

Een houdbare rehabilitatie van de religieuze attitude?

Een overdenking van *Geloven en weten, pleidooi voor een sober atheïsme* van L.M. de Rijk.¹

Onnodig om te vermelden dat Lambertus M. de Rijk een mediëvist is van mondiale betekenis, een pionier in het verdiepend onderzoek naar de *Logica Modernorum*.² Deze *magister* heeft een studie gepubliceerd over de relatie tussen geloven en weten, een onderwerp dat in de Middeleeuwen uiteraard in het brandpunt van de intellectuele aandacht stond. De Rijk zet in bij een *Pensée* van Pascal (XIII: 1): 'De laatste schrede van de rede is in te zien dat er een oneindig aantal dingen zijn die haar te boven gaan. Ze schiet tekort wanneer ze er niet toe kan komen dat te erkennen.' Gesteund door dit raak gekozen motto voert De Rijk een pleidooi voor rehabilitatie van de religieuze levenshouding. Dit onderwerp verdient brede aandacht. Want wat moeten we doen? 'Eten en drinken, want morgen sterven wij?' Of is er toch een transcendente dimensie die ons leven richting en doel kan geven? De fameuze seculariseringsthese heeft immers zijn langste tijd gehad?³ Maar: in hoeverre kunnen we daarbij dan ook *gedeelde* waarden vinden, iets dat het strikte privé domein overstijgt? Vanwege het grote belang van dit thema heb ik mij gewaagd aan een kritische overdenking van enkele centrale thema's uit De Rijks '*pleidooi voor een sober atheïsme*'.

Dit is de volgorde van mijn bespreking: §1 is een inleidende paragraaf over sober atheïsme. In §2 beklop ik de epistemische dimensie van het begrip 'sober'. Vervolgens gaat het in §3 over ontologie, en wel op het gebied van 'omhoogdenken' en de waarheidstheorie. Van daaruit kunnen we in §4 gaan kijken naar de verhouding tussen geloven en weten met betrekking tot theïsme. In §5 kan ik dan terugbuigen naar waar het allemaal om begon: treffen we hier een houdbare rehabilitatie van de religieuze attitude (sober atheïsme) aan? Het geheel wordt afgerond met een samenvatting §6.

1 Inleiding: sober atheïsme

Het pleidooi in vogelvlucht

Ik bied eerst een globaal overzicht van dit werk. De eerste drie hoofdstukken zijn inleidend en methodisch van aard. De Rijk wijst op 'de onmisbaarheid van conceptuele analyse' en op 'het nut van formele distincties'.⁴ Ik hoor hierin een echo van de middeleeuwse gestrengheid in logica en semantiek. Dan volgen er twee hoofdstukken waarin De Rijk het hoofdmenu opdient, zijn 'sober atheïsme'. In het zesde hoofdstuk geeft hij de filosofische verantwoording en doordenking van dit sober atheïsme. De Rijk opteert daarbij voor de coherentietheorie van waarheid ten koste van de correspondentietheorie van waarheid. Deze keuze voor een bepaalde waarheidstheorie is fundamenteel voor zijn betoog; ik ga er hieronder dieper op in. Vervolgens komen er drie hoofdstukken waarin de auteur de implicaties van hoofdstuk zes doortrekt: wat betekent deze waarheidstheorie voor bijvoorbeeld de traditionele godsbewijzen? Of voor bijvoorbeeld het pleidooi van Van Lommel voor het bestaan van een 'universeel bewustzijn'? De kritische conclusie van De Rijk is telkens gelijklopend: 'men springt

¹ Amsterdam 2010.

² Zie b.v. zijn *Middeleeuwse Wijsbegeerte*, Assen 1981 en zijn *Logica modernorum, a contribution to the history of early terminist logic*. Assen 1962. Hij heeft ook voor de onderzoeksschool die mijzelf heeft gevormd, te weten het Scotus-onderzoek aan de R.U. Utrecht, belangrijke paden gebaad. Daarvoor mijn dank en niet aflatende bewondering.

³ Zie het WRR rapport, *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, Amsterdam 2006, p. 29.

⁴ Respectievelijk Hoofdstuk 2 en 3.

onbekommerd over van het intramentale domein van de denkconstructen naar het extramentale domein.⁵ Zoals De Rijk waarheid niet ziet in termen van betrouwbare correspondentie met 'een werkelijkheid daarbuiten'⁶, meent hij ook dat onze polsstok niet lang genoeg is om van intramentale 'denkconstructen' rond God tot een werkelijk bestaande God te komen. In het tiende hoofdstuk vult De Rijk de betekenis van religiositeit nader in: als het niet om ware correspondentie met een buiten mentale werkelijkheid kan gaan, wat is *dan* de betekenis van religieuze taal en ervaring? Die vindt hij in de *werkzaamheid*. Met dat uitgangspunt treedt hij in het elfde hoofdstuk in gesprek met enkele bekende visies op de verhouding tussen wetenschap en geloof, ik noem slechts de diepgaande bespreking van het NOMA-beginsel van S. Gould.⁷ Een laatste hoofdstuk waarin de lijnen worden doorgetrokken tot op hun (politiek) ethische consequenties sluit de rij.

Sober atheïsme

De kern van dit boek is De Rijks pleidooi voor het belang van de religieuze attitude, van 'een innerlijke attitude die neerkomt op een zich oriënteren op een hoger zijnsniveau'.⁸ Dit acht De Rijk de kern van alle godsdiensten. Veel historisch gegroeide godsdiensten komen tot een invulling van deze formele kern door het aannemen van een transcendentale, buiten ons mentale domein bestaande God (het traditionele godsbeeld⁹). De Rijk is daar kritisch over en neemt er afstand van. Hij pleit voor het hebben van een religieuze attitude, maar zonder traditioneel godsbeeld. Hij gebruikt daarvoor de term 'sober atheïsme'. Dit sober atheïsme is voor hem dé middenweg tussen enerzijds het universeel atheïsme van bijvoorbeeld een Herman Philipse¹⁰ en anderzijds theïsme. Onder universeel atheïsme verstaat hij een opvatting die elke religieuze attitude als onzinnig en zelfs 'bizar' afwijst. Sober atheïsme is dan atheïsme dat wél ruimte laat voor een religieuze houding. Het neemt de *sensus divinitatis* dus serieus, maar zonder transcendentale God: sober atheïsme 'is non-theïstisch en verwerpt dus in ieder geval (het leerstuk van) de transcendentie Gods'.¹¹ De schrijver ziet dit sober atheïsme als een containerbegrip, want het kan natuurlijk allerlei vormen aannemen. Hij wijst ondermeer op de religieuze levensinstelling van een Albert Einstein.

De Rijks sober atheïsme zit dus ingeklemd tussen het universeel, soms zelfs 'geharnast' atheïsme van bijvoorbeeld een Dawkins, en theïsme. Terecht wijst hij op het feit dat het dominante universele atheïsme de neiging heeft om de Verlichting te annexeren: steevast doet men alsof de Ver-

⁵ P. 101, in hoofdstuk 7 over de traditionele godsbewijzen.

⁶ P. 81-86, in hoofdstuk 6 over het coherentie criterium voor waarheid.

⁷ NO-MA = niet-overlappende magisteria. Gould bepleit dus een boedelscheiding tussen geloof en wetenschap, Gould, Stephen Jay. *Rocks of Ages*. New York: The Ballantine Publishing Group, 1999. Zie ook zie bv ook Michael Stenmark, *How to Relate Science and Religion*, Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

⁸ P. 51.

⁹ Hiermee bedoel ik dan het beeld van een transcendente God die alles heeft geschapen, die kan willen, weten en liefhebben; veelal noemen we dat een *persoonlijk* Godsbeeld.

¹⁰ Zie Philipse, *Atheïstisch Manifest & De onredelijkheid van religie*, Amsterdam 2004, 140.

