

# Paweł Sokołowski

---

## Geneza i rozwój naturalizmu naukowego w myśli Davida Raya Griffina

---

Studia Redemptorystowskie nr 13, 149-169

---

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## GENEZA I ROZWÓJ NATURALIZMU NAUKOWEGO W MYŚLI DAVIDA RAYA GRIFFINA

**Słowa kluczowe:** teologia procesu, filozofia procesu, naturalizm, teizm, supranaturalizm, David Ray Griffin

**Keywords:** process theology, process philosophy, naturalism, theism, supernaturalism, David Ray Griffin

**Schlüsselwörter:** Prozesstheologie, Prozessphilosophie, Naturalismus, Theismus, Supranaturalismus, David Ray Griffin

Termin „naturalizm” nie jest jednoznaczny. Może być rozumiany i ujmowany na kilka sposobów. Wyróżnia się m.in. naturalizm metafizyczny (ontologiczny), epistemologiczny oraz metodologiczny. Naturalizm metafizyczny (określany także mianem fizykalizmu, materializmu, redukcjonizmu ontologicznego, mocnego naturalizmu, monizmu fizycznego) głosi, że istnieje tylko materialna przyroda, która stanowi też podstawę wszelkich zjawisk. Ponadto świat przyrody jest zamknięty przyczynowo (żaden pozanaturalny byt weń nie ingeruje)<sup>1</sup>. Wyklucza się tu istnienie, jak również działanie Boga w przyrodzie. W słabszej wersji naturalizmu metafizycznego przyjmuje się twierdzenie o istnieniu bytu nadprzyrodzonego (Boga), który jednak nie ingeruje w porządek przyrody.

W postaci epistemologicznej naturalizm oznacza tezę, która głosi, iż tylko metody nauk przyrodniczych dają możliwość poznania całej rzeczywistości. Nauka ma badać jedynie materialny świat przyrody, a w swych wyjaśnieniach może odwoływać się wyłącznie do obiektów przyrodniczych.

Z kolei naturalizm metodologiczny wskazuje na sposoby, jakimi badana jest przyroda. Wyjaśnianie zjawisk przyrodniczych polega na odwołaniu się do pewnych prawidłowości przyrody oraz wskazywaniu jedynie na przyczyny naturalne. Nie można tu wskazywać na czynniki pozafizyczne czy też pozaprzyrodnicze<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Zob. np. Ph.E. Johnson, *Reason in the Balance. The Case Against Naturalism in Science, Law & Education*, Downers Grove 1995, s. 37–38; J. Życiński, *Naturalizm ontologiczny a rola superwencji w ewolucji biologicznej*, w: *Relacja nauka–wiera. Nowe ujęcie dawnego problemu*, red. J. Golbiak, M. Hereć, Lublin 2014, s. 7–8.

<sup>2</sup> Zob. A. Lemańska, *Czy nauki przyrodnicze zagrażają wierze w Boga?*, w: *Relacja nauka–wiera*, dz. cyt., s. 120–121.

O ile naturalizm metodologiczny stanowi warunek naukowości nauk przyrodniczych i nie niesie z sobą zagrożenia dla teizmu<sup>3</sup>, o tyle problemem staje się fakt, iż ten typ naturalizmu zawiera „pewne przesłanie ontologiczne”<sup>4</sup>. To dość ostrożne stwierdzenie Michała Hellera można próbować zaostrzyć. Howard J. Van Till, emerytowany profesor fizyki, nie waha się powiedzieć, że w nauce zgodzono się z tezą, iż głównym źródłem naturalizmu metodologicznego jest naturalizm ontologiczny, zaprzeczający zarówno istnieniu Boga, jak i Jego nadprzyrodzonej mocy<sup>5</sup>. Oddzielanie naturalizmu metodologicznego od metafizycznego, przynajmniej w obszarze nauk przyrodniczych, staje się chyba coraz trudniejsze. Nie zawsze też udaje się je – choćby w minimalnym stopniu – zachować<sup>6</sup>.

Niestety, stanowisko naturalizmu metafizycznego jest podzielane przez wielu przedstawicieli współczesnej nauki. Przywołany już Van Till, akcentując konflikt między naturalistyczną nauką a teizmem, wskazuje także na sposób jego ominięcia. Jego zdaniem, należy nieustannie podkreślać, że naturalizm stosowany w nauce ma jedynie charakter metodologiczny, a nie ontologiczny. „Naturalizm metodologiczny – podkreśla – jest (...) stwierdzeniem dotyczącym charakteru nauk przyrodniczych, a nie charakteru rzeczywistości”<sup>7</sup>.

W dyskusję o konflikcie pomiędzy naturalizmem a teizmem żywo włączają się przedstawiciele i zwolennicy filozofii oraz teologii procesu<sup>8</sup>. Interesującą

<sup>3</sup> „Przyjęcie naturalizmu metodologicznego dla myślącego chrześcijanina nigdy nie stanowiło poważniejszego problemu”; M. Heller, *Chrześcijański naturalizm*, „Roczniki Filozoficzne” 51 (2003), z. 3, s. 47. Zob. także: A. Lemańska, *Czy nauki przyrodnicze zagrażają wierze w Boga?*, dz. cyt., s. 113–127; P. Moskal, *Relacja rozum–wiara*, w: *Relacja nauka–wiara*, dz. cyt., s. 157–158; tenże, *Czy nauki przyrodnicze generują ateizm?*, w: *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, red. M. Słomka, Lublin 2012, s. 123–129.

<sup>4</sup> M. Heller, *Chrześcijański naturalizm*, dz. cyt., s. 47.

<sup>5</sup> Tenże, *Foreword*, w: D.R. Griffin, *Two Great Truths. A New Synthesis of Scientific Naturalism and Christian Faith*, Louisville 2004, s. IX.

<sup>6</sup> Potwierdzeniem tego wniosku są m.in. prace przedstawicieli tzw. nowego ateizmu.

<sup>7</sup> M. Heller, *Foreword*, dz. cyt., s. IX.

<sup>8</sup> O teologii procesu zob. np.: M. Welker, *Prozesstheologie*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, red. G. Müller, t. 27, Berlin–New York 1997, s. 600–604; M. Patalon, *Wprowadzenie*, w: J.B. Cobb, Jr., *Teologia procesu. Wybrane zagadnienia w formie pytań i odpowiedzi*, tłum. J. Dąbrowska-Patalon, M. Patalon, Gdańsk 2008, s. 7–51; R. Haskell, *Process Theology. A Christian Option or a New Religion?*, „Evangelical Review of Theology” 36 (2012), z. 4, s. 302–315; P. Sokołowski, *Procesu teologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, kol. 431–433; tenże, *Miłość w nauczaniu Benedykta XVI i w teologii procesu – tożsamość czy przeciwieństwo?*, „Studia Loviciensia” 15 (2013), s. 75–76; tenże, *Panenteizm jako postmodernistyczne objawienie? Kilka uwag krytycznych na marginesie książki Davida Raya Griffina „Panenteizm and Scientific Naturalism”*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 10 (2015), s. 221–242. Interesująco wygląda także próba zdefiniowania teologii procesu podjęta przez jej głównych przedstawicieli, m.in. Jamesa Bradleya, Johna Cobba, Jr., Jamesa W. Felta, Lewisa S. Forda, Davida Raya Griffina, Thomasa E. Hosinskiego, Catherine Keller, Gene’a Reevesa, Barry’ego Whitneya; zob. R. Faber, *God as Poet of the World. Exploring Process Theologies*, Louisville–London 2008, s. 1–6.

propozycję wysunął w tym zakresie jeden z czołowych współczesnych przedstawicieli tego nurtu, amerykański metodysta David Ray Griffin (ur. 1939)<sup>9</sup>. Jego zamierzenie dotyczy pogodzenia teizmu z naturalistycznym obrazem świata prezentowanym przez współczesną naukę (w tym nauki przyrodnicze). Propozycja Griffina przekracza zatem szkic Van Tilla i jest od niego zdecydowanie ambitniejsza.

Jak jednak pogodzić religię i naukę? Amerykański autor przedstawia własne rozwiązanie problemu. Podkreślając, że dyskusja o konflikcie między tymi dziedzinami została sprowadzona do naukowego naturalizmu i że nauka w sposób konieczny go zakłada, stwierdza, że niezbędna staje się religia pozbawiona supranaturalizmu. W tym miejscu należy podkreślić oryginalność i zarazem kontrowersyjność myśli Griffina. Czyżby odpowiedzią religii na założenie naturalizmu w nauce i dostosowanie jej do wymogów nauki miało być usunięcie z niej sfery nadprzyrodzonej?

Griffin nie ogranicza się wyłącznie do religii. Dąży do modyfikacji samego naturalizmu. Wskazując, że większość filozofów i naukowców (a także teologów) uznaje naukowy naturalizm za niezgodny z jakimkolwiek religijnym ujęciem rzeczywistości, stwierdza, iż jest on (w maksymalistycznym ujęciu, o którym będzie mowa) w gruncie rzeczy nieodpowiedni dla samej nauki. Co więcej, zaznacza, iż współcześnie naturalizm to nie tylko doktryna zaprzeczająca nadprzyrodzonym interwencjom w porządek świata. Naturalizm jest często światopoglądem ateistycznym, bywa też kojarzony z materialistycznym ujęciem rzeczywistości.

