

Het disjunctieve atheïsme van Herman Philipse

HERMAN PHILIPSE'S DISJUNCTIVE ATHEISM

This article offers a critique of Philipse's main argument in favor of disjunctive atheism – that is, the view that either semantic or classic atheism is true – as presented in his well-known *Atheïstisch manifest en De onredelijkheid van religie*. After a number of preliminary comments, the authors argue against two crucial premises of the argument. First, they show that it does not follow from every religious proposition's being outside of the domain of reason, that semantic atheism is true. Second, they explain why it does not follow from every proposition's being within the domain of reason, that classic atheism is true.

1. Vooraf

Herman Philipse is een filosoof die zich afficheert als atheïst. Een atheïst is, in het algemeen gesproken, iemand die van oordeel is dat er geen God is (of dat er geen goden zijn).¹ Philipse is echter geen gewone atheïst maar een 'disjunctief' atheïst, want hij is van oordeel dat religieuze uitspraken ofwel betekenisloos, ofwel onwaar zijn. Een verdediging van deze positie verscheen drie jaar geleden in zijn heruitgegeven en aangevulde boek *Atheïstisch manifest*.² In dit artikel betogen we dat Philipse's hoofdargument voor zijn disjunctief atheïsme op vele plaatsen, en op verschillende manieren, faalt. We beginnen met een opmerking vooraf.

Philipse erkent uiteraard dat de wereldgodsdiensten verschillende aspecten hebben. Ze hebben of institueren allerlei rituelen rondom ingrijpende levensgebeurtenissen, zoals geboorte, huwelijk en sterven. Voorts worden door de aanhangers van de diverse religies verhalen verteld die inspirerend kunnen werken. Vervolgens brengen de godsdiensten een bepaalde sociale organisatie tot stand of teweeg. Ook geven ze richting aan kunstvormen als architectuur, muziek en beeldende kunst. Tenslotte bieden de godsdiensten aan hun aanhangers een bepaalde morele levensvisie. Wanneer Philipse argu-

1 In navolging van Philipse zelf zullen wij het woord 'god' gebruiken als soortnaam en 'God' als eigenaam (en wel als eigenaam voor een Wezen dat noodzakelijkerwijs bestaat en volkomen goed, almachtig en alwetend is, dat wil zeggen een god die de essentiële eigenschappen heeft die joden, moslims en christenen hem toeschrijven).

2 H. Philipse, *Atheïstisch manifest en De onredelijkheid van religie*, Amsterdam 2004. Losse paginanummers in het vervolg van dit artikel hebben betrekking op dit boek.

menteert voor zijn atheïsme, dan argumenteert hij niet tegen deze aspecten. Zijn argumentatie is uitsluitend gericht tegen het geloof in het bestaan van God of van goden. Ze is alleen gericht tegen doctrinaire aspecten van de religie, dat wil zeggen tegen die aspecten ervan die geëvalueerd kunnen worden in termen van waar of onwaar. Dit betekent dat Philipse niets heeft tegen al diegenen die zeggen dat voor hen ‘God’ (louter) een symbool is – dus niets tegen theologen als Paul Tillich, of Gordon Kaufman, of Sallie MacFague. Hij zegt letterlijk: ‘Mijn bezwaren tegen godsdienst zouden wegvallen wanneer kerken het geloof in het bestaan van God of goden afzweren en het woordje ‘God’ louter als symbool voor iets anders, zoals liefde, of het goede leven, hanteren.’(29) In zijn ogen zijn vele leden van de kerken overigens *de facto* atheïsten: ze geloven niet werkelijk dat God bestaat en zijn dus crypto-atheïsten.

2. Philipse's hoofdargument

Philipse's hoofdargument vóór disjunctief atheïsme kent drie premissen en een conclusie. Het luidt als volgt (75, 146, enigszins vrij weergegeven):

- (P1) Voor elke religieuze propositie geldt dat ze ofwel (a) buiten het domein van de rede ligt, ofwel (b) daarbinnen.
- (P2) Als hoorn (a) geldt, volgt semantisch atheïsme.
- (P3) Als hoorn (b) geldt, volgt klassiek atheïsme.
- (C) Dus is ten aanzien van elke religieuze uitspraak atheïsme de juiste houding, hetzij semantisch atheïsme, hetzij klassiek atheïsme.

Bewering (C), de conclusie van het argument dat òf semantisch atheïsme òf klassiek atheïsme de juiste houding is, noemt Philipse ‘disjunctief atheïsme’. Voordat we deze argumentatie zullen onderzoeken, willen we eerst enkele van de gebruikte termen toelichten. Om te beginnen de notie van ‘rede’ zoals die in (P1) wordt gebruikt. Philipse geeft de volgende definitie:

‘Rede’ =_{df.} Het geheel van methoden van empirisch wetenschappelijk onderzoek en kritisch denken, zoals die in de loop van de wetenschappelijke traditie zijn ontstaan en zich in de toekomst verder zullen ontwikkelen (146).³

³ Dit is een enigszins bevreemdende definitie van ‘rede’. Gewoonlijk wordt onder dit definiendum een bepaalde faculteit of een bepaald mentaal vermogen van de mens verstaan. Een definiens dat meer tegemoet komt aan de wijze waarop wij het woord ‘rede’ gewoonlijk gebruiken zou zo iets zijn als ‘het begrips- en onderscheidingsvermogen van de mens dat dient tot het verkrijgen van kennis, het combineren

In (P2) is sprake van ‘semantisch atheïsme’, dat Philipse omschrijft als de stelling dat ‘het geloof geen propositionele inhoud heeft’, of ‘dat aan het woordje ‘God’ geen betekenis kan worden gegeven.’ (149) In (P3) is sprake van ‘klassiek atheïsme’, hetgeen de stelling is dat de uitspraak ‘God bestaat’ (naar alle waarschijnlijkheid) onwaar is.

Nu we de argumentatie hebben toegelicht, gaan we als volgt te werk. In de volgende sectie maken we een aantal opmerkingen van preliminaire aard bij Philipse’s argumentatie. In de daarop volgende secties onderzoeken we respectievelijk (P2) en (P3). We sluiten af met onze conclusie.

3. *Preliminaire opmerkingen bij het argument van Philipse*

Ten eerste. Wij hebben ‘semantisch atheïsme’ en ‘klassiek atheïsme’ gepresenteerd als namen van *stellingen*. En daarmee hebben wij niet meer dan Philipse’s eigen suggesties serieus genomen. Het wekt daarom enige verwondering dat in (C), de conclusie van het argument, ‘atheïsme’ een *houding* wordt genoemd. Immers, de premissen spreken niet over een houding, en dus kan uit hen geen conclusie over een houding worden afgeleid. Dit valt echter gemakkelijk te repareren door te zeggen dat de conclusie luidt dat, aangezien (a) en (b) elkaars complementen zijn, ofwel het semantisch, ofwel het klassieke atheïsme waar is.⁴

Ten tweede. Het hoofdargument heeft de structuur van een dilemma: een uitspraak ligt ofwel buiten het domein van de rede, ofwel niet. Wij wijzen erop dat hier geen derde mogelijkheid is. Je kunt niet tegen Philipse inbrengen: ‘Mijn geloof in God ligt niet buiten het domein van de rede, maar het ligt er ook niet binnen.’ Het punt is dat elke eigenschap een complement heeft dat haar tegendeel is. ‘Geel’ heeft als complement ‘niet-geel’ en daarom kan bijvoorbeeld een auto niet zowel geel zijn als niet-geel. ‘Redelijk’ heeft als complement ‘niet-redelijk’ en daarom kan iets niet zowel redelijk als niet-redelijk

van zaken, etc.’ (Van Dale; vgl. R. van Woudenberg, ‘Rede, reden, redeneren; rationalisme, rationeel, rationaliteit. De onderlinge verhouding van deze begrippen’, *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 88 (1996), 283-298). Wellicht dat Philipse niet ‘rede’ maar ‘het domein of de jurisdictie van de rede’ op het oog heeft als definiendum. In het onderstaande zullen wij aan ‘rede’ de betekenis geven die ook Philipse eraan geeft.

