

Een falend atheïstisch argument. Een reactie op Herman Philipse

A FAILING ATHEISTIC ARGUMENT: A RESPONSE TO HERMAN PHILIPSE

In his article 'Religious Belief in the Age of Science: An Epistemological Tragedy' Herman Philipse gives a reply to our critique of his argument in favor of what he calls disjunctive atheism. In this paper we argue that his response seriously fails: disjunctive atheism, as it stands, is still utterly unconvincing. We respond to Philipse's objection that it is a procedural anomaly to subject the theses and arguments that we find in his book to academic philosophical criteria and we provide some more argumentative evidence for the claim that there is no good reason to accept either (P2) or (P3), two crucial premises in Philipse's argument.

In het artikel 'Godsgeloof in het tijdperk van wetenschap', dat de verstilde ondertitel 'Een epistemologisch drama' heeft, reageert Herman Philipse op onze kritiek op zijn hoofdargument voor disjunctief atheïsme. Dat hoofdargument bestaat uit drie premissen en een conclusie. Wij vielen premissen (P2) – de stelling dat als een religieuze propositie buiten het domein van de rede valt, dat semantisch atheïsme impliceert – en (P3) – de premisse die luidt dat als een religieuze propositie binnen het domein van de rede valt, de propositie dat God bestaat naar alle waarschijnlijkheid onwaar is – aan: we zezen op vele problemen in zijn argumenten ter ondersteuning ervan en betoogden dat gegeven deze problemen niemand zich door Philipse's hoofdargument zou moeten laten overtuigen. In zijn reactie verdedigt Philipse (P2) en (P3) tegen onze kritiek. Die verdediging is naar ons idee echter niet succesvol. Hieronder geven we onze argumenten voor dit oordeel. Maar eerst gaan we in op Philipse's verwijt dat we een procedurele anomalie hebben begaan door zijn argumentatie te meten aan criteria voor wetenschappelijk wijsgerig werk terwijl, zoals hij zelf opmerkt, de argumentatie te vinden is in 'een populariserend boekje voor een breed publiek' (184).

1. Procedurele anomalie?

Philipse maakt twee bezwaren, ten eerste dat uitgewerkte definities passend zijn voor een wetenschappelijke publicatie, maar niet voor een populariserend boekje, want een groter publiek zou afhaken wanneer het definities te lezen kreeg. (Hij suggereert echter dat de niet-uitgewerkte definities die hij geeft voldoende duidelijk zijn in hun context.) Ten tweede is zijn bezwaar dat als

we naar zijn wetenschappelijk werk hadden gekeken, we ons verscheidene objecties hadden kunnen besparen.

Wat betreft het eerste stemmen wij met Philipse in dat zijn *Atheïstisch manifest* geen wetenschappelijke publicatie is. Dit doet echter niets af aan onze kritiek. Popularisering van godsdienstfilosofische gedachten legitimeert niet het geven van definities die te algemeen zijn, zoals bij ‘rede’ het geval is. Popularisering legitimeert evenmin dat (vermeende) waarheid en propositionele attitude verward worden, en ook niet onwaarheid en onredelijkheid door elkaar worden gebruikt (dit blijven heel verschillende dingen). Het legitimeert ook niet de onjuiste bewering dat het postulaat van de feitelijke leegheid volgt uit het postulaat van de empirische ondetecteerbaarheid.¹ Tenslotte legitimeert popularisering ook niet het presenteren van valse dilemma’s, zoals dilemma II. Het is begrijpelijk dat men in een populariserend werk niet op detailkwesties kan ingaan, maar deze onjuistheden hadden in zijn boek zonder additionele wetenschappelijk-wijsgerige uiteenzettingen gemakkelijk voorkomen kunnen worden.