¹¹ P. 77. Of er een *sensus divinitatis* is in de mens, kan verschillend beoordeeld worden. Er is echter eerst de vraag of het dan een essentiële eigenschap zou zijn of een accidentele. In dat laatste geval is het een eigenschap die historisch gevormd kan worden en als accidentele gave van God gezien kan worden. Een gave die dan ook verliesbaar is. Als het een essentiële eigenschap is, dan is die eigenschap slechts te smoren of te ontwikkelen. Ik zelf ben geneigd aan een combinatie van beide te denken. Ik denk dat het deels een essentiële eigenschap is: de neiging om zowel emotioneel als conceptueel 'omhoog te willen denken' (deze fraaie typering is van De Rijk). Maar anderzijds zit er denk ik ook een accidentele dimensie van het *geschenk* in. Zie verder La-booy, G.H. (2005), 'Meester, men zoekt U wijd en zijd, *Desiderium naturale* en godsdienstpsychologie', in: Bok, N. W. den, Plaisier A. J. (2005), *Bijna goddelijk gemaakt, Gedachten over de menselijke gerichtheid op God*, Zoetermeer: Boekencentrum.

lichting niet veel meer was dan de eerste doorbraak van universeel of zelfs geharnast atheïsme. De Rijk wijst deze mythe naar de prullenbak: bij veel Verlichtingsdenkers vindt De Rijk de door hem gekoesterde religiositeit. Zo wijst hij bijvoorbeeld op Kant: 'nooit was er sprake van een negentiende-eeuws streven naar volstreekte uitbanning van religie in naam van de Rede. Nergens treedt dit duidelijker aan de dag dan in het wijsgerig werk van Immanuel Kant (1724-1804).'¹² Tot zo ver het hart van zijn betoog.

Sober atheïsme nader beklopt

Laten we dit sober atheïsme eens nader tegen het licht houden. Wanneer De Rijk aangeeft wat sober atheïsme denoteert, stuit ik op een tegenstrijdigheid.¹³ Want hij zegt dat ook alle godsdiensten er onder vallen, mits 'ontdaan van hun theïstische dogmatiek'. Dit gaat wel wat kort door de bocht. Inderdaad kun je bijvoorbeeld boeddhisme heel goed onder sober atheïsme laten vallen. Maar je zou toch zeggen dat Jodendom, christendom en islam theïstische godsdiensten zijn en dat de meeste vertegenwoordigers van deze godsdiensten echt in een transcendente God geloven. Natuurlijk zullen veel mensen dat 'leerstuk' niet onderschrijven omdat ze de term 'transcendentie' niet kennen, maar wat ze geloven wordt wel adequaat beschreven met 'een transcendente God'.¹⁴ Als je dan zegt dat deze godsdiensten onder sober atheïsme vallen 'mits ontdaan van hun theïstische dogmatiek', doe je hetzelfde als van het boeddhisme zeggen dat het onder theïsme valt, 'mits je Boeddhisme ontdoet van de atheïstische dogmatiek'. Dit lijkt dus op dagdromen: ik zou kunnen vliegen, mist je me ontdoet van mijn soortelijk gewicht.

Verder heb ik vragen bij de naam 'sober atheïsme'. Ik vraag me af of het een gelukkige naam is. Het 'sober' spreekt mij op zich erg aan, omdat het populisme de pas afsnijdt. Dit is duidelijk een *Leitmotif* door heel het werk heen. Maar dat neemt niet weg dat de term 'sober atheïsme' vooral teert op het openen van twee fronten: het is geen *positief* uitgangspunt. Het 'sober' zet zich af tegen het eerste front, de grootse, apodictische uitspraken van het universeel of geharnast atheïsme. En de term 'atheïsme' is ook een negatie en leeft dus van een tweede front: er wordt gezegd wat het niet is, namelijk *geen* theïsme. De term 'sober atheïsme' lijdt dus aan bloedarmoede als het gaat om een positief principe. Maar kun je zo wel een pleidooi voeren voor religiositeit als praktische levenshouding? Krijgt dat onder deze vlag wel voldoende stuwing? De Rijk geeft aan dat hij niet denkt dat zijn terminologie het gaat redden¹⁵ en dat zou wel eens hiermee te maken kunnen hebben. Hij geeft aan dat hij met de positieve term 'nieuwe religie' uit het WRR rapport niets weet aan te vangen, maar een andere beschikbare positieve naam was misschien 'ietsisme' geweest? Denotatief sluit De Rijk zich dan in elk geval bij ingeburgerd positief spraakgebruik aan. Of gewoon 'religieuze attitude'? Ik zal mij in deze bespreking aansluiten bij de term van De Rijk, tenzij dat Saulsharnas te veel gaat knellen.

¹² P. 24.

¹³ Voor de vaktermen denotatie en connotatie zie o.a. het lemma 'denotatie' in H. Willemsen red., *Woordenboek Filosofie*, Assen 1992.

¹⁴ Het gaat hier niet om het epistemologisch probleem dat een dergelijke gelovige dat misschien niet 'weten' kan. Het gaat hier echter gewoon om definities, de vraag of we kunnen weten dat er een transcendente God is, is hier niet aan de orde. Zeker ook een De Rijk zal dat niet willen vermengen met epistemologische kwesties. Ook kan De Rijk hier geen vertegenwoordigers als bv. H. Kuitert op het oog hebben. Hoewel iemand als Kuitert inderdaad onder 'sober atheïstisch' kan vallen, noemt De Rijk hem pas even verderop. Uit de context maak ik daarom op dat het in de bewuste passage gaat over de *traditionele* vertegenwoordigers van bijvoorbeeld christendom, Jodendom en islam.

¹⁵ P. 78.

2 *Soberheid in de betoogstijl, logische gestrengheid*

Het begrip 'sober' duidt bij De Rijk zoals we hierboven zagen ten eerste op een soort: je hebt atheïsme, en binnen dat genus onderscheidt hij twee soorten, namelijk 'universeel atheïsme' en 'sober atheïsme'. Maar tegelijk heeft het 'sober' ook een epistemische connotatie voor De Rijk: hij wil immers de 'geschillen nauwkeurig analyseren en de complexe samenhang van de velerlei aspecten van de problematiek honoreren...'. Dit sprak mij van meet af erg aan. Ik proef hier iets van de logische gestrengheid van de middeleeuwse *questio*-techniek en ik stem hier van harte mee in.¹⁶ Zoals de titel van de inleiding het zegt: '*debat vereist vóór alles scherpte*'. Daarmee wil hij de 'complexiteit van de materie' rechtdoen en 'meeslepende vertogen, bedoeld tot het bevestigen van gelijkgezinden of het tarten van de tegenstander' vermijden.¹⁷

Eerst een kritisch punt wat dit betreft. De auteur kiest voor de term 'godgelovigheid'. Hij doelt daarmee op mensen die, anders dan De Rijk zelf, in een persoonlijk God geloven, zoals Pascal bijvoorbeeld. Hij denkt daarbij dus aan theïsten die positieve uitspraken over God onderschrijven als 'Hij weet, Hij wil, Hij bemint' en misschien ook 'Hij is drie-enig'. Ik vind dan die term 'godgelovigheid' niet goed passen bij zijn pleidooi voor soberheid in de betoogstijl. Want bij *godgelovigheid* ligt de associatie met *goedgelovigheid* (maar één letter meer!) om de hoek, wat uiteraard een epistemische diskwalificatie inhoudt. Het zou natuurlijk zo kunnen zijn dat godgelovigen goedgelovig zijn, maar dat kun je dan beter argumentatief aantonen. Ik vind de term dus niet zo gelukkig, gelet op de doelstelling van de auteur.¹⁸ Zeker niet omdat er zo'n eenvoudig alternatief voor handen is dat geen emotieve lading heeft: theïsten.