⁴ Het is niet meteen duidelijk hoe men de premissen van het argument zo zou kunnen wijzigen dat de conclusie in termen van ‘de juiste houding’ wél volgt. Immers, uit het feit dat een bepaalde propositie waar is, valt niet zonder meer af te leiden dat de juiste houding ten opzichte van die propositie die van geloof is. Zelfs uit het feit dat er redenen zijn om te denken dat een propositie waar is, volgt nog niet dat de juiste houding ten opzichte van die propositie de geloofshouding is. Immers, iemand kan andere redenen of ander bewijs (in de zin van *evidence*) hebben die het verantwoord (of rationeel, of redelijk) maken om de propositie in kwestie niet te geloven.

zijn. Philipse heeft dus gelijk wanneer hij zegt dat zijn dilemma een werkelijk dilemma is, dat wil zeggen uitputtend is: er is geen derde mogelijkheid.

Men zou natuurlijk kunnen beweren dat een uitspraak *deels* binnen het domein van de rede valt en *deels* daarbuiten, indien men daarmee bedoelt dat *een deel van de uitspraak* binnen het domein van de rede valt en *een deel* daarbuiten. Zoals Philipse terecht opmerkt toont dit echter niet aan dat het dilemma onjuist is. Immers, men kan in een dergelijk geval de uitspraak in twee afzonderlijke beweringen opsplitsen en op elke afzonderlijke religieuze bewering het dilemma toepassen. De eerste premisse (P1) is dus waar (zelfs *noodzakelijkerwijs* waar) en in wat volgt zullen we daarop dus geen kritiek geven.

Ten derde. Zoals Philipse zijn argument heeft geformuleerd, geldt het argument alleen voor religieuze proposities. Niets in hetgeen Philipse naar voren brengt geeft echter aanleiding om te denken dat het dilemma van redelijk of niet-redelijk niet zou gelden voor andersoortige proposities, zoals geografische, historische, astronomische, modale, morele, logische, wiskundige of filosofische. Het argument zoals Philipse het geeft is daarom niet meer dan een bijzonder geval van een veel algemener argument, dat als volgt kan worden weergegeven:

- (P1*) Voor elke propositie geldt dat ze ofwel (a) buiten het domein van de rede ligt, ofwel (b) daarbinnen.
- (P2*) Als hoorn (a) geldt, dan kan aan één of meerdere termen van die propositie geen betekenis worden gegeven.
- (P3*) Als hoorn (b) geldt, dan geldt dat die propositie onwaar is.
- (C*) Dus, elke propositie is ofwel betekenisloos, ofwel onwaar.

Deze conclusie is duidelijk absurd en Philipse zal haar tegen elke prijs willen vermijden. Het is echter onduidelijk hoe hij dat zou kunnen doen. Hij zou dan moeten aangeven waarom het dilemma van redelijk/niet-redelijk alleen geldt voor religieuze proposities en niet voor andersoortige. Of hij zou moeten duidelijk maken waarom alleen voor religieuze maar niet voor andersoortige proposities geldt dat ze betekenisloze termen bevatten als ze buiten het domein van de rede vallen. Of hij zou moeten duidelijk maken waarom alleen voor religieuze en niet voor andersoortige proposities geldt dat ze onwaar zijn wanneer ze binnen het domein van de rede vallen. Gegeven wat wij eerder zeiden, lijkt het ons niet waarschijnlijk dat Philipse de eerste of de tweede route zal kiezen. Naar alle waarschijnlijkheid zal Philipse de derde weg willen gaan – een weg die bijzonder veel argumentatief werk vereist.

Ten vierde. Philipse's definitie van 'rede' en daarmee ook zijn gebruik van de frase 'het geloof dat *p* ligt binnen/buiten het domein van de rede' roept

vragen op. Het idee lijkt te zijn dat geloof dat het resultaat is van (of gebaseerd is op of ondersteund kan worden door) de toepassing van het geheel van methoden van empirisch wetenschappelijk onderzoek en kritisch denken, ‘binnen het domein van de rede’ valt. Nu is dit idee om verschillende redenen behoorlijk vaag.

(a) Philipse maakt niet expliciet welke de methodes van empirisch wetenschappelijk onderzoek zijn, en welke de methodes van kritisch denken zijn. Gebruikt bijvoorbeeld een historicus ‘empirisch wetenschappelijke methoden’ of hanteert hij de ‘methode van kritisch denken’? Gelet op Philipse’s definitie kunnen wij alleen maar zeggen: ‘misschien wel, misschien niet, dat hangt helemaal af van hoe de beide methodes verder worden uitgelegd.’

(b) In het verlengde van het voorafgaande: van heel veel proposities geldt dat we ze aanvaarden op basis van getuigenis. Zo aanvaardt Philipse allerlei proposities over evolutie, kwantummechanica, het fenomeen van projectie, etc. op basis van getuigenis zoals dat in artikelen en boeken tot hem komt. Niets van hetgeen hij gelooft over deze onderwerpen gelooft hij omdat hij empirisch wetenschappelijke methoden heeft toegepast. Geloof hij ze dan omdat hij de methode van kritisch denken heeft toegepast? Wel, dat hangt weer af van wat die methode precies behelst en daarover zegt Philipse niets. Maar aannemend dat hij hetgeen hij op deze gebieden gelooft redelijk vindt, mogen we veronderstellen dat hij ‘redelijk’ zodanig gebruikt, dat ook als geloof gebaseerd is op getuigenis, het redelijk kan zijn.

(c) Nog steeds in het verlengde van het voorgaande: hoe zit het met wiskunde en logica? Is bijvoorbeeld het geloof in de onvolledigheidstelling van Gödel redelijk of niet-redelijk? Wel, dat geloof is, zelfs bij Gödel zelf, niet het resultaat van de toepassing van ‘empirisch wetenschappelijke methoden’: wiskunde is nu eenmaal geen empirische wetenschap. Is het dan het resultaat van ‘de methode van kritisch denken’? Aangezien Philipse geen enkele clou geeft betreffende wat die methode zou kunnen zijn, is deze vraag niet goed te beantwoorden. Echter, er zullen maar weinigen zijn die zullen zeggen dat de stelling van Gödel het resultaat is van de toepassing van ‘de methode van kritisch nadenken’. Is het geloof in die stelling daarom niet-rationeel, zoals Philipse’s definitie impliceert?

(d) Tenslotte: mensen geloven dat zij voor hun kinderen behoren te zorgen. Maar zij geloven dat niet omdat zij een empirische methode hebben toegepast, noch omdat zij een methode van kritisch nadenken hebben gebruikt. En dus is ook dit geloof, op basis van Philipse’s definitie, onredelijk.

Wat deze punten duidelijk maken is dat Philipse’s definitie van ‘rede’ enerzijds weinig precies is en anderzijds waar ze wel min of meer toepasbaar lijkt, ongewenste uitkomsten geeft. Dit is een hoogst belangrijk punt. De

definitie van Philipse leidt er namelijk toe dat het voor allerlei proposities, inclusief religieuze proposities, niet duidelijk is of ze als redelijk dan wel als niet-redelijk moeten worden aangemerkt.

Philipse merkt zelf op: ‘Het is geen goede objectie [tegen mijn argument, HDP & RvW] te zeggen dat men “rede” ook heel anders kan definiëren.’ (148) Inderdaad. Dit is ons punt dan ook niet. Ons punt is dat Philipses definitie zo vaag is, dat een aantal simpele vragen geen of een ongewenst antwoord krijgen. Dit is *wel* een goede objectie tegen zijn argumentatie. Immers, wil iemand een duidelijke keuze in een exclusief alternatief *R* of niet-*R* kunnen maken, dan moet het hem duidelijk zijn wat *R* is.

