve mechanismen die ik in afdeling 2 besprak. Ook die zijn immers grotendeels producten van onbewuste mechanismen. Bovendien zijn ook gevoelens meestal bewust. Sommige mensen wensen slechts van gevoelens te spreken voor zover een interne ervaring aanwezig is, waardoor gevoelens erg dicht bij cognitieve processen komen (behalve dat we ze soms veel moeilijker kunnen sturen dan deze laatste).

In onze cultuur worden gevoelens gezien als tegengesteld aan cognitieve processen. Ik betwijfel of dit correct is. Het zou wel eens om de zoveelste verkeerde categorisering—labeling, om een modewoord te gebruiken—in onze cultuur kunnen gaan. Denk even aan iemand die bijzonder beslagen is in het oplossen van bepaalde soorten problemen (wiskundige problemen of het herstellen van de centrale verwarming, dat doet er verder niet toe). Dit is maar mogelijk indien deze persoon door het onderwerp in kwestie wordt gefascineerd, of minstens door het oplossen van problemen van dat soort. Ons probleemoplossend vermogen is direct afhankelijk van de gevoelens die gepaard gaan met het oplossen van bepaalde soorten problemen.

Een voorzichtige formulering stelt dat de cognitieve aspecten van denkpro-

cessen de inhoud van deze denkprocessen betreffen, terwijl gevoelens moeten worden gezien als een soort begeleidende toestand ervan. Ik zou nog verder gaan en zeggen dat er slechts mentale processen zijn, waarvan we sommige ‘aspecten’ cognitief noemen en andere gevoelsmatig. Ik ga hier verder niet op in omdat er bij mijn weten geen degelijke theorieën zijn die beide aspecten als een geheel behandelen. In de meeste handboeken over cognitieve psychologie komen woorden als “gevoelens” niet eens voor. Wat ik echter wel wil beklemtonen is dat mentale processen niet kunnen worden losgekoppeld van gevoelens. Of ik nu met een abstract of met een concreet probleem bezig ben, met een ander mens praat of mij hoogst individueel met een aspect van de wereld bezig houd, steeds wordt de uitkomst van het proces door beide aspecten bepaald. Wie niet door een (wat moeilijker) probleem wordt geboeid zal wellicht de oplossing niet vinden, ook al beschikt hij of zij over alle denkinhouden (gegevens, methoden) om het op te lossen.

Uit het voorgaande volgt dat mijn gevoelens in een belangrijke mate bepalen of ik al dan niet rationeel ben. Om het met een boutade te zeggen: om rationeel te zijn moeten we niet onze gevoelens uitschakelen, maar de juiste gevoelens hebben. Het grote wantrouwen voor gevoelens dat men bij veel (vroegere en huidige) filosofen aantreft, berust dan ook op een misverstand.

Nu is het wijzigen van de onbewuste mechanismen die onze gevoelens bepalen, een vrij complexe zaak. Er zijn blijkbaar verschillende dergelijke mechanismen. Sommige hebben effecten op langere termijn, andere zorgen voor vrij onmiddellijke reacties op externe of interne prikkels. Bovendien hebben die mechanismen een dispositioneel karakter. Ze maken dat onze gevoelens in bepaalde omstandigheden in een bepaalde richting zullen worden gewijzigd; je ziet dus maar dat we ze hebben als we in die omstandigheden verkeren. De onbewuste mechanismen die onze gevoelens bepalen zijn niet erg gemakkelijk te wijzigen en in elk geval zijn we niet in staat om op het ogenblik zelf onze gevoelens naar willekeur te veranderen. Wie zich ongelukkig voelt kan dit soms voor een deel wijzigen door zich te realiseren dat de redenen voor dat gevoel misschien wat moeten worden gerelativeerd, dat er ergere dingen zijn en dat een aantal mensen inderdaad onder die ergere dingen lijden. Dat kan wat helpen, maar toch zal het gevoel niet volledig verdwenen zijn. En soms is er volstrekt niets aan te doen op het ogenblik zelf. Denk aan studenten die bij elk examen steevast weer zenuwachtig worden en daardoor slechter presteren dan wanneer ze kalm zouden zijn. Het wijzigen van de onbewuste mechanismen die onze gevoelens bepalen kan dan ook moeilijk zijn en een vrij omslachtige en indirecte training vereisen.

Hiermee is mijn samenvattend verhaal min of meer rond. Het belang van de aanvullingen was te tonen dat iemand, om rationeel te zijn, niet alleen de juiste overtuigingen en de juiste methoden nodig heeft. Rationaliteit is een

eigenschap die een mens helemaal raakt, ook zijn of haar onbewuste mechanismen, ook zijn of haar gevoelens. Misschien loopt het met die gevoelens wat lossier dan met overtuigingen. Misschien is het voldoende dat de gevoelens die met bepaalde denkprocessen en handelingen gepaard gaan, binnen bepaalde grenzen blijven. Maar dit doet niets af aan hun belang. Intussen zal wel duidelijk zijn dat iemand slechts rationeel kan zijn in de mate dat hij of zij zichzelf vrij goed kent, ook wat onbewuste mechanismen en gevoelens betreft, en zichzelf waar nodig verandert. Voor groepen komt dit erop neer dat binnen de groep inzicht nodig is in de structuur ervan—in de samenstelling van de groep en in de sociologische mechanismen die tussenkomen in de besluitvorming van de groep—en dat deze waar nodig wordt aangepast.

Tenslotte nog enkele opmerkingen als besluit van deze afdeling. Ik heb het gehad over de rationaliteit van personen en groepen. Het standpunt dat ik verdedigde komt hierop neer. De mate waarin een persoon of groep rationeel is hangt af van twee elementen: ten eerste of beslissingen worden genomen en handelingen worden gesteld overeenkomstig de beste opvattingen van deze persoon of groep; ten tweede of deze persoon of groep zichzelf in het verleden heeft verbeterd met het oog op het nemen van beslissingen; dit laatste slaat *zowel* op opvattingen als op onbewuste mechanismen en gevoelens.

Soms wordt hiertegen het bezwaar aangevoerd dat het onder deze omstandigheden wel erg gemakkelijk is rationeel te zijn. Ik denk dat het juist omgekeerd is. Ik heb precies trachten te tonen dat niemand volstrekt rationeel kan zijn. Maar denk nu even aan iemand met een erg gesloten, maar intern nogal coherent overtuigingsstelsel; en veronderstel dat deze persoon ook vrij aangepaste onbewuste mechanismen en gevoelens heeft. Zou een dergelijk persoon niet rationeel kunnen zijn, ook als hij of zij een aantal belangrijke gangbare opvattingen, bijvoorbeeld degelijke wetenschappelijke resultaten, ontkent? Wel, dit moet in concreto worden bekeken. Indien die persoon inderdaad rationeel zou blijken te zijn, dan toont dat de zwakte aan van die algemeen gangbare opvattingen (of van methoden die erbij horen, of van opvattingen over hun statuut). Men kan dan vanzelfsprekend zeggen dat deze persoon niet rationeel is *als* lid van onze huidige cultuur. Maar dit is iets anders dan te zeggen dat deze persoon niet rationeel is. Terloops, veel ‘dissidenten’ hebben in het verleden juist een belangrijke rol gespeeld voor de vooruitgang van onze opvattingen. En ik meen dat mijn kijk op rationaliteit toelaat het onderscheid te maken tussen mensen die op goede grond ongewone hypothesen uitproberen en regelrechte vangers.

Mijn laatste opmerking betreft het statuut van mijn kijk op rationaliteit. Het zou niet erg coherent zijn indien ik zou verdedigen dat alleen een relatieve rationaliteit mogelijk is, terwijl ik deze uitspraak zelf als definitief en absoluut zou zien. Dat doe ik ook niet. Ik beweer dat de opvatting die ik hier

over rationaliteit heb verdedigd, steunt op onze beste huidige inzichten. Die inzichten kunnen veranderen en eventueel meebrengen dat ook deze opvatting over rationaliteit moet worden herzien. Dat geen enkele verantwoording absoluut kan zijn, dat ze steeds teruggaat op de opvattingen van personen of groepen, dat meen ik dus, en het geldt ook voor deze opvatting zelf.

4 Vrijzinnigheid valt samen met rationaliteit

Nu kom ik eindelijk tot mijn hoofdstelling. Ik beweer, en zal dit hierna argumenteren, dat vrijzinnig zijn erop neerkomt te pogen zo rationeel mogelijk te zijn, niets meer en niets minder. Een levensbeschouwing of wereldbeschouwing wordt gekenmerkt door een geheel van waarden. Welnu, ik beweer dat er geen specifieke vrijzinnige waarden zijn buiten of *naast* de waarden die voortvloeien uit de poging rationeel te zijn. Anders uitgedrukt, ik beweer dat onze huidige inzichten in de manier waarop mensen tot verantwoorde beslissingen en handelingen kunnen komen, meebrengen dat mensen die rationeel willen zijn, die waarden moeten aanhangen die men traditioneel vrijzinnige waarden noemt.

