

HET NADEEL VAN DE ZEKERHEID

Het nadeel van

# de zekerheid

*Uitgedaagd door het scepticisme*

*Met bijdragen van* Han Thomas Adriaenssen, Martijn  
Blaauw, Filip Buekens, Wiep van Bunge, Tim De Mey,  
Hans Dooremalen, Leon Geerdink, Victor Gijsbers,  
Jasper van den Herik, F.A. Muller, Herman de Regt,  
Han van Ruler, Paul Schuurman, Jan Willem Wieland

*Samenstelling en redactie*  
Tim De Mey

LEMNISCAAT

# In dankbare en liefdevolle herinnering aan Elisabeth Dorothea (Lizzy) Patilaya-Ternatus

Copyright © 2015 by Han Thomas Adriaenssen,  
Martijn Blaauw, Filip Buekens, Wiep van Bunge,  
Hans Dooremalen, Leon Geerdink, Victor Gijsbers,  
Jasper van den Herik, F.A. Muller, Herman de Regt,  
Han van Ruler, Paul Schuurman, Jan Willem Wieland  
Copyright voorwoord en inleiding © 2015 by Tim De Mey  
Vormgeving omslag en binnenwerk: Marc Suvaal  
Nederlandse rechten Lemniscaat b.v., Rotterdam, 2015

ISBN 978 90 477 0759 2

NUR 730

*Niets uit deze uitgave mag worden veelelvoudigd en/of openbaar gemaakt  
door middel van druk, fotokopie, microfilm, geluidsband of op welke andere  
wijze ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.*

Druk- en bindwerk: Wilco, Amersfoort

*Dit boek is gedrukt op milieuvriendelijk, chloorvrij gebleekt en  
verouderingsbestendig papier en geproduceerd in de Benelux, waardoor  
onnodig milieuverontreinigend transport is vermeden.*

# Inhoud

|    |                                                                                                                                 |     |
|----|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
|    | Voorwoord – <i>Tim De Mey</i>                                                                                                   | 7   |
|    | Inleiding – Het nadeel van de zekerheid – <i>Tim De Mey</i>                                                                     | 9   |
| 1  | Sceptsis en het christendom van Celsus tot Hume<br>– <i>Wiep van Bunge</i>                                                      | 23  |
| 2  | Sceptische argumenten in de middeleeuwse filosofie<br>– <i>Han Thomas Adriaenssen</i>                                           | 64  |
| 3  | Tussen <i>scientia</i> en <i>science</i> : Descartes en het scepticisme<br>– <i>Han van Ruler</i>                               | 80  |
| 4  | Locke en het scepticisme – <i>Paul Schuurman</i>                                                                                | 106 |
| 5  | Op zoek naar het bewijs van een onafhankelijke<br>werkelijkheid – <i>Leon Geerdink</i>                                          | 127 |
| 6  | Het scepticisme voorbij: Wittgenstein, Heidegger en<br>Rorty over het probleem van de externe wereld<br>– <i>Victor Gijbers</i> | 144 |
| 7  | Over de kunst van het speuren: Scepticisme, wetenschap<br>en abductie – <i>Herman de Regt &amp; Hans Dooremalen</i>             | 160 |
| 8  | Scepticisme en anti-scepticisme: Op weg naar verzoening<br>– <i>Martijn Blaauw</i>                                              | 184 |
| 9  | Andere geesten belichaamd – <i>Jasper van den Herik</i>                                                                         | 197 |
| 10 | Spontane kennis en sceptische alternatieven<br>– <i>Filip Buekens</i>                                                           | 215 |
| 11 | Wetenschap en scepticisme – <i>F.A. Muller</i>                                                                                  | 263 |
| 12 | De pyrronistische houding – <i>Jan Willem Wieland</i>                                                                           | 274 |
|    | Dankwoord                                                                                                                       | 293 |
|    | Over de auteurs                                                                                                                 | 294 |
|    | Register                                                                                                                        | 299 |

# Tim De Mey

Gevoed door sociale media en aanverwante ontwikkelingen leven we inmiddels onmiskenbaar in een meningenmaatschappij. Er is allang geen sprake meer van *meningnietes*, de epidemie die Koot & Bie in de jaren tachtig diagnosticeerden omdat toen steeds meer mensen, desgevraagd in peilingen, ‘geen mening’ verklaarden te hebben. Er hoeft zelfs niets meer gevraagd te worden. Mensen vormen snel en spontaan uitgesproken meningen en ventileren die ook gretig, luid en duidelijk.

Aan de ene kant leidt die tendens tot de verdere verspreiding en verankering van een allesverzwelgend *relativisme*: jij hebt jouw mening, ik heb de mijne. We moeten niet proberen ons meningsverschil te beslechten, want ieder zijn of haar gelijk. Aan de andere kant dreigt die tendens uit te lopen op een eveneens funest *fundamentalisme*, waarbij mensen dermate overtuigd zijn van hun vermeende gelijk dat ze het onbegrijpelijk en onverdraaglijk vinden dat anderen er andere overtuigingen op na kunnen of durven houden, en desnoods zelfs bereid zijn om met verbaal of non-verbaal geweld hun vermeende gelijk te halen.

Dat er rechten en plichten zijn, hoor je in onze meningenmaatschappij maar al te vaak, maar dat het fundamentele recht op vrije meningsuiting ook fundamentele plichten met zich meebrengt betreffende de échte vrije meningsvorming, hoor je zelden of nooit. Toch moeten meningen die in de eigenlijke zin van het woord ‘vrij’ zijn, in tegenstelling tot ondoordachte onderbuikgevoelens, aan heel wat ethische en cognitieve eisen voldoen.

Het is precies op dit punt dat het scepticisme niet zomaar een lange filosofische traditie is die we inmiddels rustig kunnen laten verpieteren, of die alleen nog als ‘filosofie voor de filosofen’ van belang is. Reflectie over het scepticisme biedt veeleer een levendig tegenwicht aan ongebreideld relativisme en fundamentalisme, en kan bovendien tot lering strekken betreffende de zorgvuldigheid die we moeten betrachten en het beleid dat we moeten voeren – niet alleen bij het vormen en uiten van de ‘eigen mening’, maar ook, en in onze tijd misschien nog belangrijker dan ooit tevo-

ren, bij het concrete omgaan met meningsverschillen.

In mijn vorige boek *Het voordeel van de twijfel* (2014) mocht ik de lezer inwijden in de verschillende vormen van scepticisme en de respons erop. Mijn boek had een vrij brede scope en dat leidde er welhaast onvermijdelijk toe dat ik niet alles kon uitdiepen. In deze bundel heb ik, in nederigheid en dankbaarheid, dertien experts bereid gevonden om in die lacune(s) te voorzien. *Het nadeel van de zekerheid* behandelt niet alleen de meest cruciale thema's en episodes uit de geschiedenis van het scepticisme, maar bestudeert ook grondig de hedendaagse, kritische respons op de verschillende uitdagingen van het scepticisme.

Wat *Het nadeel van de zekerheid* doelbewust niet doet, is uitspellen welke specifieke lessen mensen die leven in een meningenmaatschappij kunnen trekken uit het scepticisme. Dat is aan de lezer zelf. Hij of zij moet de kans krijgen om naar behoren een vrije mening te vormen. Namens de auteurs ben ik er als samensteller gerust op dat *Het nadeel van de zekerheid* de juiste prikkels bevat om de lezer die kans ook te doen grijpen.

