



## UvA-DARE (Digital Academic Repository)

### ...religie: een reactie

Leezenberg, M.

**Publication date**

2007

**Document Version**

Final published version

**Published in**

Tijdschrift voor Filosofie

[Link to publication](#)

**Citation for published version (APA):**

Leezenberg, M. (2007). ...religie: een reactie. *Tijdschrift voor Filosofie*, 69, 707-712.

**General rights**

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

**Disclaimer/Complaints regulations**

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

## ...RELIGIE: EEN REACTIE

door Michiel LEEZENBERG (Amsterdam)

Ik heb de artikelen van Vedder, Van Woudenberg en De Dijn met belangstelling, en dikwijls met instemming, gelezen. Beroepshalve worden filosofen echter geacht om de zwakke plekken in andermans argumentatie te zoeken, en ik zal hieronder dan ook vooral de punten bespreken waarop ik met de auteurs van mening verschil. Om te beginnen zou ik willen benadrukken dat genoemde artikelen veel nadrukkelijker betogend zijn dan mijn boek *Rede en religie* (hieronder afgekort als *R&R*). Dat hoort natuurlijk ook zo. Van een wetenschappelijk artikel mag je een duidelijke stellingneming verwachten, maar van een inleidend overzichtswerk of een handboek juist weer niet. Ten aanzien van filosofische reflectie op de verhouding tussen rede en religie pretendeert *R&R* dan ook nergens het laatste woord te geven; maar voor veel lezers biedt het hopelijk wel een eerste.

Daarnaast zou ik willen wijzen op twee kenmerken van *R&R*, te weten zijn nadruk op de historische veranderlijkheid van de begrippen 'religie' en 'rede' zelf, en zijn stelselmatige aandacht voor niet-westerse tradities en ontwikkelingen. In de eerste plaats is het definiëren van religie een verre van triviale opgave, zoals ik in het inleidende hoofdstuk betoog. Dat is niet simpelweg academische scherpslijperij: Talal Asad heeft in een belangwekkend en invloedrijk artikel betoogd dat de moderne notie van religie niet alleen teruggaat tot de christelijke traditie maar ook tot een specifieke verlichtingsvisie, die *veronderstelt* dat religie een van de rede en het politieke onderscheiden symbolisch domein is.<sup>1</sup> Die veronderstelling past niet alleen slecht op andere tradities, ze is ook op interne gronden bekritiseerbaar als bij voorbaat secularistisch. Maar wellicht is een discussie van een dergelijke complexiteit net één stap te ver voor de gemiddelde lezer van het boek.

Dr. Michiel LEEZENBERG (1964) is universitair Docent aan de Afdeling Wijsbegeerte van de Universiteit van Amsterdam. Hij publiceerde onder meer *Islamitische filosofie: Een geschiedenis*, Amsterdam 2001.

<sup>1</sup> Talal ASAD, 'The Construction of Religion as an Anthropological Category', in: ID., *Genealogies of Religion*, Baltimore, Johns Hopkins University, 1993.

In de tweede plaats wordt er relatief veel aandacht geschonken aan niet-westerse religieuze tradities, in de hoop sommige cultureel bepaalde vanzelfsprekendheden zichtbaar en daarmee bekritiseerbaar te maken. De Dijn, Van Woudenberg en Vedder onderkennen dat wat voor het christendom geldt, misschien niet opgaat voor andere religies; maar ze vallen vervolgens toch weer terug op een discussiewijze die al dan niet expliciet de christelijke religie, of soms iets breder de joods-christelijke traditie, als uitgangspunt neemt. Dat is vanzelfsprekend volstrekt legitiem: het is doorgaans verstandig om je te baseren op de tradities waar je kennis van of ervaring mee hebt. Maar vandaag de dag is zo'n beperking problematischer geworden dan voorheen. Momenteel worden in het publieke debat allerlei verschijnselen en noties uit een specifiek christelijke traditie klakkeloos op met name de islam geprojecteerd (zoals noties van kerk, pastoraat en reformatie, het al dan niet doormaken van de verlichting, enzovoort); maar ook in andere religieuze tradities, met name het confucianisme en taoïsme in China en het hindoeïsme in India, vallen in de laatste jaren nieuwe uitdagingen voor westerse conceptuele en normatieve vanzelfsprekendheden waar te nemen. Ik heb daarom speciale aandacht gegeven aan mijns inziens saillante aspecten van dergelijke tradities, en met name aan de hedendaagse verschijningsvormen ervan.