Aan het einde van de vorige afdeling wees ik erop dat we in principe ‘dissidenten’ niet van tevoren als irrationeel kunnen beschouwen. Ik beweer dan ook niet dat er nergens iemand rondloopt die de vrijzinnige waarden niet onderschrijft en toch rationeel is. Ik beweer alleen dat deze persoon ofwel geen weet heeft van onze huidige inzichten over hoe mensen tot verantwoord beslissen en handelen kunnen komen, ofwel een aantal geniale inzichten heeft die mij op dit ogenblik onbekend zijn. Ik kan alleen steunen op relevante inzichten die mij wel bekend zijn, maar ik denk dat ze vrij volledig zijn.

Een eerste bezwaar tegen mijn stelling zal komen van diegenen die beweren dat waarden helemaal niet kunnen worden verantwoord en daarom steeds berusten op niet-verantwoordbare keuzen. Diegenen die dit bezwaar formuleren beroepen zich op de zogenaamde kloof tussen feit en norm, die Hume reeds zou hebben aangetoond en die later door leden van de Wiener Kreis (en enkele voorgangers en volgelingen ervan) nog kracht werd bijgezet. Dit is een mooi argument, maar het snijdt geen hout. Het argument gaat er namelijk van uit dat er absoluut betrouwbare methoden zijn om over feiten tot een consensus te komen, terwijl dat voor waarden en normen niet zo is. Maar, helaas misschien, er zijn geen *absoluut* betrouwbare methoden, voor niets. Betekent dit dat we beweringen over waarden of over normen kunnen afleiden uit beweringen over feiten? Neen natuurlijk, maar dat hebben we ook niet nodig om waarden te kunnen verantwoorden. Denk even terug aan de manier waarop we feitelijke beweringen verantwoorden. We wegen de verschillende alternatieven tegen elkaar af vanuit onze huidige beste inzichten

(nodeloos te zeggen dat de opvatting die in vraag wordt gesteld, en de opvattingen die er meteen uit volgen, niet gebruikt worden om de keuze te maken). Maar dat kunnen we voor keuzen tussen waarden en normen uiteraard ook doen.

Er is echter nog meer. Ook wanneer we feitelijke beweringen willen verantwoorden, spelen waarden en normen bijna steeds een rol, rechtstreeks of minstens onrechtstreeks; wie aan wetenschap doet houdt zich aan een aantal methoden en dat zijn normen (die overigens zelf alleen maar kunnen worden verantwoord tegen de achtergrond van zogenaamde cognitieve waarden). We doen dus een beroep op zowel feitelijke als normatieve overtuigingen om feitelijke beweringen te verantwoorden. In die zin zijn feitelijke beweringen steeds waardegeladen. Op dezelfde manier zijn beweringen over waarden en normen ook afhankelijk van feitelijke beweringen. Ik herhaal nog even het centraal punt: gegeven wat we nu weten over de manier waarop we tot verantwoorde keuzen kunnen komen, verlopen keuzen tussen alternatieven die op waarden en normen betrekking hebben, op dezelfde manier als keuzen tussen alternatieven van beschrijvende aard.

Toch hebben we allen zeer terecht de indruk dat onze keuzen tussen alternatieven van beschrijvende aard veel overtuigender lijken dan die tussen alternatieven betreffende waarden en normen. Dit heeft echter niets te maken met de natuur van de vragen, maar alles met het feit dat we geen deftige moraalwetenschap hebben. We hebben, letterlijk, *geen enkele* deftig uitgewerkte morele theorie; de vrijzinnigen niet en de gelovigen evenmin. We hebben enkele proto-theorietjes en enkele min of meer samenhangende opvattingen over bijhorende methoden. Maar we hebben geen deftig uitgewerkte morele theorieën om tussen te kiezen. Dit komt niet door slechte wil, maar door een gebrek aan ‘mankracht’ en geld. Gelijk welke wetenschap zou het in dezelfde omstandigheden minstens even slecht hebben gedaan. (Een meer uitgewerkt verhaal hierover staat in mijn: “Over de kloof tussen feit en norm, bekeken vanuit de hedendaagse wetenschapsfilosofie.” in H. Van den Enden (red.), *Dwarsdenken. Omtrent Jaap Kruithof*. 1989, EPO, pp. 165-177.)

Laat me nu terugkomen op mijn hoofdstelling. Volgt daar niet uit dat niet-vrijzinnigen niet rationeel zijn? Deze vraag is niet volledig correct geformuleerd, onder meer omdat rationeel zijn een kwestie van gradatie is (terwijl de vraag veronderstelt dat het een ja-nee kwestie is), maar wat er zinnig aan is beantwoord ik in de volgende afdeling. Ik zou wel, en nuttiger voor dit publiek, de relatie even omgekeerd willen bekijken. Uit mijn stelling volgt dat men slechts vrijzinnig kan zijn in de mate dat men rationeel is. Het lijkt me dat de traditionele vrijzinnigheid in dit opzicht nogal eens te kort schiet. Het volstaat niet de vrijzinnige waarden te belijden of te preken. Ik kom daar op terug in de laatste afdeling.

Nu geef ik wat argumenten voor mijn hoofdstelling door de waarden te bekijken die we vrijzinnige waarden noemen (of waarden van de vrijzinnigheid). Ze verwijzen naar rechten die we opeisen voor onszelf en naar gedragingen die we in de maatschappij willen propageren. Ik zal tonen dat het stuk voor stuk om waarden gaat die slaan op de mogelijkheid om rationeel te beslissen en te handelen.

Laten we beginnen met autonomie en vrijheid. Mensen hebben het recht te handelen overeenkomstig hun eigen opvattingen. Wij eisen dat recht op voor onszelf en voor anderen. Met autonomie bedoelen we dat mensen zelf bepalen wat hun opvattingen zijn. Negatief betekent dit dat die opvattingen niet mogen zijn opgelegd door anderen (personen of instellingen); positief, dat we er zelf over hebben nagedacht, dat we ze hebben vergeleken met alternatieven, en dat we hebben gekozen voor diegene die naar onze beste inzichten de juiste zijn. Deze positieve invulling is erg belangrijk. We zijn voor autonomie, niet voor willekeur. Terwijl we opgroeien worden onze opvattingen gevormd—we nemen ze over uit onze omgeving, of reageren daartegen—en leren we bepaalde gedragswijzen aan (denk aan onbewuste mechanismen en gevoelsmatige reacties). Dat zijn dan wel onze opvattingen in de zin dat wij ze onderschrijven, maar niet in de zin dat we ze ons hebben *eigen gemaakt*. Dat laatste kan alleen gebeuren door de positieve invulling die ik daarnet gaf: onze opvattingen in vraag stellen, ze vergelijken met alternatieven, er een *verantwoorde* keuze uit maken (en dit is dus steeds een keuze overeenkomstig de inzichten die we op dat ogenblik hebben). Maar merk op dat deze werkwijze een onderdeel is van wat ik in de vorige afdelingen omschreef als rationaliteit. Rationaliteit veronderstelt autonomie en autonomie heeft alleen zin als ze het resultaat is van het streven naar rationaliteit (en dus geen willekeur is). Precies hetzelfde geldt voor vrijheid. Vrijheid heeft niets te maken met willekeur en wordt niet gehinderd door de vraag in welke mate we door externe en interne factoren zijn gedetermineerd. Vrij beslissen en handelen betekent beslissen en handelen op basis van eigen overtuigingen. Die eigen overtuigingen moeten dan uiteraard autonoom gevormde overtuigingen zijn—en merk op dat onbewuste mechanismen en gevoelens onze vrijheid in de weg zullen staan wanneer ze niet aangepast zijn. (Meer over de relatie met determinisme in mijn “Determinisme en indeterminisme.” in F. Verbeure & L. Apostel (red.) *Verwijdering of ontmoeting?* Faculteit Wetenschappen van de Universiteit Antwerpen / Pelckmans, 1994, pp. 183-202). Rationeel beslissen en handelen veronderstelt dus dat dit vrij gebeurt en vrij beslissen en handelen heeft alleen zin en is alleen echt vrij als het rationeel gebeurt, als onze vrije keuze een verantwoorde keuze is.

Komen we nu tot Vrij Onderzoek. Verwarde geesten hebben dat wel eens opgevat als de vrijheid om met gelijk welke middelen gelijk wat te onderzoeken.

ken, maar dat is uiteraard onzin. Vrij Onderzoek betekent in de eerste plaats dat gelijk wat in principe kan worden in vraag gesteld, dat er geen heilige huisjes zijn (dat niets op dogmatische wijze wordt aangehangen) en dat men poogt zijn (steeds onbewuste) vooroordelen te achterhalen (die kunnen niet in vraag worden gesteld zolang ze niet bewust zijn gemaakt). Maar dat alles in principe in vraag moet worden gesteld geeft niemand het recht om, zeker als dat op kosten van de gemeenschap gebeurt, tijd en geld te spenderen aan gelijk welke onnozelheden. Vrij Onderzoek vereist dus een beoordeling van het belang van problemen, van hun urgentie, van de kans dat we het probleem oplossen en van de kosten die dat mee zal brengen. Vrij Onderzoek vereist ten tweede dat het onderzoek gebeurt aan de hand van de beste beschikbare methoden. Horoscopen trekken is geen vorm van Vrij Onderzoek, maar tijdverlies en volksverlakkerij. (Dat is niet zo om een of andere principiële reden, maar omdat het blijkt uit alles wat we erover weten.) Ook Vrij Onderzoek is dus een aspect van ons streven naar verantwoord beslissen en handelen, naar rationaliteit.

