

HERMAN PHILIPSE

Een Atheïstische Tripliek

AN ATHEIST SURREJOINDER

In their reply to my 'Religious Belief in the Age of Science', called 'A Failing Atheistic Argument', Rik Peels and René van Woudenberg commit the same logical errors that I already pointed out in that article, and some new ones. They overlook the restrictions on the domain of the destructive dilemma supporting my atheistic position, they confuse two different notions of 'fact', they assume, mistakenly, that a proposition to the effect that God exists can be logically necessary, and they are confused about multiple causal explanations of the same event. The relevant points of logic are elucidated and it is concluded again that my argument for atheism has not been undermined by their criticisms.

In het NTT van februari 2008 verscheen een uitvoerige kritiek door Rik Peels en René van Woudenberg op de argumentatie voor disjunctief atheïsme in *Atheïstisch manifest & De onredelijkheid van religie* (afgekort: *Amor*).¹ De redactie besloot mijn repliek in het voorliggende nummer te plaatsen, vergezeld van een dupliek door genoemde auteurs. Voorts bood ze mij gelegenheid ook op deze dupliek te repliceren, waarvan ik dankbaar gebruik maak. Laat ik deze tweede repliek als 'atheïstische tripliek' betitelen.

In mijn repliek 'Godsgeloof in het tijdperk van wetenschap' gaf ik antwoord op de 18 punten van kritiek die Peels en Van Woudenberg naar voren brachten. In hun dupliek reppen de auteurs met geen woord over mijn antwoorden op 12 punten. Mag ik aannemen dat deze kwesties *in confesso* zijn? Voorts herhalen ze drie punten zonder op mijn antwoorden in te gaan, zoals de opmerking dat ik waarheid en propositionele attitude met elkaar zou verwarren (*quod non*), of het voorbeeld van de speciale relativiteitstheorie, dat ze aan *Amor* ontleenden. Beter te vaak geschoten dan nooit geraakt, lijkt het adagium der auteurs te zijn. Logisch gezien hebben ze daarin overigens gelijk: één fatale objectie tegen mijn argumentatie is voldoende om de conclusie vooralsnog niet te aanvaarden. Ook hun dupliek bevat echter geen fatale tegenwerping, zoals hieronder zal blijken.

¹ Herman Philipse, *Atheïstisch manifest & De onredelijkheid van religie*, Amsterdam 2004³.

1. *Het domein van het dilemma*

De argumentatie voor atheïsme in *Amor* heeft de vorm van een destructief dilemma, waarvan de eerste, disjunctieve, premisse luidt:

(P1) Voor elke religieuze propositie (bestaansthese over een god) geldt dat ze ofwel (a) buiten het domein van de rede ligt, ofwel (b) daarbinnen.

Omdat ik zowel uit hun eerste artikel als uit de dupliek de indruk krijg dat Peels en Van Woudenberg de logica van zo'n dilemma niet helemaal goed begrijpen, zal ik proberen deze door enkele opmerkingen te verhelderen. En passant antwoord ik op enkele objecties.

1. Alvorens het dilemma op te stellen, moet men het *domein* specificeren waarop het betrekking heeft. In *Amor* is dit domein de verzameling van alle bestaansuitspraken over goden. Maar wat valt precies binnen dat domein en wat valt er buiten? Anders gezegd: wat verstaan we onder goden in het algemeen? In *Amor* en mijn repliek ga ik ervan uit dat alle (vermeende) goden een soort geesten zijn, al dan niet geïncarneerd en niet te ontdekken door biologisch onderzoek, die door gelovigen geacht worden feitelijk te bestaan los van onze taal of begripsstructuren. Iemand die zegt 'mijn god is identiek met het begrip liefde' en concludeert dat God bestaat omdat wij mensen het begrip 'liefde' hebben, is volgens *Amor* een crypto-atheïst en beweegt zich buiten het domein van het dilemma. Hetzelfde geldt voor iemand die geloof in God niet-cognitief herinterpreteert als louter het aanvaarden van bepaalde normen en waarden. Kortom: het domein is de verzameling van serieuze bestaansuitspraken over de gebruikelijke goden, waaronder de monotheïstische godheden.

