

DE NOODZAAK VAN WEERLEGGING VAN HET RELATIVISME.

Lezing gehouden te Groningen, 17-10-1986 (Zgn. van der Leeuw-lezing).

1. HET DILEMMA

Het laatste kwartaal van de twintigste eeuw geeft in intellectueel opzicht een curieus spektakel te zien: op vele verschillende niveaus van abstractie is een hernieuwde belangstelling waar te nemen voor metafysische kwesties. Boeken over de mogelijke metafysische consequenties van de moderne natuurkunde vinden gretig aftrek, ondanks (of wellicht juist dankzij) het feit dat die gevolgen veelal worden geformuleerd in een aan oosterse metafysische systemen ontleende terminologie. Ook is er sprake van een levendige uitwisseling van occulte ideeën. En zelfs de befaamde redenering van Anselmus (ratio Anselmi, ook wel bekend als het ontologisch Godsbewijs) is op deze bijeenkomst onderwerp van diepgaande, met onze actuele situatie samenhangende, bespiegelingen.

Sommige opperen als verklaring van dit verschijnsel het bestaan van een crisis in onze cultuur. Tegenover dergelijke dramatische verklaringen sta ik enigszins gereserveerd. Meestal is een cultuur intrinsiek labiel en daarmee in een voortdurende "crisis" verwickeld, indien men althans het ontbreken van houvast zo wil beschrijven. In verband met dat labiele karakter keren bepaalde dilemma's dan ook steeds opnieuw terug, zij het in een andere vormomgeving. In dit opstel wil ik proberen de aandacht te vestigen op een dilemma, dat enige verbinding lijkt te hebben met de genoemde hausse in metafysica.

Het dilemma waar het hier om gaat betreft de keuze tussen relativisme en non-relativisme in waarden-debatten. Ik beschrijf eerst kort de positie van een relativist. Een (radicale) culturele relativist stelt, dat waarden (moreel goed, kwaad respectievelijke mooi, lelijk etc.) een uitsluitend subjectief karakter hebben. Iedere cultuur, ja zelfs iedere sociale groep heeft eigen waardensystemen. Die waarden zijn afhankelijk van specifieke belangen en culturele omstandigheden; een objectieve waarderende vergelijking van de verschillende waardensystemen, die verschillende individuen en groepen er op na houden ("wat is écht kunst?", "Wat is een rechtvaardige verdeling?" etc.) is volgens een relativist onmogelijk.

Deze relativistische opvatting heeft in bepaalde radicale versies twee gevolgen:

1* Redelijk debat over waarden is niet mogelijk. Het uitspreken van een waardeoordeel is slechts een expressieve handeling, waarmee bepaalde gevoelens worden uitgedrukt.

2* Een controversie over een waarde-probleem met niet gewelddadige middelen oplossen betekent: het construeren van zowel een passend compromis als een daarbij behorende procedure om tegengestelde belangen te verzoenen.

Een non-relativist gelooft dat morele en wellicht zelfs esthetische waarden een objectieve component hebben, die voldoende sterk is om een objectief waarderende vergelijking wel degelijk mogelijk te maken.

Waarom spreek ik van een dilemma? De reden hiervoor is dat beide posities in bepaalde versies onwenselijke gevolgen kunnen hebben. Relativisme kan gemakkelijk leiden tot onverschilligheid (over smaak wordt niet meer getwist) en opportunisme (hoe plooi ik mijn waarden zodanig dat zij mijn belangen rechtvaardigen?). Non-relativisme kan intolerantie en dogmatisme als gevolg hebben. Intolerantie doet zich voor indien men een dwaalleer toeschrijft aan hen, die het als objectief geldig verdedigde waardensysteem niet accepteren. Het geloof in de noodzaak van het bestaan van één specifieke werkelijkheid welke het verdedigde waardensysteem rechtvaardigt illustreert de dogmatische verleiding waar een non-relativist aan bloot staat. Gegeven deze mogelijke gevolgen van beide posities is het aanbevelenswaardig om de twee posities als een dilemma te beschrijven.

Terloops noem ik drie redenen waarom het dilemma weer bijzonder actueel is. Wij krijgen op allerlei gebieden een steeds beter inzicht in de lange-termijn gevolgen van politieke beleidsbeslissingen. Daarbij komen waarden en loyaliteiten in het geding (bv. het welzijn van volgende generaties) waar wij, gegeven onze thans aangeleerde morele loyaliteiten en concepties, nauwelijks op zijn voorbereid. Hetzelfde doet zich zoals bekend ook voor ten aanzien van nieuw ontwikkelde technologieën. En tenslotte kunnen wij constateren dat er feitelijk grote verschuivingen optreden in waarden-systemen, welke om een standpuntbepaling vragen van ieder van ons.

