

Een niet-bovennatuurlijke, niet-almachtige, bovenmenselijke God

**Een handboek ten dienste van
'Het Genootschap tot Convergentie van Wetenschap en
Religie'**

Inleiding bij David Ray Griffins boek

"Reenchantment without Supernaturalism"

**"Hernieuwde bezieling zonder
bovennaturalisme"**

Ben A. Crul

Inhoud

Voorwoord	p. 003-006
Introductie	p. 007-014
1. Religie, wetenschap en naturalisme	p. 015-024
2. Ervaren en religieus ervaren	p. 025-037
3. Panexperientialisme, vrijheid en de relatie tussen lichaam en geest	p. 038-057
4. Naturalistisch, dipolair theïsme	p. 058-077
5. Natuurlijke theologie gebaseerd op naturalistisch theïsme	p. 078-098
6. Evolutie, het kwaad en eschatologie	p. 099-131
7. Religies en de twee ultieme aspecten van de werkelijkheid	p. 132-153
8. Religie, moraliteit en beschaving	p. 154-179
9. Religieuze taal en waarheid	p. 180-185
10. Religieuze kennis en gezond verstand	p. 186-188

Voorwoord

Tijdens de internationale conferentie, die in november 1998 in Leuven plaatsvond naar aanleiding van het afscheid van professor Jan Van der Veken van de Universiteit van Leuven, is door David Ray Griffin een voordracht gehouden onder de titel *Science and Religion in the postmodern World*. Het onderwerp van die voordracht heeft Griffin uitgewerkt in zijn boek *Reenchantment without Supernaturalism* dat als ondertitel heeft *A Process Philosophy of Religion*.

Het boek is zo grondig gedocumenteerd en zo overzichtelijk geschreven dat het mijns inziens zou kunnen worden beschouwd als een handboek ten dienste van 'Het Genootschap tot Convergentie van Wetenschap en Religie', een Genootschap dat op initiatief van de Stichting Teilhard de Chardin in het leven is geroepen. De Stichting Teilhard de Chardin heeft zich daarbij ten dienste gesteld van dit Genootschap. Deze tendienststelling heeft zich met name getoond in de aandacht die de redactie van het tijdschrift *GAMMA* van de genoemde Stichting aan het boek van David Griffin heeft gegeven.

Het leek mij een goede zaak om, mede gelet op de doelstelling van het genoemde Genootschap, het boek van David Griffin ook voor ons taalgebied onder de aandacht te brengen. Om die reden ben ik begonnen met het schrijven van inleidingen in het Nederlands, waarmee ik heb getracht het desbetreffende betoog van David Ray Griffin, professor in de filosofie van de religie aan de 'Claremont School of Theology' en de 'Claremont Graduate University', in grote lijnen beknopt weer te geven. De inleidingen, waarin ook enige eigen overwegingen zijn opgenomen, kunnen, alhoewel ze niet bedoeld zijn als vertalingen, het lezen van het boek zelf vergemakkelijken.

De redactie van *GAMMA* heeft haar belangstelling voor het boek van David Griffin getoond door de inleidingen in een artikelenserie in haar tijdschrift op te nemen. Ook heeft zij zich in principe bereid getoond om de artikelen in gebundelde vorm te doen verschijnen. De bundel, getiteld *Een niet-bovennatuurlijke, niet almachtige, bovenmenselijke God*, is gemaakt met het doel om aan dit voornemen gevolg te geven.

Voorafgaand aan de inleidingen, die betrekking hebben op de Introductie en op de hoofdstukken zelf volgt nu eerst de inleiding bij het Voorwoord (*Preface*) van Griffins boek.

In de titel van het boek ligt de nadruk op de tekst *without Supernaturalism*. Daarom wil ik deze inleiding beginnen met het beantwoorden van de vraag wat in de procesfilosofie met het begrip ‘bovennaturalisme’ wordt bedoeld.

We zijn geneigd die beantwoording te beginnen met het stellen van de wedervraag: wat is ‘natuur’ en wat is ‘bovennatuur’? De procesfilosofie volgt een andere benadering. Whitehead begon vanuit het begrip ‘naturalisme’, dat voor hem zowel een wetenschappelijke als een religieuze dimensie heeft. Wetenschappelijk gezien lag voor hem de betekenis van het begrip ‘naturalisme’ met name bij het afwijzen van het begrip ‘bovennaturalisme’. Religieus gezien sluit Griffin daarop aan door ‘bovennaturalisme’ te definiëren als “*the idea of a divine being who could (and perhaps does) occasionally interrupt the world’s most fundamental causal processes*”. In deze definitie ligt de nadruk op de woorden *the idea of a divine being*, waarmee wordt aangegeven dat voor Griffin het begrip ‘bovennaturalisme’ specifiek betrekking heeft op het geschetste, naar zijn mening onjuiste beeld van *a divine being*.

Zoals uit de bovenstaand definitie blijkt wordt in dit verband met ‘bovennaturalisme’ een zienswijze bedoeld waarin het bestaan wordt verondersteld van een almachtige God die naar eigen goeddunken met de wereld kan handelen. Zo’n God, die voor steeds meer mensen niet te rijmen valt met het beeld van

een liefdevolle God, bestaat volgens de procesfilosofie niet. Dat geldt ook voor de bovennatuur en voor het bovennatuurlijke. Met andere woorden: degenen die zich niet (meer) kunnen vinden in het beeld van een almachtige God, verwerpen daarmee impliciet het bovennaturalisme, zoals dat hierboven is gedefinieerd.

In het kader van dit voorwoord moet nog worden opgemerkt dat het godsbeeld van de procesfilosofie niet los kan worden gezien van de analyse die Whitehead heeft gemaakt van de werkelijkheid en van het menselijke ervaren. Die analyse is beschreven in Whiteheads boeken en in de vele boeken over de, door hem en door Hartshorne ontwikkelde, procesfilosofie. Whiteheads publicaties, waarvan Griffin veronderstelt dat de lezer ze kent, zijn niet bijzonder toegankelijk. Hosinski is met zijn boek *Stubborn Fact and Creative Advance* (vert. *Wat gebeurt er in Gods naam*) in belangrijke mate aan dit bezwaar tegemoetgekomen. Toch is de procesfilosofie voor velen nog moeilijk. Daarom heb ik geprobeerd met mijn boekje *Kerkverlaters, ze geloven het wel* (dat in februari 2002 bij Dabar-Luyten is verschenen) de hoofdlijnen van de procesfilosofie met eenvoudige woorden weer te geven.

Samenvattend kan gezegd worden dat de menselijke en submenselijke wereld, met andere woorden onze kosmos, een deel is van de werkelijkheid die, behalve deze kosmos, ook een bovenmenselijke domein omvat. Buiten het totaal van die werkelijkheid, die essentieel verbonden is met het bovenmenselijke wezen dat we met de naam God kunnen aanduiden, is geen plaats voor het bovennatuurlijke. Omdat dat niet bestaat, hebben we daarbuiten niets te zoeken.

Met betrekking tot het woord *reenchantment* of ‘hernieuwde bezieling’ verwijst Griffin naar de bekende uitspraak van de filosoof Max Weber dat het moderne wetenschappelijke denken tot een “*disenchantment*” van de wereld heeft geleid.

Hij bedoelde daarmee dat de wereld niet langer meer een inherente betekenis en normatieve waarden heeft waar de mensheid zich op kan richten. Niet zelden wordt deze ‘ontgoocheling’ gezien als onomkeerbaar en wordt ze toegeschreven aan het verdwijnen van het ‘bovennaturalisme’, met andere woorden aan het verdwijnen van het geloof in een almachtige God. Griffin is van mening dat met de inzichten van de procesfilosofie die ‘ontgoocheling’ zonder terug te keren naar het traditionele geloof in wonderen wel omkeerbaar is en kan plaats maken voor een hernieuwde bezieling.

Wat betreft een harmonieus samengaan van wetenschap en religie wil ik opmerken dat voor Griffin het radicaal afstand doen door de religie van het traditionele beeld van een bovennatuurlijke God daarvoor de belangrijkste voorwaarde is. Ik realiseer me dat dat eenvoudiger gezegd is dan gedaan. Dat traditionele beeld heeft immers eeuwenlang het religieuze denken beheerst en tot op de dag van vandaag blijkt dat beeld nog alom diep te zijn geworteld. Zoals Griffin in zijn boek uiteenzet, is het voor het harmonieus samengaan van wetenschap en religie ook nodig dat de wetenschap van haar kant afstand doet van een aantal vooroordelen. Griffin gaat daar in zijn boek uitgebreid op in.

Ik hoop dat deze inleiding bij Griffins Voorwoord ertoe zal bijdragen dat van beide kanten de vooroordelen zullen worden overwonnen, die een harmonieus samengaan van wetenschap en religie belemmeren. Het samenstellen van deze bundel moest na het gereedkomen van de eerste acht hoofdstukken begin 2003 als gevolg van ernstige gezondheidsproblemen onverwacht, naar later bleek voor bijna tien maanden, worden onderbroken. De eerste 8 hoofdstukken zijn mijns inziens zo belangrijk en ze vormen een zodanig afgerond geheel, dat het naar mijn mening de voorkeur verdient om het uitgeven van deze bundel niet langer uit te stellen en haar in de huidige vorm aan te bieden. *Rijswijk, februari 2004 Ben A. Crul*

Introductie

In het voorwoord van dit boek is met name de titel *Reenchantment without Supernaturalism*” (Hernieuwde bezieling zonder bovennaturalisme) van het boek van David Griffin ter sprake gebracht. Ik wil nu een inleiding geven bij de introductie (*introduction*) die Griffin bij zijn boek heeft gegeven. De ondertitel van zijn introductie luidt *A Process Philosophy of Religion*.