2. Nadat het domein is gespecificeerd, moet een disjunctieve premisse worden gevonden die dit domein exhaustief in twee sub-domeinen splitst. Aan deze voorwaarde is voldaan indien de alternatieven (a) en (b) elkaars contradictoires zijn. In de tweede preliminaire opmerking van hun oorspronkelijke artikel geven Peels en Van Woudenberg toe dat dit bij (P1) het geval is. Toch hebben ze nog steeds kritiek op mijn definitie van de term 'rede' in (P1). Ze schrijven: 'Popularisering van godsdienstfilosofische gedachten legitimeert niet het geven van definities die te algemeen zijn, zoals bij "rede" het geval is.' (197) Maar zoals ik in *Amor* (148) opmerkte, ben ik met betrekking tot (P1) 'vrij... het woord "rede" te definiëren zoals ik wil. Van belang is slechts dat hoorns (a) en (b) het domein van alle mogelijke religieuze posities uitputten'. En dit geven Peels en Van Woudenberg toe. Hier is mijn verwijt van een procedurele anomalie dus terecht. Ze eisen een preciesere definitie van de term 'rede' dan nodig is voor mijn argumentatie.

3. Van de twee implicatieve premissen (P2) en (P3), die stellen dat een vorm van atheïsme volgt indien de gelovige kiest voor (a) respectievelijk (b),

moet vervolgens worden aangetoond dat ze waar zijn *voor het sub-domein waarop ze betrekking hebben*. Natuurlijk hoeft niet te worden betoogd dat een premisse zoals (P2), te weten ‘Als hoorn (a) geldt, volgt semantisch atheïsme’ ook waar is voor wiskundige of morele uitspraken, want daar ging het dilemma niet over. Zoals ik in mijn repliek al schreef, ‘[w]iskundige en morele uitspraken vallen buiten het domein van het dilemma’(188). Peels en Van Woudenberg hebben dit punt nog steeds niet begrepen. Als objectie tegen mijn argumentatie voor (P2) voeren ze opnieuw aan dat een door mij gehanteerde premisse (‘geen feitelijk domein is in beginsel ontoegankelijk voor empirisch-wetenschappelijk onderzoek’) ‘in zijn algemeenheid onjuist is’(198). Er zouden namelijk ‘feitelijke domeinen [zijn] die in beginsel ontoegankelijk zijn voor empirisch-wetenschappelijk onderzoek’, zoals domeinen van ‘wiskundige en logische feiten’. Ook voor de premissen die ik gebruik om (P2) te adstrueren, behoeft ik echter slechts aan te tonen dat ze waar zijn *voor het (sub)domein waarop (P2) betrekking heeft, namelijk feitelijke bestaansoordelen over goden*. Dus slaat de kritiek van Peels en Van Woudenberg de plank geheel mis. Zoals ik al zei in mijn repliek (191), begaan de auteurs een *fallacy of ambiguity* met betrekking tot het woordje ‘feit’. Tevens begaan ze een *ignoratio elenchi*, want ze zien over het hoofd dat mijn argumentatie beperkt is tot het domein van het dilemma. De argumentatie voor (P2) valt dus allerminst ‘in duigen’ door hun objectie, zoals de auteurs beweren in §2 van de dupliek.