Terloops, Poincaré had dit zeer goed gezien toen hij, in zijn fameuze rede voor de ULB, Vrij Onderzoek zo goed als identificeerde met (goede) wetenschap. Hij had overigens een naar mijn mening zinnige commentaar op de vraag wat we moeten denken van al die wetenschappers die aan katholieke universiteiten werken: “zij werken voor ons”. Het standpunt dat ik hier verdedig vindt dus minstens een voorloper in Poincaré (die op een aantal punten uiteraard nu voorbijgestreefde dingen zegt). Vrijzinnigen zijn niet nog een ander ideologisch groepje; zij zijn de mensen die de rationaliteit verdedigen.

Tenslotte: pluralisme en verdraagzaamheid. Hierover moet ik eerst een belangrijk onderscheid maken. Pluralisme en verdraagzaamheid kunnen in een passieve of in een actieve zin worden opgevat. In passieve zin gaat het erom dat groepen met tegengestelde opvattingen elkaar gedogen. Dat is uiteraard veel beter dan dat ze elkaar de keel over snijden, maar toch ruim onvoldoende. In actieve zin gaat het erom dat die groepen *bovendien* elkaar intellectueel bekampen, kritiek op elkaars opvattingen geven en *van die kritiek leren*. In de twee vorige afdelingen heb ik weinig kunnen zeggen over de manier waarop we onze opvattingen vanuit die opvattingen zelf kunnen verbeteren, maar een actief pluralisme is daar precies een belangrijk middel toe. Heel het punt is dat we, wanneer we onze eigen opvattingen kritisch in vraag stellen, weinig hoop mogen hebben om tot iets beters te komen. De eerste reden is dat, zoals Leo Apostel reeds jaren geleden zei in een reeks discussies met Rudolf Boehm in “De Nieuwe”, kritiek zonder alternatieven onvruchtbaar is. Als je al vaststelt dat er met je opvattingen iets niet deugt, maar je hebt en zoekt geen alternatieven, dan schiet je met die droeve vaststelling

niets op (tenzij ze je motiveert om naar alternatieven te zoeken). Maar er is uiteraard nog iets anders. Ook als we wat alternatieven kennen—dat is mogelijk in een passief pluralisme—dan zullen toch de aanhangers van die alternatieven veel beter gemotiveerd zijn en veel beter in staat zijn dan wij zelf om de zwakke punten van onze overtuigingen te achterhalen. We moeten dus geen pluralisten zijn omdat we zo lieve mensen zijn, maar (ook) omdat we een actief pluralisme nodig hebben om onze eigen overtuigingen kritisch te onderzoeken en daarna ofwel te wijzigen ofwel *sterker te maken*. Dat actief pluralisme veronderstelt vanzelfsprekend verdraagzaamheid. Als we mensen met andere opvattingen geen ruimte geven om overeenkomstig die opvattingen te leven, dan zullen hun opvattingen tegen bijzonder weinig bestand zijn (want niet getoetst aan de praktijk) en dus ook van geen nut om de onze kritisch te onderzoeken.

Laat het me nog een keer herhalen, want ik vind het heel belangrijk: we hebben mensen nodig die andere opvattingen hebben dan de onze om de onze te verbeteren. Als iedereen dacht zoals ik twintig jaar geleden dacht, dan dacht ik wellicht ook nog steeds zo. Nu denk ik in die periode enige vooruitgang te hebben gemaakt. En, let wel, de noodzaak van pluralisme is helemaal niet typisch voor ideologische overtuigingen. Larry Laudan vatte zijn *Progress and its Problems* (University of California Press, 1977) ooit samen met de uitspraak: de perioden waarin er echt iets vooruitgaat in een wetenschappelijke discipline, zijn die waarin er intellectuele strijd is tussen alternatieve theorieën.

In verband met pluralisme en verdraagzaamheid valt het wel eens moeilijk om de grenzen te bepalen. Ik kan me levendig voorstellen dat sommige mensen het er moeilijk mee hebben dat abortus kan, net zoals ik het er moeilijk mee heb dat bepaalde vormen van racisme nog steeds kunnen. Naar mijn mening kunnen we deze grenzen echter juist bepalen door pluralisme en verdraagzaamheid te koppelen aan hun functie met betrekking tot rationaliteit. De vraag is in welke mate de andere rationeel is, zeg maar, eerlijk zoekt. Je kan daar beter wat ruim in zijn, maar wie het bij retorische trucjes houdt en zelf niet tot een kritische discussie wil komen, gooi je er maar uit. Daar valt toch niets van te leren, ten eerste wegens zijn of haar discussiemethode, ten tweede wegens het feit dat de opvattingen van die persoon wel vol dogmatistische opvattingen en vooral vooroordelen zullen zitten. (Om op het eerste voorbeeld terug te komen, ik denk dat niemand eraan kan twifelen dat veel voorstanders van de legalisering van abortus mensen zijn die eerlijk zoeken. Idem voor echtscheiding of euthanasie. Waar het katholicisme macht heeft toont het dus een gebrek aan verdraagzaamheid en dus ook een gebrek aan actief pluralisme, zodat het niet verwonderlijk is dat het schapen verliest.)

Het is tijd om tot een conclusie te komen voor dit onderdeel. Wat ik

wou tonen was dat de vrijzinnige waarden er typisch zijn die voortkomen uit noodzakelijke voorwaarden om rationeel te kunnen zijn. Dit heeft een aantal implicaties, waarop ik in de laatste afdeling even terugkom. Maar het zal nu wel al duidelijk zijn, dat dit een grote en veeleisende uitdaging inhoudt en tegelijkertijd enorm positief en krachtig is. Wij moeten en mogen geen groepje zijn dat ook voor zijn waarden enig begrip vraagt; wij staan voor datgene waar alle redelijke mensen voor staan; wij staan niet voor stabiele waarden, maar voor iets wat in de loop der eeuwen is geëvolueerd met ons groeiend inzicht.

Die conclusie houdt uiteraard ook een zwakheid in. Zoals ik vroeger al schreef, vrijzinnigheid is geen volledige levensbeschouwing. Het is in feite slechts een *kennistheoretisch* standpunt. Het zegt iets over de manier waarop we onze opvattingen moeten proberen te verbeteren, het zegt zelfs iets over de manier waarop onze gevoelens en onbewuste mechanismen moeten samenhangen met onze opvattingen, maar het zegt niets over de meeste van deze opvattingen zelf. Vrijzinnigen verschillen van elkaar wat betreft hun mensbeeld, hun visie op een rechtvaardige maatschappij, hun kijk op de structuur van de kosmos, hun opvattingen over de zin van het leven, het bestaan van een godheid, hun morele principes, en vele andere punten.

Hebben we al die dingen wel nodig? Zeker en vast. Wie *alleen* maar de waarden van de vrijzinnigheid aanhangt, wie alleen maar pluralist is, voor Vrij Onderzoek, voor autonomie en vrijheid, dat is een mens zonder kijk op de wereld, zonder doel of ideaal, die wellicht de lijfspreuk van de kruideniers aller tijden zal onderschrijven: dat de waarheid in het midden ligt. Dat is voorzichtig en ongevaarlijk, maar vals en onbruikbaar. Om te leven, om een zin aan hun leven te geven, om goed en kwaad te kunnen scheiden (vooral bij gebrek aan deftige morele systemen), om fundamentele keuzen te kunnen maken, hebben mensen een wereldbeeld nodig, een kijk op de wereld, op mensen, en op zichzelf. De waarden die hierboven werden besproken houden geen wereldbeeld in. Nu vallen wereldbeelden moeilijk te verantwoorden (er zijn er wel die je meteen kan uitschakelen). Wereldbeelden zitten vandaag de dag in onze cultuur namelijk met dezelfde moeilijkheden geplaagd als waarden en normen: er zijn geen uitgewerkte alternatieven. Er zijn slechts enkele zeer onvolledige aanzetten en de keuze daartussen kan moeilijk meer zijn dan erg speculatief. Dus modderen mensen maar aan, beklagen zich regelmatig dat ze zich heel hun voorbije leven met de verkeerde dingen hebben bezig gehouden, en gaan daarna dood. Misschien kunnen we daar toch beter iets aan doen. Daarom kom ik er in de laatste afdeling op terug.

De vrijzinnige waarden hangen alle typisch samen met de manier waarop mensen en de rest van de wereld in elkaar zitten. Rationaliteit draait om de vraag: hoe kunnen mensen zo verantwoord mogelijk beslissen en handelen.

Het antwoord op die vraag hangt, zoals al opgemerkt, af van eigenschappen van mensen en van de rest van de wereld. Bij het zoeken naar een antwoord op die vraag komen we dan tot de waarden van de vrijzinnigheid. Dit illustreert goed de manier waarop feitelijke gegevens relevant zijn voor waarden en normen. We leiden geen waarden of normen af uit descriptieve beweringen alleen, want we gaan er bijvoorbeeld reeds van uit dat het goed en juist is voor mensen om op een verantwoorde manier te leven. Maar zonder kennis van feiten en inzichten in noodzakelijkheden en mogelijkheden, kunnen we de bovenstaande vraag niet beantwoorden.

Deze benadering van rationaliteit (en van de waarden die ermee samenhangen) illustreert overigens ook goed een bepaald gezichtspunt over het statuut van waarden. Ik veroorloof me hierover wat uit te weiden, omdat er in dit verband zoveel misverstanden bestaan. Laat ons beginnen met een esthetisch waardeoordeel te bekijken.

