

Tilburg University

In onze tijd gelooft toch geen verstandig mens meer in God?

Jonkers, P.H.A.I.

Published in:
Christelijk geloof en rationaliteit

Publication date:
2000

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):
Jonkers, P. H. A. I. (2000). In onze tijd gelooft toch geen verstandig mens meer in God? Een metafysische kritiek van de onhoudbaarheidstheze. In E. Dekker, & M. Sarot (Eds.), *Christelijk geloof en rationaliteit* (pp. 42-64). Boekencentrum Zoetermeer.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

3. In onze tijd gelooft toch geen verstandig mens meer in God?

Een metafysische kritiek van de onhoudbaarheidsthese

Peter Jonkers (KTU Utrecht)

In de slotbeschouwing van zijn *Oriëntatie in de filosofie* maakt G. van den Brink een balans op van 25 eeuwen filosofie. Te midden van alle diversiteit en onderlinge tegenstrijdigheid lijkt de hoofdlijn van de geschiedenis van de filosofie erin te bestaan dat 'het intellectueel niet langer houdbaar is om in het bestaan van een persoonlijke, in de geschiedenis handelende God te geloven.'¹ Dit is de onhoudbaarheidsthese. In de genoemde slotbeschouwing wil Van den Brink deze stelling aan een kritisch onderzoek onderwerpen. In mijn bijdrage wil ik hierop in een drietal paragrafen reageren. Eerst zal ik enkele problemen van het antwoord van Van den Brink op de onhoudbaarheidsthese in het licht stellen. Vervolgens zal ik een alternatief antwoord proberen uit te werken, waarbij zal blijken dat mijn antwoord op een aantal punten verschilt van dat van Van den Brink. Deze verschillen kunnen in belangrijke mate teruggevoerd worden tot de vraag wat christelijk filosoferen is, c.q. wat de reactie van de filosofie kan zijn op de uitdaging die de onhoudbaarheidsthese hoe dan ook aan onze tijd stelt. Op deze intrigerende vraag zal ik in de slotparagraaf dieper ingaan.

1 Het antwoord van de wijsgerige theologie op de onhoudbaarheidsthese

Doorgaans wordt de onhoudbaarheidsthese, zoals we die in onze tijd kennen, geïnterpreteerd als een element in een veel

breder proces, namelijk het verdwijnen van God uit de intellectuele en existentiële horizon van de mens, of, positief geformuleerd, het autonoom- worden van mens en wereld. De evidentie van de religieuze bestaanscontext, waarin heel het persoonlijk en maatschappelijk leven lag ingebed, is in de moderne tijd in belangrijke mate weggewallen. De onhoudbaarheidsthese rust dus niet alleen op strikt filosofische gronden, maar ontleent haar uitstraling vooral aan veranderingen van algemeen cultuurhistorische aard. Dit betekent dus dat deze these veel sterker is dan de kracht van de diverse argumenten daarvoor (206 e.v.). Uit deze vaststelling kunnen we concluderen dat deze these onderdeel is van een veel breder paradigma, het autonoom- worden van mens en wereld. Daaraan ontleent ze haar plausibiliteit. Wat mij hierin met name van belang lijkt, is dat elk paradigma berust op een aantal impliciete overtuigingen die, alhoewel ze allesbehalve evident zijn, binnen dat paradigma toch een soort immuniteit voor kritiek hebben. Mijn stelling is dat de onhoudbaarheidsthese zelf paradigmatische trekken heeft, omdat zij een afstraling is van het bredere paradigma van de moderniteit.

Van den Brink situeert zijn antwoord op de onhoudbaarheidsthese binnen de traditie van de wijsgerige theologie. Negatief geformuleerd constateert hij de teloorgang van een hoofdstroom van de moderne metafysica, het funderingsdenken, dat het bestaan van God buiten elke religieuze context om op een algemeen geldige wijze wilde bewijzen (217). Dit denken is een uiting van de zelfgenoegzaamheid van de menselijke rede en dient op grond daarvan afgewezen te worden. Positief geformuleerd gaat de wijsgerige theologie uit van de goddelijke openbaring als een eigensoortige categorie die geen verdere rationale rechtvaardiging behoeft omdat ze haar eigen overtuigingskracht bezit. Maar tegen elk fideïsme in ziet zij het als haar primaire taak om de inhoud van de openbaring zoveel mogelijk systematisch te verhelderen, waarbij rationele argumentatie en conceptuele analyse een belangrijke rol spelen (217). In die zin wil de wijsgerige theologie een hedendaagse interpretatie zijn van het middeleeuwse adagium *fides quaerens*

¹ G. van den Brink, *Oriëntatie in de filosofie 2* (Zoetermeer 1997), 206. De volgende verwijzingen naar dit boek staan in de hoofdstekst tussen ().

intellectum. Daarmee verwerpt zij enerzijds het funderingsdenken van de Verlichting, maar onderstrept anderzijds het belang van een wijsgerige doordinking van de ontologische implicaties van het geloof (219).

Achter het hier geformuleerde gelovige uitgangspunt kan en mag het denken volgens Van den Brink niet terugvragen, omdat dat onherroepelijk leidt tot een rationalistische verovoring van het geloof. Hiermee wordt mijns inziens een wezenlijke beslissing over de aard van het antwoord op de onhoudbaarheidsthese en over het wijsgerige karakter van de wijsgerige theologie genomen. Over welke beslissing gaat het precies? Dat elk filosoferen begint vanuit een gebondenheid aan tijd, ruimte, cultuur en uiteindelijk ook levensbeschouwing, is een inzicht dat met name sinds de hermeneutiek gemeengoed is geworden. Juist omdat filosoferen mensenwerk is, en de mens een in tijd en ruimte gesitueerd wezen is, vertrekt het denken steeds vanuit een standpunt. Maar Van den Brink gaat een heel eind verder. Het gelovige uitgangspunt blijft voor hem niet beperkt tot een impliciete, voor-rationele bestaanscontext, het pre-filosofische als vertrekpunt van alle filosofie. Het reikt hem een expliciet levensbeschouwelijk kader aan, waarbinnen de wijsgerige reflectie zich dient te bewegen. Als christelijke filosofie neemt de wijsgerige theologie voluit de openbaring tot uitgangspunt. Zij houdt expliciet rekening met hetgeen we weten over God, mens en wereld op basis van het christelijk geloof.