Ten vijfde. Nog iets anders behoeft aandacht in Philipses definitie van ‘rede’. Die definitie verwijst ook naar methodes ‘die zich in de toekomst verder zullen ontwikkelen’. Het kan hier gaan om methodes die voortbouwen op nu bestaande methodes maar het zou natuurlijk ook kunnen gaan om radicaal nieuwe methodes. Deze clausule maakt Philipses argument potentieel zwak. Immers, we hebben toch nauwelijks enig idee hoe de wetenschap zich in de toekomst zal ontwikkelen? Voorafgaande aan de wetenschappelijke revolutie kon niet voorspeld worden welke methoden zich in de toekomst zouden ontwikkelen. Net zomin als Newton enig idee had van de inhoud van Einsteins algemene relativiteitstheorie en de methoden die Einstein gebruikte, weten wij welke wetenschappelijke revoluties de toekomst voor ons in petto heeft. Soms wordt geclaimd dat we misschien nu al aan de vooravond staan van een nieuwe wetenschappelijke revolutie – één waarin de notie van *design* een cruciale plaats zal gaan innemen.⁵ En misschien dat een dergelijke revolutie nieuwe empirische methodes zal opleveren en nieuwe methodes van kritisch nadenken waarvan juist helemaal geen atheïstische suggesties uitgaan. Dan zou uit het feit dat een religieuze bewering binnen het domein van de rede valt helemaal geen klassiek atheïsme volgen. Teneinde Philipses argument door deze toevoeging niet af te laten zakken, stellen wij voor hier verder geen aandacht aan te besteden.

Ten zesde. In zijn boek zwenkt Philipse nogal eens tussen de claim dat geloof in God (hoogst waarschijnlijk) *onwaar* is en de claim dat geloof in God *onredelijk* is (bijvoorbeeld 158 en in de titel van het boek). Maar dat zijn twee totaal verschillende zaken. Een propositie die waar is, kan immers heel goed irrationeel zijn om te geloven; voor de twaalfde eeuwse leken was het irrationeel om het heliocentrisme te geloven. Er zijn waarheden, maar ook

⁵ Zie W.B. Dembski, *The Design Revolution*, Downers Grove 2004.

onwaarheden die rationeel zijn om te geloven. En er zijn onwaarheden, maar ook waarheden, die irrationeel zijn om te geloven. Het hoofdargument is echter een argument ten gunste van een vorm van atheïsme, hetgeen de claim is dat de propositie dat er een God is (naar alle waarschijnlijkheid) *onwaar* is.⁶ Daar zullen we ons ook aan houden.

Ten slotte. Het is van belang de filosofische situatie goed voor ogen te houden: Philipse probeert de lezer in zijn boek ervan te overtuigen dat atheïsme waar is (of, soms, dat atheïsme de juiste houding is). Hij is degene die vele beweringen doet en daarom is het aan hem die beweringen te onderbouwen. De bewijslast ligt dus, in ieder geval in eerste instantie, bij hem en degenen tegen wie hij argumenteert, theïsten, zullen pas zijn stellingname overnemen wanneer zij een niet-weerlegd en overtuigend argument ten gunste daarvan gehoord hebben.⁷

Laten we nu Philipse's argumentatie in nader detail onderzoeken, te beginnen bij de tweede premisse van zijn argument.

4. Analyse van (P2)

De aangepaste tweede premisse luidt dat als het geloof in het bestaan van God buiten het domein van de rede ligt, men aan het woordje 'God' geen betekenis kan verlenen. Deze these spreekt zeker niet vanzelf. Laten we daarom de argumentatie die Philipse ervoor geeft onderzoeken.

Semantisch atheïsme volgt volgens Philipse wanneer men de these van de buitenrationaliteit van religie aanhangt. Deze laatste these houdt in dat propositioneel geloof in God aan gene zijde van redelijkheid en onredelijkheid valt, of dat geloof in God buitenrationeel of bovenrationeel is, of dat geloof in God niet binnen het domein of de jurisdictie van de rede valt (51). De vraag die Philipse aan de orde stelt is hoe men, wanneer men de these van de buitenrationaliteit (TBR) van het geloof in God aanhangt, aan het woordje 'God' betekenis kan verlenen (149). Hij zegt daarover het volgende:

Het woordje 'god' wordt als soortnaam ('god', 'goden') en als eigennaam ('God') gebruikt. Volgens een gangbare theorie over eigennamen krijgen deze betekenis door een oorspronkelijke doophandeling, waardoor de naam met een drager verbonden wordt. Men wijst naar de drager en zegt: 'Dit is N', of: 'Ik noem dit wezen N.' Het latere gebruik van de eigennaam is dan correct indien het een bepaalde (volgens sommigen een causale) relatie heeft met de desbetreffende doophandeling. Het is echter moeilijk voorstelbaar dat de eigennaam 'God' op

⁶ Het gaat hier om wat in de literatuur wordt genoemd het verschil tussen een *de facto* en een *de iure* objectie tegen theïsme. Zie hiervoor A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford 2000, ix.

⁷ Voor een behandeling van het concept 'bewijslast' (*burden of proof*) in verband met de discussie tussen atheïsten en theïsten, zie P. van Inwagen, *The Problem of Evil*, Oxford 2006, 46-51.

deze wijze een betekenis verkregen heeft. De veronderstelde drager van de naam ‘God’ is (of was) namelijk niet aanwijsbaar gegeven. Goden worden immers geacht bovennatuurlijke wezens te zijn. Dit impliceert dat zowel de eigenaam ‘God’ als de soortnaam ‘god’ alleen betekenis kan krijgen door een beschrijving te geven van dit veronderstelde wezen, of van de veronderstelde wezens. Pas indien men zo’n beschrijving heeft verstrekt, is er betekenis verleend aan het woordje ‘God’ of ‘god’ (...) (149-150).

In dit citaat brengt Philipse, zo lijkt het, drie gedachten naar voren. (i) De eigenaam ‘God’ en de soortnaam ‘god’ hebben pas betekenis wanneer er door middel van aanwijzing een doophandeling heeft plaatsgevonden of wanneer men een beschrijving heeft gegeven van ‘God’ en ‘god’. (ii) In het eerste geval is een later gebruik van ‘God’ en ‘god’ alleen correct indien men in de juiste relatie staat tot de oorspronkelijke ‘deiktische’ doophandeling, zoals we dit zouden kunnen noemen. (iii) Een deiktische doophandeling omtrent ‘God’ en ‘god’ is onmogelijk, hetgeen de noodzaak van een definitie van ‘God’ en ‘god’ impliceert indien men betekenis aan deze termen wil verlenen. Deze drie gedachten lijken ons plausibel.⁸ Wil men betekenisvol over God kunnen spreken, dan zal men in staat moeten zijn een bepaalde omschrijving van hem te geven.⁹

Laten we na deze inleidende opmerkingen onze blik richten op de argumentatie van Philipse ten gunste van de bewering dat uit de these van de buitenrationaliteit van religie (TBR) semantisch atheïsme volgt. De argumentatie verloopt via een aantal postulaten. Philipse is namelijk van mening dat uit TBR een aantal postulaten volgt die beperkingen opleggen aan de klasse van mogelijke betekenissen van ‘God’ en ‘god’.¹⁰ Als deze postulaten

8 Wellicht dat er kanttekeningen geplaatst kunnen worden bij de derde overweging. Immers, hoe weet Philipse zo zeker dat een deiktische doophandeling in het geval van God onmogelijk is? Stel je eens voor dat God, zoals bijvoorbeeld Gen. 3 suggereert, in een bepaalde periode van de geschiedenis van deze aarde op een bijzonder directe manier met de mens leefde en communiceerde, bijvoorbeeld doordat hij tot de mens sprak (en wellicht op allerlei andere wijzen waar wij nu niets van weten of waar wij ons nu geen voorstelling van kunnen maken). Het is niet direct duidelijk dat het in zo’n situatie onmogelijk is succesvol naar God te verwijzen door middel van een aanwijzing. Wil het nageslacht succesvol naar God verwijzen, dan hoeft het alleen maar in de juiste relatie te staan tot deze eerste doophandeling.

9 Dit hoeft geen heel complexe definitie te zijn, net zo goed als een klein kind geen gedetailleerde definitie hoeft te kunnen geven van ‘morgen’ om een betekenisvolle zin te kunnen uiten waarin hij zegt dat hij morgen naar school toe moet.

