

## RELIGIE EN WETENSCHAP

Willem B. Drees, *Religion, Science and Naturalism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996, 314 blz., hardback, ISBN 0 521 49708 6.

Willem B. Drees is van vele markten thuis. Hij is onderlegd in theologie, filosofie en natuurkunde en dat toont zich in het werk *Religion, Science and Naturalism*. Tot scha en schande van de lezer, waarvan de auteur meestal een enorme achtergrondkennis veronderstelt om hem dan toch weer, zij het zeer sporadisch, bij de hand te houden. Het werk is zeker niet geschikt voor de leek, maar dat is ook niet de bedoeling. Voor de lezer die wel over een goede theologisch-wetenschapsfilosofische basis beschikt is het een boeiend werk, uiterst boeiend zelfs. Wie dan echt gebeten is door het onderwerp kan zich verder een weg zoeken in de uitgebreide referentielijst die een bibliografische volledigheid heeft verworven door de gelijkheid van het onderzoekingswerk dat de auteur heeft verricht.

Drees had twee opdrachten voor ogen toen hij aan het schrijven ging: (1) een overzicht geven van de verschillende posities inzake de relatie tussen wetenschap en religie, en (2) de articulatie van de eigen positie. De auteur waarschuwt de lezer dat het om een zeer persoonlijke houding gaat. Daar heeft hij groot gelijk in en het is goed dat de lezer hiervan op de hoogte wordt gesteld bij het begin van het boek. Drees' eigen standpunt is doorheen het ganse boek immers eenduidig aanwezig.

Drees karakteriseert in het eerste (inleidende) hoofdstuk de basisbegrippen zoals 'science' en 'naturalism' (6-24). 'Science' wordt realistisch geïnterpreteerd (7): het is een studie van de werkelijkheid die in grote mate onafhankelijk is van de mens en de manier waarop de mens die studie uitvoert. Verder wordt de nadruk gelegd op het grote toepassingsgebied van het wetenschappelijk onderzoek (8), op de coherentie (9) tussen disciplines die interdisciplinariteit mogelijk maakt (niet te begrijpen als reductionistisch). Wetenschap is stabiel in de zin dat ze de kennis accumuleert, maar tegelijkertijd is wetenschap ook vrijblijvend en voorlopig: wetenschap schrikt er niet voor terug om van theorieën af te stappen (10). Wetenschap verandert het wereldbeeld dan ook voortdurend (9).

Het naturalisme van Drees is metafysisch: het overstijgt de gedetailleerde deelbeschrijvingen die de verschillende wetenschappen geven, want het tracht een globale kijk op de realiteit te geven. Maar het is wat men *immanent* metafysisch zou kunnen noemen, want het blijft bij de inzichten en concepten die de wetenschap aanreikt. De metafysische positie van Drees is niet van dien aard dat het wetenschappelijk denken zodanig wordt aangepast dat het in een zuiver metafysische kader past: men kan de wetenschappelijke vaststellingen interpreteren in functie van *a-prioristische* waarheden, maar dat is niet wat Drees onder naturalisme wil verstaan (11). Hij noemt het 'low metaphysics' wat men kan zien als door wetenschappen gedetermineerde metafysica, in tegenstelling tot 'high metaphysics' wat het omgekeerde inhoudt. Hij karakteriseert zijn naturalisme in zes beweringen (12-20): (i) *ontologisch naturalisme*: de natuurlijke wereld is de wereld waarmee de mens interageert en

binnen die natuurlijke wereld bestaat geen supernatuurlijke wereld (wat eigenlijk triviaal is); (ii) *constitutieel reductionisme*: alle entiteiten in de natuurlijke wereld bestaan uit de zelfde basiselementen; (iii) *het fysica-postulaat*: de natuurkunde geeft de beste beschrijving van de elementen die de werkelijkheid uitmaken en kan dus de natuurlijke wereld op het 'fijnste niveau' beschrijven. Drees wil geen reductionisme, maar lijkt hier wel te flirten met het fysicalisme. Dit wordt meteen tegengesproken: (iv) *conceptueel en verklarend niet-reductionisme*: de analyse van verschijnselen kan het gebruik van bepaalde concepten noodzakelijk maken die niet behoren tot de fundamentele natuurkunde, vooral niet wanneer die entiteiten in wisselwerking staan met hun omgeving. Het is zondermeer zeer moeilijk om de natuurkunde een centrale plaats te geven in het wetenschappelijk denken zonder te vervallen in fysicalisme. Drees' aanpak is bevredigend; (v) fundamentele natuurkunde en kosmologie vormen de *grenzen van de natuurwetenschappen* waar de speculatieve vraagstukken de kop opsteken (de zogenaamde limiet-vragen); (vi) *postulaat van evolutionaire verklaring*: evolutionaire biologie biedt de beste verklaringen voor het bestaan van de verschillende kenmerken en eigenschappen van organismen en ecosystemen. Er wordt op gedrukt dat naturalisme niet mag gelijkgeschakeld worden met wetenschappelijk realisme, omdat "onze kennis van de wereld altijd geconditioneerd wordt door onze vermogens, contexten en belangen, en bijgevolg nooit definitief en absoluut" (20)