Wat betreft het tweede bezwaar leert lezing van de genoemde wetenschappelijke publicaties dat zij onze bezwaren niet ondervangen. In *Heidegger’s Philosophy of Being* analyseert Philipse ondermeer de ‘religieuze’ opvattingen van Martin Heidegger en beargumenteert hij dat indien Heideggers godsdienstige visie binnen het domein van de rede valt het feit van de vele elkaar wederzijds uitsluitende godsdiensten een onoverkomelijk probleem is. Echter, niets van wat wij zeggen veronderstelt een Heideggeriaanse religieuze strategie en de presentatie van Philipses dilemma’s is in dit wetenschappelijke boek nog korter dan in zijn *Atheïstisch manifest*.

In ‘Should We Be Kantians’ bekritiseert Philipse John McDowell’s Kantiaanse these, zoals verdedigd in zijn *Mind and World* (1994), dat elke waarneming conceptuele of zelfs propositionele inhoud heeft. In ‘The Absolute Network Theory of Language and Traditional Epistemology’ geeft Philipse enkele argumenten tegen de holistische taaltheorie van Paul Churchland. Nu is het waar dat thesen van theorie-geladenheid en holistische taaltheorieën door sommige theologen gebruikt worden om een intern

¹ In het *Atheïstisch Manifest* zegt Philipse dat het ene postulaat ‘volgt uit’ het andere, en de standaard interpretatie van deze uitdrukking is dat het hier een deductie betreft. In zijn reactie stelt Philipse dat het hier niet om een deductief maar een inductief ‘volgen uit’ gaat. Dat is verwarrend, onder meer omdat de redenering helemaal niet de vorm van een inductie heeft (de premisse is een algemene uitspraak). Echter, hoe ook het ene postulaat zou volgen uit het andere, de redenering kan niet overtuigen omdat zij uitgaat van een zeer dubieuze premisse, namelijk de premisse dat elk feitelijk domein in beginsel toegankelijk is voor empirisch-wetenschappelijk onderzoek.

realistische wijsgerige theologie te verdedigen. Echter, geen van onze argumenten berust op (de mogelijkheid van) dergelijke theorieën of thesen.

2. P(2)

Laten we nu kijken naar Philipse's reactie op onze kritiek op P(2), de stelling dat als een religieuze propositie buiten het domein van de rede valt, dat semantisch atheïsme impliceert. Aangezien deze stelling niet vanzelf spreekt, moest Philipse hier een argument voor geven, en dat heeft hij dan ook gedaan. Nu heeft hij in die argumentatie gebruik gemaakt van het volgende principe:

Geen feitelijk domein is in beginsel ontoegankelijk voor empirisch-wetenschappelijk onderzoek.

In onze kritiek op P(2) hebben we betoogd dat dit principe in zijn algemeenheid onjuist is: er zijn feitelijke domeinen die in beginsel ontoegankelijk zijn voor empirisch-wetenschappelijk onderzoek. We hebben toen verwezen naar wiskundige en logische feiten. Dus naar zulke feiten als dat er een getal is dat zowel even als priem is, en dat er redeneerpatronen zijn die ongeldig zijn (we noemden *ex consequentia* als voorbeeld). Deze feiten kennen we, maar niet door empirisch-wetenschappelijk onderzoek. En dus, zo was ons betoog, is het genoemde principe niet correct en derhalve is er geen reden om P(2), waarvan Philipse poogde de waarheid aan te tonen onder gebruikmaking van dat principe, te aanvaarden.

Philipse's reactie hierop is: (i) In onze kritiek hebben we de notie van 'feit' niet gehanteerd in zijn gebruikelijke betekenis – en die is dat 'als iets een feit is, het ook anders had kunnen zijn' (191). Anders gezegd, alleen contingente standen van zaken zijn feiten. (ii) De wiskundige en logische tegenvoorbeelden die we gaven, kunnen niet als bestaans-oordelen worden aangemerkt, terwijl het principe juist betrekking heeft op bestaans-oordelen. (iii) Gods bestaan is contingent, want als God causaal effectief is – en dat is hij volgens de meeste religieuze gelovigen, bijvoorbeeld als schepper en onderhouder van de wereld – dan is hij contingent.