Laten we dit antwoord op de onhoudbaarheidsthese van dichterbij onderzoeken. In het spoor van Plantinga erkent Van den Brink dat zijn antwoord weliswaar rationeel, maar daarom nog niet bewijsbaar is. Dit geldt met name voor de grondovertuiging van de christelijke filosofie, het geloof in een persoonlijke, in de geschiedenis handelende God. Voor de christelijke filosoof is de waarheid van deze overtuiging volstrekt rationeel, ook al is zij niet deductief te bewijzen of empirisch te toetsen. In die zin is zij een *properly basic belief*. De gevolgen van deze zienswijze zijn verstrekkend. Het antwoord van de christelijke filosofie op de onhoudbaarheidsthese krijgt hier-

door immers hetzelfde paradigmatische karakter als de onhoudbaarheidsthese zelf. Iemand die er fundamenteel van overtuigd is dat zijn leven geleid wordt door Gods voorzienigheid, is misschien wel in staat om zijn overtuiging uit te leggen, maar zeker niet om haar te bewijzen voor iemand die erwaart dat zijn leven puur het resultaat is van zijn autonome wijsbeslissingen en een hoop toeval. Ook al vinden beiden hun grondovertuigingen volstrekt rationeel, toch is het duidelijk dat er hier slechts sprake is van een *immanente* rationaliteit, die niet verder reikt dan de afzonderlijke groepen die deze grondovertuigingen delen. Zoals in de strijd tussen paradigma's steeds het geval is, zijn de onhoudbaarheidsthese en de christelijke filosofie onderling te onvergelijkbaar om met elkaar in gesprek te kunnen treden. Als zij al met elkaar spreken, is het een spreken voor dovmans oren.

Deze situatie, die volgens velen kenmerkend is voor onze hedendaagse, postmoderne toestand, biedt volgens Van den Brink paradoxaal genoeg belangrijke nieuwe toekomstkansen voor de christelijke filosofie. Het postmodernisme maakt immers van de nood van het dovemansgesprek zijn belangrijkste deugd. De ondergang van de moderne metafysica als unificerend denken betekent voor de postmoderne filosoof niet het einde van de filosofie, maar wijst hem daarentegen op het belang van een pluraliteit en heterogeniteit aan wijsgerige benaderingswijzen. Binnen dit plurale kader kan de christelijke filosofie haar goed recht als een van de vele mogelijke benaderingen opeisen en zo haar intellectuele respectabiliteit herwinnen.

In hoeverre is het antwoord van de christelijke filosofie op de onhoudbaarheidsthese nu werkelijk adequaat? Ik denk dat het op een tweetal punten tekort schiet. In de eerste plaats wordt de christelijke filosofie van binnenuit aangetast door het moderne denken. Daardoor loopt zij structureel het risico haar filosofisch karakter op te moeten geven teneinde de zuiverheid van haar gelovig uitgangspunt te kunnen behouden. Ik bedoel hiermee het volgende. Zoals gezegd plaatst de christelijke filosofie zich in de theologische traditie van het *fides quaerens*

intellectum. Maar hoe belangrijk en respectabel deze traditie ook is, zij hangt onverbreeklijk samen met een tijdperk (de middeleeuwen) waarin de christelijke religie het enige en alles overkoepelende interpretatiekader was. Uiteraard was de spanning tussen het *fides* en het *intellectum* een voortdurende bron van discussie, maar die liep nooit zo uit de hand dat hun fundamentele eenheid werd aangetast. Deze situatie verandert echter radicaal en onherroepelijk op het moment dat het geloof in de moderne tijd geconfronteerd wordt met alternatieve wijzen om de werkelijkheid te begrijpen. Geloof en rede worden dan tegen elkaar uitgespeeld, waarbij laatsgenoemde de bovenhand krijgt. Als gevolg daarvan gaat het geloof zich afzetten tegen de nieuwe uitingen van de rede, meer bepaald tegen de autonome rede van de moderne wijsbegeerte en de empiristische rede van de moderne natuurwetenschap. Beide onluisteren het geloof immers radicaal. Om zich daartegen te beveiligen trekt het geloof zich terug in de inwendigheid van zijn subjectiviteit. En naarmate de moderniteit zich verder ontwikkelt, meer bepaald naarmate de aanvankelijke pogingen om geloof en rede alsnog te verzoenen op niets uitlopen, staat het geloof steeds sterker bloot aan de verleiding om zich terug te trekken in de koesterende warmte van zijn immanente waarheid. Deze negatieve beweging tegen de overheersing van de rede is een van de meest typische kenmerken van het geloof in de moderne tijd. In deze situatie rijst de vraag of de hier voorgestelde denkende benadering van het geloof, het *fides quaerens intellectum* zich in deze situatie nog wel kan handhaven. Kan zij zich nog wel als *intellectum*, dat wil zeggen als (wijsgerig) denken staande houden? Voor de christelijke filosofie betekent dit dat haar pogingen om het geloof in zijn zuiverheid als bron en norm van het denken te nemen uiteindelijk dreigen uit te lopen op een afwijzing van elk denken als aantasting van die zuiverheid, als een vorm van heidense waanwijsheid.² Zij

² Ik heb dit punt verder ontwikkeld in: P. Jonkers, 'Metafysische beschouwingen over religie en waarheid,' in: Luc Braeckmans & André Cloois (red.), *Kijken naar de Zon: Filosofische Essays over de godsvraag opgedragen aan Jan van der Veken*

heeft in zichzelf weinig middelen om weerstand te bieden aan de lokroep van het fideïsme. Maar als zij daaraan toegeeft, betekent dat tegelijk haar einde als filosofie.

Een tweede reden waarom het antwoord van de christelijke filosofie op de onhoudbaarheidsthese onbevredigend blijft, is in feite de keerzijde van de eerste. Zij dreigt zich af te sluiten van de brede beweging van de moderne cultuur en als gevolg daarvan irrelevant te worden voor die cultuur. Binnen een postmoderne context kan de christelijke filosofie ongetwijfeld haar positie handhaven als een van de vele mogelijke intellectuele discours; zij krijgt op die manier een bepaalde, gelegitiemeerde autonomie, en misschien zelfs een intellectuele respectabiliteit. Maar het is de vraag of dat soort respect niet een vergiftigd geschenk is. Want het wordt betwijd tegen de achtergrond van een fundamentele onverschilligheid ten overstaan van haar christelijke uitgangspunten. De radicale heterogeniteit van de postmoderne situatie houdt in dat het geen zin heeft om over die uitgangspunten te discussiëren. Maar dat betekent dat de christelijke filosofie een zeer hoge prijs betaalt voor haar autonomie: zij verliest haar relevantie voor de hedendaagse cultuur. Het is de vraag of die prijs niet veel te hoog is. Willen filosofen wel met rust gelaten worden, met een beleefde onverschilligheid in de marge van de cultuur geduwd worden? Ik ben van mening dat de filosofie, ook als zij zich christelijk noemt, wel degelijk het gesprek met de moderniteit over de uitgangspunten van hun onderscheiden benaderingen van God, mens en wereld moet aangaan. Deze eis hangt samen met een van de wezenstreken van de filosofie zelf, namelijk om haar eigen tijd in het denken te vatten (Hegel). Dit vatten staat niet gelijk met een kritiekloos aanvaarden, in tegendeel. Maar het veronderstelt wel dat de filosofie aanknoopt bij de uitgangspunten van de moderniteit. Alleen op die manier kan het problematisch karakter van de (veelal impliciete) veronderstellingen van de onhoudbaarheidsthese aan het licht komen.