Drees beschrijft vervolgens wat hij onder religie verstaat (24-36). Het is daarbij moeilijk om van bestaande standpunten uit te vertrekken, daar niet alleen gelovigen verschillende geloofsovertuigingen hebben, maar vooral verschillen in wat zij zien als het hebben van een geloofsovertuiging (28). Vandaar dat hij een particuliere kijk op de zaak geeft (32-36) en een aantal kenmerken opsomt rond thema's als de verhouding tot de werkelijkheid en het leven, de bronnen en de coherentie van het wereldbeeld. Als voorbereiding op de discussie hoe wetenschap en religie zich tot elkaar verhouden, ontwikkelt de auteur een classificatiesysteem voor de gebieden waarin men religie en wetenschap met elkaar kan confronteren (39-49). Uiteraard is dit niet uniek en exhaustief.

In het tweede hoofdstuk behandelt Drees de interacties tussen wetenschap en religie. Hij beschrijft aan de hand van een aantal historische voorbeelden de relatie tussen (respectievelijk het rooms-katholieke en het protestantse) geloof en wetenschap. Eerst komt het conflict van Galileï met de kerk (nog maar eens) aan de beurt, vervolgens de reactie van het geïnstitutionaliseerde geloof op de evolutietheorie van Darwin. De analyse van Galileï's veroordeling brengt nieuwe elementen aan en zet zelfs de opvatting van Pietro Redondi (*Galileo: Heretic*. Princeton University Press, 1987) op de helling. Volgens Redondi ging het immers om een 'cover-up' en had de hele zaak te maken met de transsubstantiatie die onverzoenlijk was met de nieuwe wetenschap waarvan Galileï de exponent was. De verdediging van het atomisme door Galileï was veel gevaarlijker dan het heliocentrisme, omdat het koren op de molen van de protestanten was om te zien dat de transsubstantiatie — die het rooms-katholieke geloof vooropstelde — door de nieuwe wetenschap onmogelijk bleek. Paus Urbanus VIII moest de protestanten deze mogelijkheid tot kritiek evident ontnemen. Drees leest Redondi als zou Urbanus louter zijn vriend Galileï de beschuldiging

van een nog grotere ketterij hebben willen besparen. De paus stelde zich echter niet alleen in het openbaar, maar ook in de persoonlijke correspondentie met Galilei voortaan vijandig op. Dit feit spreekt volgens Drees in het nadeel van Redondi (61). Waarom zou de paus een vriend die hij net van erger had gevrijwaard niet vriendelijker hebben blijven aanschrijven? Hoe dan ook, Drees is de mening toegedaan dat het niet om een conflict tussen 'kerk' en 'wetenschap' ging (62), omdat aan beide zijden zowel academici als geestelijken stonden. Het was een conflict tussen personen, niet zozeer tussen instituten (63).

De auteur snijdt vervolgens de problematiek van het protestantse geloof en de evolutietheorie aan (63). In de Angelsaksische wereld kwamen vergelijkbare conflicten wel meer voor (68). Maar ook hier zouden wetenschappers tegen Darwin gepleit hebben (70) en onder hen niet de minsten: William Thomson en James Clerk Maxwell, om er slechts twee te noemen. Verbazend is dat alleszins niet. Drees moet echter op dit feit de nadruk leggen om te kunnen beweren dat het uiteindelijk niet om een institutioneel conflict ging.

