

RECENZJE

David Ray Griffin, *God Exists but Gawd Does Not. From Evil to New Atheism to Fine-Tuning* (Theological Explorations vol. 2), Anoka: Process Century Press 2016, ss. 331.

Istnienie Boga, które nie jest bezpośrednim przedmiotem ludzkiego doświadczenia ani poznania, stanowi problem, nad jakim nieustannie pochylają się liczni filozofowie oraz teologowie. Z filozoficznego punktu widzenia chodzi tu o uzasadnienie tezy teistycznej, czyli istnienia transcendentnego Bytu Osobowego, będącego przyczyną istnienia świata. W porządku teologicznym chodzi natomiast o poznanie istnienia i natury Boga na podstawie Bożego objawienia, które domaga się wiary.

Z drugiej strony pojawiają się głosy, że trudności obecne w teizmie (np. problem zła) są wykorzystywane jako argumenty przeciwko teizmowi właśnie (posługują się nimi choćby zwolennicy tzw. nowego ateizmu).

W dyskusję nad prawomocnością teizmu niewątpliwie wpisuje się recenzowana książka Davida Raya Griffina (ur. 1939 r.). Autor jest amerykańskim metodystą uprawiającym filozofię oraz teologię procesu, emerytowanym profesorem filozofii religii i teologii w Claremont School of Theology, a także w Claremont Graduate University. Należy zaznaczyć, że zagadnieniami poruszonymi w omawianej pracy (przynajmniej w jakiejś części) zajmował się we wcześniejszych publikacjach, m.in. w książkach: *Evil Revisited. Responses and Reconsiderations* (Albany: State University of New York Press 1991); *Reenchantment without Supernaturalism. A Process Philosophy of Religion* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press 2001); *Panentheism and Scientific Naturalism. Rethinking Evil, Morality, Religious Experience, Religious Pluralism, and the Academic Study of Religion* (Claremont: Process Century Press 2014).

Na recenzowaną książkę składają się: wprowadzenie do serii Theological Explorations, spis treści, przedmowa, wstęp (s. 1-9), 14 rozdziałów zgrupowanych w dwóch częściach, postscriptum (s. 307-320), podziękowanie (s. 321) oraz indeks rzeczowy połączony z osobowym (s. 322-331).

We wstępie do książki Griffin wyjaśnia terminy, jakie znajdują się w tytule jego pracy. Pod pojęciem „Gawd” rozumie on wszechmocnego Stworzyciela świata, o jakim mówi tradycyjny teizm (czyli myśl m.in. św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu, ale też Marcina Lutra czy Jana Kalwina). Z kolei Bóg („God”) to dla amerykańskiego procesualisty boska rzeczywistość pozbawiona pewnych atrybutów (głównie wszechmocy), przypisywanych jej przez ten typ teizmu, zwłaszcza przez tomizm. Takie użycie nazw „Gawd” i „Bóg”, konsekwentnie stosowanych w całej książce, jest co najmniej zaskakujące. Griffin już na płaszczyźnie językowej wyraża swój sprzeciw wobec znaczeń, jakie w tradycyjnym teizmie posiada słowo „Bóg”, nadając mu równocześnie własne. A zatem obrona teizmu, o jakiej – wydawać by się mogło – traktuje praca amerykańskiego filozofa i teologa, ulega zasadniczej reorientacji.

Celem książki jest wskazanie, że Gawd tradycyjnego teizmu nie istnieje, natomiast istnieje Bóg teizmu neoklasycznego, zwanego też naturalistycznym bądź procesualnym. Griffin wskazuje też, że kwestia istnienia bądź nieistnienia Boga czy Gawda winna być rozstrzygana na podstawie dwóch kryteriów: wewnętrznej spójności oraz zgodności z rzeczywistością. Warto podkreślić, co czyni zresztą sam autor, że są to kryteria stosowane w rozumowaniu filozoficznym i naukowym.

W części I Griffin podaje sześć argumentów za odrzuceniem teizmu, który akceptuje istnienie Gawda.