10 Dit zet Philipse uiteen voorafgaande aan zijn bespreking van de drie postulaten (151). Bij de behandeling van de drie postulaten zelf merkt hij echter op dat het eerste postulaat uit TBR volgt (of erin besloten ligt), het tweede uit het eerste postulaat en het derde uit het tweede postulaat. Het is niet helemaal duidelijk wat Philipse verstaat onder ‘volgen uit’ of ‘besloten liggen in’, maar als hij er een strikte implicatie mee bedoelt, dan is het inderdaad waar dat als de twee laatste postulaten uit de voorgaande postulaten volgen en de eerste uit TBR volgt, ze alle drie uit TBR volgen. Het is overigens vreemd om stellingen die volgen uit andere stellingen ‘postulaten’ te noemen, maar we volgen Philipse hier in zijn spraakgebruik.

expliciet gemaakt worden, ‘zal blijken dat door de reeks van inperkingen de klasse van toelaatbare betekenissen van “God” samenvalt met de nulklasse’ (151). Welnu, laten we bezien of dat inderdaad het geval is.

Het eerste postulaat is dat van de *dynamische compatibiliteit van geloof en wetenschap*. Philipse expliciteert dit als volgt: ‘er is niet alleen nu geen conflict tussen geloof en wetenschap (...) maar ook [zal] geen denkbare ontwikkeling van de wetenschap in de toekomst het geloof obsoleet kunnen maken.’(151) Eerder in het boek noemt Philipse dit de *onweerlegbaarheidseis*: de eis dat de beschrijving van ‘God’ zo moet worden opgesteld, dat Gods bestaan in beginsel nooit weerlegd kan worden door mogelijke ontwikkelingen binnen de wetenschap (57). Over dit postulaat nu zegt hij: ‘Het is duidelijk dat dit postulaat (...) de mogelijke definities van “God” inperkt.’(151) En met dat laatste bedoelt Philipse, naar wij mogen veronderstellen, iets als: ‘Het is duidelijk dat dit postulaat de mogelijke definities van “God” *significant* inperkt.’

Dit roept de volgende twee vragen op. (a) Volgt dit eerste postulaat inderdaad uit TBR? (b) Is het inderdaad duidelijk dat dit eerste postulaat de klasse van mogelijke definities van ‘God’ op significante wijze inperkt?

Laten wij met de eerste vraag beginnen. Het juiste antwoord lijkt afhankelijk te zijn van het antwoord op de vraag wat men bedoelt met de bewering dat geloof in God buiten ‘het geheel van methoden van empirisch wetenschappelijk onderzoek en kritisch denken, zoals die in de loop van de wetenschappelijke traditie zijn ontstaan en zich in de toekomst verder zullen ontwikkelen’ valt. Bedoelt Philipse hiermee dat geloof in God niet door dat geheel van methoden (de rede) gefalsifieerd kan worden, dan volgt inderdaad dit eerste postulaat. Bedoelt hij hiermee dat geloof in God alleen rationeel of redelijk of gerechtvaardigd, etc. is als het bevestigd wordt of bevestigd kan worden door de rede (een these die in ieder geval op het eerste gezicht substantiële onderbouwing vereist om plausibel te zijn), dan volgt dit eerste postulaat er geenszins uit. Daar Philipse meent dat dit postulaat inderdaad uit TBR volgt zullen wij in het vervolg van de eerste interpretatie uitgaan.

Hoe zit het met de tweede vraag? Philipse heeft gelijk dat allerlei mogelijke definities van ‘God’ zullen afvallen, omdat ze in principe falsifieerbaar zijn door empirische wetenschap. Maar hoeveel definities die van ‘God’ gegeven worden omvatten dergelijke beweringen? Zijn er definities van ‘God’ die beweringen omvatten omtrent het aantal jonge ganzen in Canada of de gemiddelde hoeveelheid sigaretten die Nederlandse studenten per dag roken? Natuurlijk omvatten sommige definities van ‘God’ beweringen over de empirische werkelijkheid, zoals de bewering dat God de kosmos geschapen heeft of dat de aarde alleen blijft bestaan doordat God de dingen laat bestaan. Maar het is absoluut niet duidelijk dat het hier gaat om beweringen die de huidige of

toekomstige wetenschap kan verifiëren of falsifiëren. Hoe zouden de exacte wetenschappen (of wellicht de kritisch denkende geesteswetenschappen) dergelijke claims moeten ontkrachten? Natuurlijk doen mensen allerlei beweringen over God, zoals de bewering dat hij hen genezen heeft van een ernstige ziekte of dat hij hun weg zo geleid heeft dat zij die en die aanstelling zouden krijgen. Het is (ons althans) niet duidelijk hoe men dergelijke beweringen empirisch zou kunnen falsifiëren, maar zelfs als dat mogelijk was zou dat nog niet zoveel zeggen, omdat het hier niet om *definities* van ‘God’ gaat. Kortom, het is duidelijk dat het eerste postulaat de klasse van mogelijke betekenissen van ‘God’ inperkt, maar het is niet duidelijk dat het dat op *significante wijze* doet en het is juist dat laatste wat Philipse nodig heeft voor zijn argument.¹¹

Uit het eerste postulaat volgt volgens Philipse een tweede: het postulaat van de *empirische ondetecteerbaarheid*. Dit postulaat houdt in dat God geen empirisch detecteerbare effecten kan hebben. Immers, zou men aannemen dat God wel detecteerbare effecten kan hebben, dan ‘zou het kunnen dat onderzoekers ooit de afwezigheid van deze effecten zullen constateren, of dat theoretici een betere verklaring voor de effecten opstellen dan de religieuze. In beide gevallen wordt het geloof achterhaald door de wetenschap.’ (152) Het idee is dus dat de gelovige die zijn geloof voor buitenrationeel houdt, ook moet aanvaarden dat de door hem geponeerde godheid geen enkel detecteerbaar contact kan hebben met de empirisch waarneembare wereld. We moeten Philipse hier niet verkeerd begrijpen. Immers, het lijkt plausibel dat God, als hij bestaat, allerlei handelingen in de wereld kan verrichten, die de wetenschap niet kan detecteren, omdat deze, bijvoorbeeld, te ver weg in het heelal plaatsvinden, of wellicht te ver in het verleden liggen, of misschien kleinere elementen betreffen dan onze meest gedetailleerde microscopen kunnen waarnemen. De gedachte van Philipse is naar ons idee dat het hier gaat om wat de wetenschap *in principe* – met genoeg tijd, menskracht, materiaal, etc. – kan detecteren.

¹¹ Philipse beweert dat men alleen aan het onweerlegbaarheidsvereiste kan voldoen door het godsbegrip van elke inhoud te beroven: ‘Men moet zeggen dat God volstrekt transcendent is ten opzichte van al het empirisch kenbare. De woorden waarmee men hem beschrijft, zoals “Vader”, of “oneindig goed”, “oneindig wijs”, “oneindig machtig”, kunnen niet hun gewone betekenis hebben. Noch kunnen we uitleggen welke betekenis deze woorden wél hebben, want elke betekenisvolle uitleg verwijst direct of indirect naar het kenbare. Er is namelijk geen betekenisvolle beschrijvende term die niet verwijst naar iets wat mogelijkwijze gekend kan worden.’ (60) Maar waarom zouden we denken dat dit waar is? Waarom zouden we geloven dat uit de onweerlegbaarheidseis volgt dat het godsbegrip van elke inhoud beroofd moet worden? Indien men de overtuiging heeft dat woorden als ‘oneindig wijs’ of ‘oneindig machtig’ strikt of analoog op God van toepassing zijn, hoe conflicteert een dergelijke overtuiging dan met de onweerlegbaarheidseis? Het is ons geenszins duidelijk hoe dit het geval zou moeten zijn. Sterker nog, als men er (goed) over nadenkt ziet men in dat dit *niet* het geval is.