(Kapellen 1998), 185-210.

2 *Een metafysisch antwoord op de onhoudbaarheidsthese*

Indien het antwoord van de christelijke filosofie op de onhoudbaarheidsthese niet volstaat, rijst vervolgens de vraag hoe dit antwoord er dan wel uitziet. Zoals gezegd ontleent de onhoudbaarheidsthese haar plausibiliteit aan het paradigma van de moderne tijd. Daarom wil ik in mijn antwoord op deze these vertrekken vanuit een kritische analyse van enkele basisovertuigingen van het heersende paradigma. Op die manier wordt het filosofische gesprek met de moderniteit gaande gehouden, zonder dat dit betekent dat haar conclusies met betrekking tot de intellectuele onhoudbaarheid van het godsgelooft worden overgenomen. Het doel van deze kritische analyse is om een bepaalde, feitelijke interpretatie van de moderniteit, i.c. die van de Verlichting, te ontdoen van haar dwingend karakter en, in het verlengde daarvan, de onhoudbaarheidsthese tot haar juiste proporties terug te brengen. Ik zal mij in mijn analyse beperken tot de problematiek van de autonomie, zoals die in het moderne denken over de natuur, de mens en God tot uiting komt. Hiermee wil ik enerzijds een nadere verklaring geven voor de plausibiliteit van de onhoudbaarheidsthese, maar anderzijds ook het problematisch karakter van die these zelf laten zien.

In de overgang naar de moderne tijd spelen een drietal wendingen een beslissende rol, namelijk in het denken over de natuur, over de mens en over God zelf.³ Alle drie wijzen zij in dezelfde richting, namelijk in die van een scheiding van de zinnelijke en de bovenzinnelijke werkelijkheid, en een splitsing tussen het bewustzijn en de werkelijkheid daarbuiten. In de eerste plaats is er de omslag in het denken over de natuur. Getuidelijk aan gaat men aanvaarden dat de natuurwetten universeel van toepassing zijn op alle delen van de kosmos, en dat de wiskundige methode niet beperkt is tot het bovenaanse. Galilei speelde een essentiële rol in deze overgang. Zijn origi-

naliteit bestond erin dat hij de wiskunde toepaste op aardse verschijnselen; hij wilde op die manier een ideaal model gebruiken om de veranderlijke werkelijkheid in de greep te krijgen. Een bekende uitspraak van hem in dit verband is dat het boek van de wereld is geschreven in de taal van de wiskunde. De wiskundige benaderingswijze betekende een uniformisering van de natuur; de bewegingen van de hemellichamen worden bepaald door dezelfde wetten als de aardse bewegingen, en zijn inzichtelijk zonder beroep te moeten doen op uitwendige factoren. Maar als de natuur een soort autonome oorzakelijkheid heeft, is er geen voortdurende stroom van God nodig om de wereld in stand te houden. Het godsbewijs van de eerste bevelger komt door deze mechanistische visie op de kosmos dus op de helling. Er blijft wel een schepper nodig die de beweging in gang heeft gezet, maar tegelijk wordt God op die manier weggehaald uit de natuur na zijn scheppingsact.⁴ Het beeld van God als horlogemaker en de wereld als horloge is de bekendste illustratie daarvan: als God het horloge eenmaal in elkaar heeft gezet, loopt het verder automatisch. Een ander effect van de mechanisering en matematisering van de natuur is het verdwijnen van de inwendige teleologie uit de natuurbeschouwing. Samen met allerlei andere 'secundaire kwaliteiten' wordt doelgerichtheid niet langer beschouwd als een eigenschap van de dingen, maar als een subjectieve voorstelling zonder objectieve referentie. De enige primaire (d.w.z. objectieve) kwaliteit van de dingen is uitgebreidheid in tijd en ruimte. Op die manier wordt de natuur echter ontdaan van haar allesomvattende gerichtheid op God als oorsprong en doel van de schepping. Zij wordt voortaan alleen nog maar begrepen in termen van actie en reactie, van aantreking en afstoting, kortom van efficiënte causaliteit. Natuurlijk ontwikkelen de moderne wijsbegeerte en natuurwetenschap een precedentloze fysico-theologie, maar deze is extern en niet langer intern aan het natuurgebeuren. Bovendien heeft het beroep op God als verklaring voor de

³ Ik baseer dit gedeelte van mijn analyse op het mooie boek van L. Dupré, *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture* (New Haven 1993).

⁴ Dupré, *Passage to Modernity*, 68.

beweging en de doelgerichtheid van natuur iets voortlopijgs; het verdwijnt naarmate het wetenschappelijk onderzoek dieper doordringt in de wetmatigheden van de natuur.

Een tweede omslag betreft de mens. Deze omslag blijkt duidelijk uit de eigenaardige verandering in de betekenis van de term *subject*. Oorspronkelijk duidde 'subject' het meest elementaire zijnsniveau aan, datgene wat als zelfstandig zijnde ten grondslag ligt aan allerlei kwaliteiten. In die zin waren God en mens, dieren en dingen, de sterren en de aarde allemaal *subjecten*. Maar in het laat-middeleeuwse nominalisme ontstond er een steeds scherper onderscheid tussen één bepaald *subject* en alle andere; aan de menselijke geest wordt, vanwege de ideale aard van zijn activiteit, een aparte plaats gegeven. Als denkend, voorstellend wezen wordt hij in zekere zin los van of tegenover de rest van de werkelijkheid geplaatst. Op die manier wordt hij tot het *subject* bij uitstek; dat wil zeggen fungeert hij als bron van de ideale kwaliteiten van de dingen. Deze kwaliteiten worden niet langer beschouwd als inherent aanwezig in de dingen zelf, maar bestaan slechts in de mate dat ze door het *subject* gesteld zijn en voor dat *subject* aanwezig zijn. Dit is het moderne primaat van de voorstelling. Hiermee ontstaat de typisch moderne scheiding tussen *subject* en *object*, waarbij het eerste de bron van alle betekenis is, terwijl het tweede alleen maar betekenis ontvangt. Op het moment dat de mens zichzelf als *subject* op gaat vatten, ziet hij zichzelf als de ultieme grondslag van alle waarheid en waarde, een kwalificatie die oorspronkelijk toekwam aan God. Deze unieke positie die de mens inneemt ten opzichte van de rest van de werkelijkheid heeft ook belangrijke gevolgen voor het handelen. De traditionele opvatting van cultuur, namelijk het cultiveren wat de natuur vrijelijk geeft, wordt omgevormd in de gedachte van een dwingende onderwerping van de natuur aan de menselijke noden. Er treedt een veroverende houding tegenover de natuur op de voorgrond. Prometheus wordt de held van de cultuur.⁵

⁵ Dupré, *Passage to Modernity*, 112-113.