Cel niniejszego artykułu można przedstawić dwojako. Od strony negatywnej – nie będzie nim całościowe ukazanie relacji wiary i rozumu czy też relacji teizmu i naturalizmu w myśli Davida Raya Griffina. Zadanie to byłoby zbyt obszerne i z pewnością przekraczałoby ramy jednego artykułu. Od strony pozytywnej – celem studium będzie ukazanie początków naturalizmu i jego ewolucji, skutkującej powstaniem takiej jego formy, która stała się niewłaściwa zarówno dla nauki, jak i dla wiary. Zagadnienie to jest szeroko obecne w poglądach wspomnianego procesualisty. Artykuł, omawiając – przynajmniej pośrednio – relację wiara–nauka, ukaże problematykę, która interesuje teologię, w tym teologię fundamentalną. Ponadto umożliwi wgląd we współczesną teologię procesu w zakresie, w jakim porusza ona kwestię naturalizmu. Co więcej, podjęcie tego zagadnienia może skutecznie przyczynić się do wiarygodności aktu wiary w kontekście wyzwania współczesności

<sup>9</sup> Jego biogram zob.: P. Sokołowski, *Panenteizm jako postmodernistyczne objawienie?*, dz. cyt., s. 223–225.

(do argumentacji naturalistycznej odwołują się choćby przedstawiciele tzw. nowego ateizmu).

Należy jeszcze zamieścić dość istotną uwagę językową. Griffin w swojej twórczości używa wyrażenia *scientific naturalism*. Angielski rzeczownik *science* i pochodny od niego przymiotnik *scientific* oznaczają głównie nauki przyrodnicze i sugerują podejście właściwe przyrodoznawstwu. W pismach Griffina trudno jednak doszukiwać się jakichś szerszych rozważań na temat nauk przyrodniczych. Autor ten nie podejmuje również metarefleksji nad rozumieniem nauki, jej celem i zadaniami. Stąd wyrażenie *scientific naturalism* będziemy oddawać jako „naturalizm naukowy”, pamiętając jednak o jego związkach z naukami przyrodniczymi. Za takim rozwiązaniem zdaje się przemawiać jeszcze jeden argument. W Griffina koncepcji naukowego (a więc także przyrodniczego) naturalizmu chodzi o zbudowanie spójnego światopoglądu, oczyszczonego z metafizyki klasycznego teizmu i z teologii, a ugruntowanego na filozofii kompatybilnej z odkryciami nauk przyrodniczych. Wyrażenie „naturalizm nauk przyrodniczych” mogłoby nie oddawać tego szeregu czynności (czy też je pomijać), jaki wiązał się z eliminacją owej metafizyki, a także fundowania owego światopoglądu na adekwatnej – zdaniem Griffina – filozofii.

Cel, o którym mowa, domaga się zaprezentowania różnych rodzajów naturalizmu, jakie występują w poglądach omawianego autora. Następnie ukazany zostanie proces kształtowania się naturalizmu naukowego, o którym mówi amerykański filozof i teolog. W kolejnym punkcie omówi się maksymalistyczną postać naturalizmu naukowego obecną w jego myśli. Całość rozważań zamknie próba oceny myśli Griffina zwłaszcza w tych miejscach, które dotyczą zagadnień teologicznych.

## 1. Rodzaje naturalizmu

Omawiany autor wyszczególnia kilka typów naturalizmu: naturalizm<sub>nati</sub>, naturalizm<sub>ns</sub> oraz naturalizm<sub>sam</sub>. Poniżej skrótowo je omówimy.

### 1.1. Naturalizm<sub>nati</sub>

Griffin wskazuje, że mianem naturalizmu określane jest poglądy, według którego natura jest wszystkim tym, co istnieje. Jest tu ona rozumiana jako ogół wszystkich skończonych rzeczy, procesów i zdarzeń. Ponadto według naturalizmu siatka przyczyn, która znajduje się w świecie, nie może ulec przerwaniu<sup>10</sup>. Ten typ naturalizmu autor książki *Two Great Truths* określa mianem

<sup>10</sup> D.R. Griffin, *Reenchantment without Supernaturalism. A Process Philosophy of Religion*, Ithaca-London 2001, s. 18, 136; tenże, *Two Great Truths. A New Synthesis of Scientific Naturalism and Christian Faith*, Louisville 2004, s. 2; tenże, *Pantheism and Scientific Naturalism. Rethinking Evil*,

naturalizmu<sub>nati</sub>, gdzie owo „nati” oznacza, iż tym wszystkim, co istnieje, jest właśnie natura. Sądzić należy, że ten typ naturalizmu odpowiadałby naturalizmowi ontologicznemu.

Amerykański filozof i teolog podkreśla następnie, iż naturalizm<sub>nati</sub> wyklucza teizm<sup>11</sup>. Nawiasem mówiąc, Griffin wskazuje, iż naturalizm<sub>nati</sub> nie jest wymagany i zakładany przez naukę. Ta bowiem zakłada jedynie naturalizm odrzucający nadprzyrodzone interwencje w normalne procesy przyczynowe w świecie<sup>12</sup>.

## 1.2. Naturalizm<sub>ns</sub>

W dalszej kolejności autor książki *Reenchantment without Supernaturalism* wyróżnia dwa znaczenia naukowego naturalizmu. W sensie ogólnym lub minimalnym naukowy naturalizm zaprzecza możliwości nadprzyrodzonego zawieszania wewnątrzświatowych procesów przyczynowych (tego typu zawieszenie mogłoby dokonać się jedynie ze strony Boga w postaci np. zdarzenia cudownego). To, co wyklucza naturalizm w minimalnym sensie, to jedynie supranaturalizm, czyli pogląd przyjmujący istnienie nadprzyrodzonej istoty będącej poza powszechną siecią relacji przyczynowo-skutkowych i mogącej dowolnie je naruszać. Uszczegóławiając swoje stanowisko, Griffin dodaje, iż naturalizm w minimalnym sensie nie zaprzecza temu, by boska Istota miała różnorodny wpływ przyczynowy na świat. To, z czym ten typ naturalizmu się nie zgadza – wskazuje – to przerywanie normalnych procesów przyczynowych, jakie mają miejsce w świecie. A zatem wyklucza on tradycyjnie rozumiane cuda<sup>13</sup>. By podkreślić, iż ów typ naturalizmu eliminuje supranaturalizm, Griffin określa go mianem naturalizmu<sub>ns</sub> („ns” w indeksie dolnym oznacza „niesupranaturalistyczny”)<sup>14</sup>.

---

*Morality, Religious Experience, Religious Pluralism, and the Academic Study of Religion*, Claremont 2014, s. 136.

<sup>11</sup> Tenże, *Two Great Truths*, dz. cyt., s. 2.

<sup>12</sup> Tenże, *Reenchantment without Supernaturalism*, dz. cyt., s. 18.

<sup>13</sup> Tenże, *Religious Pluralism: Generic, Identist, and Deep*, w: *Deep Religious Pluralism*, red. D.R. Griffin, Louisville 2005, s. 14; tenże, *Panentheism and Scientific Naturalism*, dz. cyt., s. 48; tenże, *Religious Experience, Naturalism, and the Social Scientific Study of Religion*, „Journal of the American Academy of Religion” 68 (2000), nr 1, s. 108; tenże, *Naturalism: Scientific and Religious. Scientific Naturalism, the Mind–Body Relation, and Religious Experience*, „Zygon” 37 (2002), nr 2, s. 361–362. Griffin dodaje także: „Being naturalistic in this limited sense does not, however, prevent Whitehead’s process philosophy from being religious and even theistic”; *Reenchantment without Supernaturalism*, dz. cyt., s. 21.

<sup>14</sup> „To say that it is a form of naturalism is to say, and only to say, that it rejects supernaturalism, meaning the idea of a divine being who could (and perhaps does) occasionally interrupt the world’s most fundamental causal processes”; tenże, *Reenchantment without Supernaturalism*, dz. cyt., s. 21. Zob. także: tenże, *Two Great Truths*, dz. cyt., s. 2; tenże, *Religious Pluralism: Generic, Identist, and Deep*, dz. cyt., s. 13; tenże, *Panentheism and Scientific Naturalism*, dz. cyt., s. 18. Zob. P. Sokołowski, [Rec.] *David Ray Griffin, Panentheism and Scientific Naturalism. Rethinking Evil, Morality, Religious*

Autor książki *Two Great Truths* wskazuje następnie, że naturalizm<sub>ns</sub> nie pociąga za sobą ateizmu. To różni go od naturalizmu<sub>naat</sub>. Co istotne, stwierdzenie to suponuje, że mogą istnieć teistyczne wersje naturalizmu. Jest to ważny wniosek w kontekście dalszych rozważań.

W tym sensie – wskazuje dalej Griffin – naturalizm<sub>ns</sub> rozwija się już w filozofii presokratycznej. Obecny był także w filozofii platońskiej i arystotelesowskiej.