Het culturele relativisme oefent zeker in onze eeuw een sterke aantrekkingskracht uit. Voor wie tolerantie nastreeft in culturele en morele aangelegenheden is het aanbevelenswaardig omdat het in de letterlijke zin "iedereen in zijn waarde laat". Voor die cultuurfilosofen, die onze cultuur bedreigd zien door de twintigste eeuwse techniek, bevat het relativisme aanknopingspunten voor een vastberaden aanval op het dominante werkelijkheidsbeeld van de natuurwetenschappen. Immers, zij kunnen krachtens de geschetste relativistische positie verklaren, dat het fysische werkelijkheidsbeeld en het ermee verbonden beeld van technisch succes uiteindelijk ook maar een kwestie is van (slechte!) smaak.

Door ook voor hartstochtelijke bewonderaars van de natuurwetenschappelijke traditie is de relativistische positie aantrekkelijk: het superieure karakter van (natuur)wetenschappelijke kennis is bij uitstek verdedigbaar door te verwijzen naar het feit dat over natuurwetenschappelijke feiten wél, doch over waarden niet redelijk getwist kan worden.

Tenslotte laat het relativisme zich uiteraard ook gemakkelijk verbinden met onze gesecculariseerde en anti-metafysische opvattingen over morele waarden. Intellectueel gesproken is het een makkelijke positie: de positie is niet lastig om te verdedigen, en wie de positie verdedigt is niet verwickeld in een project dat wat zijn uitwerking betreft om moeilijkheden vraagt.

Het behoeft dan ook nauwelijks verbazing te wekken dat de relativistische opvattingen over waarden diep verankerd zijn geraakt in ons denken over culturele aangelegenheden. Ik behoeft in dit verband slechts te wijzen op de prominente rol van termen als "doelmatigheid", "efficiëntie" en "haalbaarheid" in contemporaine uiteenzettingen over culturele beslissingen ten aanzien van onderwijs en vorming.

Het is in dit verband goed om ons rekenschap te geven van twee ernstige problemen waartoe relativisme schijnt te leiden. In de eerste plaats noem ik de these van MacIntyre (A. MacIntyre: "After Virtue", Notre Dame, 1981): Het bureaucratische koeterwaals waarvan wij ons doorgaans bedienen in uiteenzettingen van cultuur-politieke beslissingen illustreert het bankroet van onze waarden-terminologie; het is derhalve niet toevallig dat juist de bureaucratische manager die handelt overeenkomstig (2*) de morele held van onze tijd is geworden. MacIntyre acht dit bankroet uiterst ongewenst. De wijze waarop thans in Nederland de cultuur-politieke discussies over vorming en onderwijs worden gevoerd levert overvloedige evidentie op voor zowel zijn these als zijn kwalitatieve oordeel. Daarnaast is er een dieper probleem dat ik hierboven bij een eerste formulering van het dilemma reeds aanstipte. Relativistische tolerantie maakt het schier onmogelijk om (met verbale middelen) de ongewenstheid van door betrokkenen zèlf gewenste, eventueel totalitaire samenlevingsvormen te blokkeren. De intellectuele positie "Iedereen moet voor zichzelf trachten die waarden te realiseren, die hij/zij verkieselijk acht" geeft weinig steun aan intellectuele pogingen om inhumane, doch zelfgewenste samenlevingsvormen uit te sluiten. Relativisme snoert uiteindelijk intellectuele kritiek de mond en bereikt daarmee eenzelfde eindresultaat als een dogmaticus, die zijn geest voor andere gezichtspunten heeft afgesloten. Dit was naar zijn eigen zeggen één van de belangrijkste redenen voor Karl Popper om zich tegen relativisme te verzetten. Het zijn problemen als de zojuist geschetste, die hernieuwde aandacht voor het dilemma alleszins wettigen.

2. DE VRAGEN VAN PSEUDO-ANSELMUS

Ik zal nu een denkbeeldige 20^e eeuwse beoefenaar van de filosofie ten tonele voeren, die in een verre toekomst nā een verkeerde identificatie wellicht als pseudo-Anselmus te boek zal staan.

Deze pseudo-Anselmus is kennelijk ook getroffen door de actuele betekenis van het dilemma. Twee vragen nemen in het oeuvre van onze filosoof een uiterst belangrijke plaats in:

I. Kunnen wij uit onze (levens)ervaringen een begrip van onvoorwaardelijke waarden zoals het goede en het schone destilleren, dat objectief genoeg is om redelijk debat over de toepassingsmogelijkheden toe te staan? Iets minder omslachtig gezegd: kunnen wij op grond van dat begrip over zulke waarden redelijk twisten?

II. Zo ja, moet dat begrip dan niet in een nader te bepalen zin een dwingend karakter hebben?

De tweede vraag zal wellicht enige verbazing wekken. Ik zal trachten kort aan te duiden waarom onze 20^e eeuwse psychologische inzichten in de mogelijkheden van zelfbedrog het moeilijk maken om deze vraag te ontlopen. Daartoe stel ik twee redeneringen tegenover elkaar. De eerste redenering (de befaamde "ratio Anselmi") is erop gericht een ongelovige dwaas te weerleggen. De tweede redenering beoogt het

ver krijgen van meer inzicht in de curieuze conditie van een gelovige. Ik geef eerst de redenering van Anselmus in een vorm, welke de door Murdoch weergegeven versie zo dicht mogelijk brengt bij die van Anselmus. Zij bestaat uit zeven stappen.