Wie beweert dat een bepaalde zonsondergang mooi is, kan verschillende dingen bedoelen. Volgens zogenaamde waarden-subjectivisten drukt deze bewering alleen iets uit over de spreker, namelijk over zijn of haar smaak en voorkeur. Wanneer iemand anders dezelfde zonsondergang lelijk vindt, dan is daarover geen zinnige discussie mogelijk. Ze hebben gewoon een andere smaak. Nu vormen mensen hun smaak wel in contact met hun omgeving; een zekere overeenkomst is dus waarschijnlijk, zeker binnen dezelfde cultuur en dezelfde periode. Maar niettemin blijven smaken ‘subjectief’ en in die zin arbitrair en niet verantwoordbaar. Zogenaamde waarden-objectivisten ontkennen precies dit. Volgens hen zijn waardeoordelen correct of niet-correct, net zoals oordelen van beschrijvende aard. De termen “objectivisme” en “subjectivisme” zijn zo beladen (met allerlei onhoudbare vooronderstellingen) dat wetenschapsfilosofen ze liever vermijden. Het is daarom beter te spreken over diegenen die ontkennen dat waardeoordelen (en normen) kunnen worden verantwoord, en diegenen die verdedigen dat dit wel kan. Hierna heb ik het alleen nog over de laatsten hebben—de lezer weet intussen dat ik aan die kant sta. Onder deze mensen blijft er een belangrijk verschil bestaan, namelijk met betrekking tot het *statuut* van waarden.

Sommigen bedoelen dat de waarde van die zonsondergang wordt vastgelegd door een aantal eigenschappen ervan, die los staan van de vraag of er mensen zijn die ze waarnemen of kunnen waarnemen—men spreekt dan van “intrinsieke waarden”. Leo Apostel heeft zich recent uitdrukkelijk achter dit gezichtspunt geschaard (“Wereldbeelden. Ontologie en Ethiek.” Tweede Vrijzinnige Conferentie, 21 juni 1994, HV-HVV). Het mooi zijn van de zonsondergang is dan analoog aan het rood zijn van een appel. Ook als niemand het ziet, ook als er geen enkel wezen meer leeft (of zelfs ooit zou hebben geleefd) dat *kan* zien dat de appel rood is, toch is hij rood. (Idealisten zijn

het hier niet mee eens, maar dat doet nu niet terzake.)

Anderen, die evenzeer geloven dat waardeoordelen kunnen worden verantwoord, ontkennen toch dat de schoonheid van die zonsondergang alleen maar met de zonsondergang zelf te maken heeft. Er is een kleurconfiguratie, die een bepaalde structuur vertoont. Maar de schoonheid waarover wij het hebben heeft te maken met de kleuren die *wij* met *onze ogen* kunnen waarnemen. Er zijn nog andere kleuren, die wij kunnen detecteren langs instrumenten om (maar die sommige andere dieren wel waarnemen). We hebben echter geen enkele garantie dat die zonsondergang ook nog mooi is als we alle kleuren in rekening brengen. De structuur van *die* kleurconfiguratie kan er heel anders uitzien. Maar niemand vraagt dat we die configuratie zouden bestuderen voor we zeggen dat de zonsondergang mooi is. Wie het bestaan van intrinsieke waarden voorstaat, kan dus in geen geval bedoelen dat de geselecteerde eigenschappen niets met mensen te maken hebben, maar zal moeten argumenteren dat die zonsondergang, zoals waarneembaar door menselijke ogen, mooi is. Dit houdt een belangrijke beperking in: wat kan er, voor wie aan intrinsieke waarden gelooft, zo speciaal zijn aan mensen dat we ons wel moeten bezighouden met schoonheid die zij kunnen waarnemen, en niet met andere?

Ook los van deze moeilijkheid blijft er het alternatief waarden te zien als zowel bepaald door eigenschappen van wat wordt gewaardeerd als door eigenschappen van diegene die waardeert. Mensen hebben esthetische behoeften en worden door bepaalde structuren esthetisch ontroerd. Die zonsondergang heeft al dan niet een dergelijke structuur. Aan deze opvatting is niets ‘subjectiefs’; we hebben vanzelfsprekend kennis nodig over mensen, over hun behoeften, waarnemingsmogelijkheden en reacties—en dat veronderstelt theorieën—en over de zonsondergang, om te kunnen uitmaken of deze laatste inderdaad mooi is. Of men de schoonheid ervan nu alleen bij eigenschappen van de zonsondergang legt, of ook bij eigenschappen van mensen, in beide gevallen is verantwoording mogelijk.

Het vorige voorbeeld ging over schoonheid, maar voor andere waarden en normen, bijvoorbeeld morele, is de situatie net eender. Wie intrinsieke waarden aanvaardt zal zich afvragen welke toestanden van de werkelijkheid eigenschappen hebben, die ze waardevoller maken dan andere toestanden. De anderen zullen *daarnaast* ook eigenschappen van mensen in rekening brengen. Zij zullen waardeoordelen verantwoorden op de manier waarop ik bijvoorbeeld een actief pluralisme heb verantwoord. De tweede opvatting is ruimer in die zin dat ze op meer soorten argumenten kan terugvallen. Ik hoef tussen beide opvattingen hier niet te kiezen, maar ik wou ze wel *beide* plaatsen tegenover opvattingen die de mogelijkheid om waarden rationeel te verantwoorden ontkennen.

5 Waarom theïstische alternatieven niet bevredigend zijn

Het doel van deze afdeling is negatief. Nu weet ik wel dat een aantal vrijzinnigen er al jaren terecht over klagen dat de grondslagen van het vrijzinnig humanisme steeds uitsluitend negatief worden benaderd; men zegt slechts of te veel wat het niet is en vult het te weinig positief in. Ik heb twee excuses om dit negatief stukje toch toe te voegen. Ten eerste, ik heb hiervoor wel degelijk ook positieve voorstellen gedaan. Maar, ten tweede, een rationele keuze is steeds een keuze tussen alternatieven. Het volstaat niet de voor- en nadelen van de eigen opvatting na te trekken; men moet ze vergelijken met realistische alternatieven. Welnu, vormen van theïsme zijn realistische alternatieven: mensen in onze cultuur en onze tijd hangen deze alternatieven aan en leven in functie daarvan.

Er zijn in onze tijd en cultuur inderdaad rationele mensen die tegelijkertijd theïsten zijn. Zij aanvaarden een principe dat, in vergelijking met het wereldbeeld van vrijzinnigen, ofwel een ‘toevoeging’ ofwel een vervanging betekent. Valt daar iets tegen in te brengen?

Veel doeleinden worden zowel door theïsten als door vrijzinnige humanisten nagestreefd; in veel opzichten is er samenwerking mogelijk en vindt deze feitelijk ook plaats. Bij sommige vrijzinnigen, die in dergelijke vormen van samenwerking actief zijn, treft men wel eens een bijzonder relativistische houding aan. Zij zien de ‘theoretische’ principes die hen van christenen en andere theïsten scheiden als niet zo belangrijke gevolgen van de opvoeding van individuele mensen, die weinig praktisch belang hebben en waarover geen rationele argumenten mogelijk zijn. Naar mijn mening is een dergelijke opvatting grondig fout.

Opdat men me niet verkeerd zou begrijpen herhaal ik dat ik sommige theïsten als rationele mensen beschouw, als mensen die eerlijk hun opvattingen in vraag hebben gesteld, ze hebben vergeleken met alternatieven, en theïst zijn gebleven. Er zijn misschien zelfs mensen bij die de argumenten kennen die ik hierna vermeld. Toch lijken deze argumenten mij bijzonder doorslaggevend om tegen een theïstische opvatting te kiezen.

Zeer centrale argumenten tegen een traditioneel christendom, en bij uitbreiding tegen elke vorm van theïsme dat de godheid in eigenschappen tracht te vatten of dat een openbaring in traditionele zin erkent, vindt men in het “Kort Vertoog over de God van het Christendom” van Etienne Vermeersch (*Parodos* 37, 1993, pp. 4-30). Ik beveel deze tekst aan iedereen aan, aan theïsten zowel als aan humanisten, en vermeld slechts de centrale argumenten eruit—er staan veel meer en Vermeersch schrijft terughoudend maar zeer overtuigend. Meest centraal is uiteraard het probleem van het kwaad: het lijden dat wij rondom ons waarnemen valt niet te rijmen met de almacht

en goedheid van God. Dit is een probleem waarop de natuurlijke theologie sinds eeuwen de tanden heeft stuk gebeten. Het tweede argument is dat er in de kijk op de wereld die is gegroeid uit de wetenschappen—deze kijk delen alle redelijke mensen, ook gelovigen—geen plaats is voor het soort godheid waaraan theïsten geloven. Die godheid maakt alles alleen maar minder begrijpelijk. Het derde en laatste argument is er een dubbel: (i) de bijbel zelf—Gods eigen openbaring, volgens theïsten—beschrijft God als een wezen dat, volgens nu algemeen (ook door gelovigen) aanvaarde opvattingen, bijzonder immoreel is en (ii) de positieve boodschap die we op moreel gebied aantreffen in de openbaring, is allesbehalve origineel in vergelijking met wat we in dezelfde periode en vroeger in andere bronnen aantreffen.