Het derde postulaat is dat van de *feitelijke leegheid*: religieuze uitspraken zoals ‘God bestaat’ hebben geen feitelijke inhoud. Waarom meent Philipse dat dit derde postulaat uit het tweede volgt? Omdat hij de assumptie onderschrijft dat in beginsel geen feitelijk domein ontoegankelijk is voor empirisch onderzoek. Philipses argumentatie ten gunste van deze aanname is echter nogal *fragwürdig*: zij bestaat uit de (poging tot) weerlegging van een tegenargument. Het tegenargument luidt dat er feitelijke domeinen zijn die wel in beginsel ontoegankelijk zijn voor empirisch onderzoek. Zo kunnen wij bijvoorbeeld volgens de speciale relativiteitstheorie geen signalen ontvangen van een bron die buiten onze ‘lichtkegel’ ligt. Indien God zou bestaan buiten onze lichtkegel, zou het onmogelijk voor ons zijn hem empirisch te detecteren – of, althans, op dit moment – terwijl hij wel zou kunnen handelen in de empirische werkelijkheid. Philipses respons hierop is dat een dergelijke theorie door toekomstige wetenschappelijke ontwikkelingen achterhaald zou kunnen worden (153). Deze opmerking lijkt ons een zwakgebod. Immers, de *burden of proof* ligt aan de kant van Philipse, die zelf met de bewering komt dat geen feitelijk domein in beginsel ontoegankelijk is voor empirisch onderzoek. Dat is nogal een claim, die argumentatieve onderbouwing vergt. Die geeft hij echter in het geheel niet. Er zijn zelfs gegevens – zoals de speciale relativiteitstheorie – die in sterke mate het tegendeel suggereren. Te beweren dat een dergelijke theorie in de toekomst wellicht door wetenschappelijke ontdekkingen weerlegd wordt doet niets af aan het feit dat we nu denken dat deze theorie waar is en levert, *a fortiori*, geen argument ten gunste van de positie van Philipse op.

Maar er is meer dan alleen de speciale relativiteitstheorie. Neem bijvoorbeeld de bewering dat er getallen bestaan. Het is moeilijk voorstelbaar hoe je de effecten van getallen empirisch zou moeten detecteren, want getallen hebben geen causale krachten en dus ook geen effecten. Het is even moeilijk voorstelbaar hoe je het bestaan van getallen empirisch zou moeten detecteren. Het lijkt niet alleen zo te zijn dat de empirische wetenschap dit nog nooit gedaan heeft, het lijkt zelfs zo te zijn dat dit *onmogelijk* is voor de empirische wetenschap. Getallen zijn gewoon niet het juiste soort dingen om empirisch te kunnen detecteren. Hetzelfde geldt voor eigenschappen, proposities, standen van zaken, mogelijke werelden, universalia, etc. Dit zijn allemaal entiteiten die (noodzakelijkerwijs) bestaan maar waarvan we het bestaan niet door middel van empirische methoden kunnen falsifiëren of verifiëren.

Wie moeite heeft met het bestaan van deze immateriële, abstracte (dat wil zeggen geen causale krachten bezittende) entiteiten, kan de volgende feiten beschouwen: het feit dat elk object noodzakelijkerwijs identiek is aan zichzelf, het feit dat $22 + 21 = 43$, het feit dat mogelijkheid geen ding is dat op een gegeven moment ophoudt te bestaan, het feit dat *ex consequentia* redenerin-

gen logisch ongeldig zijn, etc. Het gaat hier niet om feiten of waarheden die wij empirisch detecteren, maar om waarheden die wij op de een of andere manier door middel van ons verstand of intellectueel vermogen *inzien*. Misschien valt een redenering als de bovenstaande wel onder wat Philipse noemt ‘aprioristische argumenten’ ten gunste van de these dat er feitelijke maar empirisch ontoegankelijke domeinen bestaan. Als dat zo is, dan wordt deze redenering door Philipse met één zin afgedaan en wel met de volgende: ‘Maar de gedachte dat men a priori, geheel los van de ervaring, iets over de werkelijkheid kan weten is achterhaald door ontwikkelingen in de wetenschap en de wijsbegeerte.’ (153) Wij weten niet over welke wetenschap en welke wijsbegeerte Philipse het hier heeft, maar hij kan het in ieder geval niet hebben over de wijsbegeerte en wetenschap uit de wereld waarin wij leven, want de mogelijkheid van a priori kennis over de werkelijkheid is simpelweg niet door de wijsbegeerte en wetenschap uit deze wereld achterhaald. Integendeel, in de contemporaine metafysica, epistemologie en godsdienstfilosofie wordt voortdurend gebruik gemaakt van a priori kennis en de wetenschap zou zonder allerhande a priori mathematische en logische principes nauwelijks kunnen functioneren. Waar Philipse het dan wel over heeft blijft voor ons een mysterie.¹²

Kortom, de assumptie dat in beginsel geen feitelijk domein ontoegankelijk is voor empirisch onderzoek is ongeloofwaardig en daarom dienen wij tevens het derde postulaat, dat van de feitelijke leegheid, te verwerpen.

5. *Analyse van (P3)*

De derde premisse van Philipse's argument luidt dat als een religieuze propositie binnen het domein van de rede valt, deze naar alle waarschijnlijkheid onwaar is. Ook dit spreekt allesbehalve voor zich. Immers, er is een indrukwekkende traditie in de filosofie – die zijn hoogtepunten heeft in het werk van Anselmus van Canterbury, Thomas van Aquino, Richard Swinburne, en Alvin Plantinga – volgens welke het geloof dat God bestaat redelijk (rationeel, gerechtvaardigd, epistemisch verantwoord) is en bovendien waar. Hoe komt Philipse er dan bij om (P3) te aanvaarden? Om dat te zien moeten we zijn argumentatie onderzoeken:

¹² Dat mysterie wordt nog groter wanneer Philipse zelf verderop in het boek een expliciet beroep doet op *a priori* kennis. Zo meent hij dat een projectietheorie op grond van bepaalde keuzecriteria, zoals empirische omvang en theoretische unificatie, *a priori* de voorkeur verdient boven een verklaring die een beroep doet op vele goden (163). Iemands overtuiging wordt er in het algemeen nu eenmaal niet geloofwaardiger op als die overtuiging gebaseerd is op iets waarvan hij zelf zegt dat het achterhaald is door ontwikkelingen in de wetenschap en de wijsbegeerte.

Indien het geloof ligt binnen het domein van de rede, moet de existentiële uitspraak dat God bestaat (...) dus gezien worden als het poneren van een ‘theoretische’ entiteit, God, een entiteit die niet waargenomen kan worden. Een theologie, zoals de katholieke, of een versie van de islam, is dan te beschouwen als een theorie die geacht wordt licht te werpen op bepaalde verschijnselen. Theorieën worden geëvalueerd met behulp van criteria voor theoriekeuze, zoals empirische adequatie, vruchtbaarheid voor nieuw onderzoek, coherentie met algemeen aanvaarde wetenschappelijke theorieën en eenvoud. (...) Uit een verzameling van rivaliserende theorieën aanvaarden we op een gegeven moment de theorie die op dat moment het best presteert afgemeten aan de criteria voor theoriekeuze (157).

Indien (b) geloof binnen de jurisdictie van de rede valt, is dus de vraag: welke verschijnselen maken het bestaan van god waarschijnlijk? En: is er misschien een betere theorie dan de religieuze die deze zelfde verschijnselen verklaart? Mijn atheïstische standpunt met betrekking tot (b) komt erop neer dat (...) er altijd een wetenschappelijke theorie (mogelijk) is die deze verschijnselen beter verklaart dan religieuze theorieën. Daarom is het poneren van goden of een god onredelijk (158).

Wanneer we de ontwikkeling van godsdienst in Europa vanaf de tijd van de *Ilias* en *Odyssee* tot op heden overzien, moeten we constateren dat het domein van verschijnselen waarvan de gelovige meent dat ze verklaard worden door goden of een god te poneren, steeds verder ineen is geschrompeld. (...) In de achttiende eeuw was het nog een populaire gedachte dat de doelmatige structuur van levende organismen niet anders verklaard kan worden dan door een wijze Schepper te poneren. Een door wetenschap verlichte moderne mens zal echter geen van deze verschijnselen nog door godsdienst willen begrijpen. Wetenschappelijke verklaringen hebben de religieuze geheel verdrongen, want ze zijn veruit superieur, gemeten aan de gebruikelijke criteria voor theorieselectie (158-159).

