

Afscheidscollege

Levensovertuiging, filosofie en wetenschap

J. P. van Praag

Afscheidscollege Rijksuniversiteit Leiden

13 november 1979

Uitgave: Humanistisch Verbond postbus 114 Utrecht

02.00
praa

T.265^{Px}D 02.00 PRAA
022

Levensovertuiging, filosofie en wetenschap



J. P. van PRAAG

Bibliotheek

Afscheidscollege Rijksuniversiteit Leiden
13 november 1979

Leideniteit voor Humanistiek
Van Asch van Wijckskade 28
3512 VS Utrecht
Telefoon 030 - 312674

In de jaren vijftig en zestig waren zogenaamde forumdiscussies zeer in zwang. Twee of meer enigszins bekende personen werden uitgenodigd om voor het forum van een groter of kleiner publiek hun standpunten over en weer uiteen te zetten en te verdedigen. Vooral levensbeschouwelijke discussies waren gewild en men bleef hopen op felle aanvallen over en weer, al was dat in die periode niet zozeer de geest van de tijd.¹ In die jaren werden Schillebeeckx en ik nog al eens uitgenodigd als een gerenommeerd duo, zoiets als een Snip en Snap van de levensovertuiging. Wij bleken in onze opvattingen over de levenspraktijk niet zo ver uiteen te lopen, maar onze uitgangspunten waren uiteraard heel verschillend. Dat bleek vooral Schillebeeckx te intrigeren.

Althans, op een keer dat we in de pauze of na afloop van een bijeenkomst nog wat napraatten, kon hij zich niet weerhouden nog eens het argument aan te voeren: als je ziet dat de werkelijkheid eindig, tijdelijk en betrekkelijk is, dan vraagt dat toch om iets dat oneindig, eeuwig en absoluut is. Ik verwonderde me over deze poging mij alsnog te overtuigen, en zei niet te kunnen inzien, dat het denken van complementaire begrippen noodzakelijk zou wijzen op een werkelijkheid, die daaraan beantwoordde. Daarover was Schillebeeckx nu weer verbaasd; hoewel we in rationele zin elkaar natuurlijk wel konden begrijpen, bleek er een existentiële kloof te zijn, die voorshands niet te overbruggen was.

Dit gesprek heeft mij lang bezig gehouden. Blijkbaar ging Schillebeeckx uit van een opvatting over de verhouding tussen denken en werkelijkheid, die fundamenteel anders was dan de mijne. Was ik hier op het spoor van originele verschillen, die het onderscheid tussen levensvisies begrijpelijker konden maken? Was het niet zo, dat voor Schillebeeckx de werkelijkheid als het ware vragen opdroeg, die in het denken tot uitdrukking kwamen en dan om zo te zeggen voorgestructureerde antwoorden opriepen, die hun weerslag hadden in die werkelijkheid? Iets dergelijks meen ik op te merken in een artikel van Schoonbrood, waarin hij onder andere stelt: „Is een oneindige realiteit echter de grond van het zijn, terwijl dit zijn zelf door eindige dingen gedeeld wordt, dan blijkt niet alleen het zijn, maar mét het zijn ook alle eindige zaken, in al wat zij zijn, van deze ene en oneindige zijnsgrond afhangen”.² Ook hier, meen ik, wordt de idee van het zijn opgevat als een zijnsgrond in

de wérkelijkheid, omdat die werkelijkheid de idee oproept. Maar in mijn opvatting kunnen de mensen zich niet laten „gezeggen” door een in wezen al gestructureerde werkelijkheid; veeleer denk ik, dat ze door hún vragen te stellen aan het zijn, dit zijn interpreteren als hún — onvoltooide — werkelijkheid. Hier blijken verschillen in grondhouding tot fundamentele verschillen in opvatting te leiden.

Heeft men eenmaal oog gekregen voor dit soort verschillen, dan stuit men steeds weer op overeenkomstige dilemma's. Onlangs vond ik bij Kuitert een beschouwing over zingeving.³ De mens is een zingeveer. Daarmee heb ik geen moeilijkheden. Voor mij is zingeving het scheppen van bewuste en bevredigende samenhang tussen relevante levenservaringen, die mede daaraan hun betekenis ontleenen. Naar de toekomst toe vertoont zich de zingeving als zelfbestemming, waarin de samenhang — eventueel van tegendelen — als ontwerp wordt voortgezet en de bestemming betekenis verleent. Maar heel anders bij Kuitert: de mens is al voordat hij handelt door een universum van zin omgeven, dat hij niet zelf schept en waaraan hij zin ontleent. Dat grote geheel, als het om menselijk handelen gaat, kan niet anders zijn dan de som in ruimte en tijd van alle menselijke ingrepen, in één woord de voltooide en afgelopen menselijke geschiedenis. De mens gelooft, aldus Kuitert, in deze — uiteraard niet gekende — wezenlijke zin van de geschiedenis, waaraan hij zijn vertrouwen tot handelen ontleent. Dit vertrouwen noemt Kuitert oergeloof. Ook hier weer is — dunkt me — sprake van een werkelijkheid die menselijke overtuigingen oproept.