Mijn de volgende vraag gaat dieper: hoe consistent trekt de auteur epistemische soberheid, epistemische voorzichtigheid, door? Zal de auteur zich kritisch uitspreken over de al te grote zekerheidsclaims van zowel wetenschap als geloof? Dat blijkt slechts ten dele het geval: de vraagtekens die bijvoorbeeld bij Dawkins worden gesteld betreffen niet zijn te grote zekerheidsclaims. Bij de bespreking van bijvoorbeeld Van Praag, Van Lommel en Beauregard¹⁹ tref ik deze epistemische kritiek wel aan (en ik stem in met De Rijks kritiek op hun te snelle 'mystische' conclusies²⁰). Tegelijk ben ik van mening dat een sobere, voorzichtige kennisopbouw niet de consequent volgehouden grondtoon van de eigen positie van De Rijk is. Hier ligt een van mijn meer kritische vragen aan de auteur, ik kom hierop terug in paragraaf 4.

3 *Verscholen ontologie*

Omhoogdenken als formele kern van de religieuze attitude

¹⁶ Zie ook bv. P. 14: 'Ik zal het standpunt verdedigen dat wie wil *discussiëren* .. altijd de rede als scheidsrechter moet aanvaarden.'

¹⁷ P. 13.

¹⁸ Er zijn meer momenten dat de argumentatie wat onzakelijk en emotief is, bv. een aantal keer dat er wordt beweerd dat de eigen opvatting van religiositeit 'gezond' is en de suggestie wordt gewekt dat die van de opponent dat niet is, bv. p. 28: 'Zoals gezegd, wordt een gezonde opvatting van moraliteit en religie door deze en andere typisch theïstische waarheidsclaims alleen maar verduisterd.'

¹⁹ Hoofdstuk 9.

²⁰ Zie bv. mijn bespreking van het werk van Van Lommel en Van Praag: Review van Herman M. van Praag, *God en Psyche, de redelijkheid van het geloven, visies van een jood*, Boom2008. In: *Psyche & Geloof* 20/1 (2009) 71-73. En: Als het bloed niet stromen kan. Overwegingen bij Van Lommels rehabilitatie van het visioen. *Wapenveld* 59/2 (2009) 30-33.

De Rijk spreekt van religiositeit als 'een innerlijke attitude die neerkomt op een zich oriënteren op een hoger zijnsniveau'. Hij noemt deze innerlijke attitude een vorm van 'omhoogdenken'. Het vormt de formele kern van de religieuze attitude: 'de grondgedachte is hierbij het besef dat wij alleen met zo'n opwaartse blik een kans zien met de platte werkelijkheid van alledag uit te komen.'²¹ Naast deze 'emotionele variant van omhoogdenken' onderscheidt De Rijk ook nog een conceptuele variant. Opmerkelijk is dat De Rijk deze conceptuele variant van omhoogdenken beschrijft als universaliseren.²² Hij doelt daarmee op het vinden van universele eigenschappen als mens-zijn, paard-zijn. Hij voert daarbij Plato aan als voorbeeld. Plato nam op grond van dit omhoogdenken aan dat er dus een transcendent rijk van eeuwige, noodzakelijke Ideeën moest zijn: eeuwige archetypen als het idee MENS en PAARD. Deze universalien zijn dan de causale oervormen voor de materiële, vergankelijke werkelijkheid, die een lagere ontologische status heeft. De Rijk gaat nu als volgt verder: Aristoteles en de middeleeuwers zeiden dat het onnodig is om het bestaan van deze transcendentale universalien aan te nemen (hij beroept zich op het 'scheermes van Ockham'). Analooch moeten we het volgens De Rijk bij religie ook houden op de emotionele vorm van omhoogdenken, zonder dat we op Platonische wijze het bestaan van een transcendentale identiteit aannemen. Gaat het ook bij religie niet om:

'louter mentale constructen, die bij een miskenning van hun zijnsstatus ook in de praktische orde tot persoonlijke of maatschappelijke schade kunnen leiden? Anders gezegd, is ook hier voor een wetenschappelijk te verantwoorden discussie de toepassing van Ockhams scheermes geboden, of is het domein van religiositeit en spiritualiteit daarboven verheven?'²³

Kortom: zoals het Platonisme transcendenten entiteiten postuleert, zo postuleert godgelovigheid dat. Beide dienen we te verwerpen op grond van het zuinigheidsprincipe: geen overbodige entiteiten postuleren. Wat rest is dan de gelovige attitude, de emotionele variant van omhoogdenken. Aldus het argument van De Rijk.

Omhoogdenken als universaliseren

Opvallend in dit betoog is de identificatie van de conceptuele variant van omhoogdenken met universaliseren. Maar universele structuren opzoeken valt niet samen met omhoogdenken, tenzij je Platonisme vooronderstelt. Dan zijn inderdaad de universele vormen ook het hoogste ontologische principe: de oerbeelden waar alle concrete exemplaren van zijn afgeleid. Maar De Rijk wijst, met mij, dat Platonisme af. Waarom analyseert hij dan toch omhoogdenken als universaliseren? Is dat niet een bevrijding van Plato die maar ten dele geslaagd is? In mijn ogen – en daarin heb ik geleerd van bijvoorbeeld Anselmus en Duns Scotus – is universaliseren en omhoogdenken iets anders. Omhoogdenken is *de imperfecties eraf pellen*.²⁴ Dat vind je niet alleen bij de middeleeuwse traditie, dat zit heel diep in ons denken. Als iemand zegt dat God niet bestaat vanwege al de ellende in de wereld, dan kent zo iemand in wezen perfecties aan God toe: almacht en absolute goedheid. God, als Hij bestond, zou voor deze moderne atheïst de belichaming van perfecte goedheid en almacht moeten zijn. Maar waarom komt er dan een tsunami, en nog wel met Kerst? Daarom kan God niet bestaan!

²¹ P. 51.

²² P. 50-57.

²³ P. 57. Hier natuurlijk vragend gesteld, maar in de rest van het boek beantwoordt De Rijk de vraag inderdaad bevestigend.

²⁴ Neem bv. Duns Scotus *Lectura I*, D3, 1: 29: 'in hoc conveniunt omnes quod accipiunt conceptus metaphysicales et removendo illud quod est imperfectionis in creaturis, attribuunt Deo quod est perfectionis, ut bonitatem, veritatem et sapientiam.'

Ondertussen zijn er dus perfecties aan God toegekend: een duidelijk voorbeeld van omhoogdenken als *de imperfecties wegdenken*. Maar als omhoogdenken ook samenvalt met universaliseren, zoals De Rijk wil, dan zou individueel-zijn een imperfectie zijn? Die gedachte is inderdaad te vinden bij Plato en Aristoteles: het algemene is het meest reële, werkzame en beklivende in de werkelijkheid, het individuele behoort tot een lagere, inferieure zijnsorde!²⁵ Ik zou deze vergaande devaluatie van het individuele niet willen onderschrijven en De Rijk wil dat ook niet.²⁶ Maar dat De Rijk in dit betoog omhoogdenken analyseert als universaliseren levert dus wel kritische vragen op: moeten we die andere vorm van omhoogdenken als *imperfecties wegdenken* niet in de analyse betrekken?