1. PROCESFILOSOFIE

Een definitie van de procesfilosofie

Griffin houdt zich allereerst bezig met het geven van een definitie van de procesfilosofie. Daarbij richt hij zich specifiek op de denkwijze van Alfred North Whitehead (1861-1947) en Charles Hartshorne (1897-2000). Met een definitie zou onvoldoende duidelijk kunnen worden gemaakt wat procesfilosofie is. Griffin heeft daarom gekozen voor het noemen van een tiental stellingen (*core doctrines*). Het zijn stellingen waarover tussen Whitehead en Hartshorne overeenstemming bestond (zoals bij insiders bekend, waren beide denkers het niet op alle punten met elkaar eens), stellingen die de kern raken van hun procesfilosofie en die tegelijkertijd verschillende andere stellingen afwijzen (zoals die van een goddelijke alwetendheid over wat er in de toekomst gebeurt). Het zijn ook in die zin (tot de kern van de procesfilosofie horende) stellingen dat, naar Griffins oordeel, geen van die stellingen zo maar kan worden weggelaten. Overigens geeft Griffin uitvoerig te kennen, dat hij volledig openstaat voor discussies over de stellingen.

Stellingen van de procesfilosofie

Kort samengevat luiden de tien stellingen, waarop Griffin verderop in zijn boek uitgebreid ingaat naar mijn interpretatie als volgt:

1. Het integreren van morele, esthetische en religieuze intuïties met de meest algemene leerstellingen van de wetenschap tot een harmonieus samenhangend wereldbeeld, met andere woorden: *het laten convergeren van wetenschap en religie*, is een van de kerntaken van de filosofie in onze tijd.
2. Er bestaat een aantal *inzichten van (kern)gezond verstand*, dat wil zeggen inzichten die in de praktijk onvermijdelijk door alle mensen worden voorondersteld. Onvermijdelijk wil hier zeggen, dat iedere filosofie die een of meer van deze inzichten afwijst, een interne tegenstrijdigheid begaat. Hiermee neemt de procesfilosofie afstand van het filosofische relativisme.
3. Het zintuiglijke waarnemen of ervaren is een secundaire vorm van ervaren die is afgeleid van de meer fundamentele vorm van *het niet-zintuiglijke ervaren*. Dit inzicht maakt de weg vrij voor echte religieuze ervaringen, voor morele normen en voor het ervaren van een aantal verschijnselen zoals van de causaliteit, van het verleden en van de niet rechtstreeks waarneembare wereld. Al deze verschijnselen zouden niet kunnen worden ervaren, als de theorie van het uitsluitend zintuiglijke ervaren (*sensationism*) juist zou zijn.
4. Alle ‘wezens’ met een individueel karakter, (hoe laag ook ontwikkeld) – dit in tegenstelling tot bijvoorbeeld stokken en stenen, die geen individueel karakter vertonen – hebben op z’n minst een zeer klein vermogen om te kunnen ervaren en te kunnen beslissen. Deze stelling, bekend als het *panexperientialisme*, verwerpt het dualisme, dat een scheiding maakt tussen wezens met en zonder vermogen om te kunnen ervaren.
5. Alle wezens met een individueel karakter zijn duurzame ‘gemeenschappen’ van kortdurende ‘werkzame bestanddelen’ (*actual entities*). Met andere woorden: wezens kunnen worden geanalyseerd door ze te zien als gemeenschappen van werkzame bestanddelen die in de tijd op

elkaar volgen. Het zijn hun werkzame bestanddelen waardoor wezens kunnen ervaren en beslissen en aan wie wezens hun identiteit danken. Deze fundamentele stelling staat centraal onder andere in de discussie over de verhouding tussen lichaam en geest en over de menselijke vrijheid.

6. Alle werkzame bestanddelen zijn fundamenteel *relationeel* doordat ze zowel interne als externe relaties met elkaar hebben. Ze hebben, tijdens hun proces van wording, een interne relatie met bestanddelen die als voldongen feit al tot de zijnde werkelijkheid behoren en, eenmaal feit geworden, hebben ze een externe relatie met alle in de toekomst nog 'wordende' werkzame bestanddelen. Deze stelling omtrent het relationele karakter van de werkzame bestanddelen staat centraal in de stelling over Gods betrokkenheid bij de wereld.
7. Een goddelijk wezen is op een *niet-bovennatuurlijke*, maar *bovenmenselijke* wijze betrokken bij de wereld. Deze stelling, door Griffin aangeduid als 'natuurlijk theïsme' (door mij, refererend aan een term die Willem Drees heeft gebruikt, 'religieus naturalisme' genoemd), zegt: dat deze goddelijke betrokkenheid nooit een inbreuk pleegt en kan plegen op het normale patroon van causale relaties. In die zin is God dus niet almachtig.
8. Gods realiteit omvat een *dubbel, dipolair theïsme*. Deze stelling houdt in dat verondersteld wordt dat in het procesfilosofische godsbeeld, evenals bij niet goddelijke wezens, twee polen kunnen worden onderscheiden, namelijk een mentale pool en ook een fysieke pool. De term *dubbel dipolair theïsme* heeft te maken met het aspect van Gods betrokkenheid met de wereld en met het aspect dat er, volgens de procesfilosofie, ook sprake is van een invloed van de wereld op God.
9. Het geven van ondersteuning vanuit een kosmologische visie aan de idealen die nodig zijn voor het voortbestaan van de beschaving, is momenteel een van de voornaamste

doelstellingen van de filosofie. Hiermee wordt de stelling over de convergentie van wetenschap en religie (de eerste stelling) gecompleteerd en wordt benadrukt dat de doelstellingen van de procesfilosofie zowel van praktische als van theoretische aard zijn. De centrale betekenis van dit laatstgenoemde feit komt met name tot uiting in het gebruik van de term *reenchantment*, hernieuwde bezieling, in de titel van het boek van Griffin.

10. Met het oog op de discussie over *taal en waarheid* en de discussie over *kennis* moet onderscheid worden gemaakt tussen *verbale ingevingen* en *metafysische (bovenmenselijke) ingevingen* en ook tussen deze beide en ‘*het ervaren van een ingeving*’ (ref. vertaling Hosinski p.129/130)

2. HET KARAKTER VAN DE PROCESFILOSOFIE VAN DE RELIGIE

Na deze bespreking van wat volgens Griffin procesfilosofie *is*, volgt een uiteenzetting over de procesfilosofie van de religie.

Ter vermijding van misverstand wil ik eerst de volgende opmerking maken. Uit de voorafgaande bespreking blijkt, dat Griffin mijn opvatting deelt dat voor Whitehead en Hartshorne het ter sprake brengen van een godsbeeld hoort tot hun *procesfilosofie*, ook al spelen een godsbeeld en het verschijnsel ‘religie’ daarbij een rol. Pas als er, met name aan de hand van de diverse bestaande religies, sprake is van het verder uitwerken van bijzonderheden van dat godsbeeld en van het verschijnsel ‘religie’, is het zinvol om de uitdrukking ‘*proces-theologie*’ te gebruiken.

Aan het karakteriseren van de *procesfilosofie* van de religie laat Griffin een vrij uitgebreide opsomming voorafgaan van de diverse facetten van een ‘filosofie van de religie’. Het voert te ver daar uitvoerig op in te gaan. Daarom beperk ik mij tot het

noemen van enige vormen van ‘filosofieën van de religie’ die Griffin ter sprake brengt, zoals filosofische theologie en natuurlijke theologie. Griffin wijst ook op het onderscheid tussen traditionele en revisionistische godsbeelden; op het verschil in uitgangspunten waarop de verschillende godsbeelden worden gebaseerd; op het aspect van positieve en negatieve filosofieën van religie en op pleidooien voor een multiculturele, comparatieve filosofie van de religie.

Tegen de achtergrond van deze opsomming karakteriseert Griffin de procesfilosofie van de religie als een *realistische, waarheidzoekende benadering*. Het feit dat de procesfilosofie van de religie het verschijnsel van *religieuze ervaringen* voor de ondersteuning van haar zienswijzen niet kan missen, betekent niet dat zij de traditionele argumenten (zoals van de natuurlijke theologie) voor het bestaan van een goddelijke werkelijkheid afwijst. Volgens de procesfilosofie van de religie ondersteunen die argumenten echter niet een traditioneel godsbeeld, maar een vorm van *revisionistisch* godsbeeld. Overigens zou een procesfilosofie van de religie bij voorkeur een karakter moeten hebben waarin met religieuze ervaringen van vele tradities rekening wordt gehouden.

3. DE TAAK VAN DE PROCESFILOSOFIE VAN DE RELIGIE

Griffin merkt hierover het volgende op: De procesfilosofie van de religie heeft twee taken: 1) Het beschrijven van het karakter van de religie, anders gezegd: het *definiëren* van het begrip ‘religie’ en 2) het beoordelen van de *waarde* van het verschijnsel religie. Het accepteren van deze twee taken heeft er vaak toe geleid dat daar een derde taak aan wordt toegevoegd, namelijk het aan de bestaande religies toekennen van een bepaalde *rangorde*. Het is duidelijk dat het resultaat daarvan afhangt van degene die zo’n beoordeling maakt. Als reactie op deze derde taakstelling worden veelal ook de eerste

twee taken ontkend. De procesfilosofie van de religie accepteert de eerste twee taken, maar wijst die derde taak af.