Dit alles heeft me tot het inzicht gebracht, dat aan de basis, in het bijzonder van levensovertuigingen, verschillende grondhoudingen liggen, die de verscheidenheid van die overtuigingen tot stand brengen. Zulke grondhoudingen zijn misschien de magische, de mystieke, de structuralistische, de creatuurlijke, de natuurlijke, en misschien nog andere. Ook mengvormen zullen wel voorkomen. Ieder van deze varianten vertegenwoordigt een karakteristieke grondhouding. Zelf spreek ik bij voorkeur van geesteshouding, want deze grondhouding valt niet zonder meer samen met de praktische levenshouding. Geesteshouding dus; dat is een benaderingswijze van leven en wereld voorafgaand aan alle concrete inhouden van een overtuiging, zelfs voorafgaande aan alle vragen die men stellen kan. Veeleer worden die vragen uitgelokt door de antwoorden, die in kiem in de geesteshouding besloten liggen.⁴ De verschillende levensovertuigingen geven geen verschillend antwoord op dezelfde vragen, maar zij stellen verschillende vragen, omdat zij gericht zijn op verschillende antwoorden. En waar komen die geesteshoudingen nu vandaan? Wie zal het zeggen. Ik denk dat het antwoord juist van iemands geesteshouding afhangt. Ik geloof niet dat ze aangeboren zijn; ze zullen wel verworven worden onder invloed van aanleg, milieu en ervaringen, en zich onder dezelfde invloeden ook wijzigen.

Van die wijzigingen moet men zich overigens niet te veel voorstellen. Men heeft geen geesteshouding, men is zijn geesteshouding; en die geesteshouding zeeft en ordent alle ervaring zo dat zij past in het beeld, dat aan die geesteshouding beantwoordt. Daarom hebben gedachtenwisselingen over levensovertuigingen gewoonlijk ook zo een ontmoedigend karakter: ze raken de argumenten, maar niet de grondslag. Toch horen ze wel tot de ervaringen die op de duur iemands geesteshouding kunnen veranderen. Soms kunnen die veranderingen zelfs een crisiskarakter aannemen. Zulke crises worden meestal ingeleid door schokkende levenservaringen, die een algehele heroriëntatie vereisen. Want geesteshoudingen brengen een oriëntatiepatroon voort, dat zich wijzigt met de geesteshoudingen. De geesteshouding zelf kan eigenlijk niet beschreven worden; het is een grensbegrip. Maar men moet zich voorstellen, dat de geesteshouding de veelvuldige levenservaring als het ware samenbalt in enkele knooppunten, waarin de oriëntatie omtrent mens en wereld is vastgelegd; die knooppunten vormen een oriëntatiepatroon, waaraan men de geesteshouding kan herkennen.

Een oriëntatiepatroon is een stelsel van uitspraken, die de vorm aannemen van beschrijvingen, zoals „de werkelijkheid is . . .”, „de mens is . . .”, maar ze gaan in feite aan alle beschrijving vooraf. Het zijn ook geen gewone hypothesen, want de feiten waaraan men ze kan toetsen, worden juist door dit soort uitspraken geselecteerd. Stelt men bijvoorbeeld dat mensen gelijk zijn, dan weet men wel, dat zij evenzeer ongelijk zijn. De feiten geven aanwijzingen in beide richtingen. Men beslist tenslotte dat één van beide aspecten wezenlijk of karakteristiek is voor de mens, maar deze beslissing berust niet op feiten. Zulke uitspraken hebben een postulerend karakter; het zijn postulaten, vereisten voor levensbeschouwelijk redeneren. Men kan ze vergelijken met axioma's in de meetkunde. Ze behoren tot de beruchte categorie van synthetische oordelen a priori.⁵ Dat is heel verdrietig voor hen, die aan levensovertuiging een algemeen geldige betekenis zouden willen toekennen. Maar dat hoeft niet af te doen aan de innerlijke overtuigingskracht van overtuigingen. Alleen: de overtuigingskracht van overtuigingen is iets anders dan de bewijskracht ervan; de innerlijke verzekerdheid van overtuigden is iets anders dan de zekerheid van overtuigingen. Daarmee zullen we moeten leven.