Een punt, dat slechts impliciet in Vermeersch' tweede argument voorkomt, lijkt me meer aandacht te verdienen. Er zijn eeuwen geleden bij verschillende volkeren wereldbeelden ontstaan. In een aantal daarvan spelen goden een min of meer belangrijke rol. Ze hebben soms erg uiteenlopende eigenschappen en er wordt hen soms wel en soms niet een openbaring toegeschreven. Er zijn allerhande (betere en slechtere) verklaringen voorhanden voor het ontstaan van deze wereldbeelden, er is in elk geval niets waaruit blijkt dat een van deze wereldbeelden zich zo opvallend van de andere onderscheidt dat het alleen door een bovennatuurlijke openbaring kan zijn ontstaan. Al deze wereldbeelden ondergingen bovendien in de loop der eeuwen veranderingen; voor zover we die kennen hebben we daar vrij goede verklaringen voor. Wat mij sinds jaren versted doet staan, is dat redelijke mensen dit allemaal weten en toch één van deze wereldbeelden als de goddelijke openbaring aanzien. En, op enkele zeer sporadische uitzonderingen na, gaat het steeds om het wereldbeeld waarin zij zijn opgevoed. Bovendien komt het hoogst zelden voor dat deze mensen hun wereldbeeld echt, in detail en in de praktijk, met alternatieven hebben vergeleken. Gegeven de toch nogal overtuigende argumenten tegen het bestaan van een godheid als de christelijke, vind ik dit niet getuigen van veel kritische zin.

Er dient te worden opgemerkt dat de opvattingen van sommige gelovigen sterk van het traditionele christendom verschillen. Zij zien God als volkomen transcendent, niet te vatten in menselijke begrippen. En zij zien de openbaring niet als een boodschap van God, maar als een getuigenis van mensen over hun ervaring van het transcendente. Hun geloof biedt hen geen enkele vorm van informatie die met wetenschappelijke kennis vergelijkbaar is. Het biedt hoogstens een andere soort kennis, kennis over een andere dimensie—iets wat velen, ook vele gelovigen, niet eens kennis zouden noemen. Daarom denk ik dat de volgende alinea's belangrijk zijn.

Een belangrijk punt wat Vermeersch in zijn tekst over het hoofd ziet, is mijn inziens de rol die God speelt in de zingeving van gelovigen. Veel

gelovigen kennen de argumenten tegen het bestaan van een godheid, maar zien God als de enige mogelijkheid opdat het leven en al wat bestaat een zin zou hebben. Daarom ga ik op deze rol van God wat uitvoeriger in.

De theïstische zingeving is maximalistisch. Door de zin van het leven te leggen bij een godheid buiten de wereld, die de wereld heeft geschapen, die zelf het achterliggend plan en de rol van de mensen erin heeft bepaald, krijgen zowel het geheel als elk onderdeel ervan een zin, en meer bepaald een ‘objectieve’ zin, los van de betekenis die wij eraan kunnen geven. Dit betekent niet alleen dat ook de levenloze natuur (en algemeen alles buiten de mens) een zin heeft. Het betekent bovendien dat elke vorm van menselijk leven, hoe weinig zin *wij* er ook in mogen vinden, een *objectieve* zin heeft. Niet alleen mijn leven krijgt daardoor zin, maar ook het leven van hen die nu in de meest menonwaardige omstandigheden verhongeren, ook het leven van debielen, ook het leven van pasgeborenen die, voor ze ooit tot enig menswaardig geluk of zelfs enige (bewuste) handeling kunnen komen, in gruwelijk lijden sterven.

Veel niet-gelovigen onderschatten de mate waarin gelovigen in verband met zingeving van hen verschillen. Ondanks alle mogelijkheden tot samenwerking, ook op erg fundamentele punten, ligt hier een onoverbrugbare kloof. God is geen hypothese; theïsme is geen theorie naast andere, waarover men zich een rustige mening kan vormen voor men kiest. Voor wie gelooft dat God bestaat, ziet de zin van het bestaande er totaal anders uit dan voor wie dit niet gelooft. God is (voor de drie openbaringsgodsdiensten) een persoonlijk wezen—hoewel, sommige theologen ontkennen dat God als een persoon mag worden gezien—dat alles wat bestaat niet alleen te boven gaat, maar het vrij en eigenmachtig heeft geschapen, en dat *bepaalt* wat goed is en wat kwaad. God is de volstreekte bestaansreden en zin van alles. Voor wie echt gelooft dat God bestaat, is elk menselijk begrip even futiel als elk menselijk lijden. (Ik kom op deze bewering nog terug.) Het is dan ook niet verwonderlijk dat theïsten en atheïsten—wie op dit gebied agnosticus is, heeft de draagwijdte van de vraag niet begrepen—met betrekking tot God totaal van elkaar verschillen. Voor een gelovige, vooral voor een christen, voor wie God liefde is, is God het toppunt van schoonheid en geluk (wat voor iemand als Kierkegaard zelfs het “credo quia absurdum” verantwoordt). Voor een bewust niet-gelovige is God een van de grootste aberraties van de menselijke geest (Marx: opium van het volk; Freud: de ultieme neurose; Mill: de mogelijkheid van eeuwige verdoemenis als toppunt van onmenselijkheid; Proudhon: mes devoirs envers Dieu: la guerre). Men kan deze tegenstelling niet sterk genoeg beklemtonen. Bewuste gelovigen en bewuste ongelovigen verschillen totaal van elkaar met betrekking tot de waardering voor godsgeloof en, daarmee samenhangend, ook met betrekking tot de zin van het leven en, algemener, van de kosmos.

Vanuit filosofisch oogpunt zijn er met God als ultieme zinge-
ver twee grote problemen. Kennistheoretisch leidt het geloof in een
transcendente godheid tot een paradox: mijn kenvermogen is per
definitie ontoereikend om een transcendente godheid te vatten;
elke openbaring (in traditionele zin) veronderstelt per definitie
een onderwerping van mijn kenvermogen aan iets wat het volstrekt
te boven gaat, zodat ik geen enkele reden *kan* hebben voor die
onderwerping. Anders geformuleerd: alleen de garantie dat het om
de openbaring van de godheid gaat kan een reden vormen voor die
onderwerping, maar die garantie wordt slechts verschaft door de
openbaring zelf.

Vanuit inhoudelijk oogpunt is er het bekende argument dat het
geloof in een godheid alleen maar het onbegrepen verplaatst. De
godsbegrippen van de drie ‘godsdiens-ten van het boek’ bevatten
contradicties, zodat de godheid steeds een mysterie inhoudt.
Aangezien een transcendente godheid ons begripsvermogen te
boven gaat, komt theïsme erop neer de zin van de onbegrepen
kosmos terug te voeren op een onbegrijpelijk godheid. Het
theïsme gaat ervan uit dat de kosmos zin heeft omdat hij
beantwoordt aan het plan van de godheid, maar kan of wenst
geen antwoord te geven op de vraag naar de zin van de
godheid.

Eigenlijk is het nog erger: ook met een beroep op een
transcendente zinge-
geving blijft de zin der dingen onbegrijpelijk. Dat is wat ik
wou uitdrukken met de bewering dat, vanuit een theïstische
zinge-
geving, elk menselijk begrip even futiel is als elk menselijk
lijden. Eigenlijk plaats ik hiermee (enigszins brutaal) gelovigen
voor een dilemma. Wie de bewering onderschrijft geeft toe dat
‘Gods wegen’ voor mensen volstrekt onbegrijpelijk zijn. Het
transcendente geeft zin maar valt principieel buiten het bereik
van menselijke rationaliteit—dit is het blind vertrouwen in
iets wat principieel niet verantwoordbaar is. Wie de bewering
niet onderschrijft zit opgescheept met het probleem van het
kwaad en zit er even erg mee opgescheept als het traditionele
christendom dat Vermeersch aanvalt. In beide gevallen is de
zin die de transcendentie aan de wereld verleent onbegrijpelijk.
Gelovigen van de eerste soort zijn regelrechte irrationalisten;
die van de tweede soort zijn rationalisten die met een
probleem worstelen. Nodeloos te zeggen dat de laatsten mij
liever zijn, maar dat het bezwaar ook tegen hen geldt.

Deze twee filosofische bezwaren lijken mij doorslaggevend
te zijn. Het aanvaarden van een godheid biedt uiteindelijk
geen beter inzicht en we hebben geen (autonome) goede
redenen om haar bestaan te aanvaarden. Als iemand het leven
met het geloof in een godheid meer bevredigend acht dan
zonder dat geloof, dan kan deze bevrediging (om het wat
oppervlakkig te zeggen) hoogstens van psychologische aard
zijn, niet van intellectuele. Die bevrediging hangt niet samen
met een beter inzicht, met grotere begripelijkheid; die
bevrediging kan evenmin daarin liggen dat men kiest voor het

meest verantwoorde alternatief; het kan, naar mijn beste inzicht, slechts gaan om een bevrediging die daaruit voortkomt dat sommige mensen zich beter voelen wanneer ze geloven dat er een zin in de wereld is, en eventueel dat er een uiteindelijke rechtvaardigheid is, ook al hebben ze geen enkele reden voor dat geloof en ook al hebben ze geen inzicht in de aard van die zin of van die rechtvaardigheid.