# *Het nadeel van de zekerheid*

Tim De Mey

Niemand kan in alle ernst zo sceptisch zijn, meende Locke, dat hij onzeker is over het bestaan van de dingen die hij ziet of voelt (zie ook hoofdstuk 4 in deze bundel). ‘Niemand’ is misschien te veel gezegd – of te weinig, afhankelijk van hoe je het bekijkt – maar onder filosofen zijn er in ieder geval heel weinig die ‘in alle ernst zo sceptisch zijn’, en al zeker onder de hedendaagse filosofen die er, dieper nog dan hun antieke, middeleeuwse en moderne voorgangers, van doordrongen zijn dat de onbereikbaarheid van absolute zekerheid ons geloof in het bestaan van de wereld niet ondermijnt (zie hoofdstuk 5 en 6), noch de onmogelijkheid van kennis met zich meebrengt (hoofdstuk 7 en 8). Sterker nog, hedendaagse filosofen lijken meer en meer de beperkingen van onze epistemische, cognitieve vermogens vriendelijk te omarmen en als uitgangspunt te nemen voor een frisse en verfrissende blik op de wereld, onze (wetenschappelijke) kennis, onze communicatie en ons handelen (hoofdstuk 9, 10 en 11). Zij zien als het ware steeds meer de voordelen van de twijfel, mits die natuurlijk adequaat wordt ingezet en niet artificieel wordt gegenereerd, laat staan verabsoluteerd, en zij beschouwen het hebben van of streven naar absolute zekerheden als potentieel nadelig en contraproductief.

Ook in de geschiedenis van de filosofie zijn er veel meer pogingen ondernomen om het scepticisme op te lossen of te omzeilen dan om het te onderschrijven. Het is zelfs nog maar de vraag of het Descartes uiteindelijk niet om iets anders te doen was dan om het bestaan van de buitenwereld en de mogelijkheid van kennis, toen hij, voortbouwend op scholastieke antecedenten (hoofdstuk 2), de eeuwenoude traditie van het scepticisme op scherp stelde en vervolgens meende te overwinnen (hoofdstuk 3). Dat neemt niet weg dat het scepticisme op lokaal niveau, waar het gaat om kritiek op welbepaalde soorten opvattingen, bijvoorbeeld religieuze overtuigingen, wel degelijk een belangrijke rol heeft gespeeld en kan blijven spelen (zie Van Bunge in hoofdstuk 1). Zelfs de zogenaamde pyrronisten – zij die in alle ernst zo sceptisch zijn dat zij zich systematisch onthouden

van alle oordelen over wat bestaat en over wat goed of slecht is om te doen of te laten – gaan uiteindelijk op een constructieve manier om met hun doorleefde scepticisme (zie ook Wieland in hoofdstuk 12). Hun scepticisme belet hen niet te blijven zoeken, integendeel: het voedt alleen maar hun onderzoek.

In het eerste hoofdstuk maakt Wiep van Bunge een erudiete, thematische lengtedoorsnede van de sceptische kritiek op het christendom. Zijn verhaal eindigt waar het volgens de *communis opinio* begint: met de vroegmoderne, expliciete filosofische kritiek op het christendom, tegen de achtergrond van de wetenschappelijke revolutie. Maar Van Bunge laat zien dat het christendom van meet af aan voorwerp is geweest van sceptische kritiek. Celsus, Porphyrius en Julianus waren geen van allen sceptische filosofen, maar ze waren wel degelijk sceptisch – niet alleen over de bron, dat wil zeggen de Bijbel als Woord van God, maar ook over de inhoud van de leerstellingen, onder meer het geloof in tegennatuurlijke wonderen en de notie dat moreel gedrag uiteindelijk het product zou zijn van goddelijke genade.

Hoewel na Augustinus de sceptische kritiek op het christendom verstomde, kwamen er tegen het einde van de Middeleeuwen scheurtjes in het huwelijk tussen de filosofie en de theologie, in het bijzonder toen in 1277 Tempier, bisschop van Parijs, een reeks leerstellingen veroordeelde van gematigde aristotelianen zoals Thomas van Aquino, en radicale aristotelianen zoals Siger van Brabant. Vooral Sigers notie, voortbouwend op Averroës, dat filosofische en theologische waarheden rustig naast elkaar konden bestaan, zelfs wanneer ze conflicteerden, was de christenen een doorn in het oog.

De lijnen van het filosofisch scepticisme enerzijds en de sceptische kritiek op het christendom anderzijds kwamen voor het eerst samen toen Montaigne in de zestiende eeuw Sextus Empiricus liet heropleven. Montaigne meende dat het geloof niet redelijk onderbouwd kon worden, maar dat men zich als pyrronist nu eenmaal diende te conformeren aan de gewoontes van het land waarin men leefde. Pierre Charron systematiseerde en radicaliseerde Montaignes scepticisme: een sterke geest staat eigenlijk boven de lokale gewoontes, maar is ook pienter genoeg om dat niet openlijk te doen.

Pierre Bayle ging nog wat verder: in zijn pleidooi voor tolerantie argumenteerde hij dat de lokale gewoontes maar flexibel genoeg moesten zijn om zich aan te kunnen passen aan de verschillende soorten gelovigen. Bayle meende bovendien dat de gewelddadigheden waartoe het christendom aanleiding had gegeven, aantoonde dat het christelijk geloof niet

moreel superieur was. Bayle werd bewonderd door David Hume, de filosoof waarmee Van Bunge zijn thematische lengtedoorsnede afsluit. Hume beargumenteerde dat mirakels niet aangenomen mochten worden op basis van getuigenissen, en ging ook expliciet in tegen teleologische godsbewijzen op grond van het bestaan van een duidelijk onvolmaakte wereld.

Han Thomas Adriaenssen toont in hoofdstuk 2 aan dat de middeleeuwse en vooral de scholastische filosofen weliswaar optimistisch waren over ons vermogen om de wereld te kennen en te begrijpen, maar dat dat hen er geenszins van weerhield om wel degelijk sceptische vragen aan de orde te stellen.

Zo meende Peter Aurioli dat illusies ons ertoe nopen een ‘verschijnend zijn’ (*esse apparens*) te postuleren, waarvan hij beargumenteerde dat het ook bij waarachtige waarnemingen betrokken moest zijn. Dat ontlokte Willem van Ockham en Adam Wodeham de kritiek dat we in dat geval gevangen zouden zitten in een wereld van verschijningen en nooit toegang zouden hebben tot de dingen zelf, een punt dat Ockham en Peter Olivi overigens ook inbrachten tegen het (vermeende) indirecte realisme van Thomas van Aquino. Wel aanvaardden Ockham en Wodeham een onderscheid tussen schijn en zijn, en achtten ze het mogelijk dat God ons volmaakt zou kunnen bedriegen. William Crathorn loste dit op door kennis te kwalificeren: we kunnen geen zekere, maar wel voorwaardelijke kennis bereiken, in die zin dat alles afhangt van de goedheid van God.