Velen menen dat hierin onder meer het verschil zit tussen levensovertuigingen en filosofie. Van Dooren, mijn collega in Delft als bijzonder hoogleraar vanwege de stichting Socrates, heeft dat in zijn oratie, nu bijna veertien jaar geleden, beklemtoond. Hij citeert daarin op zijn beurt de oratie van zijn voorganger, Libbe van der Wal, weer veertien jaar vroeger, waarin deze zegt: „Hoe plausibel en onschuldig de woordverbinding 'Humanistische Wijsbegeerte' ook moge schijnen, zij moet worden afgewezen als in wezen uiterst gevaarlijk. Wie een dergelijke term aanvaardt, geeft de aanspraak op algemeen-geldigheid prijs. De verzaking van de objectiviteit wordt door hem tot

beginsel verheven".⁶ Theologie en humanistiek, aldus Van Dooren, kunnen de geleefde situaties beschrijven, vergelijken en funderen; zij kunnen „de omvang van de geldigheid ofwel de draagwijdte van een uitspraak vast stellen; maar filosofie is niet in staat enige wereldbeschouwing te funderen, al is dit vaak geprobeerd. Grondslagen onderzoeken is iets volkomen anders dan grondslagen leggen".⁷ Men zal begrijpen, dat ik het, wat de levensovertuiging betreft, hiermee in grote trekken wel eens ben; maar ik moet zeggen, dat ik mijn twijfels heb over de objectiviteit van de filosofie.

Filosofie bestrijkt een veelomvattend terrein. Misschien is Van Dooren's gedachte van een objectieve filosofie van toepassing op bepaalde gebieden, zoals de logica, de wetenschapstheorie, en mogelijk op de ethiek, voorzover deze de grondslagen van het morele oordelen onderzoekt. Toch moet men niet uit het oog verliezen, dat ook daarbij de ratio als toetssteen wordt gekozen. En hoe moet men eigenlijk de verschillende logische systemen, de onderscheiden wetenschapstheorieën en de uiteenlopende interpretaties van ethische grondslagen rationeel beoordelen? Sterker spreekt dit alles als men zijn blik richt op de omvattende filosofische stelsels.

Zij onderscheiden zich ten aanzien van de grondslagen niet van levensovertuigingen. Van Dooren heeft er ook wel oog voor, dat de belangrijke systeem-bouwers de inhoud van hun filosofieën aan de wereldbeschouwing ontleen, maar als filosofen dienen zij het geheel zo objectief en wetenschappelijk mogelijk te doorzien. „Dan blijkt, dat het niet de systemen zelf, maar de afzonderlijke problemen zijn, die hun aktualiteit hebben behouden".⁸

Ook Van der Wal, een andere dan de eerder genoemde, die een heel boek aan de verhouding tussen wereldbeschouwing en filosofie wijdt, wijst er op, dat bepaalde onderdelen, stukken kennistheorie bijvoorbeeld, of bepaalde existentiële thema's, een zekere objectieve waarde hebben en ook steeds weer in de onderscheiden filosofieën terugkeren. Maar men mag dan zijns inziens niet uit het oog verliezen, dat zij in de verschillende systemen een eigen betekenis krijgen en een verschillende functie vervullen.⁹ Veelzeggend in ons verband is zijn uitgangsstelling: „Inderdaad vinden we iedere filosofie, die naam waardig, bepaald door de persoonlijkheid van de filosoferende mens, d.w.z. door een wijze van ingesteld-zijn, door een basis-attitude, een manier van de dingen zien en benaderen".¹⁰ Dit inzicht is ook vaak genoeg onder woorden gebracht; bekend is de uitspraak van Fichte: Wat voor een filosofie men kiest, hangt er van af, wat voor een mens men is. Maar het heeft de filosofen ook hevig verontrust, vooral sinds het historisme in het midden van de negentiende eeuw opgeld deed. Dilthey, Simmel, Jaspers, om er enkelen te noemen, hebben geworsteld met dit subjectivisme. Simmel stelt gelaten vast, dat iedere filosoof een schijnbaar algemeen en neutraal probleem, toch van te voren al zo stelt, dat het correspondeert met het antwoord, dat hij wil geven. Maar Dilthey hoopt, dat de vorming van het historische be-

wustzijn, dat een zo ontwrichtende invloed op de grote systemen gehad heeft, ook behulpzaam zal zijn — moet zijn, zegt hij eigenlijk — de verschrikkelijke tegenspraak tussen de aanspraak op algemeengeldigheid in ieder systeem en de historische anarchie van de systemen op te heffen.¹¹