De eenzijdige analyse van omhoogdenken als universaliseren is onhoudbaar, maar het is wel de pijler waar zijn argumentatie op rust. Ik vatte de hoofdlijn van die argumentatie hierboven als volgt samen: 'zoals het Platonisme transcendente entiteiten postuleert, zo postuleert godgelovigheid dat. Beide dienen we te verwerpen op grond van het zuinigheidsprincipe: geen overbodige entiteiten postuleren.' Maar het argument werkt alleen, doordat De Rijk de conceptuele variant van omhoogdenken in zijn betoog analyseert als universaliseren. Gegeven dit uitgangspunt geldt: wat gelovigen doen als ze conceptueel omhoogdenken is universaliseren! En we weten allemaal: een 'noëtische kosmos' is er niet. Maar wie omhoogdenken ziet als de imperfecties eraf pellen, komt niet bij een 'noëtische kosmos' uit, want individueel-zijn is geen imperfectie. Maar je mag niet een individueel zijnde als 'overbodige entiteit' verwerpen omdat je een 'noëtische kosmos' als 'overbodige entiteit' verwerpt. Neem Ockham, die van het scheermes: die verwierp wel de 'noëtische kosmos', maar niet het bestaan van een transcendente God.²⁷ En even vooruitlopend op paragraaf 4: als 'omhoogdenken' de imperfecties eraf pellen is, manifesteert er zich bovendien een argument dat zo'n transcendente God moet bestaan, want niet-zijn, contingent zijn, vergankelijk zijn en 'alleen maar als mentale representatie bestaan' zijn stuk voor stuk te interpreteren als imperfecte vormen van zijn. Pel die imperfecties eraf en je krijgt noodzakelijk zijn.²⁸

Coherentietheorie in verband met de impliciet gebleven nominalistische ontologie

Er ligt een directe link tussen de identificatie van omhoogdenken en universaliseren en het volgende ontologische punt: de *coherentietheorie* van waarheid. De Rijk verwerpt het gangbare correspondentie criterium van waarheid en houdt zo alleen het coherentie criterium over. Het argument daarvoor is dat wij nu eenmaal slechts over een *gedachte* stand van zaken kunnen beschikken. Er gaapt een onoverbrugbare kloof tussen wat wij kunnen denken en de extramentale werkelijkheid. Ook wanneer we aannemen dat die werkelijkheid er wel is:

..dan valt de eventuele correspondentie, respectievelijk niet-correspondentie, met die extramentale buitenwereld nooit vast te stellen. Want zo'n vaststelling zou alleen maar binnen de geest (dus intramenteel) kunnen plaatsvinden. <> Hierdoor blijft de (overigens terecht!) gepostuleerde 'werkelijke' extramentale en buitentalige stand van zaken onmiskienbaar en

²⁵ Uiteraard bedoelen we hier niet de ethische betekenis van individueel in 'individualisme', we hebben hier alleen de ontologische dimensie op het oog: wat maakt iets tot *dit* iets?

²⁶ Zie ook L.M. de Rijk, *Het ongure individu, Uitdager én spelbreker van het denken*, Leiden 1983.

²⁷ Er ligt ook een fundamenteel verschil tussen de reactie van Aristoteles op Plato en die van de middeleeuwen: de laatste verwerpen de noëtische kosmos op grond van het belang van individualiteit, Aristoteles op grond van het primaat van de materiële werkelijkheid. Zie ook noot 30.

²⁸ We raken hier aan het beroemde ontologische godsbewijs van Anselmus, zie bij paragraaf 4.

onbetwistbaar buiten beeld. We kunnen nu eenmaal niet denken aan iets zoals het is wanneer je er niet aan denkt.²⁹

Dit is een fundamentele gedachte binnen het gehele boek. Maar is ze werkelijk 'onbetwistbaar' (een maximale epistemische kwalificatie)? Ik zou het willen betwisten: de auteur heeft hier in wezen een nominalistisch spoor gekozen. Er is ook een andere ontologie mogelijk, een ontologie die de taligheid van de werkelijkheid wel intact laat. En die visie hoeft niet uit te lopen op de extramentale eeuwige ideeën van Plato.³⁰ Juist hier dient zich bij uitstek 'de complexiteit van de materie' aan. Binnen dit bestek kan ik die complexiteit geen recht doen, maar toch wil ik proberen om het alternatief kort te schetsen, omdat het verband tussen deze ontologische kwesties en de epistemologie niet zo vaak ter sprake wordt gebracht.

De inzet van de thematiek is dus: wat als de werkelijkheid fundamenteel talig van aard is? Als de structuur in de taal de structuur in de werkelijkheid weerspiegelt? Waar het dan om draait is de vraag of er een fundamenteel *zo-zijn* in de werkelijkheid is of niet (Latijn: *quidditas*, in de moderne ontologie: algemene essentiële eigenschappen, 'kind natures'). Gemeenschappelijk aan elke variant van het nominalisme is dat het dit ontkent: het ontkent dat de werkelijkheid gestructureerd, gevormd is door algemene essenties. Met 'algemeen' bedoel ik: dat dat *zo-zijn* (per definitie) toekomt aan alle exemplaren van een soort. Volgens het nominalisme zit het *zo-zijn* van de exemplaren van een soort alleen in onze conceptuele activiteit, dat is niet iets wat echt in de zaken zelf zit (*in re*). Taal heeft echter nu precies die eigenschap dat het algemeen *zo-zijn* 'pakt': boom, hond, kat. Taal is de conceptuele dimensie van structuur in de werkelijkheid. Als je echter meegaat met het nominalisme, maak je taal blind, want je ontkent het bestaan van die vaste structuren in de werkelijkheid. De structuur in de taal blijft dan verweesd achter. Om het even krachtig te zeggen: de nominalistische keus van Ockham echode meer dan een half millennium nog na bij Kant in de principiële onkenbaarheid van het *Ding an Sich*.

Maar betekent dit dat er bijvoorbeeld een noodzakelijke noëtische essentie 'mensheid' is die als mal fungeerde voor ons mensen? Is omhoogdenken identiek met de universele mal opsporen in de noëtische kosmos? Die gedachte wordt door alle middeleeuwers afgewezen, niet alleen door de nominalist Ockham. Uiteraard krijgt een dergelijk Platonisme ook geen voet aan de grond in de moderne ontologische doordenking van algemene essentiële eigenschappen.³¹ Het gaat alleen om een

²⁹ P. 83.

³⁰ In dit verband kan verder opgemerkt worden dat De Rijks beschrijving van Aristoteles te nominalistisch is uitgevallen, 53-57. Wie een dergelijk nominalistisch geretoucheerde Aristoteles opvoert, moet daarvoor bronnen noemen. Ik bijvoorbeeld ken ze niet, maar het kan zijn dat ik de laatste wetenschappelijke discussies gemist heb.

³¹ Om dit op grotere diepte helder te krijgen, heb je ook de notie van essentiële individuele eigenschappen nodig (een historische voorloper hiervan vind je in de notie van de *haecceitas* bij Duns Scotus). Dan zie je nog beter dat taal werkelijkheid weerspiegelt: volgens de moderne standaard logica is het gebeente van taal *Fa*. Waarin *F* een eigenschap is, *a* een individuele constante. Dit komt terug in de werkelijkheid: elke geschapen entiteit heeft individuele essentiële eigenschappen (*haecceitas*) en algemene essentiële eigenschappen. Zie voor een diepere uitwerking van deze ontologie mijn *Waar geest is, is vrijheid*, Amsterdam 2007. Op de achtergrond speelt hier de noodzaak om de Aristotelische koppeling tussen kennis en noodzakelijkheid te slaken. De Rijk beschrijft dat dit één van de belangrijkste katalysators van het middeleeuwse denken is geweest, zie zijn *Middeleeuwse Wijsbegeerte*, 274-276. Want de dingen zouden niet gekend worden als conceptuele kennis *eo ipso* noodzakelijke kennis is, want de dingen zijn zelf radicaal contingent en veranderlijk. Juist de correspondentie theorie van waarheid vergt dus dat dan ook de conceptuele structuren waarmee gekend wordt, én de kennis, niet noodzakelijk zijn.

verzameling algemene essentiële eigenschappen van bijvoorbeeld mens-zijn (*in* de concrete werkelijkheid van ons mensen) die met de term ‘mens’ geconnoteerd wordt.