Relatief weinig aandacht daarentegen heb ik geschonken aan 'nieuwe religies:' hedendaagse spirituele bewegingen, die vaak sterk individualistisch zijn en op 'spiritualiteit' in plaats van 'religie' richten, en die doorgaans niet in de vorm van kerken zijn georganiseerd. Aan deze keuze is geen waardeoordeel verbonden. In Europa is waarschijnlijk de new-agebeweging het bekendste voorbeeld van dergelijke nieuwe vormen van spiritualiteit, maar deze lijkt sinds de jaren tachtig weer naar de achtergrond verdwenen. Interessant genoeg lijkt dezelfde periode, die van pakweg de afgelopen twintig jaar, tegelijkertijd een opleving van de (al dan niet academische) filosofie en van diverse klassieke religieuze tradities te vertonen. Maar de vraag of dit echt zo is, en zo ja waar die verschuiving uit te verklaren valt, lijkt me meer van cultuurhistorische en sociaal-wetenschappelijke dan van filosofische aard.

### *Vedder*

Laat ik me nu richten op enkele punten die in de drie artikelen naar voren komen. Vedder benadrukt de historiciteit van de rede; daarnaast ziet hij vanuit zijn hermeneutische perspectief het verstaan of begrijpen als mogelijkheidsvoorwaarde voor waarlijke kennis van religieuze uitspraken en praktijken. Specifieker stelt hij dat de ervaring van het heilige een mogelijkheidsvoorwaarde is om religie te begrijpen, en oppert hij dat wellicht de verdwijning van die ervaring uit de hedendaagse cultuur een hoofdoorzaak is van het feit dat men vandaag de dag zo'n moeite met het fenomeen religie heeft.

Die stelling van de ontheiliging van de moderne wereld is veelgehoord maar betwistbaar. Een meer analytisch probleem voor Vedders visie is dat je niet zonder meer het heilige als een gedeeld kenmerk van alle religies kunt aannemen (vgl. *Re&R*,



p. 66). Zo lijkt het confucianisme geen notie van het heilige te kennen in de specifieke zin die Otto daaraan geeft. Ook kun je, met William James en Charles Taylor, de vraag stellen in hoeverre ook binnen individuele religieuze tradities de oorspronkelijke, 'withete' religieuze ervaring en de meer routinematige en geritualiseerde vormen van alledaags religieus leven één en dezelfde ervaring van het heilige veronderstellen (vgl. *R&R*, p. 76-78). Het is best mogelijk dat er een universeel verschijnsel van religieuze ervaring bestaat; maar vanzelfsprekend is dat zeker niet. Meer dan Vedder onderzoek ik in mijn boek of en hoe ook zulke ervaring talig bepaald en daarvoor historisch bepaald en veranderlijk is.

Voorts deel ik Vedders visie dat de rede historisch gesitueerd is; maar ik heb zo mijn twijfels over zijn conclusie dat daarom "de eeuwige en onveranderlijke structuur van het westerse denken niet langer een universele basis heeft" (p. 638). In *R&R* suggereer ik juist dat integendeel de grote religieuze tradities in de afgelopen twee eeuwen beduidend meer op elkaar zijn gaan lijken, vooral als gevolg van het ontstaan van de moderne natiestaat en van een samenhangende economische, politieke en culturele wereldorde. De moderne wereld wordt dus niet zozeer door een toegenomen relativisme gekenmerkt, maar juist door de universalisering van nieuwe vormen van religiositeit, politiek en kennis. Ik geloof dat op dit punt onze geschiedfilosofische visies dus lijnrecht tegenover elkaar staan.

### *Van Woudenberg*

Van Woudenberg richt zich in zijn bijdrage op kentheoretische vragen. Hij gaat onder meer in op twee thema's die ik in mijn boek niet, of slechts kort, besproken heb, te weten Richard Dawkins' spraakmakende, maar al te polemische *The God Delusion*, en de discussie rondom Intelligent Design (ID) die in 2005 kortstondig in Nederland oplaaide. Laat ik me beperken tot zijn opmerkingen over ID. Ik deel Van Woudenbergs opvatting dat de evolutietheorie en andere naturalistische posities niet kunnen bewijzen dat God niet bestaat, en dat ID een niet bij voorbaat onredelijke poging is om de onvolledigheid van zulke naturalistische verklaringsmodellen te overwinnen, echter ID levert geen sluitend bewijs voor de opvatting dat God wèl bestaat, laat staan dat het die schepper de diverse verdere eigenschappen toekent die de christelijke theologie aan hem toeschrijft. Anders gezegd: zelfs als ID een plausible lijn van redeneren vormt, geeft het slechts een beperkte steun aan overtuigingen die je op andere gronden aanhoudt of aan wil houden. Voor gelovigen in monotheïstische tradities is het bestaan van de schepper geen min of meer plausible hypothese maar een moreel en eschatologisch uitgangspunt.