4. Nu kan men deze kritiek van de auteurs welwillenderwijs ook anders interpreteren. Hun verwijzing naar wiskundige en logische ‘feiten’ zou men dan niet moeten zien als kritiek op mijn argumentatie voor (P2), zoals zij zelf doen, maar als objectie tegen stap (1), namelijk tegen mijn definitie van het domein waarop het dilemma betrekking heeft. Dan houdt hun kritiek in dat ik dit domein te beperkt heb afgegrensd, omdat ik ten onrechte conceptuele en wiskundige bestaansoordelen buitensluit en aanneem dat alle serieuze religieuze bestaansoordelen ‘feitelijk’ zijn in de door mij gehanteerde betekenis van logisch contingent. Om een dergelijke kritiek te adstrueren, moeten de auteurs betogen dat bestaansoordelen met betrekking tot bepaalde goden, zoals bijvoorbeeld de theïstische god, *dezelfde logische status hebben als conceptuele of wiskundige bestaansoordelen*, zodat ook dergelijke oordelen, indien ze over goden gaan, binnen het domein zouden moeten vallen. Men kan hun discussie over de vraag of het bestaan van de theïstische god geacht moet worden logisch contingent te zijn, zoals ik stelde, of veeleer (logisch) noodzakelijk, wellicht opvatten in deze zin. In hoeverre zo’n kritiek houdbaar is, zal ik nu onderzoeken.

2. De noodzakelijkheid van het bestaan Gods

Laat ik mijn bespreking van deze kwestie beginnen met een citaat uit de dupliek van de auteurs:

Waarom denkt Philipse... dat als God bestaat hij contingent is? Om deze reden: als God causaal effectief is, is hij contingent. Philipse doet echter geen enkele poging dit aannemelijk te maken. En dit is fnuikend voor zijn argument, want vele theïsten zullen de betreffende stelling zonder meer van de hand wijzen: ze geloven dat God noodzakelijk bestaat en tevens causaal effectief is (...)

De retoriek van de passage lijkt me prematuur. Ten eerste *is* mijn argument aannemelijk. Getallen en andere conceptuele entiteiten, wier bestaan conceptueel noodzakelijk is gegeven bepaalde axioma's en definities, hebben immers geen causale werking. Ten tweede verwees ik naar Richard Swinburne's boek *The Coherence of Theism* voor verder argumentatie. In een mondelinge discussie met één der auteurs over hun dupliek verwees ik voorts naar het lijvige boek van Jordan Howard Sobel, *Logic and Theism*.² Ik krijg niet de indruk dat de auteurs deze werken goed gelezen hebben.

De kwestie is namelijk niet of 'God bestaat' een analytische waarheid is in de verouderde zin van een waarheid waarvan het predicaat(sbegrip) in het subject(sbegrip) besloten ligt, zoals de auteurs haar formuleren. Deze Kantiaanse definitie van 'analytisch' is uitsluitend van toepassing op subject-predicaat oordelen en werd daarom al door logici zoals Frege en Carnap als te beperkt verworpen. Veeleer gaat het erom of, aangenomen het traditionele theïstische godsbegrip, de propositie 'God bestaat' een conceptueel-noodzakelijke waarheid is in de zin dat de ontkenning ervan incoherent (impliciet of expliciet contradictoir) zou zijn. Nu zijn alle waarheden die deductief volgen uit een conceptueel-noodzakelijke waarheid eveneens conceptueel-noodzakelijk, zodat ook hun ontkenning incoherent moet zijn. Is 'God bestaat' nu conceptueel-noodzakelijk?

Geenszins, zoals onder meer blijkt uit de volgende argumentatie. Uit 'God bestaat' volgt deductief: 'het is niet zo dat niemand alles over het verleden weet', want volgens het theïstische godsbegrip is God alwetend, zeker over het verleden. Maar de ontkenning van deze geïmpliceerde propositie, namelijk 'niemand weet alles over het verleden', is niet incoherent. Dus is de geïmpliceerde propositie zelf niet conceptueel noodzakelijk. Bijgevolg is ook de propositie 'God bestaat' niet conceptueel noodzakelijk (*modus tollendo*

² Jordan Howard Sobel, *Logic and Theism. Arguments For and Against Beliefs in God*, Cambridge 2004.

tollens). De verwijzing der auteurs naar Kripke's begrip van *de re* noodzakelijkheid laat tenslotte zien dat zij ook diens desbetreffende werk niet goed hebben bestudeerd. Deze noodzakelijkheid betreft immers hoogstens identiteitsoordelen zoals 'de avondster is de morgenster' en oordelen over de microstructuur van natuurlijke soorten, zoals 'water is H₂O', en niet een existentiële oordeel zoals 'God bestaat' (*pace* Plantinga).