Nogmaals, dit is niet de plek om deze ontologische thema's in hun complexiteit recht te doen. Ik mis bij De Rijk alleen een bespreking of verwijzing: er is noch een expliciet pleidooi voor nominalisme, noch een weerlegging van het door mij aangeduide alternatief. Toch kan men vanuit deze alternatieve ontologie de talige werkelijkheid juist kennen *door* haar talig te kennen. Ik pleit dus voor de onopzegbare relevantie van het correspondentiecriterium, niet tegenover, maar in combinatie met het coherentiecriterium. De Rijk bedekt de complexiteit van deze thematiek met zijn impliciet beroep op het tegenwoordig dominante en veelal onbewust meegenomen nominalisme. Vanuit deze impliciete keuzes wordt de correspondentietheorie van waarheid met maximale epistemische kwalificaties verworpen en ontstaat er een sterke sceptische dynamiek in zijn denken. Het verband tussen fundamentele, betwistbare ontologische keuzes en de geclaimde exclusiviteit van de coherentietheorie blijft onzichtbaar. En dat terwijl het verwerpen van de correspondentietheorie van waarheid een fundamentele pijler is onder het hele betoog van De Rijk voor sober atheïsme.³² Dat wordt duidelijker in de volgende paragraaf.

4 *Geloven en weten met betrekking tot theïsme*

Na het kort belichten van de achterliggende ontologie kunnen we terugbuigen naar de kwestie waar het allemaal om begonnen is: geloven en weten. In het centrale hoofdstuk over de theïstische godsbewijzen betoogt De Rijk dat elk transcendentie-denken faalt. Uiteraard staat hij stil bij het ontologisch Godsbewijs van Anselmus. Hij meent dat het niet van de grond komt:

De denkfout van Anselmus bestaat hierin dat hij alleen bewijst dat wie zich god zo denkt ('God moet bestaan, anders is hij niet God'), moet *aannemen* dat die entiteit ook existentie insluit. Deze magische sprong naar het domein van het werkelijk bestaande zondigt tegen de regel dat men intramentale constructen als 'God-als-hoogste-en-dus-noodzakelijk-bestaande-zijnde' pas op iets in het extramentale domein kan laten slaan als men de aanwezigheid ervan daar empirisch kan staven.³³

Direct komen we hier al het punt uit de vorige paragraaf tegen: er werd geclaimd dat er een *onoverbrugbare* kloof gaapt tussen het rijk der gedachten en de extramentale werkelijkheid en dat in verband hiermee waarheid alleen gelegen kan zijn in coherentie. Aldus verbaast deze weerlegging van Anselmus ons niet. Maar De Rijk is hier te apodictisch: er zijn ook andere vormen van het ontologisch godsbewijs, zowel van middeleeuwse als van moderne origine. Ik noem een middeleeuwse, van Duns Scotus. Scotus herkent het zwakke punt, namelijk dat het bij Anselmus gaat om een sprong van iets in het intellect naar de realiteit. Hij vervangt dit door een redenering die loopt van niet-zijn naar zijn, dus op het ontologisch niveau:

³² Ik ben van mening dat het correspondentiecriterium zo fundamenteel is, dat ook degene die het verwerpt, het vaak weer stilzwijgend meeneemt. Neem p.91: '...het reeds voorhanden geautoriseerde denken zelf, en dit zelfs per definitie, het extramentale domein insluit, omdat het niets anders is dan onze conceptuele aankleding van de extramentale orde. Dit klinkt als een vermomd correspondentiecriterium: de auteur gebruikt de metafoor van 'aankleden'. En wat wordt er aangekleed? Een *extramentale orde* (oftewel structuur). Maar dan komt er dus ook ruimte voor het beter en minder goed 'conceptueel aankleden' van die orde. En dat is een correspondentiecriterium. Blijft alleen overeind dat de auteur kan claimen dat het criterium leidt tot scepsis.

³³ p. 95.

Als er iets is dat niet bestaat, dan is iets groter. Maar: niets is groter dan het hoogste. Dus: het hoogste is niet een niet-zijnde.³⁴

Een net weer andere subvorm van het ontologisch godsbewijs is de modale vorm. Hierin is er geen 'intramenteaal' startpunt ('een zijnde waarbij iets groters niet *gedacht* kan worden'), het startpunt is hier een modale uitspraak (een uitspraak die een begrip als 'mogelijk' of 'noodzakelijk' bevat). Bijvoorbeeld: *unsurpassable greatness is possibly exemplified*.³⁵ Bij deze modale vorm is er ook geen sprake van een sprong van het mentale naar het extramentale. En het moderne modale godsbewijs is formeel geldig: gegeven de waarheid van de premissen, volgt de conclusie dwingend. Wie er niet aan wil, moet dus de zwakste premisse aanvechten. Over het algemeen noemt men dan deze premisse:

unsurpassable greatness is possibly exemplified

Anders gezegd, de premisse dat de eigenschap 'maximale grootheid of perfectie' een *mogelijke* eigenschap is. Deze premisse zal een niet gelovige niet snel accepteren, terwijl een theïst haar plausibel en waar acht. Het valt mij overigens op dat De Rijk in zijn standaardwerk *Middeleeuwse Wijsbegeerte* ook aangeeft dat het zwakke punt van Anselmus ligt in de aanname dat een hoogste en meest perfect zijnde (*ens perfectissimum*) contradictie vrij is, niet in de sprong van 'gedacht' naar 'extramenteaal'.³⁶ Wat ik in deze kleine passage wil laten zien is dat de ontologische godsbewijzen veel complexer zijn en ook sterker staan dan De Rijk doet voorkomen.³⁷

Wat betreft het kosmologisch godsbewijs heb ik een parallel punt van kritiek. Volgens De Rijk falen ze allemaal, omdat het opnieuw draait om een illegitieme overgang van de intramentale conceptuele orde naar de extramentale werkelijkheid. Die overgang is bij het kosmologisch godsbewijs alleen 'versluierd', zo stelt hij.³⁸ Bij de kosmologische argumenten wordt er immers over de werkelijkheid een intramenteaal conceptueel netwerk gedrapeerd van 'dit is contingent' of 'dit is veroorzaakt'. Op zich heeft De Rijk hierin gelijk, maar met deze vaststelling is de kous niet af. Neem bijvoorbeeld specifiek dat tweede punt 'dit is veroorzaakt'. Wie zegt dat dit *slechts* een intramentale interpretatie is, kiest voor een tegenargument in 'Humeaanse' stijl. Vanuit zijn analyse van causaliteit vocht David Hume namelijk inderdaad deze interpretatie van de werkelijkheid aan: je hebt geen zekerheid dat de werkelijkheid zo is. Want causaliteit volgens Hume is niets dan de regulariteit van opeenvolging. Simpel gezegd: er zit geen 'moeten' tussen die opeenvolging, het 'moeten' is iets wat

³⁴ *Lectura I 2:35*: 'Omni eo quod non est, aliquid est maius. Sed : Summo nihil est maius. Igitur : Summum non est non-ens. Zie hiervoor ook A. Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh 2006, Edinburgh University Press 472. Ik meen verder dat dit argument blijft staan ook in het licht van de sterke passage over syncatechoremata van De Rijk op 149-151.

³⁵ Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford 1974, 216-217. Malcolm, Hartshorne, en Plantinga hebben veel gedaan voor deze modale vorm van het ontologisch godsbewijs. Voor een introductie van de nieuwe godsbewijzen zie bv. Hubbeling, H., *Principles of the Philosophy of Religion*, Assen 1992. Alvin Plantinga, *The Ontological Argument, From St. Anselm to Contemporary Philosophers*, Londen 1968. Alvin Plantinga and Michael Tooley, *Knowledge of God*, Oxford 2008.

³⁶ Zie *Middeleeuwse Wijsbegeerte*, p. 149-159.

³⁷ Ook de gedachte waar Kant zo beroemd mee werd – dat bestaan geen eigenschap is – kan door het hoge niveau van de recente discussie niet serieus meer als laatste woord gelden. Ook De Rijk zelf beweert trouwens dat Kant er naast zat wat betreft zijn kritiek op de *ratio Anselmi* op dit punt. Zie *Middeleeuwse Wijsbegeerte*, p. 151. Verder I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Berlin/Wenen 1924, 306: 'Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist Bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst.'