In deze citaten vinden we verschillende ideeën. Ten eerste het idee dat als het geloof in God redelijk wil zijn – het lijkt hier dus weer niet te gaan over de *waarheid* van religieus geloof – God dient te worden gepostuleerd als een ‘theoretische entiteit’; en een ‘theoretische’ entiteit is een entiteit die niet-waarneembaar is maar welks bestaan dient te worden aangenomen omdat het bestaan ervan de verklaring biedt van allerlei verschijnselen. De gedachte is, anders gezegd, dat geloof in God alleen maar redelijk kan zijn wanneer de aanname dat God bestaat een verklaring biedt voor verschijnselen. Het tweede idee is dat van elk verschijnsel waarvoor een religieuze verklaring kan worden gegeven (dat wil zeggen een verklaring die verwijst naar de eigenschappen of handelingen van God) een wetenschappelijke verklaring gegeven kan worden die beter is. Het derde idee is dat of de ene theorie beter is dan een andere, bepaald kan worden aan de hand van specifieke criteria.

Het derde idee, het idee dat er specifieke criteria zijn voor theoriekeuze, is minder onproblematisch dan men zou kunnen denken. Er worden door weten-

schapsfilosofen namelijk heftige discussies gevoerd over de vraag welke criteria de juiste criteria zijn voor theoriekeuze en ook over de vraag naar de rangorde van de criteria, dat wil zeggen de vraag naar hoeveel gewicht men aan elk van deze criteria dient toe te kennen ten opzichte van de andere criteria. Het kan immers zo zijn dat theorie T1 gemeten naar criterium C1 goed scoort maar niet gemeten naar criterium C2, C3 en C4. Tevens kan het zo zijn dat theorie T2 goed scoort gemeten naar criterium C3 maar niet gemeten naar C1, C2 en C4. Hoe moet je dan kiezen welke theorie de verschijnselen het beste verklaart? Het is wel duidelijk dat hier een heel veld van moeilijkheden ligt, waar Philipse luchtig overheen springt. Maar wij zullen daar nu niet verder op ingaan.

Op de andere twee ideeën willen wij wel verder ingaan. Beide veronderstellen een bepaald idee van God. Namelijk een God-van-de-gaten idee van God.¹³ Iemand die dat idee aanhangt is van oordeel dat wanneer de wetenschap bepaalde verschijnselen niet zal kunnen verklaren, dat heel goed bewijs (opnieuw in de zin van *evidence*) is voor het bestaan van God. En tevens dat wanneer de wetenschap een verschijnsel wel zal kunnen verklaren, dat heel best bewijs is tegen het bestaan van God. Laten we nog iets preciezer zijn. De God-van-de-gaten idee is:

- (1) wanneer de wetenschap verschijnsel X niet zal kunnen verklaren, dan is dat (niet-kunnen-verklaren van X) een goede reden om te denken dat God X heeft veroorzaakt en bij implicatie een goede reden om te denken dat God bestaat.

En hieruit volgt, zo wordt dan geclaimd, dat

- (2) wanneer de wetenschap verschijnsel X wel zal kunnen verklaren, dan is dat (kunnen-verklaren van X) een goede reden om te denken dat God X niet heeft veroorzaakt.

Naarmate de wetenschap meer kan verklaren, zijn er minder redenen om te denken dat God het één of ander heeft veroorzaakt en dus ook om te denken dat God bestaat.

De God-van-de-gaten idee zoals wij die hier hebben gepresenteerd, is echter om ten minste twee verschillende redenen uitermate problematisch. Het

¹³ Voor een uitvoeriger behandeling van de God-van-de-gaten idee, zie R. van Woudenberg, 'God van de gaten als vulling voor onwetendheid', in C. Dekker, R. Meester & R. van Woudenberg (red.), *Schitterend ongeluk of sporen van ontwerp? Over toeval en gerichtheid in de evolutie*, Kampen 2005, 334-343.

eerste probleem is dat (2) niet uit (1) volgt. Iemand die denkt dat wat wetenschappelijk onverklaard (onverklaarbaar) is, een reden is om te denken dat God X heeft veroorzaakt, is niet inconsistent wanneer hij niet denkt dat het kunnen geven van een wetenschappelijke verklaring van X een goede reden is om te denken dat God X niet heeft veroorzaakt. Het punt is dat (2) eerst volgt uit (1) wanneer men de assumptie maakt:

(3) wanneer God iets doet of veroorzaakt, dan is God een oorzaak *naast* de wetten van de natuur.

Deze assumptie is echter problematisch en zal door een gelovige nooit worden aanvaard. Een christen zal bijvoorbeeld zeggen dat ‘God regeert *door middel van* de natuurwetten’. En dit sluit de idee dat God een oorzaak is naast de wetten van de natuur, dus de waarheid van (3), uit. Met andere woorden, in zijn argumentatie gaat Philipse er vanuit dat een gelovige een bepaalde onderstelling heeft, namelijk de onderstelling dat (3) waar is, die een gelovige zonder enige gewetenswroeging naast zich zal neerleggen. Sterker nog: hij zal het als uitermate ongepast ervaren om (3) te aanvaarden.

Wij formuleren ons punt met opzet op deze manier, omdat wij (1) niet helemaal ongeloofwaardig vinden. Wij bedoelen dit. Ooit is er op onze planeet leven ontstaan. Maar de huidige wetenschap heeft, alle retoriek van haar popularisators ten spijt, hier geen enkele serieuze verklaring voor: het ontstaan van leven, zo zeggen alle specialisten, is een wetenschappelijk mysterie. Stel nu eens dat de wetenschap zoals wij die nu kennen, dus wetenschap die uitgaat van methodologisch naturalisme,¹⁴ ook over honderd jaar nog geen stap verder is gekomen met betrekking tot dit mysterie, dan lijkt ons dat een reden om de stelling dat God op een speciale, directe manier¹⁵ het leven heeft gemaakt, opnieuw te overwegen en dan nu binnen de kaders van de wetenschap. Wil zoiets gebeuren, dan is, om de uitdrukking van Thomas Kuhn te gebruiken, een wetenschappelijke revolutie nodig. En uit het werk

¹⁴ Onder ‘methodologisch naturalisme’ of ‘wetenschappelijk naturalisme’ verstaan wij de these dat men in de wetenschap ter verklaring van waarneembare feiten of gebeurtenissen alleen een beroep mag doen op natuurlijke (fysische) oorzaken (en dus niet op bovennatuurlijke of geestelijke oorzaken).

¹⁵ Met ‘op een directe manier’ bedoelen wij hier: ‘zonder tussenkomst van natuurwetten’, of ‘zodanig dat Gods handelingen die het ontstaan van leven tot gevolg hadden niet gevat kunnen worden in een natuurwet’ of ‘zodanig dat als alle natuurwetten gebleven waren zoals ze tot op dat moment waren, er geen leven was ontstaan’.

van Kuhn weten we dat revoluties in de wetenschap inderdaad hebben plaatsgevonden.¹⁶