Een vergelijkbaar standpunt ontwikkelde en verdedigde Crathorn in antwoord op de vraag of we kunnen doordringen tot het wezen van de dingen. Willem van Auvergne meende dat we essenties kunnen ‘aflezen’ uit onze zintuiglijke impressies. Een bijzonder probleem in dat verband vormde de transsubstantie: afgaande op de waarneembare eigenschappen verandert er niets aan het brood en de wijn, terwijl er wel degelijk een wezenlijke verandering in het lichaam en bloed van Christus geacht wordt plaats te vinden. Ook hier beargumenteerde Crathorn: God kan in die zin ingrijpen, maar voor het overige kunnen we ervan uitgaan dat zintuiglijke eigenschappen wel degelijk betrouwbare indicatoren van essenties zijn.

In hoofdstuk 3 situeert en analyseert Han van Ruler Descartes’ houding tegenover het scepticisme. Hij beargumenteert dat de bestrijding van het scepticisme geenszins Descartes’ hoofdthema was, maar dat hij onrechtstreeks – en wellicht ook onbedoeld – dat scepticisme wel op scherp heeft gesteld, met name door een principieel onderscheid te maken tussen de binnenwereld en de buitenwereld.

In de eerste twee *Meditaties* volgt Descartes een sceptische strategie

met anti-sceptische bijbedoelingen. Met enige welwillendheid kunnen er anticipaties op zijn *Cogito*-argument gevonden worden bij Augustinus, of volgens sommigen zelfs al eerder bij Aristoteles, maar het is duidelijk – en Descartes heeft dat overigens ook zelf verklaard – dat het hem niet om een soort zekerheid te doen was (Aristoteles overigens evenmin), maar veeleer specifiek om het bestaan van het ‘ik’ als *res cogitans*.

Grote overeenkomsten vertoont Descartes’ tekst met die van Jean de Silhon, in die mate zelfs dat het onduidelijk is wie wie heeft geïnspireerd. Maar volgens Van Ruler is er tussen hen een enorm verschil qua intellectuele motivatie: waar De Silhon het oprukkend pyrronisme om moraal-filosofische redenen bestreed, daar was Descartes’ project veeleer wetenschappelijk en natuurfilosofisch van aard.

In dat opzicht is het contrast tussen Descartes en Franciscus Sanchez leerzaam. Terwijl Descartes concrete, wetenschappelijke resultaten boekte, bijvoorbeeld in de optica, volstond Sanchez met de mantra: ‘We weten het niet, we kunnen het niet weten.’ Aan de hand van het voorbeeld van kleur-waarneming illustreert Van Ruler dat zowel Descartes als Sanchez zich distantieerde van Aristoteles, maar dat Sanchez, wetenschapsfilosofisch gesproken, ernaar bleef streven door te dringen tot essenties, terwijl Descartes allang genoeg had genomen met en voortbouwde op een in wezen corpusculair model.

Paul Schuurman bespreekt in hoofdstuk 4 Lockes houding tegenover en respons op het scepticisme. Schuurman maakt daarbij het verhelderende onderscheid tussen existentie-scepticisme en essentie-scepticisme. Waar existentie-scepticisme het bestaan van het ‘ik’, God en de buitenwereld ter discussie stelt, daar betreft essentie-scepticisme de mogelijkheid van toegang tot of kennis van de essenties van substanties.

Wat existentie-scepticisme betreft, behandelt Locke de onderwerpen opvallend genoeg in dezelfde volgorde als Descartes, maar als empirist komt hij evident wel tot andere antwoorden. Ten eerste hebben we intuïtieve kennis van het ‘ik’. Van het bestaan van God hebben we vervolgens demonstratieve kennis, in die zin dat er wel een wezen zonder begin moet bestaan, anders dreigt er een oneindige regressie.

Wat het bestaan van de buitenwereld betreft, ten slotte, maakt Locke een gelijksoortige afleiding naar de beste verklaring. Uiteindelijk noopt ons onvermogen om zelf ‘simpele ideeën’ voort te brengen, in combinatie met het principe dat niets uit niets voortkomt, ons ertoe te geloven dat er objecten en meer algemeen een buitenwereld aan de basis liggen van de ‘simpele ideeën’ die we hebben.

Wat essentie-scepticisme betreft, is Locke pessimistischer. Cruciaal daarbij is zijn onderscheid tussen *nominal essences* en *real essences*. We kunnen natuurlijk handzaam afspreken dat we aan eigenschappen die ons opvallen en die voor ons relevant zijn, welbepaalde namen geven: de *nominal essences*. Maar we hebben geen toegang tot de echte *real essences*, want die bevinden zich op het niveau van de micro-eigenschappen van substanties. Tegen die achtergrond dient ook Lockes onderscheid tussen primaire en secundaire kwaliteiten begrepen te worden. We kunnen onmogelijk weten welke configuraties van primaire kwaliteiten van *corpuscula* de grond vormen van de secundaire kwaliteiten, dat wil zeggen de vermogens of ‘disposities’ van waarneembare objecten om in welbepaalde omstandigheden welbepaalde ideeën voort te brengen in welbepaalde waarnemers.

Volgens Schuurman is Lockes essentie-scepticisme, in tegenstelling tot dat van Kant, pyrronistisch en niet academisch van aard. Omdat de relevantie van kennis van essenties volgens Locke beperkt is, kan hij volstaan met een ‘oppervlakkig empirisme’ waarbij oordelen over essenties opgeschort worden, zonder de mogelijkheid van dat soort kennis a priori uit te sluiten. In die context kan ook zijn beroemde anti-cartesiaanse uitspraak begrepen worden dat denkende materie niet uitgesloten kan worden. Het is gewoon een rechtstreeks gevolg van zijn ‘rustige onwetendheid’ op het gebied van de *real essences* van substanties.

In de laatste paragraaf van zijn hoofdstuk beargumenteert Schuurman hoe ook Lockes pleidooi voor tolerantie, of beter: zijn argument tegen dwang, een kennistheoretische basis heeft. Het afdwingen van religieuze overtuigingen veronderstelt dat er een ‘wil’ betrokken is bij het vormen van oordelen, maar kennis ontspringt precies aan de volstrekt willoze waarneming van gelijkenissen of verschillen tussen onderscheiden ideeën.

In het vijfde hoofdstuk bespreekt Leon Geerdink de respons van Moore op het scepticisme. Moore is beroemd en berucht, omdat hij de redenering van de scepticus regelrecht omdraait. De *modus tollens*-redenering van de scepticus die ons – aan de hand van ingenieus geconstrueerde, tot de verbeelding sprekende sceptische alternatieven – probeert te overtuigen van de onmogelijkheid van zelfs de meest basale kennis, wordt letterlijk een *modus ponens*-redenering in (en met) de handen van Moore. Moores conclusie is dat we weten dat sceptische alternatieven, zoals bijvoorbeeld Descartes’ *malin génie* of het eigentijdse *brain in a vat*-scenario, uitgesloten zijn. In dat opzicht biedt Moores respons in de eerste plaats een antwoord op de cartesiaanse probleemstelling, die door Geerdink overigens nauwgezet wordt geanalyseerd.