³⁸ p. 96.

wij op de oorzakelijkheidsrelatie projecteren. Voor Hume valt dus ook het ‘moeten bestaan’ van een eerste oorzaak weg: ‘*Whatever has a beginning has also a cause of existence*. That proposition is not intuitively certain.’³⁹ Maar ook het Humeaanse causaliteitsbegrip is natuurlijk een product van een bepaalde intramentale conceptuele orde: het is wat dat betreft gelijke monniken, gelijke kappen. Ook deze begripsanalyse moet dus beargumenteerd worden.⁴⁰ Wel nu, kun je met het causaliteitsbegrip in Humeaanse stijl bijvoorbeeld de fysica begrijpen? Elders heb ik, in navolging van bijvoorbeeld G.E.M. Anscombe, betoogd dat dit niet kan: de ‘regularity’-analyse van causaliteit faalt. Er is voor bijvoorbeeld de natuurkunde een (bijkomende) notie van ‘*derivateness*’ nodig.⁴¹ Op grond daarvan vind ik de tegenwerping in Humeaanse stijl niet sterk: het blijkt te werken met een concept van causaliteit dat de gewone fysica geen recht kan doen. In die zin is dat concept dus ‘uit de lucht gegrepen.’ Maar als je causaliteit in de natuurkunde ook als *derivateness* moet analyseren, dan is het toch de *Humeaanse* causaliteitsanalyse die zich het verwijt van een ongeoorloofde overgang van de intra naar de extramentale dimensie zou moeten aantrekken?⁴²

Ik stel vast dat De Rijk te snel concludeert dat de godsbewijzen mislukken. Een centrale reden daarvan lijkt mij dat hij toch steeds overheelt naar een *alles-of-niets opvatting van bewijs*. Je kunt daarbij wijzen op de lijn Descartes-Hume-Kant, de traditie van ‘*foundationalism*’ in de epistemologie (ik vertaal dat met ‘*funderingsdenken*’, anders gezegd: een *alles-of-niets opvatting van bewijs*).⁴³ Ik geloof zelf niet in een ‘absoluut onbetwistbaar bewijs’ voor het bestaan van God (uiteraard ook niet van bijvoorbeeld atheïsme). Maar al is onweerlegbaarheid niet voor handen, ‘redelijker dan’ volstaat voor een *sobere* epistemologische stijl. Zo claim ik dat het afwijzen van het kosmologisch godsbewijs op grond van een Humeaans causaliteitsbegrip *minder redelijk is dan* het erkennen van dat argument op grond van causaliteit als (ook) *derivateness*. Het *catchword* hierbij is *comparatieve epistemologie*, een epistemologie van het ‘redelijker dan’.⁴⁴ We staan dan in de traditie Pascal-Reid-Peirce-Chisholm.

Ik concludeer dat De Rijk mij niet kan winnen voor zijn afwijzing van theïsme. Dat is vanzelfsprekend, omdat ik een gelovige ben en ik leef vanuit een relatie van liefde met God in Christus. Maar hij had me dan toch tot een fideïst kunnen omtoveren. Dat is in dit betoog nog niet gelukt. De

³⁹ David Hume, *Treatise of Human Nature*, Middlesex 1969, 126-130.

⁴⁰ Hume’s eigen argumentatie was empiricistisch: je kunt het ‘moeten’ niet *waarnemen*, alleen het ‘altijd’.

⁴¹ Zie hiervoor mijn *Vrijheid en disposities, Een wijsgerig-theologische begripsanalyse met het oog op de biologische psychiatrie*, Zoetermeer 2000. Of *Freedom and Dispositions, two main concepts in theology and biological psychiatry, a systematic analysis*, series Contributions to Philosophical Theology, Peter Lang, Berlin New York 2002, 169.

⁴² Aangaande ‘dit is contingent’: wie dit aanvecht komt bij een genre tegenargumenten waarin de formulering van B. Russell een prominente plaats inneemt: het bestaan van het universum is gewoon een ‘*brute fact*’. Ook *dat* is natuurlijk een product van een bepaalde intramentale conceptuele orde. Het effect van het aanvaarden van die orde is ten opzichte van de Antieke wijsbegeerte al een stap richting theïsme: in de Antieke wijsbegeerte ligt er namelijk een conceptuele orde over de dingen heen die ‘geschapen zijn’ tot een onmogelijke eigenschap maakt. Wat dat betreft helpt Russell de theïst een handje: geschapen-zijn (of contingent-zijn) is bij een *brute fact* in elk geval een *mogelijke* eigenschap. De vraag is nu welke conceptuele orde de beste papieren heeft: die van Russell? Daarvoor wil ik dan argumenten zien. Zoals ook de theïst argumenten moet leveren voor zijn zaak. Zie voor een redelijk gedetailleerde bespreking hiervan: Peterson, M.L. & R.J. VanArragon (red.) (2004), *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. Malden/Oxford: Blackwell.

⁴³ De term ‘*funderingsdenken*’ is niet optimaal omdat hij emotieve associaties oproept met ‘*fundamentalisme*’. Ik intendeer een zakelijke aanduiding van een bepaald type epistemologie, vooral sinds Descartes in zwang. ‘*Alles-of-niets opvatting van bewijs*’ is nog een betere beschrijving, maar te onhandig lang.

⁴⁴ Voor dit epistemische alternatief kan men bijvoorbeeld denken aan Charles S. Peirce (1839-1914), zie Hookway, C. (1992), C.S. Peirce. In: Dancy, J. & E. Sosa (red.), *A Companion to Epistemology*. Blackwell companions to philosophy, Oxford/Cambridge MA: Blackwell. Zie ook de entry Roderick Chisholm (1916-1999).

traditionele godsbewijzen? Daar zit veel muziek in. De Rijk had vanuit zijn grote expertise wat meer muziek kunnen laten horen en daarmee meer complexiteit kunnen tonen. Het lijkt geen twijfel dat zijn visie op waarheid als coherentie het snelle afserveren van de Godsbewijzen heeft voorbereid. Maar juist de argumentatieve onderbouwing daarvan is ondeugdelijk gebleken: dat steunde te veel op impliciet nominalisme. Ook lijkt hij inzake de godsbewijzen te opereren met een 'alles of niets opvatting van bewijs'. Zeker, als de epistemologische idealen zo hoog gestemd zijn, rest ons niets anders dan diep te vallen in het scepticisme: alles of niets. Maar een sobere epistemologie wijst ook onweerlegbaarheid *als ideaal* af en rekent met het bescheiden 'redelijker dan'. Dan zit er in de Godsbewijzen voldoende kracht om niet in het fideïsme te vervallen.

Tot slot: we stuiten hier ook op de grenzen van een formele bespreking van religie zoals De Rijk dat entameert. Hij bespreekt de formele kern - als omhoogdenken -, zonder zich te richten op de concrete invullingen daarvan. Maar in het gewone leven is een geloof iets wat pas haar kracht krijgt door de invulling. En hier speelt ten eerste de hele historische dimensie van geloof: wie was Jezus, wat zei Hij? Wat deed Hij? En dezelfde vragen rond bijvoorbeeld Mohammed en Gautama. En dan rijzen er weer allemaal epistemologische vragen op, maar nu geschied-wetenschappelijke.⁴⁵ Het negeren van deze vragen door De Rijk is niet neutraal: het verradt een keuze voor godsdienstig relativisme.