In afdeling 3 heb ik bepleit dat rationaliteit niet kan worden losgekoppeld van gevoelens. Maar precies dit brengt mee dat we ook houdingen dienen te vergelijken. Vooruitlopend op wat volgt kan ik het (nogmaals) anders formuleren: leven met onzekerheid is mogelijk en is meer verantwoord dan zich over te geven aan het vertrouwen dat een godheid verschaft. Ik beoel verantwoording hier ernstig, in de zin waarin ze *ook* met onze ervaring overeenstemt.

Vormt al wat ik nu heb gezegd inderdaad een reden om tegen theïstische opvattingen te kiezen? Het hangt er uiteraard van af wat de *alternatieven* zijn. Om op deze vraag te antwoorden denk ik dat we de alternatieven best kunnen opsplitsen met betrekking tot twee problemen. Beide hangen samen, maar kunnen toch min of meer als los van elkaar worden gezien, omdat het om twee soorten vragen gaat: een vraag van ontologische aard (over wat er bestaat) en een vraag naar de zin van het leven.

Op ontologisch gebied hebben alle redelijke alternatieven gemeen dat ze ons geen antwoord bieden op de vraag naar het ontstaan van de kosmos en evenmin over zijn verre toekomst. We hebben weliswaar een aantal kosmologische theorieën, maar die zijn allemaal nogal speculatief (en dus weinig betrouwbaar) en ze bieden geen heldere of bijzonder begrijpelijke antwoorden op de vraag naar het ontstaan of de eindbestemming van de wereld. Het lijkt veilig te stellen dat we op dergelijke vragen op dit ogenblik geen echt bevredigend antwoord hebben en misschien zelfs dat we er nooit een zullen hebben. Is een dergelijk alternatief beter dan een theïstisch? Ja, natuurlijk. Als we iets niet weten en nu niet kunnen weten en wellicht nooit op een bevredigende wijze zullen kunnen weten, dan is het redelijk dat aan te nemen. Nu zijn dergelijke vragen bijzonder fascinerend—zij het voor de ene al wat meer dan voor de andere—en dat is dus een reden om de vragen steeds weer te blijven stellen en naar antwoorden te blijven zoeken; en ook om stukjes mogelijke antwoorden met elkaar te vergelijken, hoe speculatief ze ook mogen zijn. Maar intussen blijft het meer verantwoord te stellen dat we geen antwoord hebben, dan een mogelijk antwoord te aanvaarden zonder dat we daar goede redenen voor hebben (en zeker als dat antwoord uiteindelijk niets verheldert of, integendeel, alles nog onbegrijpelijker maakt).

Wat dan met de zin van het leven en van de kosmos? Hier lijkt het antwoord mij nog duidelijker te zijn. Wanneer men met de zin van het

leven en van het bestaan een *objectief doel* bedoelt, dan is het enige rationele antwoord dat noch het leven noch het bestaan in het algemeen naar ons beste weten enige zin hebben. Daarna kan men verschillende wegen uit, maar dit eerste antwoord lijkt onontkoombaar voor wie zich niet blind (zonder reden en zonder uitzicht op een begrijpelijke oplossing) in de armen van een godheid wenst te werpen. We hebben immers geen duidelijk inzicht in het ontstaan van het heelal, maar we hebben wel vrij betrouwbare hypothesen over het ontstaan van leven op onze planeet, over het ontstaan van menselijk leven in het algemeen en over het ontstaan van individueel menselijk leven. Het ontstaan van leven en van menselijk leven is volgens die hypothesen een erg toevallige kwestie. Het had er net zo goed niet kunnen zijn. Voor enige zin (in de betekenis van een doel) is daar geen enkele plaats.

De verschillende wegen die men daarna kan uitgaan, zijn welbekend en meer of minder bevredigend. Sommigen wensen, nogal egocentrisch en individualistisch, zelf een zin aan hun leven te geven. Dit ruikt nogal naar zelfoverschatting, naar het onderwaarderen van de mate waarin wij allen producten van onze omgeving zijn, met betrekking tot onze kennis, onze behoeften, doeleinden en wensen, en met betrekking tot de mogelijkheid om onze behoeften te bevredigen of onze doelen te bereiken. Anderen leggen de zin van hun eigen leven bij de grotere gehelen waartoe ze behoren: hun volk—daar zullen de meesten hier wel niet veel voor voelen—de mensheid, het ecosysteem waarin ze leven, of de gehele kosmos. Zij beschouwen hun leven als zinvol wanneer het positief bijdraagt tot dat groter geheel. Ik maak hierbij twee opmerkingen. Ten eerste zou ik ook in dit opzicht willen waarschuwen voor zelfoverschatting. De betekenis van een individu voor de kosmos, het ecosysteem of de mensheid zal wel weinig of niets zijn. Als er voor een van deze dingen iets kan worden gedaan, dan door zeer grote, min of meer georganiseerde groepen van mensen—en zelfs aan het ontstaan van dergelijke groepen kan een individu weinig doen. Ten tweede, en dit is een waarschuwing, deze grotere systemen kunnen niet de rol vervullen van de vroegere godheid. Die godheid werd verondersteld een zin aan de wereld te geven, terwijl de mensheid, een ecosysteem of de kosmos zelf dat bezwaarlijk kunnen. Sommige vormen van humanisme en ecologisme willen daar nogal eens aan lijden.

Om dit deel af te sluiten: op de vraag naar een objectieve zin van het leven en het bestaan (in de betekenis van een doel) lijkt er maar één redelijk antwoord en dat is negatief. Maar dat is geen reden om ons niet met andere vragen bezig te houden, vooral met de vraag hoe we zo goed mogelijk kunnen leven. Dat vergt deels een individuele, maar vooral een collectieve onderneming (die veel te weinig aandacht krijgt).

Wat opvalt is dat, zowel voor de ontologische vraag als voor de zinvraag,

het niet-theïstisch alternatief gekenmerkt wordt door een grote onwetendheid en een grote onzekerheid. Persoonlijk vind ik dat helemaal niet erg. Alleen zijn er mensen die daar om psychologische redenen niet tegen kunnen, en dat is een bijkomende reden om mensen zo op te voeden dat ze met onzekerheden kunnen leven—ook al hoeven ze het zoeken niet op te geven. Een dergelijke opvoeding is mogelijk; ze moet wel beginnen van in de prilste jeugd, en ze vereist niet alleen inzichten, maar veel meer een goede psychologische omgeving.

Met betrekking tot de zinvraag zelf zie ik dus twee belangrijke inzichten: de afwezigheid van een objectief doel van het leven en van het bestaan, en de geringe betekenis van individueel menselijk denken en handelen ten opzichte van grotere gehelen. Beide inzichten zijn uiteindelijk bevrijdend en een reden tot optimisme. De afwezigheid van een objectief doel verruimt onze mogelijkheden voor creativiteit en keuze: wij kunnen zelf doeleinden uitdenken, wij kunnen leven en de werkelijkheid wijzigen overeenkomstig onze beste inzichten. De geringe impact die individuele en zelfs collectieve handelingen hebben, laat ons toe ons niet verlamd te worden door het besef dat onze verantwoordingen slechts voorlopig zijn en dat onze beste inzichten later fout kunnen blijken.

Begrijp me in dit opzicht niet verkeerd. Als we een woud in een woestijn veranderen, dan is dat woud voor eeuwen of zelfs definitief weg. Als we dieren en plantensoorten doen uitsterven, dan zijn die definitief weg. Ik bepleit dan ook noch egoïsme noch willekeur. Ik weet net zo goed als iedereen dat we, vandaag veel meer dan vroeger, worden geconfronteerd met een aantal problemen die, tenzij we er een goede oplossing aan geven, catastrofale gevolgen kunnen hebben. En ik weet ook dat te veel individuen, bedrijven en andere organisaties door hun eigen belangen blind zijn voor redelijke oplossingen. Maar ik wil er niettemin op wijzen dat er ruimte is voor enig experimenteren, zowel individueel als collectief. En ook, dat we ons niet moeten laten verlammen door het gebrek aan absolute funderingen. Daarmee wil ik ingaan tegen het doemdenken dat door te velen wordt gepredikt en dat mij te veel riekt naar schuld en zonde. Een rationeel mens moet leven met onzekerheid. Ik wil beklemtonen dat dit wel degelijk mogelijk is. Daarom zijn die twee centrale inzichten in verband met de zinvraag belangrijk en hebben ze, hoewel ze zelf negatief zijn en op een afwezigheid wijzen, duidelijk positieve gevolgen.

Voor ik deze afdeling beëindig kom ik nog even terug op mijn bewering dat sommige theïsten rationele mensen zijn. Uit wat voorafgaat zal wel duidelijk zijn dat er, naar mijn overtuiging, zowel met betrekking tot de ontologie als met betrekking tot zingeving, argumenten zijn om theïsme te verwerpen. Ik vind die argumenten bijzonder overtuigend. Wanneer ik niettemin beweer dat sommige theïsten rationele mensen zijn, dan heb ik daar

drie redenen voor. De eerste twee hebben te maken met mijn opvatting over rationaliteit zelf. De eerste reden hangt samen met het voorlopig karakter van verantwoordingen. Hoe overtuigd ik ook ben over de argumenten om theïsme te verwerpen, ik weet dat mijn kennis en inzichten zeer gedeeltelijk zijn en bovendien slechts voorlopig. Dit brengt vanzelfsprekend niet mee dat ik iedereen als rationeel moet aanzien. Maar ik ken een aantal theïsten die, zowel in hun gedrag als in gesprekken, rationele mensen blijken te zijn, die eerlijk zoeken naar antwoorden op belangrijke vragen. Daarom denk ik dat discussies met deze mensen leerzaam kunnen zijn, zwakheden van mijn eigen opvattingen kunnen blootleggen, mij helpen mijn eigen opvattingen te versterken. Ik erken deze mensen dus als rationele gesprekspartners, maar het feit dat ik dit doe brengt volstrekt niet mee dat ik mijn eigen opvattingen opgeef of afzwak. De bedoeling van de ontmoeting met rationele mensen is niet een compromis te zoeken, maar de eigen opvattingen te toetsen, en te verbeteren—meestal brengt dit een versterking van de eigen opvattingen mee, soms het vervangen ervan.