Voor een goed begrip van de ontwikkeling moet de lezer hier met betrekking tot de twee affaires goed op de hoogte zijn om ten volle de passages van Drees te kunnen appreciëren. Zijn besluit is dat er geen stereotiep conflict bestaat tussen wetenschap en religie. Toch geeft hij een lijst van eigenschappen (74-75) die de twee 'conflicten' gemeen hebben.

Om dit hoofdstuk af te sluiten, onderzoekt Drees of de westerse wetenschap al dan niet aan het christelijke denken te danken is. Het resultaat is een bijzonder moeilijk deel. Vele werken die een positief antwoord geven op deze vraag hebben volgens de auteur een apologetische functie; ze doen de werkelijkheid dan ook veel geweld aan. Hij sluit het hoofdstuk met een aantal lessen die we uit het geschiedschrijven zouden kunnen trekken. De belangrijkste is dat men met moeite kan extrapoleren. Drees verlegt in het volgende hoofdstuk de aandacht naar de hedendaagse wetenschap.

In het derde hoofdstuk argumenteert Drees tegen de religieuze opvattingen van de realiteit die het cognitieve en rationele karakter van de religies benadrukken in relatie tot de natuurwetenschappen. Hij meent dat de verdediging van het wetenschappelijk realisme niet voor de theologie geldt. Eerst analyseert hij de theologische reacties op de wetenschappelijke ontdekkingen (93-106): het gaat uiteindelijk steeds om Gods interactie met de wereld. Dan geeft Drees een overzicht van manieren om de wetenschap voor de kar van de theologie te spannen: *scientia ancilla theologiae* (106-115). Hij somt dan een aantal argumenten op in het voordeel van het wetenschappelijk realisme (115-150). Weerom vertrekt hij vanuit een gedegen onderzoek van het bestaande materiaal. Ten slotte gaat de auteur na hoe er ruimte kan bestaan voor theologie (en metafysica), rekening houdend met de resultaten van de huidige wetenschap (150-161): uitvoerig worden de posities van Roger Trigg en Alvin Plantinga besproken.

In het vierde hoofdstuk biedt Drees aandacht aan de verschillen tussen religie en wetenschappen. Hier komt de auteur positief aan het woord. Tot dan toe behandelde de auteur de posities van anderen en leverde hij daarop kritiek. Nu articuleert en verdedigt hij zelf een immanent-ontologische en evolutionaire kijk op religie. Eerst wordt onderzocht of ervaringen aangevoerd kunnen worden als bewijs voor het bestaan van God (169-172). Drees is van

mening dat religieuze ervaringen niet als pathologisch beschouwd kunnen worden (173); zijn argumenten zijn talrijk en degelijk (173-183). Hij draagt de theorieën van Dennett, Paul Churchland en Searle aan om aan te tonen dat cognitieve activiteiten fysico-chemisch verklaard kunnen worden. Hiertegenover wordt het standpunt van Thomas Nagel geplaatst (183-189). Drees huldigt uiteraard de naturalistische verklaring van het denken. Aansluitend volgt een uiteenzetting over 'verklaren' en 'eliminieren' en hoe de twee zich tot elkaar verhouden (189-195). Ten slotte snijdt hij het thema van de evolutie aan: hoe religieuze overtuigingen in conflict raken met evolutionistische theorieën, hoe evolutionistische theorieën religieuze opvattingen benaderen als onderdeel van evolutie (196-213), wat de gevolgen zijn van de evolutionistische aanpak voor moraal en religie (213-223) en hoe religie hiermee omgaat (223-235).

In het vijfde en laatste hoofdstuk maakt Drees zijn eigen positie duidelijk ten aanzien van religie, wetenschap en werkelijkheid. In feite behelst dit laatste deel de verdediging van de natuurwetenschappen in hun betekenis voor mens en maatschappij. Drees stelt zich op tegenover het radicale naturalisme dat elke vorm van religie wil bestrijden, maar ook tegenover een rijker naturalisme dat religieuze opvattingen herwaardeert door de wetenschappelijke kennis te relativiseren (252-259). Maar een nog meer transcendente God, *helemaal* aan gene zijde van kennis en wetenschap, die perfect te verzoenen is met een naturalistische aanpak van de werkelijkheid, brengt volgens hem geen uitkomst (259-274). Want religieus denken kent tradities en daarmee dient volgens Drees rekening gehouden te worden. Hij toont daarna aan op welke wijze een persoonlijk geloof in de context van het door hem verdedigde naturalisme best mogelijk is (271-283).