Kants Copernicaanse revolutie is de bekendste illustratie van deze dubbele omslag. In de theoretische rede houdt zij in dat onze kennis zich niet zozeer naar de voorwerpen moet richten, maar omgekeerd dat de voorwerpen zich naar de kennis moeten richten.⁶ In de praktische rede houdt zij in dat de verplichting om moreel te handelen niet een gevolg is van Gods wil of van het streven naar geluk, maar dat deze verplichting haar grond vindt in de morele autonomie van de mens als redelijk wezen. Als gevolg van dit geradicaliseerde autonomie-begrip gaat het *subject* zich zien als de schepper van zijn eigen bestaan, dat wil zeggen van zijn waarheid en zijn waarden, evenals van zijn eigen bestemming en die van de wereld. Zijn afhankelijkheid van God als schepper en zijn verantwoordelijkheid voor Hem als rechter raakt op die manier sterk op de achtergrond.

Een derde omslag betreft het (wijsgerig en theologisch) denken over God. Zij vormt zelfs het noodzakelijke complement van beide voorgaande omwentelingen. Aan het einde van de middeleeuwen valt de zorgvuldig opgebouwde synthese van natuur en genade, God en schepping uiteen. Deze desintegratie was al voorafgeschaduwd door de nominalisten. Hun concept van een onbeperkte goddelijke macht verzwakte de begrijpelijkheid van de relatie tussen schepper en scepseel. Gods absolute vrije wil krijgt een centrale positie, en dit ten nadele van Gods rede; zijn macht strekt zich uit tot ver buiten elke morele en redelijke grens, en omvat al wat niet logisch contradictoires is. Gods onvoorwaardelijke macht tastte dus elk rationeel apriori aan om de orde van de natuur te voorstellen. De werkelijkheid wordt niet langer ervaren als een door Gods scheppingsorde naar de mens toegegerichte of op hem afgestemde wereld. De *ordo-gedachte*, dat wil zeggen de overtuiging dat zowel God als zijn schepping fundamenteel deel uitmaken van een alles overkoepelende zijns-samenhang, gaat voorgoed verloren. God komt met zijn absolute, ondoorgrondelijke macht in zekere zin buiten de zijnsorde te staan. In het verlengde daarvan wordt de

⁶ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XVI.

wereld, met inbegrip van de mens, gezien als een autonome, onafhankelijke realiteit. Deze breuk tussen God en wereld heeft verstrekkende gevolgen voor het traditionele waarheidsbegrip: de eeuwenoude bepaling van de waarheid als overeenstemming tussen denken en werkelijkheid verliest haar transcendentie verankering in de goddelijke Logos. Op een meer existentieel niveau komt de mens tot het inzicht dat hij onmogelijk Gods heilsplan met de wereld door zijn rede kan achterhalen. Totaal ontredderd door dit besef gaat het moderne denken twee verschillende wegen op. De ene is de zoektocht naar een nieuw, onwankelbaar fundament voor de waarheid; deze weg heeft in de loop van de moderne tijd geleid tot diverse vormen van funderingsdenken. De andere weg gaat in de richting van een radicalisering van het besef van de grondeloosheid van de waarheid; hij leidde tot het inzicht in de totale contingenentie van de waarheid als zodanig. In beide varianten traakt de godsidee hoe dan ook op de achtergrond.

Een onmiddellijk gevolg van de eerste weg, het funderingsdenken, was de opkomst van een natuurlijke of wijsgerige theologie, exclusief gebaseerd op wijsgerige gronden. Een begrip van de natuur als een volledig autonome realiteit impliceerde een volledig rationeel bewijs van de oorzaak daarvan, los van welke religieuze achtergrond dan ook. Het maximale waartoe een dergelijk bewijs in staat geacht kon worden, was om aan te tonen dat de autonome natuur een natuurlijke transcendentie impliceert die in overeenstemming is met de openbaring of daar minstens niet mee in conflict is. Maar feitelijk deed de nieuwe natuurlijke theologie een stuk meer, namelijk een veel specifiekere transcendentie aannemen dan die waartoe de premissen aanleiding gaven. Zij meende op strikt wijsgerige gronden te kunnen besluiten tot een persoonlijke, voorzienige God, die het goede belooft en het kwade straft. Het fundamentele probleem hierbij was dat de natuurlijke theologie nog steeds argumenteerde op basis van Gods immanente aanwezigheid in de wereld, terwijl anderzijds de natuur gedefinieerd was als een autonome realiteit. Deze dubbelzinnigheid leidde tot een verlies aan vertrouwen in de mogelijkheden van

de natuurlijke theologie. Als gevolg daarvan werd de rede teruggeworpen op het geloof en ontstaat het fideïsme. Maar in de mate dat het natuurbegrip zijn transcendentie oriëntatie verliest, bergt de moderne natuurlijke theologie paradoxaal genoeg ook de Kiem in zich van het atheïsme.⁷

Wat heeft dit onderzoek naar het paradigma achter de onhoudbaarheidstheze nu opgeleverd? We hebben gezien dat het verdwijnen van God uit de intellectuele en existentiële horizon van de mens niet op zichzelf staat, maar de tegenhanger is van het autonoom worden van de wereld en de mens. Preciezer geformuleerd is er sprake van een dubbele beweging: een splitsing tussen de immanente, aardse werkelijkheid en Gods transcendentie, en een scheiding tussen de mens als subject en de kosmos (nu op een engere wijze begrepen als fysieke natuur). Het paradigma van de moderniteit berust dus op de veronderstelling dat de mens tot referentiepunt bij uitstek wordt van waarheid en waarde. Deze veronderstelling vormt de achtergrond van de onhoudbaarheidstheze. De bovenstaande analyse legt wel een eigenaardige paradox bloot: het is de theologie zelf geweest die in belangrijke mate heeft bijgedragen tot de vestiging van dit paradigma door God buiten de zijnsorde te plaatsen en zo de schepping aan zichzelf over te laten.

Maar de verheldering van het paradigma waaraan de onhoudbaarheidstheze haar plausibiliteit ontleent, betekent nog niet de rechtvaardiging daarvan. Met het stellen van de rechtvaardigingsvraag komen we bij een antwoord op deze these. Op welke wijze kan de filosofie de problematische veronderstellingen van de moderne autonomie-opvatting bekritisseren?⁸

⁷ Dupré, *Passage to Modernity*, 181.