De tweede reden vormt een versterking van de eerste. In afdeling 4 beklemtoonde ik dat vrijzinnigheid geen volledige wereldbeschouwing is. Vrijzinnigen zullen nog andere opvattingen moeten aanhangen dan de waarden van de vrijzinnigheid. Wat die opvattingen betreft zullen ze onderling van mening verschillen. Ze zullen, om echt vrijzinnig en dus rationeel te zijn, (de belangrijke van) deze opvattingen kritisch moeten onderzoeken, met alternatieven vergelijken; ze zullen met aanhangers van alternatieven in dialoog moeten treden. Maar die opvattingen hoeven niet *afleidbaar* te zijn uit het streven naar rationaliteit. Nu valt het niet van tevoren uit te sluiten dat iemand langs eerlijk en rationeel zoeken tot de overtuiging komt of bij de overtuiging blijft dat er een godheid bestaat. Ik acht dit niet zeer waarschijnlijk, ik denk dat deze persoon zijn of haar opvattingen zou herzien als hij of zij met een aantal argumenten wordt geconfronteerd. Maar als men de bovenstaande argumenten bekijkt, dan merkt men dat ze uiteenvallen in twee soorten. Die van de ene soort pleiten vooral tegen de mogelijkheid van een openbaring en tegen het dogmatisch aanvaarden van opvattingen (weigeren ze te onderzoeken). Zowel een openbaring als het dogmatisch aanvaarden van opvattingen gaan in tegen vrijzinnigheid en tegen rationaliteit. (Vanzelfsprekend kan ik me hierin misschien vergissen, maar ik zie geen redenen om dat nu aan te nemen.) De andere argumenten gaan in tegen specifieke openbaringen en tegen specifieke opvattingen over de godheid. Stel nu dat iemand geen openbaring (in traditionele zin) aanvaardt, maar gelooft in het bestaan van een soort godheid die op centrale punten verschilt van die waarop mijn bovenstaande kritiek slaat. Dan zou ik die opvatting uiteraard eerst heel precies moeten bestuderen voor ik kan beslissen wat er voor of tegen

pleit.

De derde reden heeft te maken met het feit dat niemand volledig rationeel kan zijn, dat we voortdurend moeten kiezen welke problemen we aanpakken, wat we in vraag stellen, over welke onderwerpen we meer informatie inwinnen. Daarom kan ik heel goed begrijpen dat sommige rationele mensen de vraag naar het bestaan van een godheid niet stellen. Ik ben niet eens overtuigd dat deze vraag vandaag de dag een zeer belangrijke of een zeer dringende vraag is. Met mensen die de vraag niet stellen wens ik uiteraard ook niet over deze vraag te discussiëren; dat zou geen enkel nut hebben. Maar daarom hoeven ze in het algemeen niet minder rationeel te zijn dan ik.

6 Enkele gevolgen

Deze afdeling had ik veel beter willen uitwerken, maar chronisch tijdgebrek heeft dat verhinderd. Toch wil ik enkele dingen in de verf zetten.

Vrijzinnigheid, als kennistheoretisch standpunt, is ongetwijfeld superieur aan standpunten die ertegen ingaan (en dus ingaan tegen rationaliteit). Toch is er niets meer irriterend dan de zelfvoldaanheid van sommige mensen die zichzelf vrijzinnig noemen. Dat we voor pluralisme en verdraagzaamheid zijn, dat we Vrij Onderzoek voorstaan, dat we vrijheid en autonomie opeisen, dat is allemaal zeer mooi. Maar *we moeten er iets mee aanvangen*. We moeten dat Vrij Onderzoek ergens op toepassen, we moeten onze opvattingen autonoom vormen en onze vrijheid gebruiken, we moeten de bestaande mogelijkheden gebruiken om tot een actief pluralisme te komen, om te leren van mensen die alternatieve opvattingen hebben, om onze opvattingen in functie van hun kritiek te verbeteren en te versterken. Vrijzinnigen zouden mensen moeten zijn die, beter dan anderen, geïnformeerd zijn over wat er in de wereld omgaat, die meer doordachte opvattingen hebben, die kritischer zijn, meer bereid zijn om hun opvattingen te herzien (en dus opener zijn). In elke waardevolle beweging zouden vrijzinnigen op de bres moeten staan. Vrijzinnigen moeten rationelere mensen zijn dan anderen, moeten meer wijsheid hebben, moreler en mooier leven. En een vrijzinnige beweging zou zich moeten inzetten om de vrijzinnige waarden maatschappelijk te realiseren. Bijvoorbeeld om een *discussiecultuur* tot stand te brengen, want die is er nu volstrekt niet—met als gevolg dat bijvoorbeeld onze democratische instellingen slechts een flauw afschijnsel vormen van wat een democratie zou kunnen bieden.

Laat me maar een wat harder voorbeeld geven. De vrijzinnigen die in een school, universiteit, administratie werken moeten er niet zozeer op bedacht zijn om binnen die instelling meer vrijzinnigen aan te trekken of vrijzinnigen verantwoordelijke functies te geven. Zij moeten er in de eerste plaats op

bedacht zijn om die instelling beter te doen functioneren. Een universiteit met veel vrijzinnigen zou een betere universiteit moeten zijn dan een andere.

Een heel belangrijk punt voor een vrijzinnige wereldbeschouwing is dat mensen kunnen leven met onzekerheden. Merk op dat dit hoofdzakelijk een aantal psychologische en gevoelsmatige eisen veronderstelt, maar daarnaast ook inzichten. Een leven met onzekerheid aankunnen moet in de eerste plaats gedurende het opvoedingsproces worden aangeleerd. Ik klaag er al lang over, maar zeg het nog maar eens: ons onderwijssysteem is te veel op zekerheden gericht; de leerkracht en het handboek weten het al allemaal en de stof is onproblematisch en afgerond; voor jonge mensen valt er niets te beleven, niets te ontdekken, niets op te lossen. Deze zekerheden, die bovendien een leugen zijn, zijn een handicap om te komen tot autonoom denkende mensen, tot geïnteresseerde mensen, tot gelukkige mensen en tot goede wetenschappers.

Vrijzinnigen zouden ervoor moeten zorgen dat jonge mensen in de eerste plaats worden gevormd tot Vrij Onderzoek, dat ze leren autonoom en kritisch te denken, dat ze evenwichtige, redelijke en geïnteresseerde mensen worden. Het kan niet genoeg worden herhaald: dit betekent dat ze *zelf* leren denken, dat ze *zelf* hun eigen mening leren vormen. Elk gepreek is uit den boze. Dat men jonge mensen bijbrengt wat de vrijzinnige waarden en idealen zijn, is volslagen nutteloos en contra-productief indien men hen niet zelf leert denken. Ik weet dat dit alles niet gemakkelijk is. Het veronderstelt dat een leerkracht *respect* heeft voor de pogingen die leerlingen ondernemen om een eigen mening te vormen, ook als deze leerkracht overtuigd is, hoe terecht ook, dat de opvattingen waartoe een leerling komt naïef zijn of fout. Een leerkracht mag uiteraard wel zeggen wat haar of zijn opvattingen zijn, liefst met de argumenten erbij. Nog beter is het als een leerkracht in één adem ook de opvattingen vermeldt waartoe andere redelijke mensen gekomen zijn en welke redenen zij hebben. En vanzelfsprekend mag men eisen dat leerlingen deze opvattingen en de redenen ervoor kunnen weergeven, dat ze ze leren. Maar het laatste woord en het einddoel moet steeds zijn de leerlingen zelf te doen en te leren denken. Ook in dit opzicht vind ik dat onze scholen zwaar tekort schieten, in het algemeen, maar ook bijvoorbeeld voor de lessen moraal. En, let wel, indien men in de lessen moraal geen autonoom denkende mensen vormt, dan kan men de vrijzinnigheid binnen enkele jaren opdoeken omdat er geen vrijzinnigen meer zullen zijn (want nu de katholieke scholen ook al geen katholieken meer vormen, zal de traditionele toevoer van daaruit snel wegvallen).

Een bijzondere taak hebben vrijzinnigen met betrekking tot de moraal (en nu heb ik het niet over het onderwijs ervan). Dit domein is zo belangrijk en de toestand ervan zo slecht, dat hier dringend werk van moet worden gemaakt. Ik bepleit niet dat men één vrijzinnig moreel systeem zou uitwer-

ken. Dit kan niet omdat vrijzinnigheid geen volledige wereldbeschouwing is en omdat er zeker op moreel gebied, waar we echt nog niet ver staan, veel wegen open blijven en weinig van tevoren uit te sluiten valt. Wie de moraal wil vooruithelpen zal dus een veelheid van morele systemen moeten helpen ontwikkelen.