Een tweede probleem is dat de God-van-de-gaten idee het bestaan van God opvat als een hypothese. Het bestaan van God wordt gepostuleerd ten-einde verschijnselen te verklaren die wetenschappelijk onverklaarbaar zijn. Het is echter maar zeer de vraag of de enige reden waarom je in het bestaan van A, B of C zou moeten geloven, is dat A, B of C vereist is voor de verklaring van X. De meeste mensen die in God geloven doen dat niet omdat het bestaan van God een hypothese is waarmee we bepaalde verschijnselen kunnen verklaren of beter kunnen verklaren dan met behulp van rivaliserende hypothesen. Ze geloven in God om reden van een ervaring die ze hebben gehad, of omdat ze naar de kerk zijn gegaan, misschien al van jongs af aan, en zijn gaan geloven wat daar werd gepredikt ('door het inwendige getuigenis van de Heilige Geest' zeggen ze misschien terugblikkend). Johannes Calvijn zei dat de mens in God gelooft door de werking van een speciaal zintuig, de *sensus divinitatis*, en niet op basis van redenering of argumentatie (en verklaren is een vorm van argumenteren).¹⁷ Wij geloven dat we ons nu in een ruimte met vier muren bevinden, maar niet omdat het een hypothese is die bepaalde verschijnselen het beste verklaart. Of neem de overtuiging dat er zulke dingen als materiële objecten in een externe buitenwereld bestaan, daar gelokaliseerd zijn en daar ook zo af en toe bewogen worden. Dit is een overtuiging die heel wat volwassen mensen erop nahouden (en volwassen mensen die dit ontkennen zullen wij doorverwijzen naar een psychiater). Het is, zo zal iedereen instemmen, alleszins rationeel of redelijk om te geloven dat er, van onze mentale processen onafhankelijke, fysische entiteiten bestaan in een tijdruimtelijke wereld om ons heen. Maar geloven mensen dit, omdat het een verklaring biedt van bepaalde empirische *data*? Misschien zijn er enkele epistemologen – zo iemand als Laurence Bonjour bijvoorbeeld – die vele uren in hun studeerkamer doorbrengen, die lange tijd met Cartesiaans scepticisme geworsteld hebben, en die vervolgens tot de overtuiging zijn gekomen dat de 'echte

¹⁶ T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962.

¹⁷ Calvijn zegt onder meer: 'Quendam inesse humanae menti, et quidem naturali instinctu, divinitatis sensum, extra controversiam ponimus: siquidem, nequis ad ignorantiae praetextum confugeret, quendam sui numinis intelligentiam universis Deus ipse indidit, cuius memoriam assidue renovans, novas subinde guttas instillat (...)' (Inst. I.iii.1) Voor een uitgebreidere behandeling van het *sensus divinitatis*, zie met name de paragrafen I.ii.1-4 van de *Institutie*. Cees van der Kooi zegt in zijn behandeling van het *sensus divinitatis*: '“Sensus divinitatis” slaat op een meer of minder ontwikkeld vermogen tot onmiddellijke waarneming van Gods majesteit in het innerlijk. Het is een vorm van weten die zich opdringt, die verdrongen kan worden, maar die men nooit voorgoed van zich afschudt.' (C. van der Kooi, *Als in een spiegel. God kennen volgens Calvijn en Barth*, Kampen 2002, 71)

wereld hypothese' een betere verklaring biedt van onze empirische gewaarwordingen dan de 'kwade genius hypothese' of de Berkeleyiaanse god hypothese en dat het daarom redelijk is om te geloven dat er een materiële buitenwereld bestaat. In zo'n geval kan men nog betwijfelen of de filosoof in kwestie de overtuiging dat er materiële objecten in de wereld om hem heen bestaan heeft omdat hij meent dat dit de beste verklaring biedt van zijn empirische data (hij kan dat laatste immers heel goed geloven zonder zijn eerdere overtuiging daarop te baseren). Maar zelfs als dat daadwerkelijk zo is, dan gaat het nog steeds om een enkeling en zal het overgrote merendeel van de mensen van de wereldbevolking geen hypothese vormen omtrent de gedachte dat er wel of niet een materiële wereld bestaat en zeker niet het bestaan van de materiële buitenwereld beschouwen als de verklarende hypothese van het feit dat men de gewaarwordingen heeft die men heeft. Het gaat hier om een directe overtuiging die, zoals Thomas Reid al zei, bij elke mens als het ware ingeplant is.¹⁸

Er is zoiets in het huidige intellectuele klimaat als het dogma van het *explanationisme*, de stelling dat alleen explanatorische redenen de juiste redenen zijn om te geloven in het bestaan van het één of ander. En, zoals de bovenstaande overwegingen aantonen, dit dogma is weinig plausibel.

Laten wij nu eens aannemen dat onze kritiek op de eerste gedachte van Philipse niet overtuigend is. Dat betekent onder andere dat we ervan uitgaan dat geloof in God wel degelijk het postuleren van een hypothese is (of, wellicht beter, omvat). Hoe zit het dan met het tweede idee, het idee dat van elk verschijnsel in deze wereld waarvoor een religieuze verklaring kan worden gegeven een wetenschappelijke verklaring gegeven kan worden die beter is? Philipse draagt twee argumenten aan ten gunste van dit idee: een historische inductie en een reeks dilemma's (158-164). Omdat beide argumenten nauw met elkaar verweven zijn zullen wij ze tezamen behandelen.

De *crux* van de historische inductie is de gedachte dat naarmate de tijd voortschrijdt het domein van fenomenen waarvan de religieus gelovige meent dat de verklaring daarvan te vinden is in het bestaan van God steeds kleiner van omvang wordt. Voorbeelden van gedachten die achtereenvolgens zijn opgegeven zijn: het werk van Poseidon als verklaring van stormen op zee, het corrigerende werk van de Newtoniaanse God als verklaring van de loop der planeten, het scheppingswerk van God als verklaring van de schijnbaar doel-

¹⁸ Voor soortgelijke voorbeelden, zie P. van Inwagen, 'Is God an Unnecessary Hypothesis?', in A. Dole & A. Chignell (red.), *God and the Ethics of Belief. New Essays in Philosophy of Religion*, Cambridge 2005, 131-149.

matige structuur in de wereld, etc. Dit suggereert volgens Philipse dat in de nabije of verre toekomst de klasse van verschijnselen voor het bestaan waarvan men een beroep op God moet doen ineengeschrumpeld zal zijn tot de nulklasse. Op die manier verliest de hypothese dat God bestaat haar rechtvaardiging (159). Het enige fenomeen dat op dit moment volgens moderne gelovigen nog om een bovennatuurlijke verklaring vraagt is het bestaan van het geloof zelf, dat als een goddelijke genadegave beschouwd wordt.

Hier gaat het inductieve argument over in een argument op basis van een reeks dilemma's. Laten we deze eens aan een nadere beschouwing onderwerpen.

- I. Het eerste dilemma luidt dat men zijn religieus geloof (a) *seculier* kan verklaren of (b) kan verklaren *door een religieuze theorie*.

De eerste hoorn beschouwt Philipse als geloofsondermijndend, omdat hij ervan uitgaat dat de geloofsovertuiging in kwestie onwaar is.¹⁹ De tweede hoorn is zelfvaliderend, omdat hij impliceert dat de geloofsovertuiging in kwestie waar is. Laten wij er vanuit gaan dat dit een echt dilemma is. Dan lijkt het redelijk als de gelovige de tweede hoorn kiest. Volgens Philipse ontstaat dan direct het volgende dilemma:

- II. De gelovige (c) verklaart zijn eigen Godsgeloof door een zelfvaliderende theorie en de geloofsovertuigingen van de aanhangers van andere godsdiensten door middel van een seculiere projectietheorie of hij (d) verklaart de geloofsovertuigingen van de aanhangers van alle religies door middel van een religieuze verklaring.

In reactie op dit dilemma moeten we ons eerst afvragen of hier wel echt sprake is van een dilemma. Het antwoord moet ontkennend zijn. Immers, men zou bijvoorbeeld heel goed een zelfvaliderende verklaring van het eigen Godsgeloof kunnen geven en een andere verklaring dan een seculiere projectietheorie van geloofsovertuigingen van aanhangers van andere godsdiensten. Persoonlijk denken wij dat veel gelovigen de godsdienstige overtuigingen van anderen niet door middel van een projectietheorie zullen verklaren, maar

¹⁹ Let wel, dit volgt er niet uit. Immers, het is mogelijk dat geloof in God voldoende verklaard kan worden door een (Freudiaanse of Feuerbachiaanse) projectietheorie, terwijl God ook daadwerkelijk (noodzakelijkerwijs) bestaat. Of de aantoonbare waarheid van een projectietheorie geloof in God irrationeel zou maken laten wij hier in het midden, omdat het irrelevant is voor onze argumentatie in het volgende.

eerder bijvoorbeeld door middel van een door de zonde verstoord waarnemen van God. Een andere mogelijkheid is dat men *geen* verklaring biedt van de geloofsovertuigingen van aanhangers van andere religies. Het is (ons althans) niet duidelijk dat in een dergelijk geval de eigen geloofsovertuiging daarmee irrationeel is. Dit wordt door Philipse ook nergens beargumenteerd. Maar laten we voorbijgaan aan het feit dat sommige van Philipse's dilemma's helemaal geen dilemma's zijn en aannemen dat de gelovige inderdaad moet kiezen tussen (c) en (d).