Moore's intenties zijn echter niet louter kennistheoretisch; het is hem om een of misschien zelfs *het* bewijs van een onafhankelijke werkelijkheid te doen. Geerdink plaatst Moore in zijn historische context en beschrijft hoe de sceptische alternatieven waarop Moore het vooral gemunt heeft, niet zomaar gelegenheidsscenario's zijn, maar idealistische wereldbeelden. En inderdaad, de vroege analytische filosofie van Moore en Russell ontstaat in ferme oppositie met het Britse idealisme van onder meer Bradley, dat althans in de kerngedachte op zijn beurt aansluit bij het vroegmoderne idealisme van Berkeley.

Volgens Geerdink legt Moore de vinger op een wonde in de redenering van de idealist. Wat niet beargumenteerd wordt, is de centrale aanname dat we alleen datgene kunnen waarnemen wat wij ervaren. Maar ook Moore's bewijs schiet tekort. Wanneer Moore, als filosoof van het gezond verstand, met zijn handen zwaait om aan te tonen dat er een onafhankelijke, materiële wereld bestaat, gaat hij ervan uit dat zijn handen onafhankelijke, materiële objecten zijn, en dat is een aanname die de idealisten die hij probeert te overtuigen niet alleen bezwaarlijk kunnen onderschrijven, maar waarvoor ze ook een consistent alternatief voorstaan.

Ook het zesde hoofdstuk van Victor Gijsbers gaat over de vraag hoe hedendaagse filosofen zich verhouden ten opzichte van de problematiek van het bestaan van de buitenwereld. Terwijl Moore's omkering van de redenering van de scepticus nog een premisse deelt met zijn opponent, bespreekt Gijsbers drie filosofen die bezwaren maken tegen de probleemstelling zelf, tegen de premissen van de vraag.

De eerste filosoof die Gijsbers bespreekt is Heidegger, die niet, zoals Kant, het ontbreken van een bewijs voor het bestaan van de buitenwereld als 'het schandaal van de filosofie' beschouwt. Heidegger ziet het veeleer omgekeerd: de zoektocht naar een dergelijk bewijs is het schandaal. Die probleemstelling gaat namelijk uit van een kloof tussen subject en object die vooreerst ontstaat wanneer men ons 'in-de-wereld-zijn', onze fundamentele verbondenheid met andere wezens en zaken in de wereld, ten onrechte buiten beschouwing laat en in plaats daarvan een afstandelijke, wetenschappelijke houding aanneemt. We hebben helemaal geen bewijs voor het bestaan van de wereld nodig, meent Heidegger; we zijn er veeleer onlosmakelijk mee verbonden.

Ook Wittgenstein, de tweede filosoof die Gijsbers bespreekt, maakt bezwaren tegen de abstracties waarop het probleem van het bestaan van de buitenwereld is gebaseerd. Maar het loopt volgens Wittgenstein mis op het punt dat begrippen als 'twijfelen' en 'weten' gebruikt worden buiten de

constitutieve regels van de gebruikelijke ‘taalspelen’. Wat de scepticus eigenlijk doet, is proberen een nieuw ‘taalspel’ op te zetten, waarbij uitspraken over ervaringen niet (langer) als rechtvaardiging gelden voor beweringen over fysische objecten. Maar er is geen enkele reden om de scepticus daarin te volgen en dat nieuw opgezette taalspel mee te spelen – integendeel.

Terwijl Heidegger uitgaat van een zijnsanalyse en Wittgenstein van een taalfilosofie, komt Rorty, in de appreciatie en argumentatie van Gijsbers, tot een minder theoriegebonden, meer algemene kritiek op de vraag naar een bewijs voor het bestaan van de buitenwereld. Rorty gaat uit van een historische analyse: de reden waarom pas vanaf Descartes het bestaan van de buitenwereld als een ernstig filosofisch probleem wordt gezien, is het feit dat men sinds Descartes ten eerste ervan uitgaat dat er een rigoureuze, principieel onderscheid is tussen lichaam en geest, waarbij het geestelijke in wezen onbetwifelbaar is, en ten tweede dat onze zintuiglijke kennis van de wereld bemiddeld wordt door representaties. Tezamen genomen levert dat de vraag op of die afbeeldingen die wij onbetwifelbaar in onze geest hebben, wel adequate representaties zijn van wat er zich in de wereld bevindt, dat wil zeggen de vraag of onze geest, in Rorty’s woorden, wel een goede spiegel is van de natuur. Maar we hoeven die aannames van Descartes over lichaam, geest en zintuiglijke kennis niet te onderschrijven. Enkel vanuit dat in wezen cartesische denkkader ontstaat er het probleem van het bestaan van de buitenwereld. Vanuit alternatieve denkkaders is dat echter onproblematisch.

Wanneer Herman de Regt en Hans Dooremalen in hoofdstuk 7 diezelfde Descartes bekijken door de kritische ogen van de Amerikaanse pragmatist Peirce, verschuift de focus van metafysisch scepticisme naar epistemologisch scepticisme, van het bestaan van de buitenwereld naar de mogelijkheid van kennis. Voor een pragmatist als Peirce is kennis nauw verbonden met handelingen. Om die reden vormt twijfel stevast een probleem; het is een irritante toestand die het handelen belemmert. Wie ermee geconfronteerd wordt, wil ervanaf. Maar cartesische twijfel is geen echte, doorleefde twijfel, meent Peirce; het is veeleer een gefingeerde, kunstmatige twijfel en de sceptische problemen die erdoor gedefinieerd worden, zijn dus evenzeer gefingeerde en kunstmatige problemen. We hebben geen behoefte aan absolute zekerheden of rotsvaste fundamenten voor onze kennis. Dat kennis feilbaar blijkt te zijn, vormt geen onoverkomelijk probleem. Het enige wat we echt nodig hebben, zijn overtuigingen die ons toelaten te handelen.

De Regt en Dooremalen laten zien dat er volgens Peirce verschillende manieren zijn om af te rekenen met echte, doorleefde twijfel. Sommige daarvan leiden vroeg of laat opnieuw tot twijfel en bieden dus onvoldoende soelaas. Er is maar één bevredigende, duurzame, stabiele methode om twijfel te verhelpen, en dat is de methode van het wetenschappelijk onderzoek. In dat verband heeft Peirce ook de notie van ‘abductie’ geïntroduceerd. Wetenschappers redeneren niet alleen inductief en deductief, maar ook ‘abductief’, dat wil zeggen: ze zetten denkstappen van niet-geïnterpreteerde, sensorische ervaringen naar geïnterpreteerde, perceptuele waarnemingen, en van waarnemingen naar verklarende hypothesen. In het laatste deel van hun bijdrage introduceren en illustreren De Regt en Dooremalen verschillende soorten abductieve redeneringen en reflecteren ze over de aard en het belang daarvan.

Ook in hoofdstuk 8 van Martijn Blaauw staat de hedendaagse respons op het epistemologisch scepticisme centraal. Aan de hand van sceptische paradoxen bespreekt en evalueert Blaauw drie anti-sceptische strategieën, waarvan de laatste, het contextualisme, tegelijk een soort verzoening met het scepticisme inluidt.