Het definiëren van het begrip ‘religie’

Griffin benadrukt dat hij het geven van zo’n definitie ziet als een belangrijke taak voor de procesfilosofie van de religie. Die filosofie moet niet van die taak afzien, omdat het van belang is een algemeen acceptabele formulering te vinden in de discussies over wat religie *is* en ook over wat religie *niet is*. Griffin komt met een voorlopige definitie die hij verderop in zijn boek nader zal uitwerken. Voor die definitie behandelt hij vier aspecten die in het kort als volgt kunnen worden omschreven:

Als eerste aspect noemt Griffin dat elke religie streeft naar *harmonie met de ultieme werkelijkheid*, zoals zij zich die voorstelt. (Het tweeledige begrip ‘ultieme werkelijkheid’ is de voornaamste reden waarom Griffin spreekt van een voorlopige definitie. Dat begrip wordt namelijk pas in hoofdstuk 7 behandeld, nadat gesproken is over het procesfilosofische *godsbeeld* en over de *creativiteit* als ultiem kenmerk dat ten diepste eigen is aan de werkelijkheid.)

Het tweede aspect in de richting van een definitie ziet Griffin in het verschijnsel dat in een volwassen religie de ‘ultieme werkelijkheid’ beschouwd wordt als *heilig* of *geheiligd*. Deze moeilijk te omschrijven uitdrukking verwijst naar iets van diepgewortelde, intrinsieke waarde.

Het derde aspect is verbonden met de zienswijze dat het universum niet zinloos is, maar een *betekenis* heeft.

Het vierde aspect is de constatering dat elke echte religie vele elementen omvat zoals mythen, rituelen, leerstellingen, tradities, kunstuitingen enzovoorts.

In het licht van de voorgaande beschouwingen luidt de voorlopige definitie van een volwassen religie: *een samenstel van mythen, rituelen, leerstellingen enzovoorts - zowel cultureel als ethisch, zowel gemeenschappelijk als individueel*

– dat gericht is op het verlangen om in harmonie te zijn met de ultieme werkelijkheid die verondersteld wordt heilig te zijn en zin te geven aan het leven.

Een aldus gedefinieerde religie omvat twee elementen die elkaar versterken, namelijk een wereldbeeld en een ‘ethiek’. Het wereldbeeld is geloofwaardig in zoverre de ethiek die daaruit voortkomt gezag heeft, en de ethiek is acceptabel in zoverre het ondersteunende wereldbeeld voor ‘waar’ kan worden gehouden.

Het beoordelen van de waarde van het verschijnsel religie

Griffin merkt op dat in academische kringen een positieve beoordeling van het verschijnsel religie niet bepaald in de mode is. Gegeven deze houding is het de taak van de procesfilosofie van de religie om niet alleen de *waarde* van religieuze ervaringen en van religieus geloof aan de orde te stellen, maar ook om te belichten dat die beoordeling gerechtvaardigd is en in het centrum van de belangstelling hoort te staan. De negatieve beoordeling van de religie hangt samen met het feit dat die beoordeling zich doorgaans richt op een, wat Griffin noemt, *confessionele theologie*, waarmee hij bedoelt: een theologie, die uitgaat van geopenbaarde, niet voor rationele kritiek openstaande waarheden.

Griffin pleit voor, wat hij noemt, een *academische theologie*. Dat wil zeggen: een theologie die zich houdt aan de criteria van academische debatten. Ook theologie in die zin wordt overigens in academische kringen niet zelden geconfronteerd met vooroordelen, die even strijdig zijn met het karakter van academische debatten als met het religieuze dogmatisme waartegen zij zich verzetten.

Een andere verwarring ontstaat doordat theologie vrijwel altijd vereenzelvigd wordt met *bovennaturalisme*, waarbij *naturalisme* op een reductionistische manier uitsluitend wordt uitge-

legd als de aanduiding van al het rechtstreeks waarneembare. Het begrip naturalisme kan echter volgens de procesfilosofie van de religie ook worden uitgelegd als de afwijzing van het *bovennaturalisme*, anders gezegd: van bovennatuurlijke ingrepen in de normale causale processen van de wereld. Dit argument toont aan dat (niet-bovennatuurlijke) theïstische verklaringen niet hoeven te worden uitgesloten van academische theologische studies.

4. CONVERGENTIE VAN WETENSCHAP EN RELIGIE

Na de bespreking van het karakter en de taak van de procesfilosofie van de religie wordt nog een specifiek aspect van die filosofie belicht. Dat aspect is al genoemd als eerste stelling van de procesfilosofie; de stelling namelijk dat het bevorderen van de convergentie van wetenschap en religie tot haar voornaamste taken behoort.

Procesfilosofie is meer dan andere filosofieën op deze taak ‘toegesneden’ omdat zij een niet-reductionistische versie van het naturalisme voorstelt. Het naturalisme, zoals dat door de ‘moderne wetenschappelijke wereldvisie’ vrij algemeen wordt aangehangen, heeft een materiële visie en atheïsme als kenmerk. Omdat het een adequate basis mist voor een harmonie tussen alle domeinen van het denken, heeft dit reductionisme, dat het verschijnsel religie uitsluit, gefaald om de vele dualistische contrasten die onze denkwereld vertroebelen, tot een oplossing te brengen. De procesfilosofie is een filosofie die een vorm van naturalisme presenteert, waarmee alle verschijnselen geïnterpreteerd kunnen worden binnen één schema van denkcategorieën. Het onderbouwen van deze mening loopt als een rode draad door het hele boek van David Griffin, een boek dat ik daarom al eerder een ‘Handboek voor de convergentie van wetenschap en religie’ heb genoemd.

Religie, wetenschap en naturalisme

Het eerste hoofdstuk van zijn boek begint Griffin met nogmaals te benadrukken dat het oplossen van het conflict tussen wetenschap en religie een doelstelling is die de procesfilosofie ‘na aan het hart ligt’. Het grootste belang van die filosofie is volgens Whitehead dan ook gelegen in het vinden van een rationeel denkschema, dat wetenschap en religie bij elkaar brengt. Deze mening berust op zijn zienswijze dat wetenschap en religie niet slechts twee denkvormen zijn, maar de twee sterkste ‘krachten’ die van invloed zijn op het menselijk denken en handelen en daarmee op de toekomst van onze *beschaving*.

Griffin noemt drie redenen waarom die beschaving gevaar loopt als er geen convergentie van wetenschap en religie wordt bereikt. Op de eerste plaats is het onder de gegeven omstandigheden voor beide ‘krachten’ moeilijk zijn om harmonieus en effectief samen te werken bij het oplossen van de grote wereldproblemen die de beschaving momenteel bedreigen. Voorts kan religie, als ze geen rekening houdt met inzichten van de wetenschap, zeer gevaarlijk zijn. Op de derde plaats: de ontwikkeling van een wetenschappelijk wereldbeeld, dat verworvenheden van religieuze ervaringen principieel uitsluit, leidt tot de opvatting dat het universum geen normatieve waarden kan verschaffen voor het richting geven aan de toekomst van de beschaving.

1. DE TWEE BETEKENISSEN VAN HET BEGRIP ‘NATURALISME’

De sleutel tot het begrijpen van Whiteheads oplossing van het conflict tussen wetenschap en religie ligt bij het inzicht, dat hij een vorm van naturalisme introduceerde, die religieus *èn* wetenschappelijk is. Zeggen dat het een vorm van naturalisme is, wil zeggen (en ook niet meer dan dat), dat *boven-*

naturalisme, waarmee wordt bedoeld: de idee van *een goddelijk wezen dat willekeurig zou kunnen ingrijpen in de meest fundamentele oorzakelijke processen van de wereld*, wordt uitgesloten.

Whiteheads procesfilosofie, die in deze beperkte zin naturalistisch is, is niettemin ook religieus en zelfs theïstisch. Nadat hij gedurende een deel van zijn leven agnost en atheïst was, kwam de wetenschapper Whitehead tot de conclusie dat een intelligent wereldbeeld een vorm van theïsme nodig heeft. Hij spreekt in dit verband echter met nadruk van een *naturalistisch* theïsme waarmee hij, kort gezegd, wil uitdrukken dat met dit theïsme nimmer de ‘algemene principes’, die de natuurlijke orde beheersen, opzij kunnen worden gezet. De procesfilosofie ondersteunt dus, samen met de wetenschap, een *niet-bovennatuurlijk naturalisme*.

De opkomst van dit naturalisme heeft echter veel meer veroorzaakt dan de uitsluiting van het bovennaturalisme; een uitsluiting waar Griffin zich, zoals gezegd, ten volle bij aansluit. De wetenschap sluit immers bij haar denken over de verklaring van de werkelijkheid doorgaans nog drie andere opvattingen uit; uitsluitingen waar Griffin nadrukkelijk wél bezwaar tegen maakt.

Op de eerste plaats is dat de opvatting over *de exclusiviteit van het zintuiglijke ervaren*. Anders gezegd: de opvatting, die niet-zintuiglijke vormen van ervaren uitsluit. Griffin duidt deze opvatting aan met het woord *sensationism*.

Op de tweede plaats is dat de opvatting van *de exclusiviteit van het materiële*. Anders gezegd: de opvatting die al het niet-materiële uitsluit. Griffin duidt deze opvatting aan met het woord *materialism*.

Op de derde plaats is dat de opvatting dat er geen God bestaat. Anders gezegd: de zienswijze, die het bestaan van een God uitsluit. Omdat deze zienswijze gewoonlijk wordt aangeduid

als een *atheïstische* opvatting, spreekt Griffin in dit verband over *atheïsm*.

Met zijn procesfilosofie biedt Whitehead voor deze ‘uitsluitende’ vorm van naturalisme, die Griffin *scientific materialism* noemt en die daarom hierna met het woord ‘wetenschappelijk materialisme’ wordt aangeduid (uiteraard niet te verwarren met de uitdrukking ‘historisch materialisme’), een alternatief.