Dat optimisme zal tegenwoordig niet meer zo licht gedeeld worden. Onze ex-collega Heering is bij herhaling met deze moeilijkheden bezig geweest. In zijn afscheidscollege nog heet het: „Alles komt er op aan welke ontvanke-lijkheid de mens bezit (of is), welke interpretatiesleutel hij gebruikt of welke ervaring voor hem van beslissende betekenis is geworden”.¹² En in dezelfde geest spreekt hij in zijn boek over godsdienstwijsbegeerte over de gods-dienstfenomenologie die poogt de logos van de mythe aan de dag te brengen: „Daarbij deed zij (de godsdienstfenomenologie) een schokkende ontdekking: dat omgekeerd aan iedere redelijke levensbeschouwing een mythisch, een pre-rationeel element, ten grondslag ligt, een oer-inzicht, een oorspronkelijke keuze, een fundamentele ervaring, die rationeel niet ten volle te verantwoor-den is, maar die symbool en mythe nodig heeft om zich uit te drukken”.¹³ Men zal zich er bij neer moeten leggen, dat de filosofische systemen, evenzeer als de levensbeschouwingen, op rationeel niet geheel achterhaalbare geestes-houdingen berusten; en deze uitgangspunten beïnvloeden ook de rationele problemen, die binnen het stelsel behandeld worden, en geven daaraan een specifieke kleur. Onze excursie van de levensovertuiging naar de filosofie heeft ons terzake van de objectiviteit van grondslagen weinig geholpen.

Maar we hebben nog een pijl op onze boog: de wetenschap. Vrijwel iedere filosofie en iedere theorie van de levensovertuiging tracht zich rekenschap te geven van de resultaten van de wetenschap. Redelijke filosofieën en theorieën kunnen er niet omheen zich te baseren op een beeld van mens en wereld, zoals dat door de wetenschappen ter beschikking wordt gesteld, willen zij niet in de afgrond van het obscurantisme vallen. Maar, helaas, ook dit terrein ligt vol voetangels en klemmen. Zelf heb ik geen problemen met de aanvaar-ding van de rede als toetssteen, de waarneembare werkelijkheid als grond-slag, de veronderstelde identiteit en homogeniteit van de werkelijkheid, de causaliteit of legaliteit van samenhangen, en zo voorts, al moeten we blijven beseffen, dat zij op voor-onderstellingen berusten. Maar we kunnen er in dit verband niet omheen ons rekenschap te geven van de kwestie van de waarde-vrijheid van de wetenschap. Het is de verdienste van Duintjer op dit gebied nogal wat helderheid geschapen te hebben, met name door duidelijk te maken dat wetenschap geen normloos gebeuren kan zijn, omdat waardevrijheid zelf een normatieve eis is, die behoort tot de constitutieve waarden van de wetenschap.¹⁴ Maar dit is toch nog pas het begin van een onderzoek naar de verhouding tussen wetenschap en waarden.

Afgezien van smokkelwaarden kent de wetenschap regelwaarden, met betrek-

king tot de methode, selectiewaarden, met betrekking tot de keuze van het onderwerp, doelwaarden, met betrekking tot de richting van het onderzoek, en toelaatbaarheidswaarden, met betrekking tot de verantwoording tegenover de samenleving. En er zijn er nog wel meer. Daarom is het nodig niet alleen de regelwaarden, maar ook de selectiewaarden en de doelwaarden bewust te maken en ter discussie te stellen.¹⁵ Maar dan, aldus Duintjer in zijn studie over regels, stuiten we op „achtergronden”, en die term „bedoelt terug te vragen naar ons zelf door een stap achteruit te maken, in de richting naar waar wij zelf zitten, „naar binnen toe”, naar wat wij achter de rug hebben wanneer wij bezig zijn regel-geleid gedrag uit te voeren ten overstaan van (volgens regels geïdentificeerde) verschijnselen.¹⁶ Zie ik het goed, dan wijst Duintjer er hier op dat verschijnselen afhankelijk zijn van de waarden van het onderzoek, maar daarenboven van de „achtergronden”, waarin die waarden hun oorsprong vinden. Wat ook de relaties zijn tussen die achtergronden en de persoonlijke ontwikkeling, de cultuurpatronen en de maatschappelijk heersende waarden, die achtergronden blijven toch het oriëntatieveld vormen, dat eventueel ter discussie staat.