Wetenschappelijke resultaten schieten vandaag de dag op zich tekort om rechtstreeks een moraal op te bouwen. Een fundamentalist die beweert dat zijn of haar geopenbaarde tekst letterlijk te nemen valt, zal zijn of haar godheid weliswaar 'onmenselijke' eisen moeten toeschrijven, maar lijkt dit coherent te kunnen doen. Wetenschappelijke gegevens weerleggen niet dat de godheid zou beweren dat het waardevoller is dood te gaan dan een bloedtransfusie te krijgen. Gegeven onze huidige wetenschappen en het gebrek aan uitgewerkte morele systemen, lijkt de afstand tussen morele regels en feitelijke gegevens te groot. Dit betekent echter niet dat de kloof tussen feit en norm onoverbrugbaar zou zijn. Een uitweg wordt gevormd door wereldbeelden, die steeds een mensbeeld inhouden. Net zoals een (wetenschappelijke) beschrijving van de werkelijkheid een wereldbeeld (interpretaties) veronderstelt, zo ook veronderstelt een opvatting over wat mensen behoren te doen een wereldbeeld. Dit moet zelf in nauw contact met wetenschappelijke resultaten worden opgebouwd, maar het volgt er niet eenduidig uit. Daarom is het belangrijk een veelheid van wereldbeelden uit te bouwen, zodat ze tegenover elkaar kunnen worden afgewogen en (op microschaal) kunnen worden getoetst. Vanuit de wereldbeelden die deze test overleven, kan de verantwoording van morele waarden en normen worden aangepakt.

Er zijn vandaag geen degelijk uitgewerkte wereldbeelden. De meeste mensen hanteren een impliciet wereldbeeld en een oppervlakkig expliciet wereldbeeld. Dat laatste heeft meestal weinig met hun impliciet, feitelijk wereldbeeld te maken. Mensen hollen door het leven, bezeten door korte-termijn doelen, nemen niet de tijd daarover na te denken, hebben op zijn best een vaag expliciet wereldbeeld dat ze echter alleen gebruiken om zichzelf en anderen verhaaltjes wijs te maken. Deze toestand *laat niet toe* zich te gedragen zoals het hoort en zelfs niet om morele systemen uit te bouwen.

Eens je een wereldbeeld hebt kan je ermee beginnen je moraal te organiseren en te verbeteren, volgens de methoden die horen bij de rationaliteitsopvatting die ik hoger heb geschetst (maar waarop ik hier niet verder kan ingaan). De onderneming om wereldbeelden uit te bouwen, zoals die vandaag de dag door Leo Apostel wordt gepropageerd, is dan ook bijzonder zinnig en bijzonder noodzakelijk; vrijzinnigen zouden dat met klem moeten steunen. (Ik verwijs naar de twee boeken waarvan Apostel telkens mede-auteur en -redacteur is *Wereldbeelden* en *Cirkelen om de wereld*, respectievelijk in 1991 en 1994 verschenen bij Pelckmans.)

Tot besluit zou ik het punt willen vermelden dat ik het meest belangrijk en het meest dringend vind en dat een deel van het bovenstaande samenvat. De vrijzinnigen zijn niet zomaar nog een ander ideologisch groepje. Zij zijn de mensen die, over individuele wereldbeschouwelijke invullingen heen, de rationaliteit verdedigen. Het was en is nuttig de vrijzinnige waarden bekend te maken en te propageren. Er was en is niets op tegen de rechten van vrijzinnigen te verdedigen. Maar deze acties mogen in geen geval de hoofdbekommernis van de vrijzinnigen zijn, zeker niet in de mate dat vrijzinnige waarden redelijk bekend zijn en de rechten van vrijzinnigen redelijk gevrijwaard. De hoofdbekommernis moet blijven de maatschappij te veranderen in een maatschappij die beter is met betrekking tot kennis, rechtvaardigheid, moraliteit en schoonheid; een maatschappij waarin mensen (en groepen van mensen) de vorming en de middelen en de psychologische (sociologische, ...) eigenschappen hebben die hen toelaat vrij te denken, autonoom hun leven in te richten, en zo bij te dragen tot een betere wereld. Als men dit bedoelt met humanisme, dan wil ik graag een humanist zijn.

Naschrift 2006

* Pluralisme is geen uitvinding van de vrijzinnigen. Lang voor er van vrijzinnigheid sprake kon zijn, werd er voor gevochten door minderheden. Protestantse bewegingen vormen een bekend voorbeeld. Helaas hebben sommige van deze minderheden alle pluralisme afgeschaft zodra ze de macht in handen kregen. Om nog maar eens de protestanten op te voeren: ook zij hebben heksen verbrand, ook zij hebben regio's, niet etnisch, maar wel kerkelijk 'gezuiverd' (denk aan "cuius regio illius et religio"); en in de calvinistische republiek van Gent werden net zoveel oren en tongen afgesneden als onder de voormalige 'papen'.

Als vrijzinnigen zichzelf ernstig nemen, dan zullen zij anders reageren. Een kennistheoretische bepaling van vrijzinnigheid staat daar garant voor. Deze bepaling vereist immers niet alleen een passief pluralisme (voor een vrijzinnige minderheid), maar biedt *actief* pluralisme als *enige* mogelijkheid om tot een verantwoorde wereldbeschouwing te komen. Zoveel zou duidelijk moeten zijn uit de voorgaande tekst.

Laat me dit toch nog even verduidelijken. Ten eerste hebben vrijzinnigen een goede reden om pluralisme te blijven huldigen, ook wanneer ze in de meerderheid zijn. Ze zijn immers grondig verdeeld met betrekking tot hun mens- en wereldbeeld (en zelfs hun godsbeeld). Naast deze reden, die louter is ingegeven door pragmatische overwegingen, hebben vrijzinnigen een veel betere (en meer respectabele) reden: de enige kans om de zwakke kanten van onze eigen opvattingen op het spoor te komen (en ze langs daar te verbeteren)

bestaat in de intellectuele strijd met mensen die een verschillende opvatting hebben. Merk op dat het hier om actief pluralisme gaat: niet om het elkaar tolereren, maar om de intellectuele strijd tussen mensen met verschillende opvattingen. Actief pluralisme vereist nog meer. We moeten die anderen niet alleen beschouwen als gelijkwaardig aan ons zelf, maar bovendien als mensen die een eerlijke poging ondernemen om tot een verantwoord wereldbeeld te komen.

* Overeenkomstig haar bepaling (als kennistheoretisch standpunt) kan aan de vrijzinnigheid geen wereldbeeld worden toegeschreven. Daarentegen moet elke vrijzinnige wel een wereldbeeld hebben. Wat hieruit volgt is dat de georganiseerde vrijzinnigheid geen andere waarden mag ‘opleggen’ dan wat voor de kennistheoretische houding noodzakelijk is. Waar ze dat toch doet, wordt ze terecht door vrijzinnigen (filosofen en anderen) bestreden als “de vrijzinnige kerk”. Merk bovendien op dat de waarden die door het kennistheoretisch standpunt worden geïmpliceerd, zelf hoogstens voorlopige hypothesen kunnen zijn. Hoe sterk vrijzinnigen er ook moeten achter staan, er is geen enkele garantie dat ze definitief zijn. Ook kennistheoretische inzichten zijn immers voor herziening vatbaar. De geschiedenis van de kennisleer maakt dat maar al te duidelijk.

* Vrijzinnigheid kan en mag dus niet worden gekarakteriseerd door een wereldbeeld (of als men het meer uiteen haalt: een godsbeeld, een mensbeeld, en een wereldbeeld). De variatie in deze beelden wordt alleen beperkt door wat volgt uit het kennistheoretisch standpunt (en die beperkingen zijn dus zelf voor herziening vatbaar). Wat bijvoorbeeld het godsbeeld betreft, kan een vrijzinnig atheïst, agnosticus, deïst of zelfs theïst zijn. Daarbinnen is nog heel wat variatie mogelijk en hetzelfde geldt voor mensbeelden en wereldbeelden. Merk immer op dat ook mens- en wereldbeelden niet worden afgelijnd door onze huidige beste kennis, de wetenschappen, onder meer omdat (in elk geval in hun huidige vorm) geen rechtstreeks uitsluitel geven over waarden, terwijl waarden precies centraal zijn voor mens- en wereldbeelden.

Terloops, wanneer iemand atheïst is stelt zich wel het probleem op welk godsbeeld deze houding slaat. Meestal verwijzen atheïsten naar het godsbeeld dat in hun culturele omgeving voorkomt. Soms verwijzen ze ook ruimer, bijvoorbeeld wanneer ze stellen dat er naast mensen (en eventueel soortgelijke wezens die elders in het heelal zouden voorkomen) geen instantie is die zin geeft, goed en kwaad aflijnt, of de wereld bewust stuurt.

De variabiliteit in mens- en wereldbeelden doet zich vanzelfsprekend ook voor op het vlak van morele waarden. Ik hoop dat ik hierboven voldoende duidelijk heb aangegeven hoe we volgens mij moeten komen tot waardesystemen, en algemener tot een mens- en wereldbeeld. Ik zie dat als een pleidooi, niet als een bepaling van wie vrijzinnig is.