⁸ Natuurlijk zijn er nog meer factoren in het geding. Met name kan gewezen worden op het feit dat de metafysische vraag naar de waarheid (de problematiek van de zijnswaarheid) in de moderne tijd op een heel andere wijze gesteld en beantwoord wordt. Ook deze omslag heeft belangrijke gevolgen voor de vraag naar de waarheid van het geloof. Ik heb deze kwestie uitgewerkt in: Jonkers, 'Metafysische beschouwingen.'

Laat me deze vraag kort preciseren, teneinde allerlei misverstanden te vermijden. De moderne autonomie-gedachte is het resultaat van een historisch gebeuren dat, zoals alle historische veranderingen, de werkelijkheid definitief veranderd heeft. Veranderingen in de werkelijkheid zijn immers niet alleen het gevolg van fysieke processen, maar evenzeer van mentale veranderingen, i.c. van culturele omwentelingen. Daarom is een antwoord op de onhoudbaarheidsthese, dat zonder meer terug wil keren naar Gods alomvattende aanwezigheid in het kader van de premoderne *ordo*, tot mislukken gedoemd. Maar de principiële aanvaarding van de autonomie-gedachte betekent nog niet dat de in onze tijd dominante interpretatie daarvan de enig mogelijke is. Onze interpretatie van de autonomie is in belangrijke mate scherplichtig aan de Verlichting, volgens dewelke de mens alleen dan autonoom is in zoverre hij zich radicaal afsluit van alles wat hem te buiten en te boven gaat. Maar als de bovenstaande analyse iets duidelijk heeft gemaakt, dan is het wel hoe zeer de concrete ontwikkeling van het moderne paradigma afhankelijk is van een aantal contingente factoren. Dit inzicht ondermijnt de zelf gepronounceerde, evidente waarheid die de Verlichting aan haar interpretatie van de autonomie geeft, en brengt bijgevolg ook de evidentie van de onhoudbaarheidsthese aan het wankelen. Zij verliezen hun dwingend karakter, en kunnen op die manier ook gemakkelijker bekritiseerd worden. Als we minder dogmatisch naar het ontstaan en de ontwikkeling van de moderniteit kijken, krijgen we meer oog voor boeiende alternatieve interpretaties, benaderingen waarin de autonomie-gedachte zowel intellectueel als existentieel verzoend wordt met het geloof in God.

Hier ligt de belangrijkste inzet van het genoemde boek van Dupré. Hij merkt op dat de moderniteit en bijgevolg ook de autonomie-gedachte veel breder is dan de Verlichting die haar geradicaliseerd en gedogmatiseerd heeft. Om deze beweging te staven laat Dupré zien dat de renaissance, het humanisme en de barok (met denkers als Cusanus, Galilei, Descartes, Newton, Eekhart en Böhme) de elementen van de middeleeuwse eenheid van God en wereld, mens en natuur grondig veranderen, maar

zonder de synthese zelf te vernietigen. De typisch moderne autonomie van het aardse en van de mens blijft vanuit deze optiek gehandhaafd, maar de drie elementen van de oorspronkelijke synthese, de natuur, de mens en God, blijven in deze synthese op elkaar betrokken. Dit betekent dat alle drie deze elementen bron van waarheid en waarde zijn, en niet alleen de mens als subject. De fysieke kosmos bevat meer betekenis dan de reductie daarvan tot pure objectiviteit ons wil doen geloven. Evenmin kan de transcendentie factor buiten het proces van betekenisgeving gelaten worden: transcendentie is niet alleen iets dat aan de overzijde van de wereld ligt, maar is eerst en vooral datgene wat de grond is van haar gegevenheid. In de ogen van Dupré heeft de moderniteit een veel rijker potentieel dan de feitelijke realisering daarvan door de Verlichting laat blijken. In die zin is de moderniteit dus niet zozeer voortbijgestreefd, als wel onvoltooid gebleven.⁹ Die voltooiing kan er dan in bestaan om de in de vergetelheid geraakte interpretaties van de moderniteit, c.q. van de autonomie, verder te ontwikkelen en ze in te brengen in de hedendaagse discussie.

Behalve een historisch-filosofische kritiek op de autonomie is er ook een systematisch-filosofische kritiek mogelijk.¹⁰ De hedendaagse gestalte bij uitstek van de autonomie is het ideaal van authenticiteit, van trouw blijven aan jezelf. Dit 'zelf' is zeker niet alleen het universele, rationele zelf van de Verlichting, maar minstens evenzeer het emotionele, creatieve individuele 'zelf' van de Romantiek als reactie op de Verlichting. Ieder van ons bezit een oorspronkelijke manier van mens-zijn; elke persoon bezit zijn of haar eigen maat. Trouw zijn aan mezelf betekent trouw zijn aan mijn eigen originaliteit, en dat is iets wat alleen ik onder woorden kan brengen en ontdekken. Door het onder woorden te brengen definieer ik ook mijzelf. Als we dit ideaal van authenticiteit van enige afstand proberen

⁹ Dupré, *Passage to Modernity*, 215.

¹⁰ Ik volg hierbij Charles Taylors analyse van de moderniteit. Vgl. Ch. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge 1989) en Idem, *The Malaise van de moderniteit* (Kampen 1994).

te bekijken, zien we dat het in wezen twee facetten heeft. Als zodanig is authenticiteit een van de belangrijkste verworvenheden van de moderniteit, maar tegelijk toont het zich vaak in ontaarde, karikaturale en platvloerse vormen. Bij dit laatste kunnen we denken aan het heersende, zachte relativisme op moreel en intellectueel gebied. Mensen aanvaarden alleen iets als waar of goed, indien 'ze zichzelf daarin kunnen herkennen.' Morele en intellectuele standpunten zijn dus vaak niet gebaseerd op de rede of op de natuur der dingen, maar worden uiteindelijk door ieder van ons alleen maar ingenomen omdat wij onszelf als individuen daartoe aangetrokken voelen.¹¹

Deze ingeperkte vorm van het authenticiteits-ideaal is misschien wel de belangrijkste wortel voor de onhoudbaarheidsese in onze tijd. Het wijst elke openheid naar een transcendente God af als een vorm van heteronomie. Een kritiek op dit ingeperkte ideaal is noodzakelijk, niet alleen om de onhoudbaarheid van de onhoudbaarheidsese aan te tonen, maar ook omdat de moderniteit als zodanig daardoor in een malaise terecht is gekomen. Voor een evenwichtige kritiek is het van belang om enerzijds de morele kracht van dit ideaal overreed te houden, maar het anderzijds te ontdoen van zijn inauthenticiteits-ideaal is dat het de mens afsluit van ontkoombare horizons. Een vorm van authenticiteit die geen rekening houdt met de eisen van onze banden met anderen of met de eisen die verder reiken dan menselijke verlangens of aspiraties staat uiteindelijk zichzelf in de weg. Met name dit laatste punt is van belang in verband met de kritiek op de onhoudbaarheidsese. Bij het definiëren van onszelf houden wij steeds rekening met dat wat significant is en wat niet. Zelfs indien ik mij definieer als een autonoom of authentiek wezen, ontleent deze zelfbepaling haar betekenis aan het feit dat autonomie en authenticiteit in onze moderne cultuur belangrijke waarden zijn. Bovendien moet ik op zijn minst kunnen uitleggen wat ik be-