Zoveel is in ieder geval duidelijk, dat ook bij de wetenschappen de onaan-tastbaarheid van de systemen niet meer buiten kijf geacht kan worden. Zelfs in de wetenschapstheoretische interpretatie van de historische ontwikkeling in de natuurwetenschappen bestaat er twijfel over het strikt rationele karakter van de verandering en opeenvolging van de wetenschappelijke theorieën. Steeds meer aangevochten wordt het beeld van een wetenschap, waarin theorieën via een rationele toetsingsprocedure in een continu proces worden verbeterd en vervangen. Mensen als Kuhn en Feyerabend, om een paar bekende theoretici te noemen, hebben duidelijk gemaakt, dat het rationeel vaak moeilijk te verklaren is, waarom het ene paradigma wordt vervangen door het andere. Kuhn spreekt in dit verband over „wetenschappelijke revolutie”, „Gestalt-switch” en zelfs over „beking” tot een nieuw paradigma. „Een centrale gedachte daarbij is dat het fysisch onderzoek wordt bepaald door een aantal historisch modificeerbare vooronderstellingen ten aanzien van de natuur”.¹⁷ Opnieuw stuiten we op het begrip „voor-onderstellingen” om de aard en voortgang van het denken te begrijpen.

Het zal niemand verwonderen, dat dit nog veel meer het geval is in de mens-en maatschappij-wetenschappen, ook al worden er uiteraard steeds verwoede pogingen gedaan om daaraan te ontkomen. De meest indrukwekkende daarvan is wel te vinden bij Habermas in zijn pogen om volgens de marxistische traditie, maar op geheel eigen wijze, filosofie en sociologie te verbinden; zodanig dat de theorie zijn eigen rechtvaardiging te voorschijn brengt.¹⁸ Daartoe sluit hij aan bij een historische ontwikkeling naar steeds meer algemeen-geldige regels in de samenleving, hetgeen overigens onmiskenbaar in strijd is met een maatschappelijke produktie in dienst van particuliere belangen.

Juist daarom kan deze maatschappij geen stand houden voor de kritiek van een universele macht-loze discussie. Deze levert dan ook het uitgangspunt voor de vereiste veranderingen in denken en doen. Ik hoop, dat ik in deze paar zinnen de kern van het subtiële denken van Habermas op dit punt heb weergegeven. Maar dan is het ook duidelijk, dat hierin ook enkele wezenlijke vooronderstellingen zijn opgenomen: Allereerst deze, dat aan de maatschappelijke ontwikkeling, en in het bijzonder aan bepaalde elementen uit die ontwikkeling — de algemeengeldige regels — een normerende functie wordt toegekend. Op grond waarvan? Me dunkt op grond van een mensbeeld, dat zelf niet nader gefundeerd wordt, en dat als elementen bevat: verbondenheid, gelijkheid, vrijheid en redelijkheid. Vandaar ook het criterium van een universele macht-loze discussie.

Mijn bezwaar is uiteraard niet, dát Habermas van vooronderstellingen uitgaat, maar dat ze onduidelijk blijven, en zelfs genegeerd worden. Dat heeft onder andere tot gevolg, dat ze hun normerende functie in de verdere ontwikkeling van de theorie niet effectief kunnen uitoefenen, en zelfs verdrongen worden door tegenstrijdige, eveneens onduidelijke uitgangspunten. Dit nu is een algemeen verschijnsel in de mens- en maatschappijwetenschappen. De vooronderstellingen verdwijnen uit het gezichtsveld. De veronderstelling in de psychologie, dat alleen gedragingen in de ruimste zin objectief waarneembaar zijn, leidt licht tot de opvatting, dat een mens geheel uit zijn gedragingen gekend kan worden. Skinner is een berucht voorbeeld van deze reductionistische zienswijze. Opmerkelijk is dan weer, dat hij in zijn voorstellen tot conditionering van mensen toch allerlei, op zichzelf niet onredelijke, vooronderstellingen omtrent mens-zijn binnensmokkelt, zonder zich daarvan blijkbaar veel rekenschap te geven.¹⁹ Het andere uiterste wordt vertegenwoordigd door bijvoorbeeld Maslow in zijn pogen de mens als een geheel te begrijpen, maar zonder de vooronderstellingen daarvan uiteen te zetten en grotendeels met verwaarlozing van de sociale dimensie.²⁰ Men hoeft dergelijke werkhypothesen niet altijd volstrekt af te wijzen, maar men moet beseffen, dat, men daarmee geen laatste woorden spreekt over mens en wereld. Dat wordt vaak vergeten.