Amerykański procesualista wskazuje następnie na konflikt naturalizmu<sub>ns</sub> z wieloma – jak to określa – formami chrześcijańskiej wiary. Okazuje się bowiem, że odziedziczona po poprzednich pokoleniach wiara jest niekompatybilna z naturalizmem<sub>ns</sub>. Przyczyn tego stanu rzeczy autor książki *Two Great Truths* zdaje się upatrywać w zniekształceniu, jakiemu przez wieki podlegał naukowy naturalizm, a także chrześcijaństwo<sup>15</sup>. Stąd przypuszcza, iż naturalizm<sub>ns</sub> niekoniecznie może powodować konflikt z samą wiarą (chciałoby się dodać: oczyszczoną z błędów) bądź wykluczać jej solidną (*robust*) wersję. Sugeruje także, iż naturalizm<sub>ns</sub> stanowi wielką prawdę, która powinna zostać entuzjastycznie przyjęta przez chrześcijan<sup>16</sup>.

### 1.3. Naturalizm<sub>sam</sub>

Niemniej – wskazuje Griffin – w XIX wieku naturalizm<sub>ns</sub> został doprowadzony do skrajnej, maksymalistycznej postaci, określanej przez niego mianem naturalizmu<sub>sam</sub>. Wykluczał on nie tylko supranaturalizm oraz inne, zróżnicowane boskie oddziaływanie na świat, lecz także ludzką wolność, jak również jakiegokolwiek znaczenie ludzkiego życia, które wykraczałoby poza doczesność. Nadto naturalizm<sub>sam</sub> nie był zgodny z jakąkolwiek perspektywą religijną, nie tylko chrześcijańską<sup>17</sup>.

W dotychczasowych dociekaniach kilka razy pojawił się termin „supranaturalizm”. Dla Griffina – jak wyżej wskazano – oznacza on wiarę w boską istotę, która (ontologicznie) jest zdolna do okazjonalnego przerywania wewnętrzświatowych procesów przyczynowych<sup>18</sup>. Zanegowanie supranaturali-

*Experience, Religious Pluralism, and the Academic Study of Religion, Claremont: Process Century Press 2014*, ss. 302, „Forum Teologiczne” 16 (2015), s. 250–251.

<sup>15</sup> „Just as scientific naturalism is a great truth that got distorted, so is Christian faith”; tenże, *Two Great Truths*, dz. cyt., s. XX. Do głównych „zniekształceń” chrześcijańskiej wiary zalicza Griffin niebiblijną – jego zdaniem – doktrynę *creatio ex nihilo*. Szerzej zob.: tamże.

<sup>16</sup> Tenże, *Two Great Truths*, dz. cyt., s. XX.

<sup>17</sup> Tenże, *Religion and Scientific Naturalism*, dz. cyt., s. 11.

<sup>18</sup> Tenże, *Religious Pluralism: Generic, Identist, and Deep*, dz. cyt., s. 13, przyp. 41. Warto zwrócić uwagę na następujące stwierdzenie: „I have already suggested two reasons why supernaturalism, with its idea of God as possessing coercive omnipotence, creates difficulties for theistic religion: it allows the evil of the world to create doubt as to the goodness and even the existence of a divine creator, and it is in extreme tension with the evolutionary account of the world”; tenże, *Reenchantment without Supernaturalism*, dz. cyt., s. 29.

zmu, obecne w naturalizmie<sub>ns</sub>, ma się także zawierać w naturalizmie<sub>sam</sub> – oraz w ateizmie. Ma się również pojawiać w deizmie, panteizmie Barucha Spinozy, idealizmie Georga Wilhelma Friedricha Hegla czy panenteizmie Alfreda Northa Whiteheada i Charlesa Hartshorne'a (chodzi tu o naturalizm<sub>ppp</sub>, ujęciową, wszechdoznaniową, panenteistyczną wersję naturalizmu. Jest ona oryginalną koncepcją Griffina, której przedstawienie przekraczałoby jednak ramy i cel niniejszego artykułu).

W tym kontekście omawiany autor wyznacza teologii specyficzne zadanie. Ma ono polegać na dokonywaniu jasnego rozróżnienia naturalizmu<sub>ns</sub> i naturalizmu<sub>sam</sub>. Teologia ma też wskazywać na taką wersję naturalizmu, która jest zgodną z wiarą chrześcijańską (chodzi tu oczywiście o naturalizm<sub>ppp</sub><sup>19</sup>).

W jaki jednak sposób naturalizm pojawił się w tradycji naukowej? Odpowiedź na to pytanie będzie przedmiotem kolejnego punktu.

## 2. Powstanie naukowego naturalizmu

Początki naukowego naturalizmu tkwią w starożytności, w jakiś sposób formował się też w średniowieczu, a w pełni rozwinął się w czasach nowożytnych.

### 2.1. Okres starożytny

Za Davidem Lindbergiem<sup>20</sup> Griffin podkreśla, że naukowa umysłowość pojawiła się w VI wieku przed Chr. w Grecji, choć jeszcze w VIII i VII wieku przed Chr. grecka kultura w pełni akceptowała supranaturalizm. Co się zatem stało 100 lat później? W tamtym czasie narodził się pewien typ filozofii, w którym świat ukazywano jako kosmos, czyli uporządkowaną rzeczywistość. Tales z Miletu, Anaksymander i Anaksymenes, a także Heraklit z Efezu byli tymi, którzy zainicjowali niemitologiczny sposób patrzenia na świat. Griffin przywołuje w tym miejscu wniosek Lindberga, zgodnie z którym w obrębie owej antycznej tradycji filozoficznej pojawiło się rozróżnienie na to, co naturalne, oraz to, co nadprzyrodzone. Niektórzy z filozofów zapoczątkowanej tu myśli naturalistycznej byli materialistami (jak np. Demokryt z Abdery głoszący, że świat zbudowany jest z atomów), z kolei inni nie podzielali tych po-

<sup>19</sup> „A central task of Christian theology today, therefore, is the twofold task of distinguishing clearly between these two meanings of scientific naturalism and then, if possible, pointing to another version of naturalism that is compatible with Christian faith”; tenże, *Two Great Truths*, dz. cyt., s. XX.

<sup>20</sup> Chodzi tu o książkę *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 B.C. to A.D. 1450*, Chicago 1992.



głądów (np. Pitagoras z Samos uznawał istnienie ostatecznej rzeczywistości tworzonej przez liczby).

Co ciekawe, do tradycji naturalistycznej Griffin włącza Platona, choć – jak wskazuje Lindberg – bóstwa Platona nigdy nie ingerowały w porządek natury. Poprzednicy Platona sądzili, że należy pozbyć się bogów, by świat stał się uporządkowanym kosmosem. Platon uważał inaczej. Przywrócił światu bogów. W jego ujęciu mieli oni uzasadniać ów porządek<sup>21</sup>. Ponadto świat jawił się dla niego jako spowodowany przez boskiego stwórcę, który nigdy nie przerywał wewnątrzświatowych procesów przyczynowych. Według Griffina, Platon prezentował teizm naturalistyczny (lub teistyczny naturalizm)<sup>22</sup>.

Do tradycji naturalistycznej należał także Arystoteles. W jego kosmologii, podobnie jak u Platona, występowało najwyższe bóstwo, które nie miało charakteru osobowego (*was not a personal agent*). Zgodnie z myślą Stagiryty, świat nie został stworzony, lecz istnieje odwiecznie<sup>23</sup>.

## 2.2. Średniowiecze modyfikacje naturalizmu

W średniowieczu, z uwagi na biblijne relacje o cudach zdziałanych przez Boga, chrześcijańscy filozofowie zmodyfikowali naturalizm greckiej filozofii. Dopuścili okazjonalne nadprzyrodzone interwencje w świat i naruszenia zwyczajnych przyczynowo-skutkowych relacji. Drugim czynnikiem, który wpłynął na modyfikację naturalizmu greckiej filozofii, miała być nauka o stworzeniu świata z niczego (*creatio ex nihilo*)<sup>24</sup>.

Griffin wskazuje, że odrzucenie greckiego naturalizmu spowodowało, iż relacja między chrześcijaństwem a dziedzictwem myśli greckiej stała się ambiwalentna. Z jednej strony, chrześcijaństwo zachowało i przekazało to dziedzictwo w różnorodny sposób (np. w postaci nauczania filozofii w klasztorach, przechowania manuskryptów). Bez tego typu działań niemożliwe byłoby powstanie nowożytnych nauk przyrodniczych<sup>25</sup>. Griffin podkreśla w tym miejscu znaczenie uniwersytetów dla średniowiecznej kultury, a także istotny wkład Kościoła w ich rozwój. Uniwersytety dostarczyły z kolei zaplecza instytucjonalnego dla filozofii naturalnej<sup>26</sup>.

Z drugiej strony, chrześcijaństwo podważało naturalizm greckiej filozofii. Dochodziło do tego na dwóch płaszczyznach, wspomnianych wyżej. Pierw-

<sup>21</sup> D.R. Griffin, *Two Great Truths*, dz. cyt., s. 4.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Tenże, *Pantheism and Scientific Naturalism*, dz. cyt., s. 24; tenże, *Two Great Truths*, dz. cyt., s. 5.