5 *De werkzaamheid van sober atheïsme*

Hiermee is er nog steeds niet veel gezegd over het sober atheïsme van De Rijk. Ik ben heel blij met de rehabilitatie van de religieuze attitude, iets wat De Rijk dan 'sober atheïsme' noemt. Maar hoe speelt hij dat klaar, gegeven zijn waarheidstheorie? Zeker, met de (exclusieve) coherentie theorie van waarheid lijkt het theïsme niet makkelijk vleugels te krijgen, maar komt het sober atheïsme dan wel van de grond?

Om deze klus te klaren introduceert De Rijk het centrale idee van het categorieverschil tussen waarheid/onwaarheid en werkzaamheid. Beide zijn vormen van 'zinnelijkheid', maar je mag beide niet verwarren.⁴⁶ Zoals je van een gedicht niet vraagt of het waar is, maar je alleen de 'impact' ervan ervaart (of niet), moet je ook bij een religieuze houding vragen naar de 'impact', naar de werkzaamheid. Ik wil hier starten met een ruime erkenning: ook in mijn werk als gemeentepredikant functioneert dit onderscheid. Ik leg mensen bijvoorbeeld uit dat sommige verhalen uit het Oude Testament werkzaam zijn, maar niet historisch waar gebeurd. Ze zijn namelijk sage-achtig.⁴⁷ De vraag is echter of het hele domein van religie zo benaderd kan worden. Ik denk dat je de gelovige mens dan niet verstaat, als je tenminste spreekt met 'gewone' traditionele theïsten. Die geloven *omdat* het waar is, zelfs als ze de werkzaamheid niet zien!⁴⁸ Maar dit punt laat ik liggen, omdat ik nu de draagkracht van

⁴⁵ Zie bijvoorbeeld Ewald Mackay, *Geschiedenis bij de bron, een onderzoek naar de verhouding van christelijk geloof en historische werkelijkheid in geschiedwetenschap, wijsbegeerte en theologie*, Sliedrecht 1997.

⁴⁶ P. 139.

⁴⁷ Bijvoorbeeld een verhaal als Genesis 3, de zondeval. We hebben zelfs geen echt adequate term voor dit genre, het is geen typische sage (in de zin van de 19^{de} eeuwse Duitse literatuurwetenschap), geen legende, geen mythe, zeker ook geen 'waar gebeurd verhaal'; literair-kritisch is de genre bepaling vaak uiterst moeilijk en subtiel. Maar laten we bij gebrek aan beter Genesis 3 'sage-achtig' noemen.

⁴⁸ Naast sagen zijn er bijvoorbeeld andere genres in de Bijbel waarvoor wel een gewoon historisch 'waar gebeurd' voor geclaimd kan worden (of ontkend; en natuurlijk kunnen we er ook epistemisch niet meer bij kunnen, maar dan is waar/onwaar nog wel de correcte categorie, alleen dat kunnen we niet meer weten). En naast voor dit historische aspect verwerp ik de werkzaamheids-these ook voor het gebied van de filosofische theologie en het bestaan van God, zie paragraaf 4.

De Rijks onderbouwing van het *sober atheïsme* wil beproeven. Dat is dus werkzaam, niet waar. Ook niet onwaar, want de waar/onwaar distinctie is *niet van toepassing*.

Allereerst wat over de analogie met kunst. Want op zich gaat deze analogie niet voor alle kunsttheorieën op. Bij Plato was kunst nu juist mooi en had dus impact, indien het *waar* was. En ‘waar’ is dan: het noëtische archetype, de oervorm ont-hullend (α-λήθεια). Niet dat ik deze kunsttheorie door dik en dun zou verdedigen, maar het zet ons wel op een spoor: dat er misschien ook in gedichten en kunst meer aan de hand is dan *alleen* werkzaamheid. Waarom zouden werkzaamheid en waarheid elkaar uitsluiten? Neem bijvoorbeeld gedichten. Ik denk dat er misschien wel in het merendeel der gedichten zinnen voorkomen waarop de categorie waar-onwaar toegepast kan worden. Neem:

Meester, men zoekt U wijd en zijd,
komend langs velerlei wegen.
Oudren gaan rustig welbereid
jongeren aarzlend U tegen.
Maar vroeg of laat, 't zij dag of nacht,
eens vindt Ge ons moe en zonder kracht,
hunkerend naar uwe zegen.⁴⁹

Dat ouderen welbereid God zoeken en jongeren aarzelend, dat is toch iets waarvan we kunnen zeggen dat het waar of niet waar is? Het hele gedicht heeft vooral ‘impact’, dat is juist, maar dat kunnen we niet uitspelen tegen het feit dat er ook waar- of onwaarheid in voor kan komen. De kunst-analogie die De Rijk aanvoert pleit dus misschien wel *tegen* het punt dat hij wil maken.

Spannender wordt omdat De Rijk zijn betoog ook staft met een semantische theorie over ‘God-talk’. Als alle taal over God *eo ipso* metaforisch van aard is, dan zou men op grond daarvan de claim van ‘waarheid’ kunnen laten vallen ten gunste van ‘werkzaamheid’. In dit verband zegt De Rijk: ‘In studies over religie/religiositeit is het algemeen aanvaard dat de verwoording van religiositeit het moet hebben van bepaalde basismetaphoren en symbolen, met name rond de tegenstelling van ‘boven’ en ‘beneden’.⁵⁰ Ik vind de claim dat dit ‘algemeen aanvaard’ is veel te ver gaan. Zeker, er is een belangrijke richting in de theologie die dit tegenwoordig aanhangt. Gedacht kan worden aan namen als Jüngel, Levinas en Jean-Luc Marion.⁵¹ Maar deze post-Heideggeriaanse richting in de theologie is zeker niet algemeen aanvaard, zodat een beroep op consensus problematisch is.⁵² Niet dat er geen metaforiek werkzaam is bij de religieuze attitude en bij geloof, maar het punt is weer de vraag of je de metafoor en exact taalgebruik tegen elkaar moet uitspelen.

⁴⁹ Liedboek van Kerken Gezang 170.

⁵⁰ P. 140.

⁵¹ Zie bv. Jilles de Klerk, *Onderbrekingen, het begrip ‘Metaforische waarheid’ in de theologie van Eberhard Jüngel*, Zoetermeer 2010.

⁵² Vergelijk bv. A. Plantinga in *Does God have a nature*, Milwaukee 1980, p. 23: er wordt gezegd dat er op God geen begrippen toepasbaar zijn. Een begrip als bv. wijsheid is toepasbaar op x als x wijs is. Als x de eigenschap wijsheid heeft. Dus: ‘He will not have such properties as self-identity, existence, and being a material object or an immaterial object, these being properties of which we have concepts. Indeed, he won’t have the property of being the referent of the term ‘God’, or any other term; our concept *being the referent of a term* does not apply to him. The fact is this being won’t have any properties at all, since our concept of *having at least one property* does not apply to him.’ Een *reductio ad absurdum* dus. Ook historisch had De Rijk op belangrijke gestalten kunnen wijzen, bijvoorbeeld Duns Scotus met zijn univoce taaltheorie. Ik bereid een artikel voor over deze kwestie.

Maar goed, als we voor een moment aannemen dat het bij sober atheïsme gaat om werkzaamheid, wat zegt De Rijk daar dan over? Dat is minimaal, want veel *specifiek*s horen we hier verder niet meer over. In het laatste hoofdstuk wordt het opvallend stil wat betreft sober atheïsme, het speelt er hoegenaamd geen rol meer. Wel laat De Rijk merken dat de werkzaamheid ervan vooral op politiek en ethisch vlak gevonden moet worden, maar wat de religieuze attitude dan precies als *meerwaarde* heeft boven bijvoorbeeld de ethiek van universele atheïsten blijft mij onduidelijk. We horen bijvoorbeeld niets over de betekenis van religieuze ervaring als bron van inspiratie. De vraag naar de specificiteit van de ethiek die opkomt uit sober atheïsme is des te dringender omdat De Rijk kiest voor een uitgesproken evolutionistische ethiek.⁵³ Ethiek komt in een lang evolutionair proces voort uit de *werkzaamheid* van bepaalde praktische principes: men merkte dat het beter werkt om samen te werken en een gepast altruïsme te ontwikkelen. Dit zal een geharnast atheïst echter ook beweren dus ik zie niet goed wat de meerwaarde van het sober atheïsme dan nog is.⁵⁴ Ik ben dan ook van mening dat de rehabilitatie van de religieuze attitude op deze manier onvoldoende van de grond komt. Dit komt omdat De Rijks sober atheïsme wordt opgesloten binnen de grenzen van de werkzaamheid. Zo is er moeilijk een *werkzaam* verschil te zien met universeel atheïsme dat immers ook alle kaarten op de werkzaamheid van een evolutionair geïnterpreteerde ethiek zal zetten.