2. DE TWEE OORZAKEN VAN HET CONFLICT TUSSEN WETENSCHAP EN RELIGIE

Zoals uit het voorgaande blijkt, zijn er volgens Whitehead twee oorzaken voor het conflict tussen wetenschap en religie. Enerzijds is dat de associatie van de religie met het bovennaturalisme; anderzijds is dat de associatie van de wetenschap met het bovengenoemde ‘wetenschappelijk materialisme’. Zolang deze twee associaties worden gehandhaafd, zal het volgens Griffin onmogelijk zijn om het conflict tussen wetenschap en religie tot een oplossing te brengen.

‘Wetenschappelijk materialisme’ als oorzaak van het conflict
Griffin haalt met name publicaties van de wetenschaps-historicus William Provine aan om de implicaties van het, als ‘wetenschappelijk materialisme’ aangeduide, naturalisme te illustreren en om te benadrukken dat, zolang de wetenschap zich met deze vorm van naturalisme vereenzelvigt, er geen sprake kan zijn van een toenadering tot de religie.

Bovennatuurlijk naturalisme als oorzaak van het conflict
Griffin wijst erop, dat het begrijpelijk is dat er vanuit religieuze kringen veel weerstand bestaat tegen deze afwijzing van het bovennaturalisme. Hij haalt daartoe verschillende publicaties aan, die veelal gaan over creationistische

denkbeelden. Het voert te ver om daar in detail op in te gaan; ik verwijs in dit verband naar de pagina's 24 t/m 28 van Griffins boek. Wel wil ik hier aandacht geven aan de manier waarop, volgens Griffin, deze twee oorzaken van het conflict zouden kunnen worden geëlimineerd.

Het elimineren van de twee oorzaken van het conflict

Het voorgaande betekent dat, zolang religie het boven-naturalisme nodig schijnt te hebben en de wetenschap het 'wetenschappelijk materialisme' ondersteunt, wetenschap en religie opponenten van elkaar zullen blijven. Weliswaar is er, in de vormen van liberale theologie die sommige implicaties van het 'wetenschappelijk materialisme' accepteren, sprake van een verzoening tussen beide opponenten, maar, in de mate waarin die vormen zulke implicaties accepteren, verliezen ze volgens Griffin hun religieus karakter.

Met het oog op het elimineren van de twee oorzaken van het conflict stelt Whitehead *een wetenschappelijk-religieus naturalisme voor dat steunt op de noodzakelijke vooronderstellingen van wetenschap en religie*. Het is duidelijk dat de serieuze aanhangers van deze twee stromingen alleen dan dit voorstel zullen accepteren, als het hen zal helpen om hun eigen visies te verhelderen en beter tot uitdrukking te kunnen brengen.

Voor wat de religieuze kant betreft, is er al op gewezen dat het afzien van het bovennaturalisme diverse moeilijkheden oplost, die inherent zijn aan sommige traditionele visies. Een van de beweringen van Griffins boek is dan ook dat theïstische religies hun overtuigingen beter tot uitdrukking kunnen brengen op basis van het naturalistisch theïsme van de procesfilosofie dan op basis van het bovennaturalisme.

Voor wat de wetenschappelijke kant betreft kan niet worden verwacht dat wetenschappers van het 'wetenschappelijk

materialisme' afstand zullen doen, alleen om daarmee het conflict met de religie op te lossen. Ze zullen dat slechts doen als ze tot de overtuiging komen dat dat materialisme een probleem is geworden en dat een nieuwe vorm van naturalisme ook aan de wetenschap zelf een beter uitgangspunt geeft. In deel 4 van dit hoofdstuk zal hierop worden teruggekomen.

3. HET CRITERIUM VAN HET (KERN)GEZOND VERSTAND

Aansluitend op de tweede van de stellingen, die in de introductie zijn genoemd, benadrukt Whitehead dat het (kern)gezond verstand (*hard-core common sense*) het voornaamste criterium is bij het beoordelen van de geschiktheid van een theorie. Anders gezegd: vooronderstellingen, die we in de praktijk *onvermijdelijk* maken, mogen niet worden veronachtzaamd. Het criterium is de implicatie van de wet van de tegenstrijdigheid, die gewoonlijk beschouwd wordt als de eerste wet van de rede. Die wet zegt: *iedere wetenschappelijke, filosofische of religieuze theorie is irrationeel in de mate waarin die theorie de begrippen tegenspreekt, die in de praktijk onvermijdelijk moeten worden voorondersteld.*

Whitehead brengt in dit verband David Hume ter sprake, die weliswaar het bestaan van een aantal 'natuurlijke inzichten' herkende, maar die die inzichten niet kon rijmen met zijn vorm van empirisme. Evenals Whitehead was hij van mening dat (om Whiteheads woorden te gebruiken) "niets kan worden opgenomen in een filosofisch schema tenzij het gekwalificeerd kan worden als een element van subjectief ervaren". (Dit is in feite de reden waarom door de procesfilosofie het boven-naturalisme wordt uitgesloten). Omdat Hume echter de *exclusief zintuiglijke* versie van dit conceptuele empirisme aanhing, was hij van mening dat we alleen zintuiglijk kunnen ervaren en dat bijvoorbeeld een wereld buiten onszelf en oorzakelijke invloeden niet door de mens kunnen worden

ervaren. Hume verdedigde deze theorie met een beroep te doen op de *praktijk* door te zeggen, dat hij in de praktijk noodzakelijkerwijs bepaalde natuurlijke inzichten vooronderstelde, ook al kon hij ze in zijn metafysische *theorie* geen plaats geven. Whitehead kon deze irrationaliteit van Hume niet waarderen.

Whitehead vond dat rationaliteit moet proberen alle vooronderstellingen, voor zover ze berusten op uitingen van (kern)gezond verstand, met elkaar in overeenstemming te brengen en moet zoeken naar een logische samenhang tussen die vooronderstellingen. Het moderne denken schiet volgens Griffin daarin tekort.

Griffin gaat uitvoerig in op het onderscheid tussen vooronderstellingen van het (kern)gezond verstand (*hard-core common sense*) en van wat schijnbaar gezond verstand is (*soft-core common sense*). Het verschil zit volgens hem in het *onvermijdelijke* van veronderstellingen van de eerstgenoemde soort, zoals bijvoorbeeld de opvatting dat de wereld om ons heen geen schijn is maar werkelijkheid en dat er een verleden en een toekomst bestaat. De begrijpelijke weerstand die er bestaat tegen beweringen die zich beroepen op gezond verstand, berust doorgaans op veronderstellingen van de laatstgenoemde soort. Die worden in de praktijk immers vaak achterhaald, zoals bijvoorbeeld de veronderstelling dat de mens nooit op de maan zou kunnen lopen.

In tegenstelling tot wat een gangbare opvatting is in het relativisme van deze tijd, is Whitehead dan ook van mening dat het (kern)gezond verstand een fundamenteel criterium is voor de geschiktheid van een theorie.

Na deze discussie over de betekenis van het gezond verstand, gaat Griffin over tot een kritische beoordeling van het hiervoor genoemde ‘wetenschappelijk materialisme’. De wetenschap

heeft tot dusver zoveel triomfen gevierd, dat het moeilijk lijkt om de opvattingen te bekritisieren waarmee de wetenschap wordt geassocieerd. Daar staat echter tegenover dat, met name op het terrein van het materialistisch triomfalisme, de wereld momenteel aspecten vertoont die de wetenschap ernstig in diskrediet brengen.

4. WETENSCHAP EN ‘WETENSCHAPPELIJK MATERIALISME’

Whitehead is van mening dat zijn kritiek op het ‘wetenschappelijk materialisme’ in het belang is van de wetenschap zelf, omdat het filosofische wereldbeeld waarmee de wetenschap nu wordt geassocieerd voor de wetenschap problemen oproept. Zijn doel is: het wetenschappelijke denkschema te verbreden. Griffins bespreking van de bovengenoemde (door het ‘wetenschappelijk materialisme’ verdedigde) uitsluitingen is erop gericht om dat doel te ondersteunen.

Vooraf wil ik hierbij opmerken dat Griffin in dit deel van zijn boek zich voornamelijk beperkt tot het bekritisieren van de bedoelde uitsluitingen die, in strijd met verantwoorde methodieken, vanuit de wetenschap vrijwel niet worden beargumenteed. Zijn eigen opvattingen worden later nader toegelicht.

‘Exclusiviteit van het zintuiglijke ervaren’ als probleem voor de wetenschap

Wetenschap, zo benadrukt Whitehead, wordt gedreven door een ‘ultiem rationalisme’, met andere woorden: door de principiële opvatting dat helderheid alleen kan worden verkregen door eventuele verklaringen altijd tot hun uiterste grenzen te onderzoeken. Het huldigen van de opvatting van de ‘exclusiviteit van het zintuiglijke ervaren” brengt echter met zich mee dat, door het uitsluiten van niet-zintuiglijke ervaringen, het gedreven zoeken naar die uiterste grenzen bij veel kwesties in de kiem wordt gesmoord.

Griffin brengt in dit verband uitgebreid de problemen ter sprake die zich voordoen bij kwesties als: het ervaren van het begrip causaliteit, met andere woorden: van de oorzakelijke invloed die uitgaat van het verleden; het ervaren van inductieve denkmethodes, met andere woorden van het komen tot algemene inzichten op grond van bijzondere verschijnselen; het ervaren van kennis omtrent de wereld buiten onszelf; het ervaren van de begrippen verleden, heden, toekomst en het begrip tijd en het ervaren van wiskundige en logische inzichten. Deze opsomming zou, dunkt me, kunnen worden aangevuld met het ervaren van mogelijkheden. Bij al deze kwesties krijgt de wetenschap geen rationele grond onder de voeten als ze, zoekend naar verklaringen en inzichten, begint met het uitsluiten van niet-zintuiglijke ervaringen.