<sup>24</sup> Tenże, *Two Great Truths*, dz. cyt., s. 6. Szerzej zob.: tenże, *Pantheism and Scientific Naturalism*, dz. cyt., s. 102–104; tenże, *Reenchantment without Supernaturalism*, dz. cyt., s. 137–144.

<sup>25</sup> „The task of preservation and transmission was an essential task, without which the emergence of modern natural science (...) would have been impossible”; tenże, *Two Great Truths*, dz. cyt., s. 6.

<sup>26</sup> Tamże, s. 7.

szą były cuda (rozumiane jako nadprzyrodzone interwencje w porządek świata), drugą doktryna *creatio ex nihilo*. Amerykański filozof i teolog akcentuje, iż chrześcijaństwo uznawało siebie za religię bazującą na ostatecznym Bożym Objawieniu, któremu wszystkie inne idee muszą zostać podporządkowane. Tutaj – wskazuje – dostrzec można zaczątek relacji teologii do filozofii, w której ta druga nazywana była służebnicą pierwszej. Griffin podkreśla, że grecka filozofia w razie konieczności ulegała istotnym modyfikacjom. Jego zdaniem, dostarczały one światopoglądu zbliżonego do światopoglądu Homera, a jego charakterystyczną cechą była obecność w nim konfliktu z nauką i umysłowością<sup>27</sup>.

Autor książki *Two Great Truths* podkreśla, że w XII wieku niektórzy chrześcijańscy myśliciele zaczęli twierdzić, iż do Bożej przyczynowości wystarczy odnieść się, jedynie kiedy mówi się o stworzeniu świata. Od tego momentu wszystkie rzeczy mogą zostać wytłumaczone w kategoriach przyczyn naturalnych. Oczywiście, wyjątkiem nadal pozostawały chrześcijańskie cuda, w których Bóg zawieszał zwyczajne prawa natury, by w ten sposób dać świadectwo, że chrześcijaństwo jest religią prawdziwą<sup>28</sup>.

W XIII wieku kontynuowano to podejście. Niektórzy myśliciele (mieniąc się filozofami przyrody) obrali sobie za cel wytłumaczenie funkcjonowania świata z użyciem jedynie naturalistycznych terminów. Bardziej radykalni z nich twierdzili, że filozofia przyrody, bazując jedynie na doświadczeniu i rozumie, dochodzi do wniosków sprzecznych z chrześcijańską doktryną. Miały do nich należeć według Griffina m.in.: odwieczność świata, śmiertelność duszy, zanegowanie możliwości cudów<sup>29</sup>.

### 2.3. Siedemnastowieczny mechanicyzm

Prezentowany autor wskazuje na pojawiające się w dziejach próby syntezy myśli biblijnej i greckiej filozofii. Jedną z nich, piątą w kolejności<sup>30</sup>, ma stanowić siedemnastowieczny supranaturalistyczny mechanicyzm. Synteza ta, w przeciwieństwie do poprzednich, sięgających głównie do Platona i Arystotelesa, odnosiła się do myśli Demokryta z Abdery. Jednakże wbrew poglądom starożytnego filozofa siedemnastowieczni myśliciele (po stronie katolickiej byli to Marin Mersenne i Kartezjusz, a po stronie protestanckiej – Robert Boyle i Isaac Newton) przyjmowali, iż atomy nie tyle poruszają się losowo, ile

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Tamże, s. 8.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Poprzednie syntezy są następujące: 1) zastosowanie w pierwszych dwóch wiekach chrześcijaństwa Platońskiej koncepcji stworzenia świata z chaosu; 2) wczesnochrześcijańska modyfikacja tej syntezy na rzecz stworzenia świata z niczego (*creatio ex nihilo*); 3) zastosowanie myśli Arystotelesa w teologii przez św. Tomasza z Akwinu; 4) czternastowieczny woluntaryzm; tamże, s. 5–11.

są „zaprogramowane” przez Boga. Ich koncepcję – za Eugene’em M. Klaarenem<sup>31</sup> – określa Griffin mianem „prawno-mechanistycznego ujęcia” natury.

Przymiotnik „mechanistyczny” wskazuje na to, iż natura składa się z pozabawionych życia cząstek materii, które operują całkowicie w kategoriach mechanistycznego wpływu. Z kolei mianem prawnej określana jest jakakolwiek aktywność, która wydaje się służyć konkretnemu celowi (*purposive*). Oznacza to, że wszystkie rzeczy poruszają się zgodnie z kategoriami praw ruchu, które Bóg nałożył na świat. Prawa natury – wskazuje amerykański procesualista – odzwierciedlają tu ideę, iż regularności świata są to prawa nałożone na przyrodę w boski sposób. A zatem nie tylko prawa ruchu pochodziły od Boga, lecz także sam ruch miał w Nim swoje źródło<sup>32</sup>. Idea przeciwna, podkreślana przez grecki naturalizm, odwołująca się do nieodłącznych od niego sił natury, została w ten sposób zupełnie wyeliminowana. Wszystkie zasady i prawa natury, włączając w to ruch i wszelkiego rodzaju zmianę, były w tym przypadku rozumiane w kategoriach nadprzyrodzonego narzucenia<sup>33</sup>.

Griffin podkreśla następnie, że za wspomnianą syntezą stoi nie tylko opozycja w stosunku do filozofii przyrody Arystotelesa. Równie ważne, a nawet ważniejsze było w niej przeświadczenie innej naturalistycznej tradycji, określanej mianem magicznej. Łączyła ona neoplatonizm, hermetyzm oraz idee pochodzące z żydowskiej kabały. Podkreślała możliwość oddziaływania i wywierania wpływu na odległość. Istotną funkcję pełniła tu forma naturalizmu, która przypisywała naturze większą moc, niż czynił to arystotelizm. Natura i przyroda wykraczała zatem poza kategorie samo-poruszania się (*self-motion*). Miała mieć zdolność do oddziaływania i wywierania wpływu na odległość<sup>34</sup>.

Na pytanie, dlaczego prawno-mechanistyczne ujęcie natury zwyciężyło ową tradycję magiczną, Griffin udziela odpowiedzi, bazując na myśli Briana Easley<sup>35</sup>. Chodzi o to, że prawno-mechanistyczne ujęcie natury podtrzymywało ówczesne społeczne *status quo*. Naturalizm magiczny zdawał się natomiast zagrażać interesom możnych i bogatych<sup>36</sup>. Dodatkowo owo społeczne *status quo* powiązane było z autorytetem Kościoła. A zatem – jak wskazuje

<sup>31</sup> Chodzi tu o książkę Klaarena *The Religious Origins of Modern Science: Belief in Creation in Seventeenth-Century Thought*, Grand Rapids 1977.

<sup>32</sup> D.R. Griffin, *Two Great Truths*, dz. cyt., s. 12–13; tenże, *Religion and Scientific Naturalism*, dz. cyt., s. 25, 114–126.

<sup>33</sup> Tenże, *Two Great Truths*, dz. cyt., s. 13.

<sup>34</sup> Tamże. Szerzej zob.: tenże, *Religion and Scientific Naturalism*, dz. cyt., s. 111–114.

<sup>35</sup> Chodzi tu o książkę *Witch Hunting, Magic and the New Philosophy. An Introduction to the Debates of the Scientific Revolution 1450–1750*, Brighton–Atlantic Highlands–New York 1980.

<sup>36</sup> D.R. Griffin, *Two Great Truths*, dz. cyt., s. 14.

Griffin – prawno-mechanistyczne ujęcie natury skutecznie służyło teologii, stanowiącej wsparcie dla Kościoła. Dokonywało się to na kilku płaszczyznach. Nietrudno się domyśleć, że chodzi tu o obronę cudów rozumianych jako nadprzyrodzone interwencje Boga w świat, ukazywanie nieśmiertelności duszy ludzkiej, a także uzasadnianie wszechmocy Boga<sup>37</sup>.

#### 2.4. W kierunku deizmu

Dotychczasowe próby spojrzenia na naturalizm nie były w pełni satysfakcjonujące dla wszystkich myślicieli. Pewna ich część zaczęła zwracać się ku naturalistycznemu światopoglądowi oraz mechanistycznemu ujęciu natury. Griffin uwypukla, iż pierwszym krokiem w tym kierunku była rosnąca awersja filozofów przyrody do mówienia o boskich interwencjach w świat. Ta spowodowała ruch w stronę deizmu, wedle którego po tym, jak Bóg stworzył świat z obecnymi w nim ruchem i prawami natury, już więcej w niego nie interweniuje. Amerykański myśliciel podkreśla, iż zwrot w kierunku deizmu był częściowo motywowany dążeniem do rozwiązania problemu zła<sup>38</sup>.