Intermezzo

Wetenschap is ook altijd deels biografisch bepaald. Daarom is het op deze plek ook goed om transparant te zijn en een ervaringsfeit in te voeren. Ik ben zelf in mijn leven door de drie fases die De Rijk beschrijft heengegaan. Eerst was ik universeel atheïst, toen atheïst met een religieuze attitude (sober atheïst, zou De Rijk zeggen), ten slotte christen. In elk van die drie fases ging het echter om *waarheid*, ook in die tweede fase. Ik was toen erg zoekende en globaal gesproken zou ik mijzelf in die fase misschien het beste kunnen beschrijven als een aanhanger van een Westerse vorm van boeddhisme. Maar ook toen ging het mij om *waarheid*, namelijk dat de dingen zo zijn zoals het boeddhisme stelt (namelijk dat er bijvoorbeeld geen persoonlijk God is, dat het gaat om loslaten, dat uiteindelijk het eigen ik ook tot Maya behoort etc. etc.). Werkzaamheid was voor de sober atheïst die *ik* was echt te weinig geweest, te schraal: je was toch voor het eerst met het hogere bezig? Met datgene wat je omvat? Met 'omhoogdenken'? Werkzaamheid is dan een te schriële categorie; in mijn beleving is het wezenlijk voor een religieuze attitude dat het om *waarheid* gaat. Om *waarheid* die is verankerd in correspondentie en coherentie.

6 Slot

Eerst een korte methodische evaluatie. De Rijk is geen typisch postmodern denker. Daarvoor hecht hij te veel waarde aan exacte definiëring en argumentatie. De Rijk blijft aanspraak maken op een door ons allen gedeelde argumentatief te betreden ruimte, iets wat de postmoderne denker juist loslaat. Deze insteek bij analytische, definitiorische en argumentatieve scherpte hangt zeker samen met de mediëvist De Rijk. Ik vind dit methodische aspect van grote waarde, al kon ik niet alle conclusies van De Rijk delen. Daarover nu een samenvattend woord.

⁵³ Hij beroept zich daarbij op De Waal, p. 193, zie bv. F. de Waal, *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

⁵⁴ Zie p. 173-196. Afgezien van het feit dat ik van mening ben dat een evolutionaire ethiek onhoudbaar is. Uit werkzaamheid en utiliteit ontstaat geen ethiek, dat is de *naturalistic fallacy*, volgens G.E. Moore: 'No ought from an is'.

De kritiek van De Rijk op het nu dominante universele atheïsme vind ik overtuigend. Deze kritiek zou nog verder versterkt kunnen worden door de vaak te grote zekerheidsclaims van universeel atheïstische denkers onder te kritiek te stellen. Ze werken nogal eens met even ongefundeerd hoge zekerheidsclaims als hun gelovige tegenpolen.⁵⁵

Ik erken ook het belang van de rehabilitatie van wat door De Rijk hier 'sober atheïsme' is genoemd; ik spreek echter liever van het hebben van een *religieuze attitude*, het serieus nemen van de '*sensus divinitatis*'. Deze termen staan ook open voor een nadere theïstische invulling. Terecht wees De Rijk daarbij op het feit dat velen zich koesteren in een scheefgetrokken beeld van de Verlichting: alsof al deze denkers, Kant voorop, universele atheïsten waren. De Rijk laat echter zien dat deze coryfeeën open stonden voor de '*sensus divinitatis*'. Toch zou ik De Rijks godsdienstfilosofische positie ook willen onderscheiden van die van Kant, de figuur waar hij zich toch sterk mee lijkt te identificeren. Kant zelf zou ik niet als een sober atheïst willen kwalificeren. Zeker, zijn God was tegen clerus, rite, gebed, kerk en dogma's. Maar alles welbeschouwd is de clou van Kant verder toch eerder *epistemisch*: hij moet naar mijn mening eerder als deïstisch fideïst gekwalificeerd worden dan als sober atheïst. En ook zijn fideïsme is anders dan het moderne; het laat zich, zoals bekend, wel met de rede staven, alleen loopt dat via de noodzaak van een ultieme verankering van de Praktische Rede.⁵⁶

De kritiek op het theïsme was voor mij niet overtuigend. Af en toe betrapte ik De Rijk hier op een wat emotieve betoogtrant. Los daarvan speelden hier dezelfde redenen als bij de zwakke plekken in de ontvouwing van het sober atheïsme: de afwijzing van het correspondentie criterium in de waarheidstheorie, het daaraan gekoppelde nominalisme en de niet steeds consequent volgehouden sobere, comparatieve epistemologie. Door de geslotenheid voor theïsme is De Rijk verder niet toegekomen aan een evaluatie van de historische dimensie van theïstisch geloof.

Ik vind het een gouden greep dat De Rijk startte bij Pascal, iemand die je met goed recht kunt positioneren in de traditie van de comparatieve epistemologie.⁵⁷ Daarom wil ik ook eindigen met de in mijn ogen epistemisch zo sobere Pascal. In dezelfde categorie XIII over *Overgave en gebruik van het verstand* schrijft Pascal:

170: Overgave

Men moet kunnen twijfelen waar dat nodig is, zeker zijn waar dat nodig is, en zich overgeven waar dat nodig is. Wie zo niet te werk gaat begrijpt niet wat de kracht van het verstand is. Er zijn er die tegen deze drie beginselen zondigen, hetzij doordat ze, omdat ze van bewijzen geen verstand hebben, beweren dat alles te bewijzen is, hetzij doordat ze aan alles twijfelen, omdat ze niet weten wanneer je je moet overgeven, hetzij doordat ze zich in alles overgeven, omdat ze niet weten wanneer je een oordeel moet hebben.

Scepticus, wiskundige, christen: twijfel, stelligheid, overgave.⁵⁸

In onze huidige context is er veel meer argumentatie nodig om ook maar enigszins die derde term, christen, te rechtvaardigen. In elk geval hebben we het daar in dit betoog nog niet over gehad (dan zou de historische dimensie van het christelijk geloof volop gaan meespelen!). Maar plaats je op die

⁵⁵ Zie voor een situering van geloof tussen dogmatisme en scepsis: *Die alle verstand te boven gaat? Verantwoord geloof tussen dogmatisme en scepsis*. Guus Labooy, Nico den Bok, Arend Roos (red.), Zoetermeer 2009.

⁵⁶ Zie Allen Wood, 'Rational theology, moral Faith and religion' in: Paul Guyer, ed., *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge 1992, 394-416.

⁵⁷ Klaas Bom, *De Ruimte van het Hart, kennen en willen in de antropologie van Blaise Pascal*, Assen 1999.

⁵⁸ Blaise Pascal, *Gedachten*, Vertaling en aantekeningen Frank de Graaff, Amsterdam 1997, 77.

derde plek 'theïst', dan zou ik willen zeggen dat mijn betoog gelezen mag worden als een voetnoot bij deze briljante gedachte van Pascal. In hoeverre is De Rijk bij Pascal als zijn startpunt gebleven? Zou Pascal in De Rijk toch niet een mengsel van twijfel en stelligheid zien?

Ds. G.H. Labooy