Wat Moores anti-sceptische strategie betreft, sluit Blaauw aan bij Geerdink in hoofdstuk 5: Moores respons veronderstelt stiekem wat hij probeert aan te tonen. Maar aan die respons schort meer. Moore geeft geen enkele verklaring voor de aannemelijkheid of aanlokkelijkheid van de premissen van de scepticus. Op basis van zijn filosofie van het gezond verstand volstaat Moore gewoon met de resolute ontkenning van de aanname dat we niet kunnen weten dat de sceptische alternatieven voor wat we menen te weten, uitgesloten zijn.

Ook de relevantisten, die beargumenteren dat kennis enkel vergt dat we de relevante sceptische alternatieven kunnen uitsluiten, voldoen volgens Blaauw niet aan die verklaringseis. Zij proberen aan de hand van voorbeelden inzichtelijk te maken dat we, als we iets weten, niet alle logische consequenties daarvan weten, maar zij leggen niet uit waarom het betrokken ‘closure-principe voor kennis’ op het eerste gezicht zo aannemelijk lijkt, maar uiteindelijk toch moet worden ontkend.

Ten slotte bespreekt en evalueert Blaauw de strategie van de contextualisten, die beargumenteren dat datgene wat kennis vereist, varieert met de conversationele context en met wat er in de context op het spel staat. In een laagdrempelige context kan iemand gerust iets weten zonder zich daadwerkelijk ervan bewust te zijn dat alle sceptische alternatieven uitgesloten zijn. Als echter in de context welbepaalde sceptische alternatieven

op de voorgrond komen, alternatieven die niet uitgesloten zijn of kunnen worden, dan worden de eisen aan kennis dermate verhoogd dat er onmogelijk aan kan worden voldaan. Door de mogelijkheid van kennis op die manier te contextualiseren, voldoet de contextualist volgens Blaauw wel degelijk aan de verklaringseis, en komt hij of zij bovendien tot een contextuele verzoening tussen de ogenschijnlijk conflicterende intuïties van zowel de scepticus als de anti-scepticus.

In hoofdstuk 9 beargumenteert Jasper van den Herik dat ons denken belichaamd en gesitueerd is, en dat de veronderstellingen van het klassieke, sceptische probleem van andere geesten bijgevolg onhoudbaar zijn. Wie ten eerste ervan uitgaat dat onze belevingswereld ingesloten ligt tussen waarnemingen en handelingen, en ten tweede dat waarnemingen bemiddeld worden door representaties, moet wel concluderen dat we onmogelijk zeker kunnen weten of andere wezens überhaupt een belevingswereld hebben, laat staan wat er zich daarin concreet zou afspelen. Maar twee empirische bevindingen problematiseren de veronderstelling dat onze waarnemingen en onze handelingen gedissocieerd zijn of kunnen worden. Ten eerste zijn er spiegelneuronen actief bij zowel het uitvoeren als het waarnemen van welbepaalde handelingen, en ten tweede is de terugkoppeling van handelingen naar waarnemingen in de hersenen dermate groot, dat het onmogelijk is ze als afzonderlijke modules te beschouwen. De veronderstelling dat onze waarnemingen bemiddeld worden door representaties, loopt daarenboven uit op een oneindige regressie, waarbij de vraag wie of wat onze belevingswereld nu echt beleeft, steeds verder wordt opgeschoven.

In plaats van die klassieke en problematische veronderstellingen stelt Van den Herik dat ons denken niet bestaat in het verwerken van representaties, maar veeleer ontspringt aan ons vermogen om adequaat te reageren op onze omgeving. Onze waarnemingen staan bijvoorbeeld niet los van onze handelingen, noch van onze omgeving: wat we zien zijn nooit zomaar objecten, maar veeleer wat Gibson *affordances* noemt: handelingsmogelijkheden.

Ook aan de hand van het voorbeeld van emoties illustreert Van den Herik dat ons denken belichaamd en gesitueerd is. Hoewel in de klassieke opvatting emoties bestaan in evaluatieve interpretaties van situaties, en hoewel de lichamelijke veranderingen die ermee gepaard gaan als bijproducten worden beschouwd, ervaren wij de wereld door ons lichaam en vormen emoties een categorie van ons vermogen om geaffecteerd te worden door die wereld.

Vanuit die belichaamde kijk op het denken, zo concludeert Van den Herik, dient het klassieke probleem van andere geesten zich niet aan. Andere wezens hebben geen afzonderlijke belevingswereld waartoe we wel willen, maar nooit met zekerheid kunnen doordringen, en die we slechts kunnen ‘afleiden’ op basis van waargenomen gedrag. Als sociale dieren zijn we afgestemd op en worden we ook direct geaffecteerd door andere belichaamde en gesitueerde ‘geesten’.

Ook Filip Buekens sluit in het tiende hoofdstuk aan bij recente ontwikkelingen in de cognitiewetenschap die de sceptische probleemstelling problematiseren. In zekere zin werkt Buekens in zijn bijdrage twee populaire titels van de neuroloog Antonio Damasio uit, zij het dat Buekens het heeft over een andere ‘vergissing van Descartes’ en over een ander ‘gelijk van Spinoza’.

In navolging van onder meer Kahneman onderscheidt Buekens twee systemen in onze cognitieve huishouding: aan de ene kant een intuïtief en evolutionair ouder Systeem 1, dat ons snel en automatisch opvattingen over de wereld geeft, en aan de andere kant een bewust en kritisch Systeem 2, dat ons traag en moeizaam toelaat om kritisch te evalueren, impulsen bij te sturen en complexe, hypothetische of tegenfeitelijke redeneringen te maken.

In de interpretatie van Buekens onderschrijft zowel Descartes als Spinoza een dergelijk duaal model, maar ze vullen het op een totaal andere manier in. Voor Descartes geldt: eerst begrijpen, dan geloven. Eerst vormen en vatten (of ‘begrijpen’) we spontaan cognitieve inhouden; vervolgens evalueren we die inhouden kritisch en epistemisch en hechten we er al dan niet geloof aan. Voor Spinoza geldt daarentegen: eerst spontaan geloven, daarna kritisch evalueren. In tegenstelling tot Descartes maakt Spinoza dus in eerste instantie geen onderscheid tussen geloven en begrijpen. Die twee kunnen pas in een latere, kritische fase uit elkaar gehaald worden. Volgens Buekens sluit Spinoza’s duaal model veel beter aan bij de hedendaagse, empirische bevindingen dan het model van Descartes.

Sceptische alternatieven, zoals Descartes’ *malin génie*, zijn hypothesen die opgebouwd worden in de kritisch context van Systeem 2. Ze hebben cognitieve impact; ze lijken onze toegang tot de producten van Systeem 1 af te snijden, hoewel Systeem 1 natuurlijk onvermoeibaar doorgaat met de productie van spontane opvattingen. Maar sceptische alternatieven, zo besluit Buekens in lijn met zowel Moore als Peirce, zijn niet epistemisch relevant; daartoe is hun loutere bedenikbaarheid ontoereikend.