- (1) De Dwaas zegt in zijn hart: Er is geen God.
- (2) De Dwaas begrijpt, dat hij het reële bestaan ontkent van het grootste dat zich denken laat (d.i. God!)
- (3) De Godsidee wordt door de Dwaas zō begrepen, dat God wēl in zijn intellect, doch niet reëel bestaat.
- (4) "Reëel bestaan" is een eigenschap; ten aanzien van iets goeds is het dus iets groots.
- (5) "Reëel bestaan" voegt derhalve iets toe aan de grootheid van het Godsidee van de Dwaas; dat laatste is dus nog niet het grootst dat zich denken laat.
- (6) De Godsidee van de Dwaas, zijnde het grootst wat zich denken laat, moet dus begrepen worden als reëel bestaand.
- (7) Hieruit volgt de weerlegging van de dwaas.

De tweede redenering bestaat wederom uit zeven stappen. Voor de metafysische beweringen (4) en (5) uit Anselmus' redenering komen twee algemene, redelijk goed gesteunde psychologische vermoedens in de plaats. De tweede premisse van de redenering drukt een psychologische constatering uit.

- (1°) De Gelovige zegt: want zonder Hem heeft het leven geen zin.
- (2°) Zowel het moeten brengen van sociale offers als de eigen dood zijn in het algemeen voor mensen moeilijk te verdragen.
- (3°) De Godsidee wordt door de Gelovige zō begrepen, dat God troost en compensatie kan geven voor de te brengen sociale offers en de eigen dood.
- (4°) Voor wat moeilijk te verdragen valt construeren mensen in het algemeen troost- en compensatiegevende illusies.
- (5°) Een illusie geeft alleen dān troost en compensatie, indien deze niet als illusie wordt herkend; zo'n illusie moet dus als reëel bestaand gedacht worden.
- (6°) De Godsidee draagt krachtens (1°) alle kenmerken van een troost en compensatiegevende illusie; de Gelovige moet God dus als reëel bestaand denken.
- (7°) Hieruit volgt begrip ~~voor~~ de conditie van de gelovige.

Het contrast tussen de beide redeneringen is duidelijk. De "ratio Anselmi" is een typisch filosofisch argument. Er ontbreken simpele waarnemingen op grond waarvan de dwaas weerlegd kan worden. Dus wordt geprobeerd om de dwaas in een rare semantische positie te manoevreren. Het psychologische argument, zo genoemd omdat (2°), (4°) en (5°) psychologische status hebben, probeert de gelovige in een eigenaardige psychologische conditie te brengen.

Over de overtuigingskracht van de "ratio Anselmi" wordt nog steeds intensief gedebatteerd. Ik beperk mij in dit verband tot de opmerking, dat (2) de Achilleshiel is van de redenering van Anselmus. In (2) wordt immers aangenomen dat de frase "het grootst dat zich denken laat" een zinvolle uitdrukking is. De Nederlandse logicus E.W. Beth heeft de aandacht gevestigd op een kennelijk bijzonder aantrekkelijk doch in bepaalde gevallen foutief beginsel, dat achter deze aanname schuil gaat. Ruwweg komt dit zgn. beginsel van het absolute hierop neer: Indien objecten vergelijkbaar zijn met een beroep op een bepaalde ordening of relatie (zoals: "is mooier dan", "is moreel beter dan", "is meer waar dan", "is groter dan"), dan mogen wij aannemen dat er voor die ordenende relatie een absoluut object bestaat, dat alle overige objecten in de vergelijking overtreft (vgl. "het (meest) Schone", "het (meest) Goede", "het Ware", "het Grootste"). Een eenvoudig voorbeeld laat echter zien dat het beginsel niet algemeen geldig is. Wij hoeven slechts even te denken aan de relatie "is groter dan" waarmee wij telgetallen vergelijken: Er bestaat niet zoiets als "het grootste getal"! Het is buitengewoon onverstandig om dat getals-idee "in zijn intellect" te laten bestaan. En hoe weet ik nu dat het beginsel wél gebruikt mag worden in het door Anselmus geconstrueerde geval? Kan ik "bewijzen" dat de frase "het grootst dat zich denken laat" iets uitdrukt zonder daarbij reeds een beroep te doen op dat wat ik wil bewijzen, te weten dat de dwaas het bij het verkeerde eind heeft?