Onze repliek is als volgt. Het is niet zo dat de 'gebruikelijke betekenis' van 'feit' is dat een feit contingent is. Er is niets oneigenlijks of ongebruikelijks aan om te zeggen 'Het is een feit dat er precies één even priemgetal is', 'Het is nu eenmaal een feit dat elk even getal onder de 1.000 de som is van twee priemgetallen', 'Het is een feit dat als A B impliceert en A het geval is, ook B het geval is'. Deze feiten kennen we echter niet door empirisch-

wetenschappelijk onderzoek. En dus blijft onze kritiek geldig: het principe is onjuist en dus valt Philipse's argumentatie voor P(2) in duigen.² Hiermee hebben we, *en passant*, ook een reactie gegeven op (ii): we hebben voorbeelden gegeven van wiskundige en logische bestaansoordelen.

Nu kan men zeggen: het enige wat deze kritiek duidelijk maakt is dat Philipse het principe wat onhandig heeft geformuleerd. Hij kan het principe toch als volgt modificeren:

Geen domein van contingente feiten is in beginsel ontoegankelijk voor empirisch-wetenschappelijk onderzoek,

en aldus kan hij zijn gewenste conclusie alsnog binnenhalen. Dat kan hij echter om twee redenen niet. Ten eerste niet omdat dit gemodificeerde principe zich niet goed verdraagt met iets wat in de speciale relativiteitstheorie ligt geïmpliceerd, namelijk dat we geen signalen kunnen opvangen van wat buiten onze 'lichtkegel' ligt. Er zijn contingente standen van zaken die om deze reden *in beginsel* ontoegankelijk zijn voor empirisch onderzoek. De bewijslast ligt hier opnieuw bij Philipse: hij dient aan te tonen dat we in principe *wel* door empirisch-wetenschappelijk onderzoek kennis kunnen vergaren over wat zich buiten onze lichtkegel bevindt. Ten tweede kan Philipse zijn gewenste conclusie niet binnenhalen vanwege (iii): hij zegt dat God contingent is. Volgens klassiek theïsme bestaat God echter niet contingent maar noodzakelijk. En dus heeft Philipse's argumentatie, zelfs als ze verder vlekkeloos zou zijn (wat ze niet is), niet als conclusie dat God zoals beleden in het klassieke christendom en in de islam niet bestaat.

Waarom denkt Philipse overigens 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 in de schepping en onderhouding van de wereld. Vergeet niet waarom dit fnuikend is voor Philipse: de bewijslast ligt nog steeds bij hem – *hij* probeert de gelovige ervan te overtuigen dat deze atheïst moet worden. En één zwakke plek in zijn argument is voldoende om aan de conclusie te ontkomen. (Maar er zijn, zoals we zagen, meerdere zwakke plekken).

Philipse zou ook met Swinburne en anderen kunnen betogen dat 'God bestaat' geen analytische waarheid is, omdat in deze zin het predicaat niet in

² We wijzen hiermee dus het verwijt dat wij de drogreden van de dubbelzinnigheid begaan van de hand.

het subject besloten ligt en dat om deze reden de propositie dat God bestaat niet noodzakelijk maar contingent waar is. De eerste constatering is juist: 'God bestaat' is niet analytisch. Maar de implicatie (dat de propositie dat God bestaat dus geen noodzakelijke waarheid is) volgt er niet uit. Zoals Kripke heeft laten zien zijn er noodzakelijke waarheden die niet analytisch zijn. De zin 'Elk getal dat groter is dan zeven, is ook groter dan vijf' is niet analytisch maar brengt wel een noodzakelijke waarheid tot uitdrukking.

Onze conclusie is dat Philipse er niet in geslaagd is P(2) te redden. Maar als dat zo is, dan vervalt de reden om de atheïstische conclusie die mede op basis van deze premisse werd bereikt, te aanvaarden.