In hoofdstuk 11 bespreekt F.A. Muller de these van de Amerikaanse wetenschapssocioloog Robert Merton dat wetenschap in wezen georganiseerd scepticisme is. Eerst neemt Muller afscheid van Poppers beroemde en beruchte idee dat falsifieerbaarheid het wezenskenmerk van wetenschappelijke kennis is. Poppers voorstel is te exclusief en stuit op de wetenschapshistorische, logische en epistemische bezwaren die vervat zijn in de Duhem-Quine-these. Bovendien, merkt Muller op, plaatste Popper zich weliswaar in de context van het scepticisme en onderschreef hij Humes inductieve scepticisme, maar door alle falsifieerbare beweringen die nog niet gefalsificeerd zijn onder de noemer 'wetenschappelijke kennis' te laten ressorteren, bewoog hij in de tegenovergestelde richting. Hij legde de rechtvaardigingslat niet zozeer onmogelijk hoog, zoals de sceptici, maar veeleer onnoemelijk laag. Poppers criterium is dus niet alleen te exclusief, te sterk; het is ook te inclusief, te zwak.

In het spoor van Kuhn en Feyerabend, en misschien nog meer van Lakatos en Laudan, stelt Muller vervolgens voor om niet langer te proberen wetenschap af te bakenen in termen van een specifiek soort beweringen, maar veeleer om wetenschap op te vatten als een *praxis* en vervolgens te onderzoeken hoe wetenschappelijke praktijken zich onderscheiden van andere praktijken. Tegen Mertons voorstel dat georganiseerd scepticisme een van de wezenskenmerken is van wetenschappelijke praktijken, voert Muller twee bezwaren aan. Ten eerste: in de wetenschapsbeoefening ligt de rechtvaardigingslat weliswaar hoog, maar nooit op de hoogten van het filosofische scepticisme, waarbij alle sceptische scenario's of alternatieven uitgesloten zouden moeten worden. Ten tweede: twijfel is in de wetenschapsbeoefening overbodig. Als een wetenschapsoefenaar een bewering doet, dan zullen de gronden daarvoor de andere deelnemers aan de *praxis* ofwel overtuigen, waardoor de bewering wetenschappelijke kennis wordt, ofwel niet overtuigen, waarna verder onderzoek en verdere discussie volgen.

Scepticisme en twijfel kunnen wel degelijk een rol spelen in de wetenschapsbeoefening, maar dan alleen op bepaalde momenten, zo beargumenteert Muller. Aan Kuhn ontleent hij het onderscheid tussen twee soorten periodes: normale wetenschap en wetenschappelijke revoluties. Gedurende periodes van normale wetenschap speelt twijfel geen noemenswaardige rol; dan is de wetenschapsbeoefening *business as usual*. Maar gedurende een wetenschappelijke revolutie staat niet alleen de vigerende theorie ter discussie, maar ook alle veronderstellingen, begrippen, methoden, normen, kortom de hele *praxis*. Hoewel in dergelijke periodes de twijfel regeert, kan er bezwaarlijk sprake zijn van georganiseerd scepticisme.

De wetenschapsbeoefenaren worden wel sceptici, maar hun scepticisme is net ongeorganiseerd; het is niet uitgelokt door of ingebouwd in de praxis, stelt Muller, maar verschijnt onverwacht op het toneel en eist meteen de hoofdrol op.

In het twaalfde en laatste hoofdstuk vraagt Jan Willem Wieland zich af waarin de pyrronistische houding bestaat en wat de mogelijkheden en beperkingen ervan zijn. Voortbouwend op Sextus Empiricus, de ‘pyrronist der pyrronisten’, analyseert hij eerst de pyrronistische houding als de houding van een positieve scepticus: iemand die, in tegenstelling tot een negatieve scepticus, wel degelijk onderzoek blijft doen, maar die anderzijds, in tegenstelling tot een positieve dogmaticus, ook zijn of haar mening blijft opschorten. ‘Onderzoek’ en ‘opschorting’ volstaan echter niet: de pyrronistische houding omvat volgens Wieland nog een derde wezenlijke component of drijfveer, namelijk het streven naar ‘gemoedsrust’.

Vanuit historisch en systematisch oogpunt kan de vraag gesteld worden of die drie componenten samen wel stabiel, leefbaar en/of wenselijk zijn. Een klassiek probleem is bijvoorbeeld hoe je de interesse die uit onophoudelijk ‘onderzoek’ spreekt, kunt verenigen met de desinteresse die, althans op het eerste gezicht, aan de basis lijkt te liggen van ‘opschorting’. Een ander klassiek probleem is of de pyrronistische scepticus wel kan handelen in overeenstemming met zijn of haar scepticisme. Op die laatste vraag lijkt het pyrronistische antwoord te zijn dat je kan en misschien wel moet handelen in overeenstemming met je indrukken, zonder een oordeel te vellen over wat het geval is, of over wat goed of slecht is. Praktisch gesproken, betekent dat vaak dat pyrronisme hand in hand gaat met conformisme. In de voorlaatste paragraaf van zijn bijdrage verkent Wieland de paradoxen die de combinatie van dat conformisme en de drie componenten van de pyrronistische houding kunnen oproepen, waaronder de vraag of en hoe dat conformisme te rijmen valt met de onderzoekende houding.

Met Wielands verkenning van zowel de historische als de actuele betekenis van de pyrronistische houding is de cirkel rond. Ons startpunt was een lokale vorm van scepticisme, namelijk de sceptische kritiek ten aanzien van het christendom, waarbij pas in de Renaissance die kritiek versmolt met de eigenlijke filosofische traditie van het scepticisme, hoofdzakelijk met de traditie van het pyrronistisch scepticisme (hoofdstuk 1). Vervolgens bekeken we hoe dat filosofisch scepticisme, eerst voorzichtig en met theologische troost in de Middeleeuwen (hoofdstuk 2), en later voluit vanaf Descartes (hoofdstuk 3), dreigde uit te lopen op een globaal scepticisme –

iets wat niet alleen Descartes, maar bijvoorbeeld ook Locke (hoofdstuk 4) noopte tot een weldoordachte respons op het scepticisme.

De cartesisaanse manier om sceptische problemen aan de orde te stellen, of beter: de hedendaagse, uitgekleepte interpretatie daarvan, werd steeds verder ter discussie gesteld. Het werkelijkheidsprobleem, te weten de metafysische probleemstelling, bleek circulair te zijn (hoofdstuk 5) of ten onrechte uit te gaan van een kloof tussen binnenwereld en buitenwereld (hoofdstuk 6). Het kennisprobleem, te weten de epistemologische probleemstelling, ging (ver) voorbij aan levende, echte twijfel en dissocieerde ten onrechte kennis en handelen (hoofdstuk 7), terwijl het reflecteren over belangwekkende of relevante alternatieve verklarende hypothesen desalniettemin productief kan zijn, zij het binnen welbepaalde contexten (hoofdstuk 8).

Ook vanuit meer recente ontwikkelingen in de cognitiewetenschap bleek er heel wat aan te merken op de manier waarop sceptische problemen aan de orde worden gesteld. We leiden ‘andere geesten’ en hun mentale inhouden bijvoorbeeld niet af; we zijn erop afgestemd en worden er direct door geaffecteerd (hoofdstuk 9). Bovendien verklaart het hedendaagse, duale model van onze cognitieve huishouding tegelijk waarom sceptische alternatieven weliswaar cognitieve impact hebben, maar niet epistemisch relevant zijn (hoofdstuk 10). En zelfs in de context van wetenschappen, waar de rechtvaardigingslat zo hoog mogelijk wordt gelegd, beperkt de rol van de sceptische twijfel zich tot periodes van crisis en revoluties waarin de fundamentele aannames van het vigerende paradigma op de helling komen te staan (hoofdstuk 11).