Doch genoeg hierover. Van belang is hier dat ^(de) aantrekkingskracht van de "ratio Anselmi" het verlangen naar een positief antwoord op beide vragen van pseudo-Anselmus illustreert. Ik wil nu de tweede redenering, in het vervolg aangeduid als psychologische "weerlegging", aan een korte beschouwing onderwerpen. Ik spreek van een psychologische "weerlegging", omdat het in stelling brengen van dit argument tegen een Gelovige die (1°) accepteert weliswaar het geloof niet in de strikte zin weerlegt, nochtans een mogelijkheid opent, die een gelovige juist wil uitsluiten, te weten het mogelijk zuiver projectieve karakter van de geloofsinhoud (voor een uitvoerige en scherpzinnige uiteenzetting van het in dit argument gehanteerde begrip "projectie" verwijs ik naar Simon Vestdijk's "De Toekomst der Religie"). Het argument laat zien in welke zin kennis van bepaalde psychologische mechanismen en van de daarmee geassocieerde vormen van zelfbedrog bij zou kunnen dragen aan een soort zelfkennis, die de Gelovige uit (1°) kennelijk nauwelijks kan tolereren. Het argument laat overigens nog altijd een merkwaardige ontsnappingsclausule open. Als de aan sy-filus lijdende componist Adrian Leverkühn tijdens zijn gesprek met Mefistofeles (een eigen projectie, een waan die het gevolg is van zijn ziekte?) zegt: "Je verraadt jezelf en noemt mij zelf de plaats in mijn hersenen, de koortshaard, die mij jou voortvoert en zonder welke jij niet bestond", dan antwoordt Mefistofeles: "Ik ben niet het product van je piale haard daarboven, maar de haard stelt jou in staat ... mij waar te nemen." (Thomas Mann: "Doctor Faustus", hoofdstuk XXV). Het lijkt alsof de psychologische "weerlegging" Gelovige en vrijdenker toch in een symmetrische positie tegenover elkaar laat staan. Doch het argument bewerkstelligt mijns inziens wel degelijk een asymmetrische relatie tussen Gelovige en vrijdenker; ik kom hier in het vervolg nog op terug.

De psychologische "weerlegging" is van belang in verband met pogingen om een positief antwoord te vinden op de eerste vraag van pseudo-Anselmus. Ieder absoluut geloof dat ik heb en dat gedragen wordt door een premisse van de vorm (1°) kan in beginsel tot het toepassingsgebied van de psychologische "weerlegging" behoren. Als een Gelovige mij dus vraagt: "Wat is voor jou de zin van het leven?" dan moet ik dus antwoorden: "Ik begrijp deze vraag slechts in zoverre als zij bepaalde psychologische condities uitdrukt waarin ik mij kan bevinden (lijden, angst etc.), doch het psychologische "weerleggings"-argument vertelt mij nu juist dat ik mijzelf door het stellen van zo'n vraag mogelijkwijze aan de in het argument genoemde projectie-mechanismen uitlever"! De psychologische "weerlegging" snijdt evenwel nog dieper. Het illustreert de penibele positie waarin zich een intellectueel bevindt, die het radicale relativisme verwerpt en derhalve naar een positief antwoord zoekt op (I). Kan ik zo'n antwoord vinden, dat én de overtuigingskracht heeft, welke beoogd is in de eerste redenering (de "ratio Anselmi"), èn desondanks niet onder het vuur van het psychologische "weerleggings"-argument komt te liggen. Want ook in dit geval is de beginpositie gemarkeerd door een diepe wens, te weten de afwijzing van radicaal relativisme in verband met de als onwenselijk gewaardeerde gevolgen. In deze overwegingen ligt de motivering van vraag II.

3. MOGELIJKE ANTWOORDEN

Zoals wij in paragraaf 1 zagen, zal een radicale relativist de eerste vraag van pseudo-Anselmus ontkennend beantwoorden. Indien men hem erop wijst dat er toch kennelijk universele geboden bestaan, zoals "Gij zult niet doden", dan zal hij antwoorden dat het hier slechts een schone schijn betreft. Feitelijk wordt dit gebod namelijk gehanteerd in een iets gewijzigde vorm, te weten: "Gij zult niet doden, tenzij.....". De nadere specificatie van dit "tenzij" maakt het gebod toch weer afhankelijk van "morele smaak" of "existentiële keuze".

Een radicale non-relativist beantwoordt de eerste vraag van pseudo-Anselmus bevestigend, en wel door te stellen dat er één welbepaalde realiteit is (bijvoorbeeld die van God, of van het Goede) welke een dergelijk begrip van waarden kan rechtvaardigen. Het verduidelijken van die rechtvaardiging levert ons dan tevens het antwoord op ten aanzien van vraag (II). Deze beantwoording van de beide vragen ligt uiteraard direct onder vuur van het psychologische "weerleggings"-argument.