3. P(3)

Is Philipse er wel in geslaagd P(3) te redden – de premisse die luidt dat als een religieuze propositie binnen het domein van de rede valt, de propositie dat God bestaat naar alle waarschijnlijkheid onwaar is? Ook deze premisse, die niet zelf-evident is, poogt Philipse te onderbouwen. In zijn onderbouwing spelen twee ideeën een centrale rol. Ten eerste de aanname dat geloof in God alleen redelijk kan zijn wanneer de aanname van Gods bestaan een verklaring biedt voor bepaalde verschijnselen. Ten tweede het idee dat voor elk verschijnsel waarvoor een religieuze verklaring kan worden gegeven, een wetenschappelijke verklaring kan worden gegeven die beter is.

Onze kritiek op P(3) was, ten eerste, dat beide ideeën een bepaalde problematische opvatting van God veronderstellen, namelijk een God-van-de-gaten idee van God. En ons tweede punt van kritiek was dat beide ideeën een discutabel dogma veronderstellen, het dogma van het *explanationisme*, d.w.z. de stelling dat alleen explanatorische redenen de juiste redenen kunnen zijn om te geloven in het bestaan van het één of ander.

Wat is de reactie van Philipse? Als we het goed zien komt die erop neer dat hij erkent dat hij de beide ideeën die we noemden inderdaad aanvaardt; d.w.z. hij erkent dat hij een God-van-de-gaten idee van God hanteert en eveneens het dogma van het explanationisme aanvaardt. Wanneer we ervan uitgaan dat Philipse probeert de gelovige te overtuigen van de waarheid van zijn disjunctieve atheïsme, betekent dit dat zijn argument faalt. Hij hanteert een bepaald idee van God dat de gelovige terecht verwerpt, en hij aanvaardt een bepaald dogma dat, zoals we hebben betoogd, om onafhankelijke redenen uiterst problematisch is. En dus faalt zijn argument voor P(3).

Het blijft belangrijk te beseffen dat de bewijslast ook voor P(3) bij Philipse ligt. Hij moet aannemelijk maken dat de God-van-de-gaten idee van God het juiste idee van God is, en hij moet het dogma van het explanationisme aannemelijk maken. Wij hadden de God-van-de-gaten idee bekritiseerd door te

zeggen dat een wetenschappelijke verklaring van een bepaald verschijnsel (onder verwijzing naar een wet) niet uitsluit dat op een of andere manier God met dat verschijnsel van doen heeft (bijvoorbeeld omdat hij werkt *via* natuurwetten). In reactie hierop suggereert Philipse dat wij het scheermes van Occam verwerpen. Maar dat doen we niet; wat we wel doen is erkennen dat er verschillende verklaringen van eenzelfde fenomeen naast elkaar kunnen bestaan. En dat zou onproblematisch moeten zijn.³ Stel je auto start niet. De monteur vertelt dat je auto niet startte omdat de bougies kapot waren. Maar deze verklaring is geheel compatibel met een verklaring van een heel andere aard, namelijk dat je auto niet startte omdat je buurman de bougies onklaar heeft gemaakt.

Het scheermes van Occam zegt niet dat we tussen beide moeten kiezen. Iets soortgelijks is denkbaar inzake de verhouding van wetenschappelijke verklaringen tot verklaringen waarin God functioneert—ze sluiten elkaar niet uit, en het scheermes van Occam dwingt niet tot een keuze. Kortom, de God-van-de-gaten idee van God is een verwerpelijke idee, en één die de theïst niet aanvaardt. Misschien vindt Philipse dat de theïst dat idee zou moeten aanvaarden. Maar daarvoor heeft hij geen enkele reden gegeven. Evenmin heeft hij redenen gegeven voor het explanationisme. En zolang er geen afdoende redenen zijn om deze twee ideeën te aanvaarden, is een argumentatie die daarvan uitgaat niet overtuigend.