Met Locke kunnen we inmiddels concluderen dat ‘niemand in alle ernst zo sceptisch kan zijn dat hij onzeker is over het bestaan van de dingen die hij ziet of voelt’. Maar diezelfde Locke staat tevens een ‘rustige onwetendheid’ voor betreffende de echte essentie van de werkelijkheid. Samen met vele andere filosofen nodigt hij ons uit om een pyrronistische houding (hoofdstuk 12) aan te nemen, een houding die tegelijk het nadeel van de zekerheid wegneemt en zowel onszelf als andere mensen het voordeel van de twijfel geeft.



# Sceptis en het christendom van Celsus tot Hume

Wiep van Bunge

On ne peut jamais quitter les Romains.

– Montesquieu (1964, p. 592)

## 1 Christendom, filosofie en scepticisme

De geschiedenis van het scepticisme is lang onlosmakelijk verbonden geweest met de geschiedenis van het christendom, maar de verhouding tussen beide was steeds gecompliceerd en aan voortdurende verandering onderhevig. Hier zal de aandacht vooral uitgaan naar de sceptische *kritiek* op het christendom. Twee opmerkingen vooraf. (De eerste kunt u gerust overslaan, de tweede liever niet.) In de eerste plaats moeten we ons goed realiseren dat het object van deze kritiek een eigen geschiedenis heeft. Het christendom is voortdurend geëvolueerd en is uitgerekend de afgelopen decennia in een stroomversnelling terecht gekomen. Want met name Europa, waar het christendom ontstond, is na de Tweede Wereldoorlog in hoog tempo ontkerkelijk. En binnen West-Europa heeft de secularisatie nergens harder toegeslagen dan in Nederland. Was begin jaren zestig van de vorige eeuw nergens in Europa een groter percentage van de bevolking lid van enig kerkgenootschap, begin jaren tachtig voerde ons land de ranglijst aan van minst kerkelijke naties (Van Rooden 1996, hoofdstuk 1). Ook in de grote landen om ons heen speelt de kerk aan het begin van de eenentwintigste eeuw niet langer de rol die haar nog maar enkele decennia geleden van nature leek toe te komen. Daardoor is het voor veel hedendaagse westerlingen moeilijk geworden in te schatten en na te voelen hoe hoog kritiek op het christendom eeuwenlang werd opgenomen en hoe gevaarlijk het was die kritiek te ventileren. Sommige filosofen schreven aan het eind van de twintigste eeuw nog over ‘de terugkeer van de godsdienst’, maar daarmee leken zij eerder hoop uit te spreken dan dat zij een feit constateerden.<sup>1</sup>

In de tweede plaats is het belangrijk hier van meet af aan voor ogen te

<sup>1</sup> Zie bijvoorbeeld Derrida en Vattimo (1998) en de Vries (1999). Aan het begin van de eenentwintigste eeuw is de term ‘anatheïsme’ gelanceerd, vanuit de hoop de tegenstelling tussen atheïsme en theïsme te overbruggen: Kearney (2009).

houden dat de Griekse en Romeinse filosofen bij wie achtereenvolgens de kerkvaders en middeleeuwse godgeleerden te rade gingen voor de formulering van hun theologie, zelf geen christenen waren. De klassieke filosofie vormde vanuit het christendom beschouwd dus vanaf het begin een *externe* bron. Alle grote Griekse en Romeinse filosofische tradities, inclusief die van de sceptici, waren al gevestigd toen Jezus werd gekruisigd. Na de dood van Jezus, zo lezen we in het Nieuwe Testament, trokken zijn discipelen de wijde wereld in om de blijde boodschap te verkondigen. Paulus (ca. 3-64/67), de bekeerde jood die Jezus zelf niet had gekend maar dikwijls wordt aangeduid als de eerste theoloog van het christendom, stuitte bij zijn tocht langs de Middellandse Zee in Athene op ‘filosofen’: stoïcijnen en epicuristen, die Paulus maar een ‘betweter’ vonden (*Handelingen* 17:18). Paulus’ antwoord vinden we in zijn *Eerste brief aan de Corinthiërs* (1:18-2:5 en 2:6-16), waarin hij de ware, goddelijke wijsheid uitspeelt tegen de wereldse wijsheid van de filosofen: God heeft de wereldse wijsheid tot dwaasheid gemaakt, zo betoogt hij daar, en alleen in ‘de geest van Christus’, dat wil zeggen: in een bovennatuurlijke Openbaring kan ware wijsheid gevonden worden. In de *Brief aan de Colossenzen* tenslotte (2:8), wordt de wijsbegeerte ‘ijdel bedrog’ verweten. Alleen de goddelijke genade verheft boven het loze geredetwist van de filosofie. Het is niet zo verwonderlijk dat Paulus’ reactie dikwijls sceptisch is genoemd. Maar hij was geen sceptische filosoof, hij was sceptisch over de filosofie.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> De Groningse hoogleraar Geurt Henk van Kooten (2002) heeft geprobeerd aan-nemelijk te maken dat het Griekse gehalte van Paulus’ denken veel groter was dan in de regel wordt aangeno-men. Voor een algemene in-leiding in het antieke scepticisme, zie Oosterhout (2010), hoofdstukken 1-6.

<sup>3</sup> Zie onder andere Popkin (2003). Dit boek verscheen voor het eerst in 1960 in Utrecht en werd gedurende meer dan veertig jaar bij iedere herdruk uitgebreid en aangescherpt. De vele tientallen aanvullende studies die Popkin in de loop der jaren publiceerde zijn in een aantal bundels bijeenge-bracht, waaronder Popkin (1980). Voor een kritiek op Popkin (2003), zie Perler (2004). Perler meent dat Pop-kin vroegmodern scepti-cisme te veel over één kam scheert. Hij is vooral kritisch over de bijzondere rol die Popkin toekent aan Pyrrho.

Niet voor niets heeft Richard Popkin (1923-2005), de belangrijkste twin-tigste-eeuwse historicus van het scepticisme, er een leven lang op gewezen hoe dubbelzinnig de relatie tussen scepsis en christendom steeds geweest is.<sup>3</sup> Scepsis over de bijzondere claims van het christendom kon het geloof ondermijnen, maar filosofisch scepticisme over de betrouwbaarheid van de zintuigen en de reikwijdte van de rede speelde het christendom juist in de kaart. Rond het jaar 200 zou Tertullianus (ca. 160-230) in het spoor van Paulus filosofische scepsis inzetten als argument vóór de niet-rationele waarheid van het geloof: ‘*Credo quia absurdum* – Ik geloof omdat het absurd is’:

Wat heeft Athene dan te maken met Jeruzalem? Welke overeenstem-ming is er tussen de Academie en de Kerk? Tussen ketters en christe-nen? Onze wijsheid komt van de wandelgangen van Salomo, die zelf leerde dat de Heer moet worden gezocht in de eenvoud van het hart. Weg met alle pogingen om een christelijk mengseltje maken met de stoïcijnse, platoonse en logische elementen! Wij willen geen nieuws-gierig gedebatteer nu wij in het bezit zijn van Jezus Christus, geen moei-

zame wetenschap nu we kunnen genieten van het Evangelie! Naast ons geloof begeren we geen ander geloof! (Vanderjagt 1996, p. 37)

In de regel wordt deze christelijke repliek op filosofische scherpslijperij fideïstisch genoemd. Het geloof, *fides* in het Latijn, voorziet volgens de fideïst in zijn eigen rechtvaardiging en heeft geen behoefte aan de menselijke rede, die nu eenmaal niet bij machte is op eigen kracht de laatste vragen te beantwoorden.