W rozdziale I, *Evil* (s. 13-43), autor analizuje problem zła jako argument przeciwko istnieniu Gawda (a więc Boga w tradycyjnym ujęciu). Wychodzi od genezy teodycei, a następnie prezentuje sześciostopniowy argument za nieistnieniem Gawda. Ze względu na późniejsze odwołania do tego argumentu warto przytoczyć go w całości: (1) termin „Gawd” z definicji odnosi się do wszechmocnego i najlepszego stworzyciela; (2) ponieważ Gawd jest wszechmocny, może zapobiegać złu; (3) ponieważ Gawd jest dobry, chce zapobiegać złu; (4) logiczna i łączna aplikacja przesłanek (2) i (3) oznacza, że Gawd zapobiega pojawianiu się zła; (5) a jednak zło występuje; (6) zatem Gawd nie istnieje. Wniosek ma, rzecz jasna, charakter ateistyczny. Autor wskazuje, że jednym ze sposobów, aby go uniknąć, jest odrzucenie przesłanki (3) bądź (2). Tego typu przesłanek – podkreśla – nie pozwala wykluczyć

tradycyjna doktryna *creatio ex nihilo*, która jego zdaniem ma pozabiblijny charakter. Z rozdziału można się też dowiedzieć, że przyjęcie tezy o wszechmocy Stwórcy cechuje tradycyjną teodyceę, która ma się dzielić na dwa typy: według pierwszego Gawd określa wszystkie zdarzenia (uczą o tym np. św. Augustyn, Jan Kalwin), według drugiego pozwala niektórym stworzeniom na pewien stopień wolności (chodzi tu o przedstawicieli tzw. teizmu otwartego, zwanego też teizmem wolnej woli). Autor przytacza jeszcze jedną propozycję ominięcia wniosku (6). Jest nią wykluczenie przesłanki (4), co wcześniej zastosował E. Fackenheim. Rozwiązanie to nie jest jednak dla niego przekonujące. Jego zdaniem należy powrócić do usunięcia przesłanki (2). W ten sposób problem zła ma zostać rozwiązany.

W rozdziale II, *Scientific Naturalism* (s. 44-60), poruszone zostały takie zagadnienia jak: powstanie naukowego naturalizmu, rywalizacja pomiędzy naturalizmem a supranaturalizmem, przejście do całkowitego naturalizmu. Nie wchodząc w charakterystykę i typy naturalizmu należy podkreślić, że wniosek, jaki w tej partii rozważań został sformułowany, ma postać: Gawd nie jest zgodny z naukowym naturalizmem.

W kolejnym rozdziale, noszącym tytuł *Evolution* (s. 61-74), wskazano na współczesne rozumienie ewolucji (zasadniczo pochodzące od Ch. Darwina), zgodnie z którym rośliny i zwierzęta wyłoniły się z niezwykle prostych organizmów w wyniku długotrwałego procesu. Proces ten – podkreśla autor omawianej pracy – obejmował także człowieka i trwał około trzech miliardów lat. Co istotne, tak ujęta ewolucja ma pozostawać w sprzeczności z doktryną *creatio ex nihilo*. W dalszej części rozdziału zostały krótko omówione próby uzgodnienia teorii ewolucji z wszechmocnym Gawdem (należą do nich: progresywny kreacjonizm, ewolucja teistyczna, teoria inteligentnego projektu). Dla autora recenzowanej pracy próby te są nieprzekonujące, a wniosek, jaki płynie z dotychczasowych rozważań, brzmi podobnie jak ten, który zamykał poprzedni rozdział.

Przedmiotem dalszych badań jest świadomość (*Consciousness*, s. 75-94). W tej partii analiz mowa jest o tym, że już w XVII wieku wskazywano na różnicę pomiędzy umysłem (jego „tworzywem” jest świadomość) a mózgiem (jego „tworzywem” jest materia ciała). Akcentowano wówczas, że nie można wytłumaczyć, w jaki

sposób zachodzi interakcja pomiędzy niematerialnym umysłem a materialnym mózgiem. W tym celu odwoływano się do udziału wszechmocnego Stwórcy. Autor recenzowanej książki odnosi się krytycznie do takiej koncepcji, podobnie jak do sformułowanego przez Richarda Swinburne'a argumentu ze świadomości. Dla Griffina wyłonienie się świadomości nie stanowi argumentu za istnieniem Gawda, a wniosek, jaki w tym miejscu wysuwa, jest taki sam, jak w poprzednich analizach: błędne jest twierdzenie, że „dziura” między umysłem a mózgiem może zostać zlikwidowana przez wszechmocną siłę, czyli Gawda.