Een ander element ter onderbouwing van P(3) betreft de verklaring van religieuze diversiteit. Volgens Philipse vormt het feit dat er allerlei doctrinair onverenigbare religies zijn die elk een beroep kunnen doen op een door God ingegeven *sensus divinitatis* een *defeater* voor christelijk geloof. In reactie op deze objectie van Philipse willen wij onderscheiden tussen *rebutting* en *undercutting defeaters*. In grote lijnen komt dit onderscheid op het volgende neer. Iemands overtuiging dat p is een *rebutting defeater* voor zijn overtuiging dat q als p inconsistent is met q. Iemands overtuiging dat p is een *undercutting defeater* voor zijn overtuiging dat q als p zijn redenen om q te geloven ontzenuwt. Welnu, is het feit dat aanhangers van andere religies net als christenen kunnen beweren dat hun religieuze overtuigingen geproduceerd zijn door een goed werkende *sensus divinitatis* een *rebutting* of een *undercutting defeater* voor christelijk geloof?

³ Zie hiervoor R. van Woudenberg, 'Darwinian and Teleological Explanations. Are They Incompatible?', in Ph. Clayton en J. Schloss (red.), *Evolution and Ethics. Human Morality in Biological and Religious Perspective*, Grand Rapids 2004, 171-186.

De variëteit aan religies en het mogelijke beroep door aanhangers van andere religies op een *sensus divinitatis* kan niet gelden als een *rebutting defeater*: deze beide feiten sluiten het bestaan van God niet uit. Integendeel, het is een belangrijk element van de christelijke levensbeschouwing dat door de afkeer van God sommige mensen hun eigen goden gecreëerd hebben en dat anderen God weliswaar kennen, maar dat hun kennis van God gebrekkig of ernstig misvormd is.

Kunnen deze beide feiten dan gelden als een *rebutting defeater*? Dat zou misschien zo zijn als geloof in God (louter) gebaseerd zou zijn op de overtuiging dat dat geloof in God geproduceerd is door een betrouwbaar cognitief mechanisme. Dit is echter geenszins het geval. Christenen kunnen ter verklaring van hun overtuiging een beroep doen op een eventuele *sensus divinitatis*, maar daar is hun geloof normaliter niet op gebaseerd. Hun geloof zal veeleer gebaseerd zijn op de ervaring van Gods aanwezigheid in hun leven, op het feit dat wanneer zij de bijbel lezen wat daar geschreven staat hun simpelweg waar lijkt, etc.

Tenslotte, Philipse zegt diverse keren dat het bestaan van God in het licht van de huidige wetenschap (hoogst) onwaarschijnlijk is, maar elke substantiële onderbouwing hiervan ontbreekt. Geocentrisme is onwaar alsmede de theorie dat de aarde enkele duizenden jaren oud zou zijn, maar dergelijke claims zijn geen essentieel deel van het christelijk geloof, laat staan van theïsme. Philipse wijst tevens op de afhankelijkheid van mentale functies ten opzichte van hersenprocessen. Hoe dit gegeven atheïsme ondersteunt, wordt door hem echter niet uiteengezet. Het ‘epistemologisch drama’ waarvan Philipse gewaagt, is een kolossale overstatement, zoals een sobere inspectie van de feiten uitwijst.⁴

Philipse zegt dat we spijkers op laag water zoeken. Wij zien het zo: we slaan spijkers met koppen. Philipse is er niet in geslaagd (P2) en (P3) op adequate wijze te verdedigen tegen onze kritiek. Daarom handhaven we onze conclusie van ons vorige artikel, dat niemand zich door Philipse's argument zou moeten laten overtuigen.⁵

*(Rik Peels is promovendus aan het departement Wijsbegeerte van de Universiteit Utrecht. Admiraal de Ruijterweg 450-II, 1055 NG Amsterdam, hpeels@nd.edu
René van Woudenberg is hoogleraar kentheorie en ontologie aan de faculteit der Wijsbegeerte van de Vrije Universiteit te Amsterdam. De Boelelaan 1105, 1081 HV Amsterdam, R.van.Woudenberg@ph.vu.nl)*

⁴ Zie de Glasgow Gifford Lectures van J. Brooke en G. Cantor, *Reconstructing Nature. The Engagement of Science and Religion*, Oxford 1998.

⁵ Wij danken Herman Philipse voor zijn gewaardeerde commentaar op een eerdere versie van dit artikel.