In zijn artikel 'Doxastisch realisme'<sup>2</sup> heeft Van Woudenberg het roemruchte logisch-empiristische of neopostivistische verificatiecriterium van betekenisvolheid besproken. Hij schrijft terecht dat het klassieke verificatiecriterium veel te streng was,

<sup>2</sup> R. VAN WOUDEBERG, 'Doxastisch realisme', *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 99/2007, p. 188-202.

en is opgegeven. Dat heb ik zelf ook benadrukt (*R&R*, p. 46-51), met name in mijn bespreking van de latere kritiek die Quine ten aanzien van het klassieke verificationisme heeft geformuleerd en de gevolgen van die kritiek voor het schijnbaar strikte onderscheid tussen empirische en metafysische uitspraken. Eén interessante vraag die van Woudenberg's discussie van dit criterium opwerpt, is of we religieuze uitspraken überhaupt wel als beschrijvingen van de wereld moeten opvatten: drukken ze niet veeleer wensen, idealen of geboden uit? Anders gezegd: wat voor soort taalhandeling is religieus taalgebruik eigenlijk? Ik kom hieronder nog terug op deze vraag.

### *De Dijn*

Eén ding dat de artikelen van Vedder, Van Woudenberg en De Dijn gemeen hebben is het feit dat ze niet alleen duidelijke stellingen poneren, maar ook vanuit een duidelijke levensbeschouwelijke visie geschreven lijken. Als gezegd is dat minder gepast voor een inleidend handboek, en daarom heb ik in *R&R* geprobeerd om mijn eigen overtuigingen buiten beeld te laten. Toch is het vrijwel onmogelijk om ze helemaal te verbergen. Ik denk dan ook dat De Dijn gelijk heeft wanneer hij mijn positie in het boek als 'modern' aanmerkt (p. 681, 682). Inderdaad aanvaard ik de morele en culturele diversiteit die de hedendaagse wereld kenmerkt als een feitelijk gegeven, en beschouw ik het verlangen naar specifieke kenmerken van het voormoderne verleden (zoals overzichtelijkheid, gemeenschapszin, religieus gezag, maatschappelijke orde) als begrijpelijk maar utopisch. Wel hoop ik dat ik recht heb gedaan aan andere visies, zoals de positie die ik in mijn boek aanduid als 'religieus conservatisme' (*R&R*, p. 56-58).

Een ander interessant punt dat De Dijn bespreekt, is dat van de seksualiteit. Hij signaleert enkele punten waarop religieuze ervaring overeenkomsten vertoont met, of analoog is aan, ervaringen van seksualiteit: de betekenisvolheid ervan, het omgeven zijn met allerlei taboes en andere normatieve noties, en het verbonden zijn met een mysterie of zelfs heiligheid die niet goed in zuiver naturalistische of causale termen te vatten valt. Deze dimensie van seksualiteit (en algemener lichamelijke) lijkt me in hoge mate relevant en, plastischer gezegd, vruchtbaar voor de thematiek van rede en religie. Als ik de tijd en de ruimte had gehad, dan had ik er graag meer aandacht aan gegeven, vooral omdat ze het mogelijk maakt — om niet te zeggen vereist — om genderidentiteiten en -relaties expliciet en systematisch aan de orde te stellen. In *R&R* zoals het er nu staat ontbreekt deze problematiek grotendeels. Er is geen ander onderwerp waarvan ik zo sterk het gevoel heb dat het een volwaardige plaats in het boek had verdiend.

Een ten aanzien van dit punt belangrijke hedendaagse auteur, die zowel over de natuurwetenschappen als over religieuze aangelegenheden heeft nagedacht, is Judith Butler. In haar vroege werk, met name het beroemd geworden *Gender Trouble*,<sup>3</sup> bekri-

<sup>3</sup> Judith P. BUTLER, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. London, Routledge, 1990.



tiseert ze het (op het eerste gezicht voor de hand liggende) onderscheid tussen genderidentiteit als sociaal gevormd en geslacht als biologisch gegeven. Volgens haar zijn namelijk ook zulke 'natuurfeiten' als biologisch geslacht discursief, dat wil zeggen door en binnen een theorie geconstitueerd, en kunnen ze problematische normatieve aannames bevatten, — in dit geval de aanname dat 'normaal' biologisch geslacht heteroseksueel is. In reactie op deze wijdverbreide opvatting betoogt Butler dat homo- of heteroseksuele geslachtsidentiteit geen natuurlijk biologisch gegeven of innerlijke psychische waarheid is, maar *performatief*: ze komt in en door ons — talige en publieke — handelen tot stand. Langs deze weg komt Butler tot een interessante en provocatieve kritiek van sommige vanzelfsprekendheden van natuurwetenschappelijke rationaliteit. In recenter werk heeft ze zich in toenemende mate ook beziggehouden met kwesties van religie. Sinds de aanslagen van 11 september heeft ze zich gewijd aan de thematiek van religie en geweld, en zich gebogen over haar eigen Joodse achtergrond, vooral aan de hand van het werk van Walter Benjamin.<sup>4</sup> Al snijdt Butler de verhouding tussen rede en religie bij mijn weten nergens rechtstreeks aan, haar werk biedt wel een fris en vernieuwend perspectief erop.