‘Exclusiviteit van het materiële’ als probleem voor de wetenschap

Griffin merkt allereerst op dat de term ‘materialisme’ dubbelzinnig is. De term kan op de eerste plaats een *dualistisch* karakter hebben, waarbij er, naast het puur mechanistische materialisme, ook rekening wordt gehouden met een menselijke geest die een rol speelt bij het ervaren. In de tweede betekenis is er sprake van een exclusief materialisme dat iedere vorm van geestelijke werkzaamheid uitsluit. Whitehead gebruikt de term *materialism* in beide betekenissen.

Griffin bespreekt ook hier een aantal kwesties die niet kunnen worden verhelderd als, zoals in wetenschappelijke kringen gebruikelijk is, niet-materiële aspecten worden uitgesloten. In dit verband noemt hij onder meer: het terrein van de fysica met de verschijnselen zwaartekracht en tijd; de reeds eerder genoemde begrippen ‘inductie’ en ‘causaliteit’; het terrein van de biologische wetenschappen met onder andere het verschijnen van *levende* organismen; de botsing tussen opvattingen over materialisme en evolutie met in het bijzonder het vraagstuk van de ontwikkeling van het bewuste ervaren en van

de moeilijk weg te denken aspecten van de menselijke vrijheid en doelgerichtheid.

Samenvattend komt Griffin tot de conclusie dat, ook uit wetenschappelijk oogpunt, de wetenschap er niet aan zal ontkomen om in haar beschouwingen mede rekening te houden met het bestaan van een niet-materiële werkelijkheid.

Het atheïsme als probleem voor de wetenschap

Griffin merkt hierover het volgende op: Het is gewoonte geworden om te zeggen dat wetenschap niet over God kan praten. Deze gewoonte heeft geleid tot de opvatting dat atheïsme, bijna per definitie, wetenschappelijk is. Zoals gezegd, was Whitehead van mening dat wetenschap ‘naturalistisch’ moet zijn in die zin dat het bestaan van een bovennatuurlijke God moet worden uitgesloten. Als dat wordt bedoeld met de opmerking dat wetenschap niet over God kan praten, was Whitehead het daarmee eens. Hij is echter tot de overtuiging gekomen dat het, om de werkelijkheid *in al haar aspecten* te kunnen verklaren, noodzakelijk is om, met Plato, het bestaan van een bovenmenselijke Geest aan te nemen, waarvan de ideeën op een actieve, onpartijdige manier het gehele proces van het universum mogelijk maken.

Whitehead wijst op een aantal aspecten van de werkelijkheid die alleen kunnen worden verklaard als daartoe vanuit een bovenmenselijke bron de mogelijkhedenvoorwaarden zijn en worden aangereikt. Deze aspecten zoals de fundamentele orde van de wereld, de opwaartse trend van het evolutionaire proces, de elementen van nieuwheid die zich daarin hebben gemanifesteerd, de bijzondere schoonheid die de natuur vertoont, de objectiviteit van normatieve idealen en andere niet-materiële aspecten zoals van de mathematica en de logica worden verderop in Griffins boek besproken.

5. WETENSCHAP, RELIGIE EN FILOSOFIE

Volgens Whitehead komen de problemen, die door het ‘wetenschappelijk materialisme’ worden opgeroepen, voort uit één en dezelfde bron, namelijk het feit dat dit filosofische wereldbeeld van de wetenschap slechts gegrond is op een *deel* van het menselijke ervaren. Traditioneel werd het gangbare wereldbeeld zowel aan de ethica, de esthetica en de religie als aan de wetenschap ontleend. Sedert de zeventiende eeuw, zo betoogt Griffin, heeft de wetenschap zich echter steeds meer laten gelden als de enige basis voor een wereldbeeld. Deze aanname heeft zich zo diep geworteld als de enige ‘rationele wereldvisie’, dat veel denkers zich niet meer realiseren dat het slechts om een aanname gaat. Na het uitsluiten van niet-materiële ervaringen als inbreng voor die ‘rationele wereldvisie’ wordt die visie veelal gebruikt om daarmee de waarde van die ervaringen te beoordelen. De uitkomst van zo’n beoordeling is voorspelbaar.

Wat de rol van de filosofie betreft, benadrukt Whitehead dat het de taak van de filosofie is om zowel de religie als de wetenschap af te brengen van hun, hierboven aangeduide, ‘drogredenering van een schijnbare totaliteit’ en om daarmee een bijdrage te leveren aan een *metafysica*, opgevat als “de wetenschap die de algemene ideeën probeert te ontdekken, die onmiskenbaar relevant zijn voor de analyse van alles wat er gebeurt”. Hij is van mening dat zowel wetenschappelijke als religieuze ervaringen onze kijk op de werkelijkheid kunnen verhelderen.

2

Ervaren en religieus ervaren

Griffin begint ook hoofdstuk 2 met het benadrukken van de doelstelling van de procesfilosofie, gelegen in het laten convergeren van wetenschap en religie.

In wetenschappelijke kringen bestaat de wijdverbreide mening dat religieuze opvattingen met betrekking tot de werkelijkheid òf onjuist zijn òf niet relevant. In hoofdstuk 1 is betoogd, dat de voornaamste reden voor deze opvatting is gelegen in de theorie van het ‘wetenschappelijk materialisme’, een theorie die, naar mijn mening, in het bijzonder wordt aangedragen als de wetenschap stelling neemt tegen de religie. In het ‘materialisme’ en het ‘atheïsme’ bestaat er volgens die theorie helemaal geen geestelijke, respectievelijk goddelijke realiteit en, op grond van het ‘sensationisme’, met andere woorden: het uitsluiten van het niet-zintuiglijke ervaren, is zo’n realiteit, als die al zou bestaan, niet ervaarbaar. Het accepteren van het religieuze ervaren wordt in die kringen dan ook beschouwd als strijdig met de wetenschap.

Daartegenover verschaft Whitehead een nieuwe basis voor de opvatting dat wetenschap en religie samen een waarheidsgetrouw beeld van de werkelijkheid kunnen verschaffen. Cruciaal voor deze nieuwe basis is zijn stelling over *het niet-zintuiglijke ervaren* (de derde stelling uit de introductie van zijn boek). Zijn opvatting wordt in de volgende drie delen nader uiteengezet: deel 1 gaat over de stelling zelf; in deel 2 wordt verklaard hoe deze stelling ruimte schept voor religieuze ervaringen en in deel 3 bespreekt Whitehead waarachtige inzichten die aan die religieuze ervaringen kunnen worden ontleend.

1. NIET-ZINTUIGLIJK ERVAREN FUNDAMENTELEER DAN ZINTUIGLIJK ERVAREN

Whitehead wijst erop dat de zintuiglijke vorm van empirisme geen verklaring kan geven voor onze kennis van wettelijke en logische principes; voor onze morele en esthetische oordelen; voor ons besef van de wereld buiten ons, van het verschijnsel tijd en van causaliteit. Niettemin worden al deze aspecten door de wetenschap voorondersteld. De vorm van wetenschap, die *uitsluitend* berust op zintuiglijke waarnemingen, is volgens Whitehead dan ook bankroet.

Deze constatering is bepalend voor de verhouding tussen wetenschap en religie. In dit hoofdstuk neemt Griffin stelling tegen het ‘wetenschappelijke’ argument dat religie niet serieus hoeft te worden genomen, omdat ze zich bezig houdt met verschijnselen die zintuiglijk niet ervaarbaar zijn.

Twee vormen van empirisme

Whiteheads kritiek op de theorie van ‘de exclusiviteit van het zintuiglijke ervaren’ berust op het onderscheid tussen twee vormen van empirisme. Evenals Hume was Whitehead een empirist en met Hume was hij van mening, dat empirisme in haar algemene vorm berust op directe ervaringen en dat daarmee de filosofie beschikt over een gezonde basis.

Naar het inzicht van Whitehead ontspoorde Humes filosofie echter door zijn stelling dat dat directe ervaren uitsluitend een *zintuiglijk* ervaren moet zijn. Elke directe observatie werd zo als vanzelf geïdentificeerd met zintuiglijk ervaren.

Griffin gaat uitvoerig in op het negatieve gevolg dat deze opvatting heeft gehad voor de moderne filosofie. Dat gevolg werd nog versterkt door de vraag: *wat* we ervaren, te vervangen door de vraag: wat *kunnen* we ervaren. Door die

laatste vraag werd het voor onmogelijk gehouden, niet-zintuiglijk ervaren al van tevoren als niet-empirisch uitgesloten.

Whitehead ziet het zintuiglijk ervaren niet als de enige vorm van ervaren. Daar komt nog bij dat hij het zintuiglijk ervaren zelfs ziet als een secundaire vorm van ervaren en het niet-zintuiglijk ervaren beschouwt als fundamenteeler.

Het ervaren van de uiterlijke verschijningsvormen van de naaste omgeving

Hiermee wordt bedoeld het zintuiglijk ervaren van vormen en kleuren van onze naaste omgeving. De nadruk valt daarbij op de constatering dat dit ervaren slechts betrekking heeft op uiterlijkheden, die door die omgeving aan ons worden gepresenteerd, zoals de *rode* kleur van een bloem of de *ronde* vorm van een voorwerp. Die uiterlijkheden vertellen niets over de inhoudelijke kenmerken van het object dat wordt ervaren en over het verleden of de toekomst daarvan. Deze vorm van ervaren geeft derhalve geen *volwaardig* beeld van de omgeving.