Kiest de gelovige voor (c) dan zijn er volgens Philipse twee problemen. Het eerste probleem is dat Philipse nog nooit een argument ten gunste van de redelijkheid voor de keuze van deze hoorn heeft gehoord. Dit is echter een problematisch bezwaar tegen de keuze van (c). Immers, de bewijslast ligt op dit moment bij Philipse, die aan wil tonen dat geloof in God onredelijk is. Vervolgens is door sommige theologen, zoals Johannes Calvijn, wel degelijk een onderbouwing van (c), of iets dat op (c) lijkt, gegeven. Zij wijzen erop dat het hart van de mens een fabriek van afgoden is en dat alleen God de mens het juiste zicht op hem kan geven. Tenslotte is het niet duidelijk dat men per se een argument ten gunste van (c) moet kunnen geven, wil het kiezen voor hoorn (c) redelijk zijn.

Het andere probleem is volgens Philipse dat er geen goede reden is om, als men de projectietheorie op andere godsdiensten heeft toegepast, deze niet ook op zijn eigen godsdienst toe te passen. Hier kan tegenin gebracht worden dat men wel degelijk zo'n soort reden heeft, namelijk de overtuiging dat het eigen Godsgeloof, in tegenstelling tot de geloofsovertuigingen van aanhangers van andere religies, door God zelf direct gegeven en gezuiverd is. Dit is misschien zelfvaliderend of circulair, maar daarmee nog niet onwaar. Ook is het niet duidelijk waarom het daarmee onredelijk zou zijn. Er zijn zoveel overtuigingen waarvoor wij geen niet-circulaire argumenten kunnen geven, zoals onze overtuiging dat er materiële objecten bestaan of onze overtuiging dat onze perceptuele waarneming betrouwbaar is.²⁰ Hoorn (c) blijkt dus niet zo problematisch te zijn als Philipse beweert. Maar laten we *for the sake of Philipse's argument* aannemen dat we inderdaad (d) moeten kiezen. Wat gebeurt er dan? Volgens Philipse worden we dan geconfronteerd met een derde en laatste dilemma:

²⁰ Voor een uitgebreid en – zoals de meeste analytische filosofen zullen erkennen – overtuigend argument ten gunste van de laatste these, zie W.P. Alston, *The Reliability of Sense Perception*, Ithaca/London 1993.

- III. De gelovige dient de geloofsovertuigingen van de aanhangers van andere religies te verklaren door te veronderstellen dat die geloofsovertuigingen veroorzaakt zijn door (e) de god/goden van die religie of door (f) de god van één specifieke religie, zoals bijvoorbeeld de christelijke god.

Kiest men (e), zo stelt Philipse, dan wordt men geconfronteerd met twee problemen. Enerzijds leidt de keuze van die hoorn tot contradicties in de verklaring van religieuze overtuigingen. Dit lijkt ons een terechte opmerking: heel wat godsdiensten sluiten elkaar nu eenmaal onderling uit. Een tweede probleem is volgens Philipse dat een seculiere projectietheorie het altijd beter zal doen dan (e), omdat deze theorie één enkele verklaring biedt en daarom veel eenvoudiger is. Dit lijkt ons eveneens overtuigend. Maar hoe zit het met hoorn (f)? Terecht schrijft Philipse de keuze voor deze hoorn aan de rooms-katholieke kerk toe.²¹ Hij heeft echter grote moeite met de keuze voor deze hoorn, omdat dit zou betekenen dat de christelijke God illusies geschonken heeft aan niet-christelijke gelovigen. Waarom zou God zo wreed zijn het merendeel van de mensheid voor de gek te houden en bovendien eeuwenlang te wachten met zijn zelfopenbaring, die uiteindelijk op een tamelijk afgelegen plek kwam?

In antwoord daarop kunnen wij zeggen dat als de christelijke God inderdaad de geloofsovertuigingen van de aanhangers van de vele religies wereldwijd gegeven heeft zoals zij ze nu hebben, er wellicht sprake zou zijn van goddelijke wreedheid. Maar waarom zouden we zoiets denken? Is het niet veel meer in overeenstemming met bepaalde bijbelse passages (passages als Rom. 1:19-20; 2:14-16; Handelingen 14:15-17; 17:22-31) om te denken dat God zich op een bepaalde manier in de natuur geopenbaard heeft en wellicht ook in de harten van mensen, maar dat de mensen hier op hun eigen manier op reageren, een manier die nogal eens geïnfecteerd is door de zondige aard van de mens?²² En dat God daarom zijn bijzondere openbaring, de bijbel, gegeven heeft, zodat mensen hem beter kunnen leren kennen en liefhebben? Op die manier is het goed verklaarbaar dat het merendeel van de wereldbevolking religieuze overtuigingen heeft, maar dat deze sterk uiteen lopen. Het feit dat deze overtuigingen er überhaupt zijn is dan aan God te danken, hoewel bij de precieze vorm ervan ook de verantwoordelijkheid van de mens komt kijken. Dit is een tamelijk eenvoudige verklaring die door veel christenen (inclusief

²¹ Zie bijvoorbeeld de dogmatische constitutie *Lumen Gentium* van het tweede Vaticaans Concilie (1963-1965).

²² Zie daarvoor J.H. Bavink, *Religieus besef en christelijk geloof*. Kampen, 1989².

een groot aantal rooms-katholieken) ondersteund zal worden en die ontsnapt aan de hoorns van het derde dilemma.

Uit de bespreking van bovenstaande dilemma's blijkt dat, zelfs als de gelovige zijn religieuze overtuiging als een hypothese beschouwt die empirisch getoetst kan worden en van mening is dat geloof in God het enige is dat hij nog kan aandragen als fenomeen dat niet door de empirische wetenschap verklaard kan worden, hij nog niet irrationeel hoeft te zijn in zijn overtuiging dat God bestaat. Philipse heeft ons namelijk geen enkele goede reden gegeven om te denken dat dit zo is. Het is een andere vraag of er goede redenen zijn om te denken dat een gelovige in een dergelijke situatie *wel* rationeel is in zijn overtuiging dat God bestaat. Zoals we aan het begin van dit artikel opmerkten is het echter niet aan ons – tenminste niet op dit moment – om dergelijke redenen te formuleren, omdat het Philipse is die meent dat aangetoond kan worden dat iedereen die goed nadenkt atheïst zou moeten worden.

6. Conclusie

Het argument van Herman Philipse ten gunste van disjunctief atheïsme bestaat uit drie premissen en een conclusie. In het bovenstaande hebben wij de eerste premisse voor waar aangenomen, omdat die plausibel lijkt. De andere twee blijken echter hoogst problematisch te zijn. De tweede premisse van het argument is ongeloofwaardig, omdat twee van de drie postulaten niet blijken te volgen uit de these dat religieus geloof aan gene zijde van de rede ligt. Daarom volgt uit de these van de buitenrationaliteit van religie ook geen semantisch atheïsme. De derde premisse maakt uiteindelijk ook geen plausible indruk, omdat twee van de drie dilemma's die Philipse hierbij presenteert geen echte dilemma's zijn. Bovendien blijken heel wat hoorns in het dilemma nog niet eens zulke slechte opties te zijn. Al met al zijn er geen goede redenen om te denken dat, als religieus geloof een binnenrationele aangelegenheid is, men niet anders kan dan zijn toevlucht nemen tot klassiek atheïsme. Philipse's argument voor disjunctief atheïsme zou derhalve niemand moeten overtuigen.²³

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

²³ Voor commentaar op eerdere versies van dit paper danken we Herman Philipse en twee anonieme referenten van dit tijdschrift.