Een andere hedendaagse auteur die in dit verband vermelding verdient is Bruno Latour. Latour is niet alleen een telg van het geslacht dat sinds eeuwen de fameuze Chateau Latour-wijnen produceert, hij is ook in een katholieke omgeving opgegroeid. Hij werd beroemd met etnografische studies en experimenteel wetenschappelijk werk. In *Wij zijn nooit modern geweest*<sup>5</sup> betoogt hij dat de moderne noties van natuur en politiek in één en dezelfde beweging tot stand zijn gebracht en van elkaar zijn onderscheiden; daarmee biedt hij een verrassende kijk op de moderniteit als erfenis van de verlichting. Volgens hem is namelijk het onderscheid tussen modern en traditioneel zelf al een onderdeel van deze "moderne constitutie", ofwel deze specifieke opdeling van de wereld in afzonderlijke sferen van natuur, politiek, taal, religie, enzovoort, en deelt ze de problemen van die constitutie.

In zijn eerdere werk laat Latour zich nog niet systematisch en in detail uit over de plaats van religie in de moderne constitutie. Recenter heeft hij zich echter wel expliciet op vragen rondom religie gericht.<sup>6</sup> Zo heeft hij onderzocht wat voor soort taalhandeling religieus taalgebruik eigenlijk impliceert, en waarom het (zeker tegenwoordig) moeilijk of zelfs onmogelijk is om religieuze informatie te communiceren. Zijn centrale punt is dat religieuze taal van een radicaal andere orde is dan taalgebruik dat informatie wil communiceren of gedachten en opvattingen wil uitdrukken.

<sup>4</sup> Judith P. BUTLER, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. London, Verso, 2004.

<sup>5</sup> Bruno LATOUR, *Wij zijn nooit modern geweest*. Pleidooi voor een symmetrische antropologie. Amsterdam, Van Gennep, 1994 (oorspr. Franse uitg. 1991).

<sup>6</sup> Bruno LATOUR, *Jubiler ou les tourments de la parole religieuse* (Les empêcheurs), Paris, Le Seuil, 2002. ID., ' "Tou Shall Not Freeze-Frame" — or How not to Misunderstand the Science and Religion Debate', in James D. PROCTOR (Ed.), *Science, Religion and the Human Experience*. Oxford, Oxford University Press, 2005.

Zo komen we via de bijdragen van met name Van Woudenberg en De Dijn, en via het recente werk van Butler en Latour, uit op de hedendaagse taal filosofische thematiek van de *performativiteit*, ofwel het kenmerk dat sommige taalhandelingen niet simpelweg feiten beschrijven, maar die feiten juist tot stand brengen door te worden geuit. Anders gezegd: uitspraken als “Ik verklaar ik u wettelijk getrouwd” en “Ik doop dit schip de Maxima” zijn niet waar op grond van de erin beschreven stand van zaken, maar scheppen die stand van zaken juist. Het idee dat religieuze uitingen en handelingen (met name in het ritueel) zo’n performatief karakter hebben, kan een fris perspectief bieden op de thematiek van rede en religie in zowel de kentheoretische, de ethische als de politiek-filosofische dimensie. In kentheoretisch en taal-filosofisch opzicht zwakt het de langdurige obsessie met empirische beschrijvende uitingen af; in ethisch opzicht versterkt het Charles Taylors suggestie dat religieuze ervaring in en door zulk talig handelen tot stand komt (vgl. *R&R*, p. 78-80); en in politiek opzicht richt het de aandacht opnieuw op de verschillende bronnen van gezag die succesvolle (‘ware’) wetenschappelijke dan wel religieuze uitspraken mogelijk maken.

Dat zijn enkele kenmerken van een boek zoals ik dat vandaag de dag over deze thematiek zou willen schrijven; maar ik zou dat vermoedelijk niet kunnen doen als ik niet eerst *Rede en religie* had geschreven in de vorm die het nu heeft. Inderdaad, boeken zijn niet meer dan tijdelijke stadia in een nooit afgerond proces van denken en discussiëren.