Co istotne, deizm stanowi dla Griffina szóstą syntezę chrześcijańskiej wiary i greckiej tradycji naturalistycznej. Początkowo miał jednak istnieć raczej deizm potencjalny (*virtual deism*). Przejście od potencjalnego do aktualnego deizmu ma być widoczne m.in. w myśli Charlesa Darwina, który odrzucił koncepcję boskich uzupełnień w celu wyjaśnienia specyficznych właściwości ludzkiego umysłu<sup>39</sup>. Co więcej, Darwin uznawał nawet za konieczne odrzucenie jakichkolwiek interwencji Boga w świat<sup>40</sup>. Jak zaznacza Griffin, nieliczne interwencje Boga w świat, być może tylko jedną, przyjmował jeszcze Charles Lyell, przedstawiciel potencjalnego deizmu i zwolennik aktualizmu, zwanego też uniformitarianizmem<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Tamże, s. 14–17.

<sup>38</sup> Tamże, s. 17.

<sup>39</sup> Tamże, s. 18–19.

<sup>40</sup> W liście do Ch. Lyella Darwin odrzucił koncepcję boskich interwencji w świat. Pisał: „If I were convinced that I required such additions to the theory of natural selection, I would reject it as rubbish... I would give nothing for the theory of natural selection, if it requires miraculous additions at any one stage of descent”; tenże, *The Life and Letters of Charles Darwin*, t. 2, New York 1896, s. 6–7; cyt. za: D.R. Griffin, *Religion and Scientific Naturalism*, dz. cyt., s. 34. K. Jodkowski wskazuje, że „dopiero Darwin konsekwentnie stosował bez żadnego wyjątku to, co dzisiaj nazywamy naturalizmem metodologicznym”; tenże, *Konflikt nauka – religia a teoria inteligentnego projektu*, w: *Teoria inteligentnego projektu – nowe rozumienie naukowości?*, red. K. Jodkowski, Warszawa 2007, s. 161. Jodkowski dodaje, że ważniejszym i trwalszym wkładem do współczesnej nauki jest nie tyle biologiczna teoria Darwina, ile jego metodologiczny pogląd; tamże, s. 160.

<sup>41</sup> D.R. Griffin, *Religion and Scientific Naturalism*, dz. cyt., s. 33–34.

### 3. Ateistyczny materializm

Zdaniem amerykańskiego filozofa i teologa, deizm miał pewne mankamenty. W gruncie rzeczy nie był on w pełni ujęciem naturalistycznym. Problem polega na tym, że w deizmie przyjmowano doktrynę *creatio ex nihilo*, a ta, jak wiadomo, zakładała, iż podstawowe zasady naszego świata nie są całkowicie naturalne, lecz pochodzą „z zewnątrz”. Występowała tu przynajmniej hipotetyczna możliwość, że mogłyby one zostać przerwane przez ich boskiego Stwórcę<sup>42</sup>.

Biorąc pod uwagę tę tezę, następcy Darwina odrzucili deizm na rzecz ateizmu. Autor książki *Religion and Scientific Naturalism* podkreśla, iż neodarwinizm był wyraźnie ateistyczną teorią. Wskazywał, w jaki sposób proces ewolucji, bez jakiegokolwiek kierownictwa pochodzącego spoza świata, spowodował powstanie form życia obecnych w naszym świecie. Amerykański filozof i teolog akcentuje również fakt, iż ateistyczny naturalizm przez ponad wiek stał się mniej lub bardziej oficjalną ideologią społeczności naukowej<sup>43</sup>. Na marginesie można jedynie dodać, że dla Griffina stanowi on – co z pewnością zaskakuje – siódmą syntezę myśli biblijnej i greckiej filozofii.

Warto podkreślić, iż przejściu od supranaturalizmu do ateizmu towarzyszyło przechodzenie od dualizmu do materializmu. Użyta przez Kartezjusza idea, wedle której umysł lub dusza jest substancją innego rodzaju niż pozostałe komponenty ciała, z jednej strony miała uzasadniać nieśmiertelność duszy, z drugiej jednak stwarzała problem interakcji umysłu (duszy) i ciała. Zdaniem Kartezjusza, komponenty mózgu stanowią część fizycznego świata, są też rozciągle prze-

<sup>42</sup> Tamże, s. 28 i 34; tenże, *Two Great Truths*, dz. cyt., s. 19.

<sup>43</sup> Tenże, *Two Great Truths*, dz. cyt., s. 19. Warto zwrócić uwagę, że Griffin odnosi się tu do sytuacji w krajach języka angielskiego. We Francji przejście do ateistycznego naturalizmu dokonało się wiek wcześniej. Można je zaobserwować – jak zaznacza – w myśli Denisa Diderota. Na marginesie należy zauważyć, iż zdaniem Griffina w przypadku neodarwinizmu i wczesnego kracjonizmu występuje konflikt, który polega na tym, iż naukowcy na bazie założeń naturalizmu „am”, a nie na bazie rzeczowych dowodów, dokonywali sądów o poszczególnych zdarzeniach, które pozostawały w konflikcie z przekonaniami religijnymi; tenże, *Religion and Scientific Naturalism*, dz. cyt., s. 15–16, 241–265. Ponadto – jak wskazuje – procesualne ujęcie teorii ewolucji ma udzielać przekonujących odpowiedzi na pytania: dlaczego w ogóle nastąpiła ewolucja?, w jaki sposób boski wpływ wywołuje ewolucyjne zmiany?, w jaki sposób wytłumaczyć ewidentnie skokową naturę procesu ewolucji?; tenże, *Reenchantment without Supernaturalism*, dz. cyt., s. 212–218. Warto też zwrócić uwagę, że zwolennicy teizmu naturalistycznego szczególnie chętnie akceptują ewolucjonizm darwinowski. Szerzej zob.: P. Bylica, *Główne założenia i problemy teizmu naturalistycznego w sprawie relacji sfery nadprzyrodzonej i świata przyrodniczego*, w: *Sozologia systemowa*, t. 4: *Biosfera. Człowiek i jego środowisko w aspekcie przyrodniczym, filozoficznym i teologicznym*, red. W. Dyk, Szczecin 2012, s. 67–70. Z kolei dla przedstawicieli tzw. nowego ateizmu teoria ewolucji ma wskazywać na fałszywość teizmu, a zatem przeczyć istnieniu Boga. „W rozumieniu Dawkinsa – stwierdza A. Anderwald – ateizm wprost zawiera się w teorii ewolucji”; tenże, *Wiarygodność aktu wiary w dialogu z neurobiologią – stanowiska ateistów*, w: *Wiara – wiarygodność*, red. D. Wąsek, Kraków 2014, s. 205.

strzennie i działają w kategoriach mechanistycznego wpływu. Z kolei umysł lub dusza są w całości duchowej natury. Jak jednak te dwa typy substancji wchodzą we wzajemne interakcje? By wyjaśnić ten problem, niekiedy Kartezjusz wskazywał na szyszynkę, gruczoł, w którym miało następować ich połączenie, jednak – zdaniem Griffina – ta odpowiedź określała jedynie miejsce, gdzie następowało wzajemne oddziaływanie umysłu i ciała, a nie sposób, w jaki to się działo. Innym razem Kartezjusz miał przyznawać, że Bóg już w stworzeniu świata zarządził wzajemne interakcje tych dwóch substancji<sup>44</sup>.

Po tej linii szło rozwiązanie problemu wzajemnego oddziaływania umysłu i ciała. Znajdowano je – jak podkreśla amerykański autor – w „supranaturalistycznym teizmie”, zgodnie z którym dla Boga możliwe są wszystkie rzeczy (z wyjątkiem rzeczy logicznie niemożliwych). A zatem fakt, że umysł i ciało nie mają ze sobą wiele wspólnego, nie mógł przeszkodzić Bożej wszechmocy w stworzeniu takiego świata, w którym zmiany w obszarze umysłu byłyby współzależne ze zmianami w ciele. Takie rozumienie boskiej mocy oznaczało jednak także to, że supranaturalistyczna interpretacja pewnych zdarzeń była nie tylko dozwolona, lecz wręcz wymagana<sup>45</sup>.

Oddziaływanie między umysłem a ciałem zdawało się ostatecznie skutkować dualizmem. By go uniknąć, zdecydowano się na rozwiązanie materialistyczne. Skrótowno mówiąc, polegało ono na zaprzeczeniu, że umysł jest w całości różny od mózgu. Umysł – jak chcieli niektórzy materialści – jest po prostu produktem mózgu, podobnie jak żółć jest produktem wątroby. A zatem sam z siebie nie ma on mocy przyczynowej<sup>46</sup>. Inni materialści twierdzili, że umysł i mózg są tym samym. Stanowisko to, zwane identyzmem, usuwało pytanie o to, jak one na siebie oddziałują<sup>47</sup>. Griffin zauważa, że identyzm usuwał też pytanie o to, czy po śmierci nastąpi jakaś forma kontynuacji ludzkiej egzystencji. Mortalizm akcentujący, że kresem ludzkiego życia jest śmierć biologiczna, był jedynie dopuszczany przez wczesnonowożytny naturalizm. Późnonowożytny już go wymagał.