Warto podkreślić, że w rozdziale tym amerykański procesualista analizuje wszechdoznaniowość (*panexperientialism*), która oznacza, że wszystko posiada zdolność do doświadczania. Owa wszechdoznaniowość ma też wskazywać na ciągłość procesu ewolucji, który nie został przerwany w nadnaturalny sposób. Stanowi ona jedną z cech myśli procesu oraz teizmu naturalistycznego.

Z teologicznofundamentalnego punktu widzenia interesujący jest rozdział V, który dotyczy cudów (*Miracles*, s. 95-117). Autor uwypukla w nim, że cuda długo stanowiły jeden z głównych argumentów za istnieniem Gawda, przywoływanych także współcześnie m.in. przez M. Ericksona, R. Swinburne'a, W.L. Craiga. Mowa jest tu też o tym, że w okresie wczesnej nowożytności dominowała mechanistyczna wizja natury, dualistyczna koncepcja człowieka oraz supranaturalistyczne ujęcie świata. Wszystkie te elementy miały ułatwiać akceptację cudów. Zmiany nastąpiły dopiero w późnej nowożytności i oddziaływały one na rozumienie cudu. Mimo to autor recenzowanej książki opowiada się za rozwiązaniem, jakim jego zdaniem jest ujęcie zapoczątkowane przez tradycję hermetyczną, a kontynuowane przez parapsychologię. To zaskakujące rozwiązanie pozwala amerykańskiemu autorowi na stwierdzenie, iż cudów rozumianych jako nadprzyrodzone interwencje w świat po prostu nie ma, gdyż cuda – choć się zdarzają – to jednak nigdy nie są nadprzyrodzone. W ten sposób argument z cudu za istnieniem Gawda ma zostać obalony.

Rozdział VI, *Immoral Effects* (s. 118-136), zamyka pierwszą część książki. Autor publikacji utrzymuje w nim, że przez długi czas podkreślano, iż ateizm powoduje niemoralność. Jednak w XIX i XX wieku wielu filozofów (w minionym stuleciu także zwolennicy tzw. teologii śmierci Boga) wskazywali na odwrot-

ną konkluzję, czyli na moralną wyższość ateizmu nad teizmem. W XXI wieku konkluzję tę podzielają zwłaszcza przedstawiciele tzw. nowego ateizmu. Griffin zdaje się w pewnej mierze akceptować te przekonania, kiedy stwierdza, że „religia bazująca na czci wszechmocnego Stworzyciela ma skłonność do promocji niemoralnego użycia siły” (s. 132). Jak łatwo się domyślać, problemem, który powraca, jest kwestia zła. Mimo to autor podkreśla, że definitywne odrzucenie teizmu na rzecz ateizmu jest nieuzasadnione. Uwypukla, że w jakiejś mierze zasadne staje się stanowisko Ruperta Sheldrake’a, określane mianem anateizmu. Za najbardziej właściwy uznaje jednak panenteizm.

W części II znalazło się osiem argumentów za istnieniem Boga (specyficznie zresztą rozumianego, bo zgodnie z założeniami teizmu neoklasycznego). Autor w argumentacji inspirowany jest myślą R. Swinburne’a, co zresztą sygnalizuje. Tę część książki otwiera rozdział *Mathematics* (s. 139-177), dotyczący prawdy matematyki. Amerykański filozof i teolog wskazuje, że filozofowie, którzy przyjmowali materializm i empiryzm, nie byli w stanie wytłumaczyć kwestii istnienia przedmiotów matematycznych. Z rozdziału dowiadujemy się, że staje się to możliwe dzięki filozofii A.N. Whiteheada i sformułowanej przez tego filozofa zasadzie ontologicznej. Nieco upraszczając chodzi o to, że przedmioty matematyki istnieją w uniwersalnym umyśle, którym ma być Bóg (a nie Gawd). W ten sposób matematyka ma wskazywać na Jego istnienie.