Een overeenkomstig dilemma doet zich voor in de sociologie. Het is duidelijk, dat deze wetenschap zich op een of andere wijze moet bezighouden met de sociale verbanden. Nu schijnt het verreweg het meest objectief die sociale verbanden als zodanig te beschrijven. Welke functie vervullen zij in het geheel van de samenleving? Dat is het gezichtspunt van het zogenaamde functionalisme. De verleiding is daarbij niet gering om het functioneren ook als norm te aanvaarden. Zulk een conformisme wordt niet alleen bestreden door marxistisch georiënteerde sociologen, maar ook door hen, die zich afvragen, hoe het functioneren van de sociale verbanden begrepen moet worden, en wel met betrekking tot de mensen, die er bij betrokken zij. Dat heeft aanleiding

gegeven tot opvattingen als bijvoorbeeld die van het symbolisch interactionisme, waarin het ik en het zelf weer een rol spelen met de kritische functie, die daaraan verbonden is.²¹ Het functionalisme, maar ook het traditionele Marxisme en het structuralisme vooronderstellen een mens- en wereldbeeld, waarin de mens is wat hij is als element van structuren, die hem beheersen. Als de structuren veranderen, gebeurt dat door onbewuste drijfkrachten, waaraan de bewuste mens zich heeft te conformeren.²² Maar de vraag is steeds weer actueel hoe en op welk punt mensen, onderworpen aan de maatschappelijke structuren, toch van uit een zekere originaliteit richting kunnen geven aan het gebeuren en daarvoor verantwoordelijkheid kunnen aanvaarden.

Een zekere Dagenais heeft in een instructief boek getracht de wetenschapsmodellen met betrekking tot het mensbeeld in psychologie en sociologie te onderzoeken; te beginnen respectievelijk bij Wundt en Dürkheim, en bij Brentano en Weber, als vertegenwoordigers van de „objectieve” en de „subjectieve” richting.²³ „De bedoeling van dit boek”, schrijft hij, „is dat de laatste verklaring van de 'mens' buiten *alle* mogelijke wetenschappelijke visies op hem ligt, omdat hij ligt binnen de *oorsprongen* van elke wetenschap met inbegrip van de wetenschap der filosofie”. En vervolgens: „Als nu blijkt, dat de filosofie van de mens, zelfs gezuiverd van zijn dogma's, niet zonder vooronderstellingen kan, zo is toch de filosofie het best toegerust om enige klaarheid te bereiken omtrent zijn eigen vooronderstellingen. In deze laatste analyse is misschien 'voorkeur' het beste woord om te gebruiken, als men een perspectief kiest voor de filosofie, en 'houding' is de beste term voor zijn methode”.²⁴ En zo zijn we dan met deze citaten weer teruggekomen bij ons uitgangspunt: de grondslagen van het denken over mens en wereld. Het wordt tijd om even om te zien en ons af te vragen, waar onze overwegingen ons nu gebracht hebben.

We zijn begonnen met ons bezig te houden met fundamentele verschillen in geesteshouding, die ten grondslag liggen aan de onderscheidene levensovertuigingen en aanleiding geven tot uiteenlopende oriëntatie patronen. Wij hebben ons afgevraagd in hoeverre de filosofie ons bij deze onzekerheden behulpzaam zou kunnen zijn. Daarbij bleek, dat hij zeker een bijdrage zou kunnen leveren aan de doorlichting van de oriëntatiepatronen en de draagwijdte van fundamentele uitspraken zou kunnen onderzoeken. Overigens stuit men dan op het feit, dat ook de grote filosofische stelsels zelf op dergelijke grondhoudingen berusten, die ook weer noch evident, noch bewijsbaar zijn. Tenslotte hebben we onderzocht of misschien de wetenschappelijke filosofie en de wetenschappen, in het bijzonder de mens- en maatschappijwetenschappen, een onaantastbaar fundament konden leveren. Maar opnieuw stuitten we op uitgangspunten, die wel wijsgerig doorlicht, maar niet onomstotelijk vastgesteld kunnen worden. In zoverre hebben we dan ook niet kunnen ontkomen aan de „verschrikkelijke(!) tegenspraak tussen de aanspraak op alge-

meengeldigheid in ieder systeem en de historische anarchie van de systemen" die Dilthey zozeer bleek te verontrusten.