Co ciekawe, Griffin odnosi się też do znanej książki Juliena Offray de La Mettrie'ego *L'homme-machine* („Człowiek-maszyna”). Tytuł sugeruje, iż zaprzeczenie dualizmu czynione w kontekście mechanistycznej wizji natury, a więc także ludzkiego ciała, pociągnęło za sobą zaprzeczenie ludzkiej wolności<sup>48</sup>. To implikowało także odrzucenie możliwości życia po śmierci. Z pew-

<sup>44</sup> D.R. Griffin, *Two Great Truths*, dz. cyt., s. 20; tenże, *Religion and Scientific Naturalism*, dz. cyt., s. 25–26. Zob. S. Judycki, *Argumenty na rzecz dualizmu antropologicznego*, w: *Umysł i religia* (Quaestiones ad disputandum, t. 8), red. B. Wójcik, Tarnów 2006, s. 51–99.

<sup>45</sup> D.R. Griffin, *Religion and Scientific Naturalism*, dz. cyt., s. 27.

<sup>46</sup> Tenże, *Two Great Truths*, dz. cyt., s. 20.

<sup>47</sup> Tenże, *Pantheism and Scientific Naturalism*, dz. cyt., s. 138.

<sup>48</sup> Tenże, *Two Great Truths*, dz. cyt., s. 21.

nością są to słuszne wnioski. Omawiany autor dodaje jeszcze jeden, nie mniej istotny. Otóż siedemnastowieczne zastosowanie mechanistycznej koncepcji przyrody, by z jej pomocą wspierać koncepcję nieśmiertelności ludzkiej duszy oraz wskazywać na istnienie nadprzyrodzonej istoty, a w ten sposób dostarczać naukowego uzasadnienia dla supranaturalistycznej wersji chrześcijaństwa, zostało całkowicie obalone<sup>49</sup>.

Materializm, o jakim mówi tu Griffin, ma dwa znaczenia. Pierwsze wskazuje na mechanistyczne ujęcie przyrody, zgodnie z którym jej ostateczne jednostki są całkowicie pozbawione czucia, doświadczenia i samookreślenia. W drugim znaczeniu odnosi się on do doktryny niedualizmu; zgodnie z nią nie istnieją żadne inne rzeczywistości różne od ostatecznych jednostek przyrody, które mogłyby wyjaśniać aktywność istot ludzkich i innych żyjących stworzeń. W gruncie rzeczy – podkreśla amerykański filozof i teolog – mamy tu jednak do czynienia ze stanowiskiem monistycznym<sup>50</sup>.

Niejako na marginesie należy poczynić w tym miejscu dość istotną uwagę. Według Griffina, materializm w pierwszym znaczeniu mógł być wykorzystywany dla pewnych celów, np. do opowiedzenia się za wszechmocnym bóstwem; mógł także być pożyteczny w głoszeniu nadprzyrodzonych cudów czy nieśmiertelności ludzkiej duszy. W ten sposób – jak zaznacza amerykański myśliciel – miał wspierać kościelną hierarchię, a także monarchię<sup>51</sup>.

Jakie były konsekwencje przyjęcia materialistycznego światopoglądu? Griffin zalicza do nich odrzucenie nadprzyrodzonych interwencji w świat, rezygnację z jakiegokolwiek formy teizmu, zaprzeczenie ludzkiej wolności, a także życia po śmierci. Inną konsekwencją przejścia do ateistycznego materializmu było to, że supranaturalizm został ostatecznie pokonany<sup>52</sup>. Zachodnia nauka powróciła do swych naturalistycznych korzeni, tkwiących w starożytnej Grecji. Powrót ten dokonał się jednak – jak zaznacza Griffin – z zastosowaniem nieadekwatnej formy. Na czym polegała owa nieadekwatność?

Udzielając odpowiedzi na to pytanie, Griffin wskazuje, że ateistyczny materializm bywa kojarzony z nauką, która spekulacje podejmowane w greckiej starożytności uznaje za śmieszne. Z filozoficznego punktu widzenia – dodaje – takie ujęcie problemu okazuje się niezasadne. Zaznacza, iż późnonowo-

<sup>49</sup> Tamże, s. 21; tenże, *Reenchantment without Supernaturalism*, dz. cyt., s. 101–102.

<sup>50</sup> Tenże, *Reenchantment without Supernaturalism*, dz. cyt., s. 94, 98; tenże, *Naturalism: Scientific and Religious*, dz. cyt., s. 365.

<sup>51</sup> „The idea that the ultimate units of nature are bits of insentient matter, wholly devoid of experience and spontaneity, was useful in arguing for an omnipotent deity, supernatural miracles, and the immortality of the human soul (which could, as such, fear hell and hope for heaven after death). Such arguments supported the authority of the hierarchical church and thereby the monarchy. The idea was adopted primarily for such reasons, not on the basis of any experimental facts”; tenże, *Reenchantment without Supernaturalism*, dz. cyt., s. 98.

<sup>52</sup> Tenże, *Two Great Truths*, dz. cyt., s. 22.

żytny światopogląd nie jest bardziej właściwy dla nauki niż ujęcie Demokryta i innych wczesnych materialistów<sup>53</sup>.

Kolejna trudność, jaką stwarza późnonowożytny światopogląd, to jego nieadekwatność w stosunku do zdrowego rozsądku. Okazuje się bowiem, że istnieje wiele zdroworozsądkowych przekonań, którym nowożytny naturalizm nie może sprostać. Jednym z nich jest kwestia poznania zmysłowego. Odwołując się do stanowiska Davida Hume'a, Griffin podkreśla, że percepcja zmysłowa jako taka nie dostarcza podstaw dla przekonania, jakoby istniało jakiegokolwiek konieczne powiązanie pomiędzy tym, co w każdym przypadku nazywamy przyczyną i jej skutkiem. Owszem, niezmiennie obserwujemy owo powiązanie, i dlatego wydarzenia, które jawią się jako pierwsze, nazywamy przyczynami, a te, które po nich następują, skutkami. Co więcej, w dniu jutrzejszym nie mamy podstaw oczekiwać tego powiązania pomiędzy zdarzeniami, które pojawiło się dziś. Amerykański procesualista formułuje w tym miejscu wniosek, iż przekonanie o racjonalności natury jawi się jako racjonalnie bezpodstawne<sup>54</sup>.

Co więcej, stanowisko Hume'a ma pokazywać, że poznanie zmysłowe nie daje nam wiedzy o otaczającym świecie, czyli o rzeczach, które znajdują się poza naszymi umysłami<sup>55</sup>. Dalsze konsekwencje wyciągnął z tego stwierdzenia przywoływany przez Griffina George Santayana. Rozumowanie Hume'a rozciągnął on na solipsyzm. Wskazał, że poznanie zmysłowe nie daje także wiedzy o przeszłości<sup>56</sup>. Griffin podkreśla, że skoro nie mamy wiedzy o przeszłości, a także nie spodziewamy się przyszłości, nie mamy zatem wiedzy o czasie. Jeśli zaś teorie naukowe nie mogą mówić o rzeczywistym świecie, przyczynowości, przeszłości i przyszłości, a więc o czasie, nie możemy w ogóle dysponować teoriami naukowymi<sup>57</sup>.

Drugie zdroworozsądkowe przekonanie, któremu nowożytny naukowy naturalizm nie może podołać, stanowi problem doświadczenia. Griffin podkreśla, że materialistyczni filozofowie nie byli zdolni wytłumaczyć, w jaki sposób doświadczenie mogło wyłonić się z pozbawionej czucia i doświadczenia materii. Materialiści mieli zatem stanąć przed następującym dylematem: w jaki sposób mózg, złożony z pozbawionych doświadczenia neuronów, może powodować świadome doświadczenie?<sup>58</sup> Nadto rodził się inny jeszcze pro-

<sup>53</sup> Tamże.

<sup>54</sup> Tenże, *Reenchantment without Supernaturalism*, dz. cyt., s. 36.

<sup>55</sup> „Hume's argument also showed that sensory perception gives no knowledge of an external world, that is, of actual things beyond our own minds”; tenże, *Reenchantment without Supernaturalism*, dz. cyt., s. 37.

<sup>56</sup> Tamże. Zob. także: G. Santayana, *Scepticism and Animal Faith*, New York 1955.

<sup>57</sup> D.R. Griffin, *Reenchantment without Supernaturalism*, dz. cyt., s. 37.

<sup>58</sup> Tenże, *Two Great Truths*, dz. cyt., s. 23. Szerzej zob.: tenże, *Pantheism and Scientific Naturalism*,



blem. Otóż istnieją pełne świadomości doświadczenia mogące oddziaływać na mózg, a następnie wywoływać określone zachowania naszego ciała. Jest to zagadnienie tzw. umysłowej przyczynowości (*mental causation*), które włącza się w kwestię oddziaływania umysłu i ciała<sup>59</sup>.

Opowiadanie się za tego typu formą naturalizmu powodowało jeszcze jedną trudność. Chodzi tu mianowicie o matematykę. Otóż fizyczne zmysły są poruszane jedynie przez fizyczne rzeczy, tymczasem przedmioty będące w orbicie zainteresowań matematyki nie mają takich cech. Podobnie odnosi się to do zasad logiki obecnych we wszystkich naukowych rozumowaniach<sup>60</sup>. One również nie mają fizycznych cech.