Na istnienie Boga ma także wskazywać moralność, o czym traktuje rozdział VIII (s. 178-203). Mówiąc nieco bardziej szczegółowo chodzi o realizm moralny, według którego normy i wartości moralne, podobnie jak przedmioty matematyki, istnieją obiektywnie. Rozumowanie w tym rozdziale przebiega podobnie jak w poprzednim. Podobnie przebiega rozumowanie w rozdziale IX, zatytułowanym *Logic and Rationality* (s. 204-215).

Co ciekawe, amerykański myśliciel zagadnienie prawdy (rozdział X: *Truth*, s. 216-228) podejmuje niejako w oddzieleniu od logiki i racjonalności. Przybliży też różne definicje prawdy, a także problemy, jakie się z nimi wiążą. Wskazuje, że gdyby przyjąć perspektywę ateizmu, oznaczałoby to, że nie byłoby „miejsca”, gdzie prawda mogłaby istnieć. Tymczasem proces ujmowania (specyficzna operacja w filozofii i teologii procesu) świata przez

Boga pozwala na wniosek, że prawda nie jest zawieszona w próżni, lecz wskazuje na Jego istnienie.

Na istnienie Boga ma też wskazywać doświadczenie religijne, które stanowi przedmiot analiz kolejnego rozdziału (s. 229-243). Według Griffina niereligijne wyjaśnienie trwałości doświadczenia religijnego uznać należy za nieprzekonujące. W związku z tym, używając aparatury filozoficznej Whiteheada, próbuje on wy tłumaczyć doświadczenie Świętej Aktualności (*Holy Actuality*), jakie spotyka się we wszystkich religiach. To doświadczenie ma naprowadzać na istnienie Boga.

Podobnie dzieje się z porządkiem metafizycznym (rozdział XII: *Metaphysical Order*, s. 244-252). Akcent pada na fakt, że w tradycyjnym teizmie formułowano argument kosmologiczny za istnieniem Boga. Griffin odrzuca jednak w tym argumentcie dwie kwestie: konieczność istnienia Boga we wszystkich aspektach, co sugerowałoby akceptację Jego wszechmocy (na co nie ma przecieź zgody w filozofii i teologii procesu, czyli myśli procesu), i przygodność stworzenia. Według filozofii i teologii procesu świat nie może istnieć poza boską rzeczywistością. A zatem nigdy nie istniał czas, w którym Bóg byłby sam. Tego typu poglądy są panenteistyczne. Poza tym autor prezentowanej książki wskazuje, że dotychczasowy argument kosmologiczny musi zostać podzielony na dwa argumenty: kosmologiczny (zajmujący się porządkiem naszego świata) oraz metafizyczny (dotyczący zasad panujących we wszechświecie i w każdej epoce kosmicznej). Taki podział wypływa z filozofii A.N. Whiteheada. Porządek metafizyczny, a także metafizyczne zasady zaczerpnięte z filozofii procesu, mają wskazywać na istnienie Boga.

Porządek kosmologiczny stanowi przedmiot analiz przedostatniego rozdziału pracy (s. 253-275). Już we wprowadzeniu do tej partii rozważań mowa jest o tym, że A.N. Whitehead swoje główne dzieło *Process and Reality* zaopatrzył w podtytuł: *An Essay in Cosmology*. Whitehead miał zatem rozwinąć argument kosmologiczny, choć różny od tego, jaki występuje w tradycyjnym teizmie. Skrótowno mówiąc, dla Whiteheada Bóg (nie Gawd!) stanowi podstawę porządku oraz nowości w świecie. Jego pierwotna natura (według myśli procesu w Bogu występują dwie natury: pierwotna oraz konsekwentna, czyli wtórna) udziela odpowiedzi na pytanie o pochodzenie owej nowości.