Het ervaren van oorzakelijke invloeden

Naast het zintuiglijke ervaren van uiterlijke verschijningsvormen is er volgens de procesfilosofie sprake van het ervaren van inhoudelijke aspecten, of, anders gezegd: van het ervaren van *oorzakelijke invloeden*. (Whitehead heeft deze term ingevoerd mede met het oog op Humes ontkenning dat causale invloeden kunnen worden ervaren.) Het is zonder toelichting waarschijnlijk niet duidelijk wat met de term ‘het ervaren van oorzakelijke invloeden’ wordt bedoeld. In de volgende passage wordt daarom op dit punt nader ingegaan.

Het niet-zintuiglijke ervaren van ons lichaam

Het ervaren van oorzakelijke invloeden kan het beste worden toegelicht met als voorbeeld: het ervaren van ons eigen lichaam. In dit verband wijst Griffin op de uitspraak van Hume

dat, als wij een directe ervaring hebben van onze omgeving, die waarneming wordt veroorzaakt door onze ogen of door een ander zintuig.

Whitehead reageerde daarop als volgt: “Terwijl Hume, zoals gezegd, eerst de mogelijkheid ontkent van het ervaren van causale invloeden, vooronderstelt hij in zijn bovengenoemde uitspraak impliciet zo’n vorm van ervaren. Wat is anders de betekenis van ‘door’ in de uitdrukking ‘door onze ogen’ of ‘door een ander zintuig’. Hume stelt daarmee immers dat de gegevens, die bepalend zijn voor het ervaren van de naaste omgeving, afkomstig zijn van de oorzakelijke invloed van onze zintuigen. Hij refereert aan deze invloed als een component van het directe ervaren. Eerst veronderstelt hij impliciet het bestaan van twee vormen van ervaren en vervolgens neemt hij zonder meer maar aan dat het zintuiglijk ervaren de enige vorm van ervaren is.” Whitehead stelt dat het volwaardig ervaren van onze naaste omgeving niet alleen bestaat in de gekleurde vormen die we zien, maar ook in het ervaren van oorzakelijke invloeden.

Dit is kennelijk een niet-zintuiglijke vorm van ervaren. We kunnen immers onze ogen niet zien en onze oren niet horen. Het meest directe lichamelijke ervaren is niet het ervaren van onze zintuigen, die we slechts indirect ervaren, maar - ook al zijn we ons dat niet altijd bewust - het ervaren via ons zenuwstelsel van onze hersenen. Griffin merkt hierbij op, dat hij onderscheid maakt tussen de hersenen als gemeenschap van biljoenen neuronen en het ‘zelf’ in de meest strikte zin, namelijk de geest, de psyche of de ziel.

Het niet-zintuiglijk ervaren van het verleden

De beschreven vorm van ervaren van oorzakelijke invloeden in het algemeen en van de oorzakelijke invloed van ons eigen lichaam in het bijzonder is niet de enige vorm van niet-zintuiglijk ervaren. Whitehead suggereert zelfs dat het niet de

meest evidente vorm is van niet-zintuiglijk ervaren. Hij doelt hierbij op onze kennis van gebeurtenissen die tot het verleden behoren en hij refereert aan onze *herinneringen* die daarin bestaan, dat we in het heden ervaringen hebben van datgene wat we in het verleden hebben ervaren. Whitehead wijst erop dat de meeste filosofen het verschijnsel ‘herinnering’ niet hebben gezien als een voorbeeld van niet-zintuiglijk ervaren. Gezien vanuit de procesfilosofie zijn het de ‘werkzame bestanddelen’ (*actual entities*) waardoor de wezens waar ze bij horen, kunnen ervaren en is een herinnering een voorbeeld van wat er gebeurt als een ‘werkzaam bestanddeel’ (een wordende ‘actuele entiteit’) een ander niet meer werkzaam bestanddeel ervaart, dat al is overgegaan tot de wereld van de voldongen feiten en daardoor in principeikbaar is. Een herinnering, zo opgevat, hoort kennelijk niet tot het zintuiglijk ervaren. Griffin wijst op de tendens om herinneringen te associëren met gebeurtenissen uit een wat verder verleden, terwijl herinneringen daarentegen ook van invloed zijn bij gebeurtenissen die een fractie van een seconde geleden hebben plaatsgevonden. Als voorbeeld noemt hij het uitspreken van een zin, waarbij de herinnering aan de beginwoorden van betekenis is voor het voltooiën van die zin.

Dit soort niet-zintuiglijke ervaringen is speciaal van belang bij ons besef van *tijd*. Dat besef kan niet worden ontleend aan het eerdergenoemde zintuiglijk ervaren van de uiterlijke verschijningsvormen van onze naaste omgeving, maar wèl aan het niet-zintuiglijke ervaren van oorzakelijke invloeden.

Het verbeterde subjectivistische principe

Het *algemene* subjectivistische principe stelt dat “het universum al die elementen omvat die door het *subjectieve* ervaren worden onthuld”. Whitehead is het met deze door Descartes geïntroduceerde stelling eens. Hij is het echter oneens met de opvatting van Descartes (Locke en Hume) dat het *gegevene* (*the datum*) voor het genoemde ervaren uitsluitend geanaly-

seerd kan worden in termen van algemene aspecten (*universals*) die worden ontleend aan de ervarende subjecten zelf en dat dat gegeven niet de *objectieve* wereld van de voldongen feiten omvat. Whitehead noemt dit het *verouderde subjectivistische principe*. Over zijn *verbeterde subjectivistische principe* zegt Whitehead dat Descartes' ontdekking van de subjectieve rol van het ervaren in balans gebracht moet worden door het objectieve dat zich aanreikt (geeft) om te worden ervaren.

Griffin brengt dit onderwerp ter sprake omdat het niet-zintuiglijke ervaren van de objectieve wereld in deze opvatting een cruciale rol speelt.

Het belang van het erkennen van het niet-zintuiglijk ervaren

Griffin benadrukt dat het accepteren van het niet-zintuiglijk ervaren zowel voor de wetenschap als voor de religie belang-rijk is. Wat de wetenschap betreft, wijst hij erop dat het uitsluiten van het niet-zintuiglijke ervaren fataal is voor de rationaliteit van de wetenschap. Immers, tal van niet weg te denken verschijnselen en begrippen kunnen zonder die vorm van ervaren niet worden verklaard. De wetenschap legt zich-zelf daarmee onnodige beperkingen op, terwijl Whitehead met zijn visie het realistische karakter van het wetenschappelijke wereldbeeld juist verruimt.

Wat de religie betreft merkt Griffin het volgende op: Het feit dat het metafysische denken en het wetenschappelijke denken nauw zijn verbonden met het religieuze denken, betekent, dat het uitsluiten door de wetenschap van het niet-zintuiglijke ervaren fataal is voor een eerlijke benadering van het verschijnsel 'religie'. Door expliciet stelling te nemen tegen dat uitsluiten verschaft Whitehead aan de metafysica een basis

om religieuze ervaringen te zien als onmisbare middelen om de werkelijkheid beter te leren kennen.

2. HET NIET-ZINTUIGLIJKE ERVAREN EN RELIGIEUZE ERVARINGEN

Het wordt doorgaans als niet-wetenschappelijk en niet-academisch beschouwd om oorsprong en verbreiding van het verschijnsel religie te verklaren uit het feit dat mensen religieuze ervaringen hebben. Deze opvatting komt volgens Griffin voornamelijk daaruit voort, dat in filosofische kringen veelal wordt gesteld dat religieuze ervaringen eenvoudigweg geen realiteitswaarde hebben. Griffin geeft van die opvatting een aantal voorbeelden en verwijst daarbij naar de invloed van Hume. Hij is van mening dat Humes filosofie slechts kan worden weerlegd door het verschaffen van een kenbaar en helder inzicht in de onvermijdelijke vooronderstellingen van de praktijk van het menselijk leven, inclusief die van de wetenschap. Hij betoogt dat zo'n inzicht ook de weg vrij kan maken voor religieuze ervaringen.

De wijdverspreide acceptatie door wetenschappers van het argument van de exclusiviteit van het zintuiglijk ervaren (zoals gezegd met name als het gaat om stelling te nemen tegen de religie) is echter niet de enige reden voor hun verwerping van religieuze ervaringen. Griffin noemt nog andere argumenten die voor die verwerping worden aangevoerd.

Religieuze ervaringen en argumenten voor het bestaan van God

Naast het aannemen van de exclusiviteit van het zintuiglijk ervaren is de andere, meest opvallende reden om te twijfelen aan religieuze ervaringen opgevat als directe ervaringen van een 'hoger wezen', eenvoudigweg: de twijfel of er wel zo'n 'hoger wezen' bestaat. Op dit onderwerp gaat Griffin in hoofdstuk 5 van zijn boek in. Als gevolg van het feit dat som-

mige religies een onpersoonlijk godsbeeld hebben, is dat onderwerp nogal complex. Daarover gaat hoofdstuk 7.

Religieuze ervaringen en seculiere verklaringen voor het verschijnsel religie

In veel opvattingen, zo schrijft Griffin, wordt het verschijnsel religie puur vanuit sociale, politieke, economische en psychodynamische aspecten bekeken en wordt het praten over religieuze ervaringen overbodig geacht. Daarbij wordt vaak over het hoofd gezien dat er in dit opzicht twee aspecten meespelen, namelijk: het verschijnsel religie op zich en de - niet altijd prijzenswaardige - *vorm* waarin religies zich manifesteren. Omdat over dat laatste aspect weinig discussie nodig is, worden seculiere beoordelingen van het verschijnsel religie meestal *voldoende* geacht en tellen religieuze factoren niet meer mee. Procesfilosofen zijn echter van mening dat voor een geschikte verklaring van het verschijnsel religie een combinatie van beide factoren vereist is.