¹¹ Taylor, *Malaise*, 40-41.

doel met mijn zelfbepaling. Daarmee stel ik mij bloot aan kritiek, dat wil zeggen ben ik in principe gevoelig voor het feit dat andere dingen meer van waarde zijn dan de waarden die ik met mijn zelfbepaling nastreef. Het feit dat ik keuzes maak en daardoor mezelf bepaal is dus niet voldoende voor mijn zelfbepaling, ook *wat* die zelfbepaling inhoudt is van belang. Het belang van die inhoud hangt echter niet alleen af van het feit dat ik het van belang vind. Het is vooral afhankelijk van het belang dat een bredere gemeenschap er aan hecht, en uiteindelijk van datgene wat echt van wezenlijke waarde is, hoe moeilijk het soms ook is om dat te bepalen. Dingen krijgen dus hun belang tegen een horizon, een achtergrond van begrijpelijkheid, en die horizon reikt veel verder dan mijn zelfbepaling.¹²

Wat we echter in onze tijd zien, is dat het autonome keuzemoment zo allesoverheersend wordt dat de bredere horizon uit het blikveld van de moderne mens verdwijnt. De mens bevindt zich als gevolg daarvan in een hopeloze situatie. Hij staat voor de steeds terugkerende noodzaak om autonome keuzes te maken tussen allerlei uiteenlopende lifestyles. Maar tegelijkertijd besef hij dat elke keuze arbitrair is, omdat hij zichzelf met zijn wisselende stemmingen, subjectieve voorkeuren en onbewuste verlangens tot (inhoudelijke) maatstaf van die bepaling heeft gemaakt. Hij lijdt aan datgene wat M. Kundera 'de ondraaglijke lichtheid van het bestaan' heeft genoemd. Maar de analyse van de ontkoombaarheid van betekenis horizons leert ons dat de inhoud van zijn zelfbepaling niet door de mens gemaakt of uitgevonden wordt, maar door hem wordt ontdekt. Dit inzicht impliceert een belangrijke kritiek op de ingeperkte opvatting van autonomie, maar zonder de autonomie als zodanig teniet te doen. Autonome zelfbepaling en de afhankelijkheid van betekenis horizons die dat zelf overstijgen zijn niet tegengesteld aan elkaar, zoals velen in onze tijd in het spoor van zowel de Verlichting als de Romantiek maar al te vaak denken, maar vullen elkaar aan. De toepassing van dit inzicht

¹² Taylor, *Malaise*, 46-51.

op de stelling van de intellectuele houdbaarheid van het geloof, in God laat de onhoudbaarheid van deze these zien. Het geloof in God kan immers geïnterpreteerd worden als een betekenis-horizon voor de inhoudelijke bepaling van de mens. Het reikt hem een perspectief aan dat boven zijn eindige bestansconditie uitstijgt en neemt hem op in een symbolisch betekenisuniversum. Maar deze horizon doet de moderne autonomie van de mens niet teniet. De moderniteit heeft immers ruimte gescha-pen voor andere en niet-religieuze betekenis-horizons, waarvoor de mens kan kiezen. Zijn leven in het teken stellen van God is dus geen noodzakelijkheid, maar een mogelijkheid die de mens wordt aangerikt. Met dit inzicht is het gesprek over de (on)houdbaarheid van religieuze en niet-religieuze betekenis-horizons uiteraard niet ten einde. Maar wel is het gesprekskader hierdoor wezenlijk veranderd. De onhoudbaarheidstheze berustte immers op een ingeperkte autonomie-opvatting: geloof in God stond hier per definitie gelijk met een vorm van heteronomie die in strijd was met de menselijke waardigheid. Door nu te wijzen op de onontkoombaarheid van betekenis-horizons als heteronoom moment in elke betekenisgeving is in ieder geval de onhoudbaarheid van de onhoudbaarheidstheze aangetoond.

3 *Metafysica als verkapte theologie?*

Aan het einde van deze beschouwingen over de onhoudbaarheidstheze wil ik dieper ingaan op de fundamentele vraag naar het statuut daarvan. In het voorgaande heb ik een wijsgerige analyse proberen te geven van de gevolgen van de omslag die het denken over de wereld, mens en God in de moderne tijd heeft ondergaan, toegespitst op de kwestie van de autonomie. De gekozen thematiek en benaderingswijze verraden een metafysische agenda, ook al verschildt die duidelijk van het moderne funderingsdenken. Het gaat om een metafysica die begint bij een hermeneutiek van de huidige (post)moderne bestansconditie, maar die toch steeds boven dat in tijd en ruimte beperkte kader uit vraagt naar het wezenlijke en universele. Zij is ervan overtuigd dat we met het denken iets wezenlijks over de werkelijkheid kunnen zeggen; als ik iets denk, zeg ik niet alleen

iets over mij, maar steeds ook iets over de werkelijkheid zoals die werkelijk is. Onmiddellijk rijst hier echter de kritische vraag of dit metafysische project, alle goede bedoelingen ten spijt, niet een gesofisticeerde vorm van boerenbedrog is. Is het niet zo dat elk denken radicaal gebonden blijft aan het ingomen perspectief, of dat nu gelovig is of niet? Als de zaken er zo voor staan, is de wezensvraag een hopeloze onderneming en is de metafysica een hersenschim.

Deze vragen brengen ons bij het principiële punt van de universaliteit van de waarheidsaanspraken van de metafysica. Zij lijken structureel tekort te schieten, zeker op het moment dat de metafysica de vraag naar God stelt; er is sprake van een structureel 'niet-kunnen van de godsbevestiging' in de filosofie. Uiteindelijk gaat dit 'niet-kunnen' terug op het bewustzijn dat ten aanzien van de godsproblematiek vele posities ingenomen kunnen worden, gelovige, agnostische en atheïstische, met eindeloos veel variaties en tussenvormen. Hun enige, maar tegelijkertijd essentiële overeenkomst is dat zij alle wortelen in bepaalde particuliere, pre-filosofische overtuigingen. Hier tekent zich een eigenaardige paradox af met betrekking tot de metafysica als zodanig. Zij is gericht op universaliteit, beoogt ware inzichten te verwoorden die in principe toegankelijk zijn voor iedereen die wil denken. Maar toch bestaat ze in een veelheid van particuliere posities die elkaar soms wederzijds uitsluiten. Deze constatering geldt voor elk filosofisch probleem, maar toch in het bijzonder voor de godsproblematiek. Wijst dit erop dat de metafysica in haar diepste wortels toch een vorm van 'geloof' is?¹³ Is zij uiteindelijk niet een verkapte theologie? Moet zij niet toegeven dat zij, ondanks de schijn van het tegendeel, de godspraak alleen van *binnenuit* (d.w.z. vanuit de religie zelf) kan verhelderen? Indien dat zo is, dan is de positie van Van den Brink veel zuiverder en eerlijker dan die van de metafysica. Hij probeert tenminste niet, zoals ik hierboven wel heb gedaan, de schijn te wekken van

¹³ Vgl. de analyse van dit probleem in L. Heyde, *Het gewicht van de eendigheid. Over de filosofische vraag naar God* (Amsterdam 1995), 157 e.v.

een metafysische universaliteit. Hij komt er rond voor uit dat zijn filosoferen onder het particuliere teken van de kennis omtrent de christelijke openbaring staat.