Nu wil ik niet ontkennen dat theïsten van Anselmus tot Charles Hartshorne en Kurt Gödel hebben *gedacht* dat het bestaansoordeel over de theïstische god conceptueel noodzakelijk is. Anders hadden ze nooit geprobeerd het bestaan van God door het ontologische argument – een bewijs vanuit het ongerijmde – aan te tonen. Reeds ten tijde van Anselmus werd dit 'bewijs' echter weerlegd door logische analogieën. Volgens Anselmus is God per definitie de-entiteit-dan-dewelke-men-niets-groters-kan-concipiëren. Stel dat God niet bestaat, zodat hij slechts 'in onze geest bestaat', dan kan men volgens Anselmus wèl iets groters concipiëren, namelijk datzelfde, dat bovendien in werkelijkheid bestaat. Dus God bestaat in werkelijkheid, want de veronderstelling dat Hij niet bestaat zou tot een contradictie leiden.³ Gaulino parafraserend, kan men gemakkelijk logische analogieën als de volgende verzinnen. De Catastrofe is per definitie een ramp-dan-dewelke-men-geen-ergere-kan-concipiëren. Stel nu dat De Catastrofe niet bestaat, zodat hij slechts 'in onze geest bestaat'. Dan kan men wèl iets ergers concipiëren, namelijk datzelfde, dat bovendien in werkelijkheid bestaat. Dus De Catastrofe bestaat, en dit oordeel is conceptueel noodzakelijk.

Laat ik de lezer niet vermoeden met een analyse van redeneerfouten in ontologische godsbewijzen van Anselmus en zijn opvolgers. Sobel besteedt hier 138 bladzijden aan. De ongeldigheid van deze bewijzen laat zien dat theïsten zich vergisten toen ze dachten dat hun propositie 'God bestaat' *conceptueel* noodzakelijk is. Wanneer ze nochtans willen vasthouden aan de noodzakelijkheid van Gods bestaan, moeten ze aan 'noodzakelijk' een andere interpretatie geven, zoals Swinburne doet. Dus kunnen Peels en Van Woudenberg niet overtuigend argumenteren dat ik het domein van mijn dilemma te beperkt omschreven heb door zuiver conceptuele oordelen buiten te sluiten.

3. *Explanationisme een dogma?*

Omdat nu alle argumenten uit §2 van hun dupliek zijn weerlegd, behandel ik tot slot kort de vier pogingen der auteurs mijn premisse (P3) opnieuw aan te

³ Vgl. Anselmus, *Proslogion* (GF-Flammarion; 717), Parijs 1993, capitula II en III.

vallen (§3). Deze premisse luidt: indien (b) een theologisch bestaansoordeel binnen het domein van de rede (in de zin van empirische onderzoeksmethoden) ligt, is dat oordeel waarschijnlijk onwaar. Er zijn hier twee mogelijkheden. Ofwel (1) zo'n oordeel is een basisoordeel (in epistemologische zin, dus bijvoorbeeld een waarnemingsoordeel), ofwel (2) het is een afgeleid oordeel.

1. Tegen de opvatting dat het christelijke oordeel 'God bestaat' een basisoordeel is, dat daarom geen argumentatie behoeft om aanvaardbaar te zijn, bracht ik onder meer in dat andermans geloof in ermee onverenigbare religies (bijvoorbeeld polytheïstische religies die ontkennen dat één god almachtig is) als *defeater* fungeert, zodat alsnog argumenten nodig zijn. Peels en Van Woudenberg betogen ten onrechte dat zo'n *defeater* geen *rebutting defeater* kan zijn, met als reden dat 'het een belangrijk argument [is] van de christelijke levensbeschouwing dat door de afkeer van God sommige mensen hun eigen goden gecreëerd hebben'(202). Het probleem is evenwel dat volgens deze *andere* godsdiensten niet alleen de *Christelijke* god *niet* bestaat, maar ook juist de *Christenen* lijden aan illusies. Dus er is tegenspraak op alle niveaus, zodat de Christen zijn geloof redelijkerwijze niet kan volhouden zonder argumenten te geven. Het is significant dat de auteurs zich kennelijk niet kunnen inleven in andere godsdiensten.