Maar is dit alles wel zo „verschrikkelijk”? Ook de beoordeling daarvan hangt weer af van uitgangspunten. Voor iemand die vóór alles zekerheid behoeft om het leven aan te durven is iedere relativisme uit den boze; ja zeker, *uit den boze!* Maar wie het leven ziet als een uitdaging, als een experiment op leven en dood kan de onzekerheid een *verlossing* zijn. Nu moet men de strekking van mijn betoog vooral niet verkeerd begrijpen. Ik doel stellig niet op een grondeloos scepticisme, en nog minder op een fataal obscurantisme. Levensovertuigingen, filosofische stelsels en wetenschappelijke theorieën hebben onmiskenbaar aanzienlijke waarheidselementen in zich; en het hele stelsel van onze wijsgerige en wetenschappelijke methoden staat ter beschikking en behoort ook gebruikt te worden om die waarheidselementen boven water te brengen. In dat opzicht sta ik zonder aarzelen op de grondslag van de rede. Ook eenzijdige theorieën kunnen belangrijke inzichten verschaffen. Ik pleit er alleen voor, dat men zich van die eenzijdigheid bewust is. Zo is ook de soms autonome ontwikkeling van de technologie geen reden om de gehele technologie te verdoemen, maar om de irrationaliteit van de doeleinden te plaatsen onder de rationele kritiek van de opvattingen die voortvloeien uit onze uitgangspunten omtrent mens en samenleving.

Hiermee komen we weer terug op ons uitgangspunt: de geesteshoudingen en de daarmee samenhangende postulaten-modellen, die de functie van oriëntatiepatroon kunnen vervullen. In de doorlichting blijken ze geen echte wetenschappelijke denksystemen te zijn, maar ook geen zuiver subjectieve structuren. Ze hebben van beide iets; ze zijn gebaseerd zowel op beoordeling van werkelijkheid als op existentiële noties: en deze beïnvloeden elkaar doorlopend. Een filosofie van levensovertuigingen zou dit diffuse karakter kunnen verhelderen en zich af kunnen vragen welke noties aan de uitspraken ten grondslag liggen. Op die manier is het mogelijk ze te lichten uit de taal van de onbezonnen emotie en voorkeur, en ze zowel onder gelijkgezinden en andersdenkenden bespreekbaar en dus ook bekritiseerbaar te maken. Dan kan ook hun constructieve vermogen aan de dag gebracht worden: hun vermogen om uitgangsposities, bijvoorbeeld in de wetenschappen, te waarderen en te kritiseren. Dat lijkt me ook een taak van de wijsgerige anthropologie.²⁵ Zij dient niet ter verdediging van enig dogma, en nog minder ter propaganda van enige overtuiging, maar zij kan eigen en ook andere overtuigingen en uitgangsposities onder de loep nemen, zij het dat ook daarbij iemands eigen overtuiging onvermijdelijk zijn uitgangspunt blijft. Daarom is diversiteit nodig. Maar zo kan de wijsgerige anthropologie dienstbaar zijn aan het gehele universitaire bedrijf.

De veronderstelling bij dit alles is, dat de discussie op gang blijft. Juist daar-

om is de fundamentele onzekerheid van overtuigingen, naast de innerlijke verzekerdheid in overtuigingen, een lot dat wel te dragen is. Dit inzicht daagt ons uit tot wat terecht genoemd wordt: gedachten-wisseling. Als het om grondslagen gaat, zal men niet zo licht meer de rede de laatste toetssteen der waarheid noemen; eerder zal men begrip hebben voor Pascal's uitspraak, dat het hart zijn redenen heeft, die de rede niet kent. Maar wel kan men met een variant op een bekende uitroep van Kant zeggen: Misgun de rede niet dat wat haar tot het hoogste goed op aarde maakt, namelijk het voorrecht de laatste grondslag der verstandhouding te zijn. Daarmee doet men recht aan Jaspers' eis tot onvoorwaardelijke communicatie en Habermas' beroep op macht-loze discussie. Al kan men uitgangspunten niet bewijzen, men kan ze wel aanwijzen en daardoor onderwerp maken van verstandhouding. De gedachtenwisseling over levensovertuigingen is na de jaren vijftig en zestig wat verstomd. Het leek of concrete problemen belangrijker waren; maar ook zij vergen de fundamenteën van alle oplossingen ter sprake te brengen, als men menswaardige oplossingen zoekt.