Pseudo-Anselmus kent overigens het dilemma van paragraaf 1. Vandaar dat het oeuvre van de filosoof ook aanbevelingen bevat over de richting waarin naar een positief (d.i. niet radicaal relativistisch) antwoord gezocht moet worden. Zo'n beantwoording moet al die versies van relativisme trachten te vermijden, welke de eerder genoemde onwenselijke gevolgen hebben. Doch ook de positie van dogmatici moet vermeden worden om soortgelijke redenen. Pseudo-Anselmus zoekt derhalve naar een positief antwoord op de eerste vraag, dat een zodanige vorm heeft dat het de dreiging van het psychologische "weerleggings"-argument kan doorstaan. Zo'n zoe-

ken naar een tussenpositie lijkt flauw; doch het is precies wat intellectuelen moeten doen in die gevallen waarin het vaak prijzenswaardige streven naar begripsmatige eenvoud via een radicaal engagement leidt tot intellectuele suïcide. En zo ziet het er nu juist uit in het geval van ons oorspronkelijke dilemma. De door pseudo-Anselmus voorgestelde speurtocht is ^{levenwel} bijzonder lastig omdat wij helemaal niet weten of er wel een niet-triviale tussenpositie tussen de twee beschreven posities bestaat.

Ik zal trachten de contouren van zo'n tussenpositie aan te geven in de vorm van enkele thesen. In een filosofische verhandeling zou ieder van deze thesen om een nauwkeurige parafrase vragen, aangezien eerst dan de argumenteerbaarheid blijkt. Ik zal mij in het bestek van deze uiteenzetting ertoe beperken om de thesen plausibel te maken op basis van een voorbeeld.

Enige tijd geleden herlas ik enkele werken van een geleerde wiens naam verbonden is aan de bijeenkomst van vandaag. Het betrof hier Van der Leeuw's monografie over de Mattheus Passion, alsmede zijn "Wegen en Grenzen: Een Studie over de Verhouding van Religie en Kunst". In zijn uiteenzettingen over muziek wijdt hij uitvoerige en gedetailleerde beschouwingen aan specifieke werken zoals bepaalde koralen van Bach, de Meistersinger van Richard Wagner, het "Lied von der Erde" van Mahler. Nu is zijn uiteindelijke studie-doel een geheel ander dan het mijne: Van der Leeuw is op zoek naar een theologische aesthetica, hetgeen gezien zijn achtergrond heel goed is te begrijpen.

Mijn intellectuele achtergrond is een volstrekt andere. Mijn beschrijvingswijze van muzikale "waarnemingen", "ervaringen" verschilt dan ook in een aantal opzichten sterk van Van der Leeuw's formuleringen. Nochtans doet het opmerkelijke feit zich voor dat hij mij vaak diep wist te treffen; het lezen van zijn werk deed mij verlangen naar een gedachtenwisseling met de auteur. En ik heb het sterke vermoeden, dat wij dan over hetzelfde van gedachten zouden wisselen, te weten de waarde van de muziek. Dit vermoeden laat onverlet de overtuiging dat het in zo'n debat gaat om een onontwaarbaar mengsel van deels subjectieve, deels geleerde waarnemingen en óók nog van iets dat "er is" in een voldoende sterke zin om het debat niet willekeurig te maken. Zo'n gedachtenwisseling kan deel uitmaken van het verbeteren en verdiepen van eigen waarnemingen van de genoemde muziek.

Iets soortgelijks geldt ook voor gedachtenwisselingen in geheel andere contexten, zoals in het geval van een debat over het begrip "rechtvaardige verdeling". Zelfs ons begrip van het fysische begrip "kracht" is in deze zin gevormd in praktische contexten, die een geheel eigen karakter hebben.

Ik abstraheer nu van dit voorbeeld en formuleer de eerder bedoelde tussenpositie in drie thesen die een zwak non-relativisme belichamen:

NR₁ Er is een verscheidenheid van praktische contexten; met ieder van die contexten zijn werkelijkheidsvoorstellingen (ideeën over wat "er is") en daarmee verbonden argumentatieve tradities geassocieerd.

NR₂ Voor iedere werkelijkheidsverbeelding geldt: Indien zij niet illusoir is, dan bevat zij zowel subjectieve en cultuurafhankelijke componenten als een component, die de verbeelding niet-willekeurig maakt.

Echter: die twee componenten zijn principieel onontwarbaar.

NR₃ De vraag òf een bepaalde voorstelling illusoir is laat zich alleen binnen een argumentatieve praktijk beantwoorden. De verschillende soorten contexten karakteriseren verschillende soorten van "begrijpen"; doch streven naar begrip betekent altijd: actief vragen, actief waarnemen en argumenteren met als inzet: ^(de vraag) waar ligt het onderscheid tussen werkelijkheid en illusie.