Wat valt er voor zinnigs te zeggen over de mogelijkheid van metafysica in onze tijd? Zij presenteert zichzelf als een vorm van transcendentale filosofie in de zin dat zij zich denkend bezig houdt met uiteenem vragen over de werkelijkheid in het algemeen en over de natuur, de mens en God in het bijzonder. Zij stelt zich niet tevreden met de wereld zoals die aan ons verschijnt, maar probeert daarin op het spoor te komen van het wezenlijke. Juist omdat zij een fundamentele filosofie wil zijn, mag zij zich onder geen beding expliciet onder het teken van het geloof plaatsen, hetgeen de christelijke filosofie juist wel doet. Haar enige norm is de strengheid van het denken en de werkelijkheid zelf in de breedste zin van het woord, die zich te denken geeft. Voor zover ze zich richt op God als hoogste werkelijkheid, is de metafysica dan ook niet een begripsmatige verheldering van de God van de religie, maar slechts een reflectie over het filosofisch absolute. De aanzet tot deze reflectie wordt doorgaans gegeven door een particuliere religieuze ervaring, maar in haar argumentatie probeert de metafysica deze ervaring zo veel mogelijk te verbreden en te verdiepen tot het universele en wezenlijke van de werkelijkheid als zodanig. Volgens Thomas, en volgens zo vele andere denkers na hem, noemen allen (d.w.z. alle christenen) het absolute, waar de metafysica op die manier bij uitkomt, God.¹⁴ Zoals reeds vaak is opgemerkt, treedt er hier een spanning op tussen de God van de filosofie en de God van de religie. De metafysica erkent die spanning, maar probeert haar binnen de perken te houden en niet te laten radicaliseren tot een complete breuk tussen geloof en metafysisch weten. Zij stelt dat 'in het verloop over de God van de filosofie datgene wordt ontwikkeld wat de God van het geloof in ieder geval moet zijn wil hij

überhaupt *werkelijkheid* zijn.'¹⁵ Dit betekent enerzijds dat de God van het geloof natuurlijk veel rijker is dan die van de filosofie. Maar anderzijds houdt het ook in dat er geen fundamentele breuk tussen weten en geloven bestaat: het geloof kan op de rede voortbouwen, haar vervolmaken en tot voltooiing brengen, maar zij is geen waanwijsheid die haaks staat op dat geloof.

Maar hiermee zijn de problemen nog niet opgelost. De hierboven geformuleerde vraag naar de verhouding tussen particulariteit en universaliteit reikt immers verder dan een metafysische reflectie over God. Zij betreft de mogelijkheid van de metafysica als zodanig. Er is een structurele onevenwichtigheid tussen de particulariteit en eendigheid van de menselijke rede enerzijds en de wezenlijkheid en universaliteit van de waarheid die de metafysica beoogt anderzijds. Mensen zijn geen 'vrijzwevende intelligenties,' maar wezens van vlees en bloed, gebonden aan een bepaalde tijdruimtelijke en culturele context. Die gebondenheid is het filosofische milieu, de *arché* van elk filosoferen. De filosofie kan zich over dit milieu verwonderen, naar de zin daarvan vragen, het bekriftiseren, maar kan er zich nooit volledig aan onttrekken. De gedachte dat de ziel een *tabula rasa* zou zijn, de wil om via een universele twijfel een absoluut fundament voor de waarheid te vinden, deze basisovertuigingen van de moderne wijsbegeerte zijn niet te verzoenen met de contextuele gebondenheid van het denken. De hedendaagse metafysica is zich hier, meer dan haar moderne voorgangers, van bewust. Daarom vraagt zij niet zonder meer naar het bovenijdelijke wezen van iets, ontwikkelt zij niet een wijsgerig systeem dat berust op een absolute grondslag, maar stelt de zinvraag centraal. Deze vraag probeert zowel de particuliere situatie van degene die deze vraag stelt te verdiscounteren als de particulariteit van de werkelijkheid die zich te kennen geeft. Dit is de hermeneutische wending van de metafysica, de erkenning dat elk denken vertrekt vanuit een

¹⁴ Zoals bekend sluit Thomas met de formule '*et hoc omnes intelligentium Deum*' elk van zijn vijf wegen naar God toe af. Vgl. Thomas, *Summa Theologiae*, Ia 2, 3.

¹⁵ Heyde, *Gewicht van de eendigheid*, 43.

bepaalde, particuliere gegevenheid. Indien we willen vermijden dat de metafysica terugvalt in de homogeniserende en universalistische tendens die haar in de moderne tijd zozeer kenmerkte, lijkt deze weg me de enig mogelijke.¹⁶

Indien echter de particulariteit van het hermeneutische vragen naar zin inderdaad onophetbaar is, moeten we het metafysische project zelf opgeven. Zijn aanspraak op universaliteit is dan immers onmogelijk waar te maken. Dan moeten we ons neeleggen bij de radicale gebondenheid van elk denken aan de particulariteit van het prefilosofische milieu, of dit nu van religieuze of ideologische aard is. Dan is de inwendige (begripsmatige) verheldering van de God van de religie voor de filosofie het maximaal haalbare, en is de zoektocht naar het metafysisch absolute inderdaad een vorm van waanwijsheid, niet alleen om godsdienstige, maar ook om filosofische redenen.