In een chaotische samenleving is de vraag naar de betekenis van uitgangspunten hoogst actueel. De Boer heeft daarover een paar behartenswaardige opmerkingen gemaakt: „... waar sprake is van betekenis”, zo schrijft hij, „daar bestaat de mogelijkheid van begrip in de zin van wederzijds verstaan, van communicatie en discussie”. En: „De vrijheid die ons bij waardeoordelen gelaten wordt schept de mogelijkheid ons zelf waar te maken... Zijn descriptieve oordelen bestemd om de wereld te interpreteren, waardeoordelen bevatten een appél haar te veranderen”.²⁶ Men kan zich afvragen of dit alles niet te subtiel, en daardoor futiel is in een wereld, vergiftigd door waarheidsfanatisme en intolerantie, door machtsmisbruik en onderdrukking. Wie zal het zeggen? Maar wie weet ook of in onverzoenlijke-patstellingen de noodzaak zich niet opdringt om te kiezen tussen óndergaan en samengaan. In die situatie heeft het betekenis de visies van menswaardig leven en samenleven „waar te maken” met een beroep op ieders eigen werkelijke uitgangspunten omtrent mens en wereld. Misschien kan dat iets bijdragen tot beperking van wellicht de belangrijkste oorzaak van ons ongeluk; namelijk de behoefte om mensen tegen hun wil het „geluk” op te dringen.

1. Zie bijvoorbeeld W. Engelen red., *Modern niet godsdienstig humanisme*. Nijmegen 1961.
2. C. A. Schoonbrood, *Filosofie en wereldbeschouwing*. ANTW (en Ps), Jub. bundel Oct. 68 blz. 288.
3. H. M. Kuitert, *Wat heet geloven?* Baarn 1977 blz. 81/82.
4. Zie: J. P. van Praag, *Grondslagen van humanisme*. Amsterdam 1978, hfdst. II, i.h.b. blz. 76-78 en 82-86.
5. C. A. Schoonbrood, *Wereldbeschouwing: een taak van filosofen?* ANTW oct. 71 blz. 221/2.
6. L. van der Wal, *De verzaking der objectiviteit*. Groningen 1952 blz. 14.
7. W. van Dooren, *De vrijheid van de filosofie en de gebondenheid van de filosoof*. Assen 1966 blz. 7 en 13.
8. W. van Dooren, t.a.p. blz. 14 en 11.
9. G. A. van der Wal, *Wereldbeschouwelijk denken als filosofisch probleem*. Den Haag 1969 blz. 213/4.
10. G. A. van der Wal, t.a.p. blz. 5.
11. Simmel, *Dilthey*, aangehaald bij G. A. van der Wal, t.a.p. blz. 6 en 208.
12. H. J. Heering, *De open werkelijkheid*. Afscheidscollege (1978) blz. 5.
13. H. J. Heering, *Inleiding tot de godsdienstwijsbegeerte*. Amsterdam 1976 blz. 81/2.
14. O. D. Duintjer, *Moderne wetenschap en waardevrijheid*. ANTW jan. 1970 blz. 28. Ook in: Theo de Boer en André Köbben, *Waarden en wetenschap*. Bilthoven 1974.
15. O. D. Duintjer, t.a.p. blz. 32.
16. O. D. Duintjer, *Rondom regels*. Amsterdam 1977 blz. 69.
17. S. F. Baekers, *Fenomenologie en moderne wetenschapsfilosofie*. ANTW oct. 1977 blz. 260.
18. J. Habermas, *Legitimationsprobleme in Spätkapitalismus*. Frankfurt 1973.
19. B. F. Skinner, *Beyond freedom and dignity*. London 1972.
20. A. H. Maslow, *Motivation and personality*. New-York 1970.
21. H. Blumer, *Symbolic interactionism*. Englewood Cliffs 1969.
22. Zo bijvoorbeeld ook: M. Foucault, *Les mots et les choses*. Paris 1966.
23. J. J. Dagenais, *Models of man*. The Hague 1972.
24. J. J. Dagenais, t.a.p. blz. 143 en 152.
25. Zie ook: J. P. van Praag, *Metataal van overtuigingen*. Philosophica Gent 1975 II blz. 113 vlg.
26. Th. de Boer, *Werkelijkheid, waarden en wetenschap*. In: Theo de Boer en André Köbben red., *Waarden en wetenschap*. Bilthoven 1974 blz. 80 en 83.