Laat ik proberen deze barse en abstracte thesen met enkele opmerkingen toe te lichten. Mensen vormen zich voorstellingen van wat werkelijk is op vele verschillende manieren. Sommige van die "voorstellingen" zijn niets anders dan projecties van eigen verlangens en wensen. Die "voorstellingen" zijn cultuurafhankelijk in de zin van de radicale relativist. Voor alle werkelijkheidsvoorstellingen geldt nu dat zij ten minste voor een deel cultuurafhankelijk zijn, omdat zij mede het product zijn van een proces van sociale interactie (vgl. de rol van taal, van kritische argumentatie en van waarneming, die ook ten dele sociaal geleerd wordt). In zoverre als een werkelijkheidsvoorstelling dus ergens naar verwijst (een fysisch systeem, alledaagse ervaringen, een sociaal systeem, de gemoedstoestand van andere mensen) is zij voor een deel cultuurafhankelijk en voor een deel niet (nl. in de mate waarin de voorstellingswijze òók door het voorgestelde wordt bepaald). De kernthese van het pragmatisch realisme is deze: die twee componenten, te weten onze eigen constructieve bijdrage aan de uiteindelijke voorstellingswijze, èn dat wat "er is" los van die constructieve activiteiten, zijn in de voorstelling zelf onontwarbaar met elkaar verbonden. Wij kunnen over dat wat "er is", datgene wat onze debatten niet volledig cultuurafhankelijk en willekeurig maakt, niets zeggen buiten de voorstellingswijzen om, die wij ervan hebben. In die zin worden feiten mede door ons geconstrueerd en waarden mede door ons aangetroffen. De principiële onmogelijkheid om de twee componenten uit elkaar te halen heeft tot gevolg dat wij in geen enkele praktische context debatten kunnen voeren, die in een absolute zin gefundeerd zijn; wij weten nōōit in absolute zin waar onze voorstellingswijze betrekking op heeft. Doch dit impliceert niet dat debatten binnen zo'n voorstellingswijze een kwestie van (culturele, subjectieve) willekeur zijn.

In kritische debatten brengen wij steeds opnieuw objectiviteit tot stand in die zin, dat wij uitvinden dat wij bepaalde dingen binnen de beschouwde context niet kunnen zeggen en dat wij ons zelfs kunnen vergissen. Dat laatste is wellicht de meest opmerkelijke steun die wij kunnen verkrijgen voor het vermoeden, dat de desbetreffende werkelijkheidsvoorstelling niet een zuiver illusoir karakter heeft. En ik kan mij vergissen over een fysisch verschijnsel, over de gemoedstoestand van een ander mens, over de betekenis van een historische periode en over de artistieke kwaliteiten van een uitvoering. In al die gevallen tellen bepaalde waarnemingen en overwegingen welke in debat worden aangevoerd; wät die "waarnemingen" nu precies zijn laat zich echter los van die praktische context niet zeggen. Overigens geldt uiteraard dat alle voor zo'n specifiek soort context relevante standaarden (bijvoorbeeld: "adequate waarneming"!) zelf ook weer voor een deel cultuurafhankelijk zijn.

Tegen deze achtergrond laten de vragen (I) en (II) zich nu als volgt beantwoorden. Wij hanteren in onderling zeer verschillende soorten praktische contexten kwalitatieve standaarden zoals "is meer of minder waar", "is meer of minder rechtvaardig", "is meer of minder mooi". Die standaarden zijn slechts in sommige gevallen helemaal, doch in alle gevallen ten minste voor een deel cultuurafhankelijk. In die gevallen waarin wij via debatten met andere mensen ontdekken dat wij ons over de toepassing kunnen vergissen hebben wij een indicatie verkregen, dat de standaard een objectieve component heeft. Intensief debat over het gebruik van de standaard kan in zulke gevallen zelfs leiden tot objectieve verbetering *ervan*.

Kan ik dan in absolute zin weten wanneer ik in het toepassingsgebied kom van de psychologische "weerlegging", daartoe gedreven door mijn verlangen naar een positief antwoord op pseudo-Anselmus' eerste vraag? Kan ik met zekerheid vaststellen of mijn geloof in de mogelijkheid van een redelijk debat over waarden niet illusoir is? Het antwoord moet luiden: Nee! In die zin moet het antwoord op (II) aldus luiden: Ik kan uit mijn eigen (sociaal geleerde) waarnemingen en uit debatten met anderen begrip ontwikkelen voor waarden zoals "meer of minder rechtvaardig", "meer of minder mooi"; ik kan echter nooit met zekerheid vaststellen of dat begrip een projectie is ja of nee. Ongefundeerd debat is het enige verweer dat wij hebben tegen het psychologische "weerleggings"-argument. Hier ligt dan ook de kern van de asymmetrie van de Gelovige uit de psychologische "weerlegging" en een vrijdenker.

Ik doel hierbij uiteraard op de Gelovige, die bij voorbaat uitsluit dat zijn geloof mogelijkwijze tot het toepassingsgebied van de psychologische "weerlegging" behoort. Een gelovige die met mij wil debatteren over zijn religieuze werkelijkheidsverbeelding, omdat hij het voor mogelijk houdt dat zijn "voorstelling" geen verwijzing heeft beschouw ik) ^(eerder) (als een vermomde vrijdenker).