Telepathie en religieuze ervaringen

Een ander bezwaar van de kant van de wetenschap tegen het accepteren van persoonlijke religieuze ervaringen, gekenmerkt door het ervaren van de geest van een 'bovenmenselijk wezen', komt voort uit de aanname dat zo'n geestelijke ervaring volkomen singulier zou zijn, met andere woorden: dat er voor zo'n ervaring geen enkele analogie te vinden is die haar aannemelijk maakt. Daarbij wordt opgemerkt dat Whitehead weliswaar de theorie van de exclusiviteit van het zintuiglijke ervaren heeft ondermijnd, maar dat zijn betoog betrekking heeft op de geest van de persoon in kwestie en niet op de mogelijkheid van het rechtstreeks ervaren van een *andere* geest. Alleen een dergelijke ervaring zou aan het ervaren van een bovenmenselijke geest een analoge basis kunnen geven. Daarop reagerend beschrijft Griffin ondervindingen die de veronderstelling rechtvaardigen, dat telepathische ervaringen mogelijk zijn. Belangrijk is, dat Griffin deze veronderstel-

ling ook onderbouwt. Die onderbouwing berust op de proces-filosofische opvatting over de onderlinge *relatie* (Griffins stelling 6) van alles wat gebeurt en wat is gebeurd. Dit betekent dat voor de ervarende en beslissende werkzame bestanddelen (actuele entiteiten) alle voldongen feiten beschikbaar zijn om te worden ervaren. De betekenis daarvan is verrassend. Omdat de gedachten, die door een andere geest zijn gevormd, horen tot het domein van de voldongen feiten, zijn die gedachten derhalve in principe altijd erfahrbaar. Ze komen echter pas tot het niveau van een *bewuste* ervaring als er sprake is van een ervaring die telepathisch is. Zo'n ervaring lijkt occult, maar ze steunt op voldongen feiten.

Ditzelfde principe zou met zich meebrengen dat, als er sprake is van een goddelijk wezen, alle ervarende en beslissende werkzame bestanddelen (in Griffins bewoordingen: alle actuele entiteiten) van dat wezen, na hun voltooiing, als inspirerende gegevens beschikbaar zijn om door de mens te worden ervaren. Vanuit dit perspectief zijn de momenten waarin mensen religieuze ervaringen hebben slechts *speciaal* in die zin, dat het ervaren van dat goddelijk wezen op die momenten *bewust* plaatsvindt.

Het door de werkelijkheid 'gegevene' en religieuze ervaringen
Nog een andere reden waarom van wetenschappelijke kant vaak wordt aangenomen dat religieuze ervaringen niet betekenen dat een bovenmenselijk Wezen wordt ervaren, is de aanname dat ons ervaren niet meer is dan een eigen *constructie*, zonder enig element dat aan dat ervaren wordt *gegeven*.

In de opvatting van Whitehead verricht echter iedere wordende actuele entiteit (ieder ervarend en beslissend bestanddeel) een daad van zelfwerkzaamheid op basis van het door de werkelijkheid 'gegevene'. Zoals Griffin in deze passage van zijn boek uiteenzet, hangt deze opvatting over dat 'gegevene' (*the datum*) samen met het eerder beschreven principe van het ver-

beterde subjectivistische principe. Dat principe ruimt immers een belangrijke plaats in voor het, vanuit de objectieve wereld, ‘gegevene’ en daarmee tevens voor religieuze ervaringen.

Het gelijkvormig ervaren en het ervaren van een bovenmenselijk Wezen

Griffin sluit deze discussie af met het bespreken van nog een reden waarom filosofen die uitgaan van de traditionele kijk op het ervaren een probleem hebben met het accepteren van religieuze ervaringen. Er is volgens hen namelijk geen basis om dat soort ervaringen te accepteren, omdat er in de werkelijkheid niets wijst op het bestaan van een bovenmenselijk Wezen, zodat zo’n Wezen ook niet kan worden ervaren.

Uitgaande van de exclusiviteit van het zintuiglijke ervaren is zo’n ervaring inderdaad onmogelijk, tenzij er sprake zou zijn van een, ook voor Whitehead niet acceptabele, bovennatuurlijke ingreep. Whiteheads kenleer stelt dat zo’n ervaring daarentegen wèl mogelijk is, als er ook een vorm van niet-zintuiglijk ervaren wordt aangenomen. Griffin gaat in dit verband uitvoerig in op de begrippen ‘aannemen’ of ‘ervaren’ (*prehension*), ‘voelen’ (*feeling*), ‘subjectieve vorm’ (*subjective form*) en ‘gelijkvormig ervaren’ (*conformal feeling*).

Griffins betoog komt op het volgende neer: Het ervaren en beslissen van de mens (door zijn of haar werkzame bestanddelen) is een vorm van het, vaak onbewuste, ‘ervaren’ van het gegevene; een vorm die als regel gepaard gaat met ‘gevoelens’. Naast datgene *wat* wordt ervaren, geven die gevoelens aan *hoe* er wordt ervaren. We zeggen bijvoorbeeld: “Wat was ik toen blij of bang”. Whitehead noemt dit de ‘subjectieve vormen’ van het ervaren.

Die gevoelens worden, samen met de gebeurtenis, opgeslagen in het onuitwisbare arsenaal van de voldongen feiten, waar ze in principe ervaren kunnen worden door alle nieuwe werkzame bestanddelen. (Dit feitenarsenaal is het *zijnde* domein van de werkelijkheid dat, door haar erikbaarheid, passief betrokken is bij de *wordende* wereld). Met het ‘gelijkvormig ervaren’

bedoelt Whitehead dat de subjectieve vorm van zo'n nieuwe ervaring overeenkomt met de subjectieve vorm van het zojuist tot feit geworden bestanddeel. Bijvoorbeeld: als ik een schop tegen mijn been krijg (ervaar), is een pijnlijk gevoel, samen met mijn boosheid, de subjectieve vorm van die ervaring. Als ik me even later dat moment herinner, is de subjectieve vorm van die nieuwe ervaring eveneens een gevoel van pijn en boosheid.

De relevantie van dit alles voor het verschijnsel van religieuze ervaringen en voor het ervaren van een bovenmenselijk Wezen kan nu worden toegelicht.

Als de werkelijkheid bestaat uit ervarende en beslissende wezen-elementen, die een gemeenschap vormen met het wezen waar ze bij horen; als ook God, zij het op een bijzondere maar niet-uitzonderlijke wijze tot die werkelijkheid hoort, en als die God op tedere, geduldige en liefdevolle wijze bij de wereld betrokken is door ons voortdurend te inspireren, dan kunnen we die God, al zien we hem niet, wel degelijk ervaren omdat in het domein van de voldongen feiten al Gods inspiraties zijn opgeslagen, samen met de gevoelens van liefdevolle betrokkenheid waarmee die inspiraties gepaard zijn gegaan.

3. AAN RELIGIEUZE ERVARINGEN ONTLEENDE, WAARACHTIGE INZICHTEN

Dat het verschijnsel religie nog steeds bestaat ondanks voortdurende pogingen om het te elimineren, komt volgens Whitehead omdat religie een uitdrukking is van fundamentele ervaringen van de mensheid. Daarenboven meent hij dat religieuze ervaringen kenbare, waarachtige inzichten kunnen verschaffen. Omdat hij die inzichten beschouwt als essentieel voor zijn wereldbeeld, is het belangrijk om te zien welke inzichten (Griffin noemt er vijf) volgens Whitehead uniek voortkomen uit religieuze ervaringen.

*Wereldbeschouwelijke inzichten omtrent het begrip ‘waarde’
(value)*

Als eerste voorbeeld noemt Griffin het inzicht in het begrip ‘waarde’. Hij merkt op dat Whitehead van oordeel was dat religie niet kan worden gescheiden van wereldbeschouwelijke inzichten en dat het de taak van de filosofie is om de inzichten, ontleend aan zintuiglijke ervaringen van de wetenschap, te combineren met waarde-oordelen, ontleend aan religieuze ervaringen.

Het inzicht in het permanent goede van de wereld

Whiteheads meest fundamentele religieuze overtuiging was, dat het universum qua ‘karakter’ permanent goed is. Hij vond dit een overtuigend inzicht, omdat we intuïtief aanvoelen of het goede dat als doel gold, is bereikt of is gemist. Het gaat hier om een ‘karakter’, dat gekenmerkt wordt door *het hebben van een besef* en dat, anders dan een menselijk karakter, blijvend inherent is.

Om te begrijpen wat Whitehead met dit inzicht bedoelde, is het van belang om eerst te zien wat hij *niet* bedoelde. Hij zegt beslist niet dat alles wat gebeurt goed is. Hij onderkent idealen met goede en met slechte afloop en voegt daaraan toe: “Dat is wat God ervaart”. (Het idee dat God almachtig is, noemt Whitehead dan ook een misvatting van de traditionele religie). Ook bedoelde Whitehead niet, dat met zijn genoemde inzicht de idee van een persoonlijke God kan worden beargumenteerd. Deze ontkenning wordt wel aangevoerd als bewijs dat Whitehead de idee van God als persoonlijk wezen verwierp. Zoals met name uit hfdst. 5 van Griffins boek blijkt, ondersteunde Whitehead wel degelijk het beeld van een persoonlijke God.