Biorąc to wszystko pod uwagę, Griffin wskazuje, że naukowy naturalizm stał się niewłaściwy nie tylko dla religii, lecz także dla samej nauki. Tego typu pogląd określa on mianem naturalizmu<sub>sam</sub> (skrót od ang. słów: *sensationist-atheist-materialist*), czyli naturalizmu o charakterze zmysłowo-ateistyczno-materialistycznym. Skutkiem ubocznym tego naturalizmu było to, że naukę zaczęto uznawać za niezgodną z jakąkolwiek postacią religijnego światopoglądu<sup>61</sup>.

Amerykański filozof i teolog dodaje, iż ów światopogląd, z którym nauka bywa kojarzona, stanowi wyzwanie dla chrześcijańskiej wiary. Kierowane jest ono pod adresem „konserwatywnych” chrześcijan, jak i tych, którzy należą do nurtu „liberalnego”, w pełni akceptującego autorytet nauki<sup>62</sup>.

dz. cyt., s. 133–135. Współcześnie możliwość materialistycznego wyjaśnienia m. in. świadomości głosił angielski noblista Francis Crick (1916–2004), a także niemieccy profesorowie Gerhard Roth (ur. 1942) oraz Wolf Singer (ur. 1943). Wskazują oni, że świadomość to rezultat współdziałania wielu neuronów. Szerzej zob. A. Anderwald, *Wiarygodność aktu wiary w dialogu z neurobiologią – stanowiska ateistów*, dz. cyt., s. 206–211.

<sup>59</sup> Do problemu oddziaływania umysłu i ciała włącza Griffin również zagadnienie ludzkiej wolności. Jego zdaniem, filozofowie ujmujący człowieka w kategoriach mechanistyczno-materialistycznych byli niezgodni do wyjaśnienia ludzkiej wolności; tenże, *Two Great Truths*, dz. cyt., s. 24.

<sup>60</sup> „The problems created by the sensationist theory of perception run even deeper: there are still other notions presupposed in the practice of science that are not grounded in sensory perception, such as mathematical objects involved in physics and the logical principles involved in all scientific reasoning”; tenże, *Reenchantment without Supernaturalism*, dz. cyt., s. 38–39. Griffin dodaje: „Besides presupposing the existence of mathematical and logical truths, science presupposes many other notions not rooted in sensory perception. By engaging in the quest for truth, science presupposes the twofold notion that there is such a thing as truth and that truth is important. But sensory perception is not the source of either part of this twofold notion. Science also presupposes beauty, as in the sense that certain proofs are especially »elegant«. Moral ideals are also presupposed, such as when medical research is motivated by a desire to alleviate suffering”; tamże, s. 41. A ponadto: „Although the sensationist form of empiricism cannot explain our knowledge of mathematical and logical principles, our cognitive, moral, and aesthetic ideals, or even our ideas of an external world, the past, time, and causal influence, scientific activity presupposes all these ideas”; tamże, s. 54.

<sup>61</sup> „As long as religion seems to require supernaturalism while science seems to support naturalism<sub>sam</sub>, science and religion will seem to be completely opposed to each other. Furthermore, even if one of these associations is overcome, conflict will remain if the other is not”; tamże, s. 28. Zob. także: tenże, *Two Great Truths*, dz. cyt., s. 26; tenże, *Panentheism and Scientific Naturalism*, dz. cyt., s. 21.

<sup>62</sup> Tenże, *Two Great Truths*, dz. cyt., s. XIX; tenże, *Religion and Scientific Naturalism*, dz. cyt., s. 14–15.

#### 4. Próba oceny

W pierwszej kolejności należy stwierdzić, że rozważania Davida Raya Griffina mają raczej charakter filozoficzny niż teologiczny. Do poglądów filozoficznych nie będziemy się odnosić.

Następnie należy podkreślić, że teologia procesu jest uznawana za tzw. teologię postmodernistyczną. Ma należeć do tzw. postmodernizmu konstruktywnego<sup>63</sup>. Choć – jak wskazano – zaprezentowane wyżej poglądy Griffina mają raczej charakter filozoficzny, dość szybko można w nich natrafić na wypowiedzi o charakterze teologicznym. W jednej z nich znajdziemy wskazanie dotyczące zadań, jakie w kontekście naturalizmu ma spełniać teologia. Chodzi o rozróżnianie przez nią naturalizmu<sub>ns</sub> i naturalizmu<sub>sam</sub>. Teologia ma także wskazywać na taki typ naturalizmu, który byłby zgodną z chrześcijańską wiarą (w domyśle Griffinowi chodzi o jego koncepcję naturalizmu<sub>ppp</sub>, czyli ujęciową, wszechdoznanową, panenteistyczną wersję naturalizmu).

W powyższych stwierdzeniach omawiany autor nie doprecyzowuje, jaką teologię ma na myśli. Jego propozycja, gdyby została skierowana pod adresem teologii katolickiej, byłaby dla niej trudna do przyjęcia. Dlaczego?

Warto w tym miejscu przytoczyć pewne stwierdzenie ks. Michała Hellera. W książce *Sens życia i sens Wszechświata. Studia z teologii współczesnej* wskazuje on, iż współczesne tendencje naturalistyczne stanowią ogromne wyzwanie dla teologii<sup>64</sup>. Chodzi mu o to, by teologię „ciągle na nowo umieszczać w nieustannie zmieniającym się kontekście naukowym i filozoficznym”<sup>65</sup>. Ów kontekst w znacznej mierze ma charakter naturalistyczny, a teologia winna się z nim zmierzyć. Czy jednak teologia katolicka może rozsądzać pomiędzy różnymi typami naturalizmu? W gruncie rzeczy o to właśnie chodzi Griffinowi.

Jeśli przyjąć, że naturalizm jest koncepcją filozoficzną (czy też naukową), to teologia miałaby za zadanie rozstrzygać o prawomocności ujęć filozoficznych (naukowych). Takie rozstrzygnięcia – w ujęciu katolickim – może czynić Magisterium Kościoła, choć jedynie w odniesieniu do tych rodzajów filozofii, które są niezgodne z Bożym objawieniem<sup>66</sup>. Ponadto warto wskazać, iż

<sup>63</sup> Zob. np. D.R. Griffin, *Introduction: Varieties of Postmodern Theology*, w: D.R. Griffin, W.A. Beardslee, J. Holland, *Varieties of Postmodern Theology*, New York 1989, s. 1–7; J.B. Cobb, Jr., *Two Types of Postmodernism. Deconstruction and Process*, „Theology Today” 47 (1990), s. 149–158.

<sup>64</sup> Tarnów 2002, s. 111.

<sup>65</sup> Tamże, s. 112. Warto pamiętać o słowach Jana Pawła II w encyklice *Fides et ratio*: „Pod wpływem słusznej skądinąd troski o aktualność refleksji teologicznej i jej przystępność dla współczesnego człowieka, teolodzy skłonni są posługiwać się wyłącznie najnowszymi formułami zaczerpniętymi z żargonu filozoficznego, nie zachowując wobec nich odpowiednio krytycznej postawy, jaką w świetle tradycji należałoby przyjąć. Ta forma modernizmu mylnie utożsamia aktualność z prawdą i dlatego nie jest w stanie spełnić wymogów prawdy, jakim powinna sprostać teologia”; tamże, nr 87.

<sup>66</sup> „Magisterium Kościoła może (...) i powinno krytycznie oceniać – mocą swojego autorytetu

pomysł prezentowanego autora zakłada pewną relację między teologią a filozofią, a nawet jakiś rodzaj wyższości tej pierwszej nad drugą. Rozstrzygnięcia teologii miałyby bowiem być wiążące dla filozofii.

Biorąc to pod uwagę, okazuje się, że Griffin formułuje propozycję przeznaczoną dla protestanckiej teologii procesu. Czy jest ona w stanie sprostać wspomnianemu zadaniu (pomija się tu zasadność odnoszenia do niej terminu „teologia”)? Z pewnością niezwykle pomocne są tu jej założenia, pochodzące z filozofii procesu Alfreda Northa Whiteheada (1861–1947), a także jego kontynuatora Charlesa Hartshorne’a (1897–2000). Są one następujące:

1) cała rzeczywistość składa się ze zdarzeń, które się stają (jako opozycyjnych do bycia), a nie z rzeczy;

2) każde zdarzenie oddziałuje na inne tak, że zdarzenia są ze sobą powiązane<sup>67</sup>.

Naturalizm teologii procesu ma się przejawiać w tym, że – jak stwierdza Griffin – działanie Boga w świecie nie ma nigdy charakteru nadprzyrodzonego, lecz jest częścią zwyczajnych procesów przyczynowych świata<sup>68</sup>. Ponadto teologia ta ma być zgodna ze wspomnianą już koncepcją naturalizmu<sup>ppp</sup> i ma akceptować występujący w nim panenteizm w procesualnej wersji. Zastrzeżenia i uwagi do tego ostatniego były już zgłoszone w innym miejscu<sup>69</sup>, nie ma zatem potrzeby ich powtarzania. Warto jedynie przypomnieć, iż procesualny panenteizm nie ma podstaw biblijnych.