4. TOEPASSINGEN

Nu doet zich natuurlijk de vraag voor of de zojuist in abstracto aangeduide tussenpositie praktische gevolgen heeft. Ik zal trachten aan te geven in welke richting ik zulke gevolgen metterdaad meen te bespeuren. Laat ik daartoe twee mogelijke beelden, die men zich kan vormen van het culturele leven van een samenleving van mensen naast elkaar plaatsen. In het eerste beeld hebben mensen zich allen bekeerd tot cultureel relativisme. Men schuwt iedere poging tot waarde-debatten; het relativistische geloof veroordeelt iedereen tot een zekere mate van onverschilligheid ten aanzien van markante verschillen in waarde-belevingen, die zich feitelijk openbaren. Het bestaan van die verschillen is uitsluitend van belang indien er conflicten zijn tussen waarden. Een meningsverschil over zo'n conflict wordt geopend en direct weer afgesloten met de constatering: het is een kwestie van verschil van smaak, en daarover valt niet te twisten. Managers schieten in deze samenleving als brandnetels uit de grond; de burgers worden planmatig voortgestuurd in een labyrint van zogenaamde tijdpaden waarlangs "herstructureringsoperaties" plaats vinden. Niemand heeft enige behoefte aan beschouwingen waarin wordt geprobeerd de voor de toekomst geïmpliceerde waarden van cultuur-politieke beslissingen te articuleren. En in het culturele relativisme vinden allen een rechtvaardiging voor deze stand van zaken.

Het tweede beeld is sterk Kantiaans getint. Het is het beeld van mensen die geleerd hebben het intellectuele vermogen te ontwikkelen om een veelheid van praktische contexten te onderkennen en als naast elkaar bestaand te aanvaarden. Zij kunnen zich zelfs inleven in contexten waarin zij zelf niet intensief verkeren. Ook is bij hen het ^(intellectuele)vermogen ontwikkeld om zich rekenschap te geven van de veelheid van verbeeldingsmogelijkheden en werkelijkheidsvoorstellingen, die met die verschillende praktische contexten corresponderen. Zo hebben zij bijvoorbeeld begrepen dat er onontkoombare verschillen zijn tussen een historiografie en een fysische theorie, tussen een roman en een opera, tussen het definiëren van economisch rendement en het definiëren van een (morele) kwaliteit. Zij zijn van mening dat deze veelheid van contexten en voorstellingswijzen hen dwingt tot het cultiveren van verschillende argumentatieve tradities. ^(En tenslotte) ~~is~~ bij hen het ^(intellectuele)vermogen ontwikkeld om deel te nemen aan al die retorische praktijken waarbinnen verschillende soorten van ervaringen worden medegedeeld. Zij twisten over waarden in het besef, dat zulke twisten bijdragen tot de betekenis, die het begrip "humaniteit" in de toekomst zal krijgen. Vorming en onderwijs, dat zich richt op het vergroten van deze intellectuele vermogens bij een zo groot mogelijk aantal van de burgers worden binnen deze cultuur hoog gewaardeerd.

Het behoeft m.i. nauwelijks enig betoog dat het tweede beeld juist vanuit de tussenpositie als aanbevelenswaardig moet worden gezien. Het is het beeld van een levendige en verlichte cultuur, zij het dat het in mindere mate op zekerheden en optimistische verwachtingen is gebaseerd *dan het oorspronkelijke culturele ideaal van de Verlichting.*

In verband met de laatste opmerking zal men wellicht de vraag opwerpen of dat tweede beeld in onze samenlevingen nog wel anthropologisch realiseerbaar is. Mijn antwoord op die vraag is tamelijk eenvoudig: dat weten wij niet. Wij kunnen op dit moment geen definitief antwoord op deze vraag geven. Zelfs als wij zouden aanvaarden, dat wij de juiste vormings- en onderwijsmethoden voor het ontwikkelen van de drie genoemde intellectuele vermogens kennelijk nog niet gevonden hebben, dan kunnen wij daaruit geen definitieve conclusie trekken. En zeker impliceert onze onwetendheid van dit moment niet, dat wij derhalve moeten berusten in alle feitelijke ontwikkelingen die de realisatie van het eerste beeld lijken te bevorderen. Wij hoeven ons niet door een huidig gebrek aan inzicht op het pad van het radicale relativisme en de daarmee samenhangende waarden-onverschilligheid te laten sturen. Wij worden derhalve gedwongen om op de vragen van pseudo-Anselmus in te gaan; wij worden gedwongen om te trachten een bijdrage te leveren aan datgene wat in de toekomst "menselijk" genoemd zal worden.