2. Indien het oordeel dat God bestaat binnen (b) een afgeleid oordeel is, moet de gelovige er argumenten voor geven op grond van empirische verschijnselen, die dus geacht worden waarschijnlijker te zijn indien God bestaat dan indien een concurrerende (wetenschappelijke) theorie waar is. Met andere woorden: de apologet moet nu probabilistische *arguments to the best explanation* geven voor het bestaan van God. Veronderstelt dit een 'discutabel dogma', het 'dogma van het explanationisme'(200), zoals de auteurs stellen? Nee, het is louter een onvermijdelijke implicatie van optie (b-2).

3. Impliceert optie (b-2) noodzakelijkerwijze een God-van-de-gaten? Dit zeg ik niet, ook al stel ik dat het lastig is voor de theoloog om 'enerzijds [te] betogen dat een godshypothese (dis)confirmeerbaar is met empirisch-wetenschappelijke argumenten en anderzijds [te] betogen dat zo'n hypothese op geen enkele manier in een concurrentieverhouding kan komen met echte wetenschappelijke hypothesen'(193). Men kan proberen dit huzarenstukje te voltrekken door een doctrine van de dubbele causaliteit te omhelzen, volgens welke *behalve* een (volledige causale) wetenschappelijke verklaring van een verschijnsel *V* er *ook* nog een theologische verklaring van *V* gegeven moet worden, die niet met de wetenschappelijke concurreert. Ik wierp tegen dat zo'n doctrine in strijd is met het scheermes van Ockham.

De auteurs bestrijden mijn tegenwerping door een voorbeeld van zo'n dubbele verklaring, dat helaas een logische blunder bevat en daarom niet voldoet. Naast de verklaring dat de auto niet startte omdat de bougies kapot waren, zou het niet starten van de auto ook nog verklaard kunnen worden doordat de buurman de bougies onklaar maakte. In werkelijkheid gaat het hier echter om twee volledige (directe) verklaringen van twee *verschillende* verschijnselen: het niet starten van de auto (ten gevolge van onklare bougies) en het onklaar zijn van de bougies (ten gevolge van de buurman). Door te stellen dat deze twee verklaringen *hetzelfde* verschijnsel (nl. niet starten) betreffen, verwarren de auteurs *directe* met *indirecte* verklaringen van een verschijnsel (dus: het aangeven van de oorzaak van *V* met het aangeven van de oorzaak van de oorzaak van *V*).

4. Tenslotte menen de auteurs dat 'elke substantiële onderbouwing (...) ontbreekt' (202) van mijn stelling dat het bestaan van God in het licht van hedendaagse wetenschappelijke achtergrondkennis hoogst onwaarschijnlijk is. Ik noemde niet zozeer geocentrisme als wel neurowetenschappelijk onderzoek, dat in steeds meer detail de afhankelijkheid van bewustzijnsfuncties ten opzichte van hersenfuncties laat zien. Maakt dit onderzoek het bestaan van een lichaamsloze geest zoals God niet *prima facie* onwaarschijnlijk? Het antwoord van de auteurs ('[h]oe dit gegeven atheïsme ondersteunt, wordt door hem echter niet uiteengezet', 202) stort mij in een afgrond van argumentatieve wanhoop: hoe gesprekspartners te overtuigen die weigeren evidenties in te zien?

Conclusie

De auteurs zeggen spijkers met koppen te hebben geslagen. Dat de hamer louter hun eigen vingers trof, lijkt hun te zijn ontgaan.

(Prof. dr. Herman Philipse is als hoogleraar verbonden aan het departement wijsbegeerte van de Universiteit van Utrecht. Willemsparkweg 53-1 1071 GR Amsterdam, Herman.Phipse@phil.uu.nl)