Het waren aanvankelijk evenmin filosofische sceptici die de aanspraken van het christendom in twijfel trokken. Geen van de antieke filosofen die het christendom bestreden waren principiële sceptici. Critici van het christendom waren in de regel sceptisch over de aanspraken van deze bijzondere religie, niet over de mogelijkheid de werkelijkheid te leren kennen. Hun kritiek op het christendom was dikwijls juist gebaseerd op wat zij wél over de wereld meenden te weten. We zullen hier voortdurend bevestigd zien dat filosofische scepsis juist in het voordeel van het geloof werd uitgelegd. Pas in de achttiende eeuw zullen in het werk van David Hume (1711-1776) filosofisch scepticisme en kritiek op de godsdienst samenkomen. Wel zijn de meeste experts het er over eens dat in de Vroegmoderne Tijd – zeg maar: van Renaissance tot Verlichting – dit christelijke antwoord op de sceptische uitdaging van de filosofie steeds problematischer werd. Want vanaf Michel de Montaigne (1532-1592), vanaf de tweede helft van de zestiende eeuw dus, werd het steeds moeilijker om vast te stellen hoe *oprecht* die fideïsten waren, waarmee meteen is aangegeven waarom het fideïsme filosofisch zo onbevredigend is. Uiteindelijk doet de fideïst een beroep op ons vertrouwen in zijn *morele* karakter. De fideïst onderschrijft de noodzaak aan alles te twijfelen, *tot het moment dat hij begint te geloven*, en hij vertrouwt op onze bereidheid *hem* op zijn woord te geloven. Waar de scepticus Montaigne inderdaad een gelovige bleef, valt goed te begrijpen dat het net iets radicalere werk van zijn vriend en bewonderaar Pierre Charron (1541-1603) op de katholieke Index van verboden boeken werd geplaatst. Aan zijn oprechtheid werd door de meeste tijdgenoten ernstig getwijfeld. Toch wordt het fideïsme vooral door protestantse filosofen en theologen nog steeds zeer serieus genomen.<sup>4</sup>

Expliciete filosofische kritiek op het christendom, zo luidde lang de *communis opinio*, is van nog recenter datum. Pas in de loop van de zeventiende eeuw zetten filosofen de bijl aan het geloof in de bijzondere status van de Bijbel als bron van een goddelijke, dat wil zeggen bovennatuurlijke Openbaring. Dat gebeurde, zo gaat het verhaal dan, in de schaduw van onder andere de wetenschappelijke revolutie en de grote ontdekkings-

<sup>4</sup> Zie bijvoorbeeld Bishop (2007). Sinds het begin van de negentiende eeuw wijst de katholieke kerk het fideïsme af, en zij volhardt in dit standpunt: Johannes Paulus II heeft in zijn encycliek *Fides et Ratio* (1998) het fideïsme als irrationeel van de hand gewezen, net als Benedictus XVI dat zou doen in zijn *Caritas in Veritate* (2009). In de zestiende eeuw dachten katholieken nog heel anders over het fideïsme, dat toen goede diensten verleende in de strijd tegen de Hervorming. Zie Popkin (1995). Voor een recente, seculiere kritiek: Philipse (2012).

reizen die westerlingen oog in oog had gebracht met imponerende, niet-christelijke beschavingen. Dat gebeurde bovendien op een moment dat niet alleen de klassieke sceptische traditie werd herontdekt maar ook voor-christelijke scholen als die van de Stoa en de epicuristen opnieuw intensief worden bestudeerd. In de regel vallen dan de namen van Thomas Hobbes (1588-1679), ‘het monster van Malmesbury’, en Benedictus de Spinoza (1632-1677), met wie de vroege, Radicale Verlichting begon (Mintz 1962; Malcolm 2002; Israel 2001). De eerste Europese tekst die ons nu nog ter beschikking staat die een filosofisch beargumenteerd alternatief probeerde te bieden voor het christelijke wereldbeeld, de *Theophrastus redivivus* (ca. 1659), stamt ook uit het midden van de zeventiende eeuw.<sup>5</sup> Die tekst, waarin heel de notie van een bovennatuurlijke werkelijkheid op de korrel wordt genomen, bestaat grotendeels uit een collage van antieke tekstfragmenten. Dat is vooral interessant omdat het nog eens bevestigt hoe twijfelachtig het is om ‘Europa’ op te vatten als het resultaat van de synthese tussen ‘Athene’ en ‘Jeruzalem’. Toch neigen christelijke filosofen als Charles Taylor (1931-) en Rémi Brague (1947-) daar nog steeds sterk toe: als iets tot de Europese cultuurgeschiedenis hoort, is het christelijk, en als het niet christelijk is, is het niet écht Europees. Zelfs de secularisering van Europa is in hun ogen een product van het christendom zelf. Taylor (2007) stelt het voor alsof onze huidige *Secular Age* het resultaat is van de vroegmoderne christelijke poging de morele lat voor de individuele gelovige steeds hoger te leggen; Brague (1992) ziet op zijn beurt groeiend ongeloof als het zich terugtrekken van het goddelijke zelf.<sup>6</sup> Maar de kritiek op het christendom was lang niet altijd zelfkritiek.

<sup>5</sup> Van de *Theophrastus redivivus* (1981-1982) zijn welgeteld vier handgeschreven kopieën overgeleverd. Zie Bloch (1993).

<sup>6</sup> Voor een uitgebreide, Nederlandstalige versie van Brague (1992), zie Brague (2013). Taylors boek is eveneens vertaald: Taylor (2009). Taylor leunt in zijn weergave van de vroegmoderne filosofie sterk op Buckley (1987).

## 2 Antieke critici: Celsus, Porphyrius en Julianus

De identificatie van de Europese geschiedenis met die van het christendom zoals je die dikwijls bij christelijke filosofen vindt, suggereert op zijn minst – je zou ook kunnen zeggen: lijkt te veronderstellen – dat de klassieke filosofie bij uitstek geschikt was om de jonge christelijke kerk intellectueel te bewapenen. Het christendom ontstond nu eenmaal binnen het Hellenistische Jodendom, en zonder de omvang en de infrastructuur van het Romeinse Rijk waren de volgelingen van deze nieuwe sekte nooit in staat geweest een wereldgodsdienst te vestigen. Maar al in de eerste moderne poging om de val van het Romeinse Rijk in kaart te brengen – Edward Gibbons (1734-1797) zesdelige *Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1788) – werd tot ontsteltenis van gelovige classici veel werk gemaakt van de uiterst gewelddadige verbreiding van dit nieuwe geloof onder Constantijn de Grote (ca. 280-337), de eerste christelijke keizer van Rome, en zijn opvol-