Dalsze wątpliwości budzi koncepcja wykorzystania naturalizmu w syntezie z wiarą, niezależnie od tego, czy mowa jest o naturalizmie<sup>ppp</sup> czy o naturalizmie<sup>sam</sup> lub naturalizmie<sup>ns</sup>. Czy taka synteza – z teologicznego punktu widzenia – jest w ogóle dopuszczalna? Podobnie zaskakujący charakter ma stwierdzenie, iż ateistyczny materializm stanowi siódmą syntezę myśli biblijnej i greckiej filozofii. Czyżby Biblia, „słowo Boga utrwalone na piśmie pod natchnieniem Ducha Bożego” (KDK, nr 9), miała w jakiś sposób prowadzić do ateizmu? Pytanie to jest w pełni retoryczne. Dla ścisłości można jedynie wska-

---

i w świetle wiary – filozofie i poglądy, które sprzeciwiają się doktrynie chrześcijańskiej. Zadaniem Magisterium jest przede wszystkim wskazywanie, jakie założenia i wnioski filozoficzne byłyby nie do pogodzenia z prawdą objawioną, a tym samym formułowanie wymagań, które należy stawiać filozofii z punktu widzenia wiary. Ponadto, ponieważ w procesie rozwoju wiedzy filozoficznej ukształtowały się różne szkoły myślenia, także ta wielość kierunków nakłada na Magisterium obowiązek wyrażania własnej opinii na temat zgodności lub niezgodności podstawowych koncepcji, którymi kierują się te szkoły, z wymogami stawianymi przez słowo Boże i refleksję teologiczną”; tamże, nr 50. Warto też wskazać, że teologia katolicka ma przed sobą zupełnie inne zadania niż te, o jakich wspomina Griffin. Por. *Fides et ratio*, nr 92–99; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, Kraków 2012, passim.

<sup>67</sup> P. Sokołowski, *Panenteizm jako postmodernistyczne objawienie?*, dz. cyt., s. 226.

<sup>68</sup> D.R. Griffin, *Process Theology and the Christian Good News. A Response to Classical Free Will Theism*, w: *Searching for an Adequate God. A Dialogue between Process and Free Will Theists*, red. J.B. Cobb, Jr., C.H. Pinnock, Grand Rapids 2000, s. 5–6.

<sup>69</sup> Zob. P. Sokołowski, *Panenteizm jako postmodernistyczne objawienie?*, dz. cyt.

zać, że w dokumentach kościelnych mowa jest o tym, iż do powstania zjawiska ateizmu w pewnym zakresie mogą się przyczyniać sami wierzący<sup>70</sup>. Należy tutaj jednak oddać sprawiedliwość Griffinowi, kiedy mówi on o niezgodności tej syntezy z doktryną chrześcijańską<sup>71</sup>.

Uzasadnione obawy budzi także inne stwierdzenie amerykańskiego teologa i filozofa, a mianowicie to, w którym wskazuje, iż chrześcijaństwo podważało naturalizm greckiej filozofii na płaszczyźnie cudów i doktryny *creatio ex nihilo*. Trudno nie polemizować z takim postawieniem sprawy. Owszem, w średniowiecznej filozofii wyakcentowano transcendencję fizyczną cudu i zaczęto go badać niemal wyłącznie w odniesieniu do praw przyrody<sup>72</sup>. A jednak oryginalność cudów Jezusa, pomimo zmieniających się uwarunkowań historycznych i filozoficznych, przetrwała do czasów współczesnych. Na cuda jako znaki objawiania się Boga, nadejścia ery mesjańskiej i czasu zbawienia, a także uwierzytelniania swojej Osoby wskazywał sam Jezus Chrystus. Tej ostatniej funkcji cudu odpowiadają przekazane przez Jana Ewangelistę Jego słowa: „Choćbyście Mnie nie wierzyli, wiercie moim dziełom” (J 10, 38)<sup>73</sup>. Cuda Nowego Testamentu to faktyczne wydarzenia, które stanowią część Bożego objawienia<sup>74</sup>. Nie należą zatem do porządku natury, lecz do porządku religii i objawienia. Podobne uwagi można sformułować pod adresem doktryny *creatio ex nihilo*. Jest ona nauką biblijną, która także należy do porządku religii i objawienia<sup>75</sup>.

Trzeba też odnieść się do odrzucenia supranaturalizmu jako jednego z warunków naturalizmu. Amerykański procesualista podkreśla, że przyjmuje istnienie nadprzyrodzonej istoty mogącej mieć różnorodny wpływ przyczynowy na świat, jednakże istota ta nie może przerywać procesów przyczynowych, jakie zachodzą w świecie. Biorąc to pod uwagę, Griffin opowiada się za panenteizmem. W jego przekonaniu koncepcja ta postuluje istnienie nadprzyrodzonej istoty, której działania nie naruszają siatki przyczyn w świecie. Panenteizm ma zatem unikać trudności, jakie powoduje supranaturalizm.

<sup>70</sup> „Dlatego do powstania ateizmu w niemałym stopniu mogą przyczynić się wierzący, o ile, co należy stwierdzić, na skutek zaniedbania wychowania w wierze albo fałszywego wykładu doktryny lub też braków w ich własnym życiu religijnym, moralnym i społecznym raczej zasłaniają oni niż ukazują prawdziwe oblicze Boga i religii”; Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, w: tenże, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, nr 19.

<sup>71</sup> Zob. też: P. Sokołowski, [Rec.] *David Ray Griffin, Two Great Truths. A New Synthesis of Scientific Naturalism and Christian Faith*. Louisville: Westminster John Knox Press 2004, [XXII] + 130 s., „Ateneum Kapłańskie” 162 (2014), z. 2, s. 414.

<sup>72</sup> Zob. M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, Lublin 2006, s. 67–120.

<sup>73</sup> Por. choćby: tenże, *Wiercie moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX w.*, Katowice 1988, *passim*.

<sup>74</sup> Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym*, w: tenże, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, dz. cyt., nr 4.

<sup>75</sup> Zob. także: P. Sokołowski, [Rec.] *David Ray Griffin, Two Great Truths*, dz. cyt., s. 414.

Trudno wreszcie zgodzić się z sugestią Griffina, iż materializm, rozumiany w pierwszym podanym przez niego znaczeniu, czyli mechanistycznie, mógł być wykorzystywany do wskazywania na wszechmocne bóstwo, a także pomagać w głoszeniu cudów czy nieśmiertelności ludzkiej duszy. Należy jednak przychylić się do jego stwierdzenia, że naturalizm<sub>sam</sub> nie pozostawia miejsca dla chrześcijańskiej wiary.

Na koniec warto zwrócić uwagę, że omawiany amerykański filozof i teolog – jak zaznaczono we wstępie – zagadnienie naturalizmu ujmuje szeroko. Wskazanie na jego genezę i rozwój nie stanowi dla niego najważniejszego celu. Podobnie celem tym nie jest podkreślenie ograniczeń poszczególnych koncepcji naturalizmu i ich niewystarczalności w dialogu z teizmem (czy też religią). Zamierzenie Griffina sięga zdecydowanie dalej. Chodzi mu o zaprezentowanie procesualnej koncepcji tzw. teizmu naturalistycznego. Powyższe rozważania stanowią konieczny warunek i punkt wyjścia do prezentacji tej koncepcji.

## Summary

### Origins and development of scientific naturalism in thought of David Ray Griffin

In this article shown the beginnings of scientific naturalism and its evolution in thought of David Ray Griffin (these issues are widely presented in his thought). Griffin specifies several types of naturalism: naturalism<sub>nati</sub> (meaning that nature is everything that exists), naturalism<sub>ns</sub> (meaning nonsupranaturalist) and naturalism<sub>sam</sub> (sensationist-atheist-materialist). In this context, Griffin assigns a specific task of theology. This task involves making clear a distinction between naturalism<sub>ns</sub> and naturalism<sub>sam</sub>. Theology should also indicate a version of naturalism, that is compatible with Christian faith (Griffin, of course, has in mind naturalism<sub>ppp</sub>).

The article presents some critical remarks in relation to Griffin thought. Griffin directs his proposition to Protestant process theology, that grew up with the philosophy of Alfred North Whitehead (1861–1947), as well as his follower Charles Hartshorne (1897–2000). Further doubts are raised by the concept of using naturalism in the synthesis of faith. We should also refer to rejection of supranaturalism as one of the conditions of naturalism. Moreover, Griffin is in favor of panentheism. And his intention goes much further. He would like to present the so-called naturalistic theism.

**Paweł Sokołowski** – ur. 1981, teolog, historyk, redaktor w wydawnictwie Monumen, adiunkt w Instytucie Leksykografii KUL (2010–2014), członek Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce. Kierunki zainteresowań badawczych: argumentacja w teologii fundamentalnej, teologia religii, teologia procesu. Autor 20 artykułów naukowych, popularnonaukowych i recenzji, niemal 50 haseł encyklopedycznych oraz książki *Objawiona miłość. Agapetologiczna wiarygodność chrześcijaństwa* (2011).