\*

Het was de bedoeling van Drees om een naturalistische visie op de werkelijkheid te ontwikkelen die het fenomeen religie omvat. Onderliggend aan het hele betoog was de gedachte dat de wetenschap religie niet overbodig maakt. Religie kan nog steeds betekenisvol zijn zelfs als men de verklaringskracht van de natuurwetenschappen aanvaardt (51). Drees wou aantonen dat de naturalistische aanpak superieur is aan alle andere pogingen om de relatie tussen religie en natuurwetenschappen te benaderen. Volgens mij is hij daarin geslaagd.

Drees gaat steeds grondig te werk. Elke redenering is sterk opgebouwd en voldoende onderbouwd. Eerst worden de verschillende standpunten vanuit een bepaalde optiek in kaart gebracht om vervolgens één voor één geanalyseerd te worden. Door de structuur is het een bouwwerk geworden waar men niet zomaar kan instappen. Het zijn stuk voor stuk wetenschappelijke argumentaties. Daardoor loopt het lezen soms stroef, maar dit mag eigenlijk geen kritiek zijn. Drees wil immers zo veel verschillende standpunten en visies inzake zo veel verschillende thema's die relevant zijn voor de discussie te berde brengen, dat de bijna formele aanpak onvermijdelijk is. Het boek vertoont een grote coherentie. De lezer krijgt wel eens meer de indruk door de overvloed aan informatie dat sommige details

redundant zijn. Maar hierin vergist zij zich deertlijk. Alles wordt wel elders gebruikt of weer opgehaald.

Het boek van Drees is overweldigend; dat is ook meteen de eerste indruk die men krijgt. Maar er ontbreekt wel wat. Drees wendt zich enkel tot de empirische wetenschappen. Men kan natuurlijk betwisten of er nog andere 'wetenschappen' zijn. Feit is dat op het vlak van logica en wiskunde heel wat godsbewijzen werden geleverd. Deze wisselwerking tussen wetenschap en religie komt hier niet aan bod. Dat doet Jean Paul Van Bendegem wel in zijn *Tot in der eindigheid: over wetenschap, new age en religie* (Hadewijch, 1997, hier al besproken in een eerdere aflevering van dit tijdschrift (Volume 14, nr. 2, winter 1997/1998)). Ik beschouw de twee werken dan ook als complementair. In elk geval hebben beide auteurs een grote bijdrage geleverd op een beter begrip van de relatie tussen wetenschappelijk denken en religieus geloof.

Gustaaf C. CORNELIS  
*Fonds voor Wetenschappelijk  
 Onderzoek - Vlaanderen*

## OVER WAARDEN

J. Bransen en M. Slors (eds.), *The Problematic Reality of Values*, Assen, Van Gorcum, 1996, VIII + 170 blz.

Dit boek biedt het verslag van een reeks lezingen die gedurende de herfst van 1994 gehouden werden aan de Universiteit van Utrecht. Het richt zich dan ook eerder tot specialisten en niet tot een breder publiek. De lezer vindt er acht teksten in die telkens gevolgd worden door een korter kritisch commentaar. De vraag waar alles om draait is: wat zijn waarden eigenlijk? Of nog anders: wat doen wij als wij ergens waarde aan toekennen? In een tijd waar woorden als 'normenvervaging' dagelijkse kost zijn in de media, is het zeker geen overbodige luxe dat filosofen zich buigen over dit soort kwesties. Toch zijn de resultaten van het onderzoek zoals we het in dit werk aantreffen niet erg bemoedigend en ik zal verderop nog toelichten waarom.

Wanneer het gaat over 'de problematische realiteit van waarden', dan wordt hier niet mee bedoeld dat iemand van de auteurs eraan twijfelt dat waarden deel uitmaken van de werkelijkheid waar we in leven. Dat zetten de inleiders van het boek al in de eerste zinnen duidelijk voorop. Maar, als we zeggen dat iets een waarde heeft, zeggen we daarmee dan iets over dat object zelf, over bepaalde eigenschappen daarvan (realisme)? Of is een waarde iets dat wij 'slechts' van buitenaf aan die zaak toekennen (antirealisme)? En als de 'realisten' gelijk hebben, wat voor soort eigenschappen hebben dan met waarde te maken? En als waarden een