De geschetste tussenpositie geeft aan hoe wij ons kunnen bevrijden van de sterke suggestieve invloed van het radicale relativisme. De positie opent de mogelijkheid om te onderzoeken in hoeverre het omgaan met kunst (d.i. het waarnemend deelnemen aan de kunst-praktijk en het debatteren met anderen over die waarnemingen) ons leert "to face up to reality" (cf. Murdoch in haar voordracht). De waarden-problemen van onze tijd vereisen dat wij de, wellicht slechts partiële, realiseringmogelijkheden van het tweede beeld diepgaand onderzoeken; intellectuelen zouden zich derhalve moeten inzetten voor het bevorderen van vorming en onderwijs, dat bijdraagt aan het ontwikkelen van de drie genoemde intellectuele vermogens. Het is van belang om te weten of het lezen van goede romans bij kan dragen tot het ontwikkelen van ons vermogen tot begrijpende empathie; het is vervolgens uiterst belangrijk om na te gaan hoe wij mensen kunnen leren goede romans te lezen. Een relativist zal nu protesteren en zeggen: "Jij kan niet definiëren wat een goede roman is". Dat is juist. Maar ik kan wèl proberen met anderen te debatteren over de vraag of een bepaalde roman goed is; het voorlopige beeld van "goede romans" is de uitkomst van zulke debatten; de objectiviteit van dat beeld wordt bepaald door de kwaliteit van die debatten.

In dit verband moeten wij ons ook afvragen wat het belang is voor die vermogens van het leren begrijpen van een historische ontwikkeling? Wat betekent het om zich in te leven in een andere tijd? Hoe leren wij ook in dat verband het articuleren van eigen ervaringen, het deelnemen aan verschillende rhetorische tradities?

Op dit punt gekomen zal een bureaucratische beheerder wellicht vragen, of ik de economische waarde en het rendement van alle intellectuele energie, die in deze wellicht fictieve ondernemingen moet worden geïnvesteerd, eens precies wil aangeven. Mijn enige antwoord kan zijn dat deze vragensteller de kern van het hier gehouden betoog niet heeft begrepen. *Ik keer daarom tot besluit terug naar het begin van mijn uiteenzetting.*

In paragraaf 1 wees ik op de hernieuwde aandacht voor metafysische kwesties. In een aantal gevallen betreft het hier pogingen om aan de problemen van deze tijd te ontsnappen op een wijze die door de psychologische "weerlegging" wordt verklaard. Occulte en pseudo-orientalistische excursies reken ik tot de door dat argument gesuggereerde klasse van oefeningen in zelfbedrog. De vragen van pseudo-Anselmus zijn evenwel diep en ernstig. Het wordt daarom tijd om ons af te vragen wie pseudo-Anselmus nu precies is.

In het engelstalige deel van de filosofische wereld lopen er steeds meer rond. Dewey is één der eerste auteurs wiens opvattingen in dit Corpus pseudo-Anselmi terecht zouden kunnen komen. Wittgenstein (Philosophical Investigations) is eveneens een goede kandidaat. Een prominente hedendaagse kandidaat is de Amerikaanse filosoof H. Putnam. En als ik het goed zie zal ook het werk van Murdoch tot het corpus gerekend kunnen worden. Het gaat om filosofen die proberen om de gecompliceerde intellectuele posities waartussen wij ons thans bewegen zo goed mogelijk in gewone heldere taal uit te drukken en argumenteerbaar te maken. De hierboven aangesneden vragen nemen daarbij een tamelijk centrale positie in. Murdoch's filosofische werk is voor een belangrijk deel aan deze vragen gewijd. Ik bewonder de vasthoudendheid waarmee zij de vragen onder de aandacht van intellectuelen probeert te brengen, alsmede de integriteit die blijkt uit de eisen welke zij aan een beantwoording van de vragen stelt. De positie van het pragmatisch realisme is wellicht iets meer terughoudend dan haar eigen positie waarin voor de notie van "het Goede" toch nog een plaats lijkt te zijn ingeruimd. Doch ik wil hier niet op filosofische subtiliteiten ingaan. In het bestek van deze uiteenzetting heb ik slechts aan willen tonen dat Murdoch's op het eerste gezicht wat esoterisch-filosofische probleem niet allèen een filosofen-probleem is. Iedere intellectueel wordt vroeg of laat met het dilemma ten aanzien van waarden-problemen geconfronteerd; iedere intellectueel zal vroeg of laat moeten proberen zich te ontworstelen aan berusting in het waarden-Darwinisme waar cultureel relativisme in de praktijk op uit loopt.

Relativisme is een intellectueel oninspirerende, kale positie met ongewenste gevolgen. Wij moeten derhalve het relativisme bestrijden; misschien kunnen wij het zelfs weerleggen. Deze laatste uitspraak is uiteraard een waarde-oordeel. Dit oordeel heb ik aan u voorgelegd om twee redenen:

- De in dit oordeel belichaamde diepe overtuiging staat centraal in Murdoch's filosofische en literaire werk.
- Deze opvatting raakt zowel ons huidige als ons toekomstige culturele leven.

Het is vooral hierom dat ik hoop dat haar werk ook in de toekomst zich in uw levendige belangstelling zal blijven verheugen.