Książkę zamyka rozdział: *Theleological Order* (s. 276-305). Jej autor utrzymuje, że przedstawione przez niego rozumienie wszechświata zawiera pewną teleologię. Wniosek ten zostaje przez niego wzmocniony poprzez odwołanie się do ustaleń współczesnej nauki, która wskazuje, że świat został niejako zestrojony czy też dopasowany, by mogło na nim pojawić się życie (świadczy o tym np. zasada antropiczna). Co więcej, owo zestrojenie jawi się jako delikatne, a nawet finezyjne (np. odpowiednia wielkość siły grawitacji). Mimo to – wskazuje Griffin – filozofia Whiteheada nie akceptuje, by stworzenie świata dokonało się z udziałem wszechmocnego bóstwa, a zatem nie pozwala mówić o Gawdzie. To, co ta filozofia (i teologia procesu) akceptuje, to wytłumaczenie działania zależnych praw natury w kategoriach teizmu naturalistycznego.

Na końcu recenzowanej książki znajduje się *Postscript: Why Belief in God, Not Gawd, Is Important* (s. 307-320). W tym dopisku pojawia się postulat wiary w panenteistycznego Boga, a także kolejny za nią argument, czyli globalne ocieplenie oraz związane z nim zmiany klimatu. Obecne jest też wskazanie na szkodliwość wiary w Gawda (wiara w boską wszechmoc ma powodować samozadowolenie oraz beczynność w kwestiach klimatycznych). Co więcej, autor książki przytacza wyniki badań z 2013 roku, według których chrześcijanie wierzący w powtórne przyjscie Chrystusa na ziemię w mniejszym stopniu popierają politykę zmierzającą do ograniczania globalnego ocieplenia klimatu, niż ci, którzy takiej wiary nie deklarują. Wyrażona zostaje obawa, że taka wiara może zrodzić przekonanie, iż ziemia nie jest warta uratowania.

Amerykański autor akcentuje także szkodliwość ateizmu (brak norm moralnych, nihilizm, brak nadziei) dla wysiłków podejmowanych w celu ograniczenia globalnego ocieplenia klimatu. W tym kontekście wiara w panenteistycznego Boga ma się jawić – jego zdaniem – jako wysoce pomocna w ochronie klimatu (nie prowadzi do złudnego samozadowolenia, stanowi podstawę dla nadziei i norm moralnych). Amerykański myśliciel podkreśla raz jeszcze, że jego książka stanowi alternatywę dla tradycyjnego teizmu i ateizmu, którą za R. Sheldrakem określa mianem anateizmu.

Z jednej strony recenzowana publikacja (przynajmniej w części) porusza problematykę dobrze znaną w filozofii i teologii. Chodzi tu o argumenty za istnieniem Boga. Z drugiej strony wy-

pracowane argumenty na rzecz teizmu uznaje za bezużyteczne jako – w przekonaniu autora – uzasadniające istnienie Gawda, a nie Boga. Tutaj zdaje się tkwić *clou* problemu. Przeciwwstawienie Gawda Bogu sięga przyjętych przez D.R. Griffina założeń, które – jak wskazywano – pochodzą z filozofii A.N. Whiteheada, cechującej się antysubstancjalistycznym charakterem. W związku z tym filozofia procesu (a także teologia procesu) prezentuje obraz Boga niezgodny z – jak to określają jej przedstawiciele – tradycyjnym teizmem. Główną trudność dla zwolenników myśli procesu ma stanowić Boża wszechmoc. W tym miejscu można postawić pytanie o związek procesualnego i panenteistycznie rozumianego Boga z Bożym objawieniem i Pismem Świętym. Związek ten jest oczywiście bardzo luźny. Bóg, jakiego ukazuje D.R. Griffin, jest Bogiem myśli procesu.

Jeśli wziąć pod uwagę stwierdzenie Schuberta Ogdena, zwolennika teologii procesu, iż teizm neoklasycyzy jest w stanie sprostać dwóm głównym zastrzeżeniom stawianym pod adresem teizmu tradycyjnego, czyli dąży do zgodności wiary z twierdzeniami naukowymi oraz historycznymi, a także umożliwia dochodzenie do konkluzji teistycznych bez zakładania przesłanek klasycznej metafizyki, to wydaje się, że omawiana praca modelowo wręcz sprostała tym zastrzeżeniom. Otwarte pozostaje natomiast pytanie o prawomocność owych zastrzeżeń.

Paweł Sokołowski