Maar is het denken wel echt zo radicaal gebonden aan de tijdruimtelijke situatie van de mens die denkt? Dat zou betekenen dat iedereen recht zou hebben op zijn eigen waarheid, met als gevolg dat elk intellectueel gesprek onmogelijk zou worden. Elke algemeenheid zou dan enkel het resultaat zijn van een toevallige samenloop van omstandigheden, of afgangwongen zijn door geestelijk of lichamelijk geweld. Deze consequentie lijkt onaanvaardbaar, niet alleen omdat ze tal van praktische, ethische en maatschappelijke problemen stelt, maar ook omdat ze indruist tegen de meest elementaire ervaring van het denken zelf. Het hierboven geanalyseerde probleem van de heterogeniteit en zelfs onvergelykbaarheid van de diverse vormen van denken en waarheid kan dit punt verhelderen. Ondanks de terechte kritiek die hermeneutiek en postmodernisme hebben geuit op de homogeniserende tendensen van de moderne metafysica, lost het pleidooi voor een radicale heterogeniteit van de waarheid uiteindelijk niets op. Een denken dat andere vormen van rede en waarheid buiten de deur houdt en de indruk geeft

¹⁶ Op grond hiervan dient Van den Brinks radicale afwijzing van een filosofie die zich ten doel stelt om zinvragen te beantwoorden (221) minstens genuanceerd te worden.

daar geen verhouding mee aan te kunnen gaan, is in strijd met zichzelf. Als denkend wezen ben ik in staat andere vormen van denken en waarheid tegelijk als anders en als waar te erkennen; evenzeer eis ik die erkenning voor mijn eigen denken op. Die erkenning kan het resultaat zijn van een spontane herkenning, of van strijd. Maar in ieder geval toont zij aan dat ik in een verhouding sta tot het denken en de waarheid van de ander. Zij zijn dus niet volkomen heteroog ten opzichte van mijn denken, hoe vreemd ze in mijn ogen ook zijn. Ik weet minstens dat ze anders zijn en tot op zekere hoogte ook waarin die andersheid bestaat. Als denkend wezen ben ik dus niet zo volledig opgeslorpt in de particulariteit van mijn situatie dat de toegang tot andere wijzen van denken en andere denkinhoud mij principieel ontzegd zou zijn. Ik kan wel degelijk van mijn stuk gebracht worden door iets dat mij treft, of uit mijn tent gelokt worden door iets dat mij fascineert. Al deze elementaire denkervaringen laten zien dat de mens als denkend wezen in staat is om afstand te nemen van zijn onmiddellijke, particuliere situatie. Het denken is niet zo sterk gebonden aan het eigen, eindige perspectief dat elke toegang tot een ander standpunt uitgesloten zou zijn. Aristoteles verwoordde dit fundamentele inzicht al toen hij stelde dat 'de ziel als het ware alles is.' Kennelijk ligt het in de aard van het denken om een intellectuele verhouding aan te gaan met alles wat aan onze geest verschijnt. De dynamiek van het denken is om zich overal op te richten, misschien zelfs bij uitstek op datgene wat zich op het eerste gezicht aan elk begrip lijkt te onttrekken.

Is hiermee de universaliteit van de metafysica definitief gered? Die conclusie lijkt te snel getrokken. De verhouding tussen de particulariteit van het denken en de universaliteit van de waarheid blijft een vraag die de mens, of hij nu metafysicus is of niet, altijd zal bezig houden. Als we uitgaan van de eendigheid van het menselijk denken is de veelheid van filosofische posities ook niet zonder meer iets negatiefs. De filosofie zou als *filo-sofia*, dat wil zeggen als begeerte naar wijsheid en waarheid, ophouden te bestaan als de waarheid volledig, restloos, zonder enige verborgenheid voor het denken aanwezig

zou zijn. Een dergelijke waarheid is voor de mens als denkend wezen onbereikbaar, omdat zijn denken nu eenmaal getekend blijft door een context, een persoonlijke geschiedenis etc., zoals we hierboven zagen. Maar evenzeer werd duidelijk dat het denken niet veroordeeld is om eeuwig in zijn eigen kringetje te blijven ronddraaien, maar een perspectief heeft op het wezenlijke en universele. Hoe kan de verhouding tussen de eindigheid en particulariteit van het denken en de universaliteit van de waarheid dan wel gedacht worden? Het lijkt me zinvol om een onderscheid te maken tussen een onvermijdelijke particulariteit van het denken en een particulariteit als (on)bewuste keuze. Bij de particulariteit als keuze maakt de mens het zich gemakkelijk. Hij hoeft niet langer zijn verhouding tot het andere dat op hem af komt te bepalen en kan zich koesteren in zijn eigen gelijk, ook al weet hij dat er naast hem nog oneindig veel andere vormen van gelijk bestaan. Deze vorm van particulariteit sluit hem af van elk breder perspectief en sluit hem op in zijn eigen wereld. Zij is het einde van de metafysica, maar eigenlijk ook van het denken als zodanig. De onvermijdelijke particulariteit van het denken daarentegen hangt onlosmakelijk samen met de eindigheid van de mens. Daarom is de veelheid van ingenomen posities die daaruit resulteert ook niet iets negatiefs, maar geeft zij de waarheid een menselijk gezicht. Tegelijk vormt deze veelheid echter een uitdaging voor het denken; omdat het denken principieel in staat is de veelvuldige pogingen om ware inzichten te verwoorden als zodanig te erkennen, staat het voor de opdracht om die in verhouding te brengen met de waarheidsaanspraken van zijn eigen inzichten. Dit betekent dat de universaliteit voor het denken een eeuwige opgave blijft.

4. Rationaliteit en christelijk geloof

Andy F. Sanders (Rijksuniversiteit Groningen)

1 Inleiding

Alvin Plantinga heeft zonder twijfel gelijk als hij 'rationaliteit' één van de meest glibberige termen in het wijsgerig lexicon noemt.¹ Er zijn niet alleen vele verschillende opvattingen over rationaliteit, maar het begrip is ook ten nauwste verbonden met minstens even complexe begrippen als rechtvaardiging (*justification*), kennis en waarheid. Het vraagstuk van de rationaliteit van het christelijk geloof verwijst dus rechtstreeks naar het wolige en uiterst controversiële centrum van de epistemologie. We kunnen dus niet simpelweg een ons welgevallige opvatting van rationaliteit uit de filosofische kast trekken en vervolgens bezien of 'het' christelijk geloof daar eventueel aan voldoet. Ik begin daarom omzichtiger: wat er in het geding is als we de rationaliteit van het geloof aan de orde stellen kan goed worden geïllustreerd aan de hand van de zogenaamde 'onhoudbaarheidsthese'.² Wat houdt die these in, waarop heeft zij betrekking en welke context vooronderstelt zij?

2 De (on)houdbaarheidsthese

In de formulering van Van den Brink bestaat de onhoudbaarheidsthese uit twee duidelijk te onderscheiden componenten, O₁ en O₂.

O₁ Het is intellectueel niet langer houdbaar om in het bestaan van een persoonlijke, in de geschiedenis handelende God te geloven.

O₂ De geschiedenis van de wijsbegeerte heeft de juistheid van

O₁ onomstotelijk aangetoond.

¹ Cf. A. Plantinga, *Warrant: The Current Debate* (Oxford 1993), 132.

² Cf. G. van den Brink, *Oriëntatie in de filosofie 2* (Zoetermeer 1997), 206.