Wat Whitehead met zijn inzicht wèl bedoelde, is met name op te maken uit zijn, in hoofdstuk 4 beschreven, gedachten over de *ideële* invloed van God op de wereld, een invloed die hij aanduidt als Gods ‘primordiale natuur’.

Een goddelijke realiteit, die antwoordt op de wereld

Behalve het bovengenoemde religieuze inzicht in een *ideële* invloed van God op de wereld, is er ook sprake van een religieus inzicht in een goddelijke realiteit die *antwoord* geeft op wat er in de wereld gebeurt. Whitehead spreekt over Gods ‘consequente natuur’ en duidt God aan als onze grote metgezel en als degene die met ons meelijdt. Het gaat ook hierbij om een religieus inzicht dat zich onttrekt aan wetenschappelijk onderzoek. In hoofdstuk 4 gaat Griffin daar nader op in.

De wereld, gericht op het bevorderen van ‘waarden’

De genoemde inzichten zijn ‘afgeleiden’ van de invloed van de religie, die betrekking hebben op de interactie van God en de wereld. Wat de wereld betreft is de primaire inbreng van de religie “de (h)erkenning dat ons bestaan meer is dan een opeenvolging van gebeurtenissen”. Whitehead zegt daarover dat de ‘waarden’ van het individu op zich, van de individuen voor elkaar en van de wereld als gemeenschap, fundamentele, religieuze waarden zijn.

Dit inzicht geeft, in de termen van ‘waarden’, ook betekenis aan ons eigen bestaan. De betekenis van de religie is derhalve niet alleen gelegen in het streven om in harmonie te zijn met God, maar ook om een positieve bijdrage te leveren aan de wereld. In de volgende passage besteedt Griffin aandacht aan het feit dat volgens Whitehead die bijdrage een blijvend, onsterfelijk karakter kan hebben.

Het onsterfelijke van verwerkelijkte ‘waarden’

Met name in zijn latere werken legde Whitehead er de nadruk op dat een wereldbeschouwing die aansluit bij religieuze ervaringen, een basis moet verschaffen voor het inzicht dat de verwerkelijkte ‘waarden’ objectief onsterfelijk zijn. Whiteheads mening over een eventuele subjectieve onsterfelijkheid brengt Griffin onder meer in hoofdstuk 6 ter sprake.

3

Panexperientalisme, vrijheid en de relatie tussen lichaam en geest

Zoals eerder werd gezegd, heeft Whitehead gesuggereerd dat de methode om de convergentie van wetenschap en religie te bevorderen primair daarin bestaat dat van beide kanten wordt afgezien van overdrijvingen. Van de kant van de religie is dat de overdrijving van het beeld van een bovennatuurlijke God. De voorgestelde correctie daarop wordt uitgebreid besproken in de hoofdstukken 4 tot en met 8 van Griffins boek. Van de kant van de wetenschap is dat de overdrijving van het ‘wetenschappelijk materialisme’ (genoemd in hoofdstuk 1 als de combinatie van ‘sensationisme’, ‘materialisme’ en ‘atheïsme’), een visie die niet alleen het convergeren van wetenschap en religie verhindert, maar die ook afbreuk doet aan de wetenschap zelf. In dat verband is in hoofdstuk 2 het ‘sensationisme’ besproken; met andere woorden de opvatting die het bestaan van niet-zintuiglijke ervaringen uitsluit.

Ter voorkoming van misverstand wil ik daarover nog het volgende opmerken: Het valt moeilijk te ontkennen dat niet-zintuiglijke ervaringen ook in wetenschappelijke kringen een rol spelen. Opmerkelijk is echter dat, als de wetenschap stelling neemt tegen de religie, veelal het argument wordt gebruikt dat de religie niet serieus kan worden genomen, omdat zij zich bezighoudt met niet-zintuiglijk waarneembare zaken. Dat geldt, zij het in mindere mate, ook voor het verwijt van de wetenschap dat religie zich bezighoudt met geestelijke, dus niet materiële zaken en dat zij daarom van de wetenschap geen aandacht verdient.

Dit derde hoofdstuk gaat speciaal over dit laatstgenoemde verwijt. Griffin herinnert eraan dat materialisme, zoals dat hier wordt gebruikt, twee stellingen inhoudt, namelijk: 1. de mechanistische stelling dat de werkelijkheid structureel bestaat uit elementaire deeltjes die ‘leeg’ (*vacuous*) zijn in die zin, dat ze niet kunnen ervaren en geen zelfbeschikking hebben, en 2. de stelling dat er geen enkele *andersoortige* werkelijkheidsstructuur bestaat waarmee de activiteiten van levende wezens kunnen worden verklaard en die derhalve elk dualisme uitsluit.

De procesfilosofie stelt daar haar panexperiëntalistische zijnsleer tegenover en beargumenteert op grond van diverse criteria, dat die leer in vergelijking met de genoemde mechanistische visie de voorkeur verdient. Griffin, die de term panexperiëntalisme heeft ingevoerd om daarmee aan te geven dat het kunnen ervaren niet beperkt is tot de mens, bespreekt drie van deze criteria. Ik vermeld ze in het kort.

Op de eerste plaats moet een zijnsleer geschikt zijn voor de totaliteit van wat we ervaren (‘ervaren’, zoals Whitehead dat bedoelt). Verder moet ze recht doen zowel aan *veronderstellingen van het gezond verstand* (genoemd in deel 3 van hoofdstuk1) als aan goedgefundeerde *wetenschappelijke inzichten*.

Op de tweede plaats moet een zijnsleer, om acceptabel te zijn, *volledig consistent* zijn, dat wil zeggen: ze moet in harmonie zijn met zichzelf en met de leer van de menselijke kennis (de epistemologie) waarmee zij is verbonden en waarvoor zij ook een verklaring moet geven.

Op de derde plaats moet een dergelijke zijnsleer *volledig naturalistisch* zijn; dat wil zeggen: zij moet, zelfs impliciet, geen bovennaturalisme huldigen in de betekenis, die is vermeld in het eerste deel van hoofdstuk 1.

Het zal voor voorstanders van het ‘wetenschappelijk materialisme’ niet gemakkelijk zijn om deze criteria af te wijzen. Wat dat betreft is er dus sprake van een overeenstemming, die volgens Griffin van groot belang is voor de toekomst van de menselijke cultuur.

De argumentatie voor het geven van voorkeur aan de panexperientialistische zijnsleer wordt gegeven in de delen 1 tot en met 6 van dit hoofdstuk.

1. REDENEN OM EEN ‘PUUR MATERIËLE BASISSTRUCTUUR’ TE WANTROUWEN

Griffin begint met te refereren aan Whiteheads mening dat de mechanistische kijk op de werkelijkheid aan de wortel ligt van de moderne zijnsleer. De term ‘mechanistisch’, die primair verwijst naar opvattingen over oorzakelijkheid (waaronder de afwijzing van het bestaan van een doelloozakelijkheid), berust op de vooronderstelling dat de enig mogelijke basisstructuur van de werkelijkheid bestaat uit ‘lege’ elementaire deeltjes waarmee, zoals eerder gezegd, deeltjes worden bedoeld die niet kunnen ervaren. Deze vooronderstelling is zo wijd verbreid en diep geworteld in het moderne denken, dat zij veelal als een vanzelfsprekend inzicht van gezond verstand (*hard-core common sense*) wordt beschouwd. Griffin vindt deze vooronderstelling echter een voorbeeld van ‘schijnbaar gezond verstand’ (*soft-core common sense*), omdat zij kan worden verworpen zonder inconsistentie op te roepen. Whitehead stelt dat er in de werkelijkheid een *andersoortige* en dieperliggende basisstructuur is, die als de *dieptestructuur* van de werkelijkheid kan worden beschouwd. Voorbereidend op zijn pleidooi vóór het panexperientialisme geeft Griffin de volgende redenen om de veronderstelling te wantrouwen, dat er alleen een puur materiële basisstructuur bestaat:

Verdachte motieven voor de exclusiviteit van een materiële basisstructuur

Een van de redenen voor wantrouwen ziet Griffin in de ondersteuning van de bovengenoemde vooronderstelling van zeventiende-eeuwse pleitbezorgers als Mersenne, Descartes, Boyle en Newton. De opvatting van een puur materiële basisstructuur was voor hen immers bruikbaar om het geloof te bevorderen in een almachtige, bovennatuurlijke God, in wonderen en in de onsterfelijkheid van de menselijke ziel en om daarmee het gezag van de kerkelijke hiërarchie en van de monarchie te ondersteunen. Hun motieven waren, zo meent Griffin, derhalve niet van empirische, maar van sociologische en theologische aard.

Een materiële basisstructuur als dubbel-speculatieve zienswijze.

Een tweede reden voor wantrouwen is, dat het enige inzicht in de essentie van de dingen dat gebaseerd is op directe kennis, ons inzicht is in ons eigen bewuste ervaren. Alle andere inzichten in de essentie van alles waar we mee te maken hebben, zijn speculatief. Sommige speculaties worden echter meer gesteund door evidenties dan andere.

De vraag is welke van de twee speculatieve wereldbeelden - het beeld van de 'lege' elementaire deeltjes of dat van de eerdergenoemde ervarende werkzame bestanddelen (*actual entities*) - het meest door evidenties wordt gesteund. Het laatstgenoemde beeld wordt door veel denkers verworpen omdat het volgens hen te metafysisch, lees speculatief is. Zij vergeten dat de opvatting, dat de werkelijkheid *geen* elementen bevat die kunnen ervaren, ook speculatief is.

In feite is het panexperientialisme zelfs *minder* speculatief. We weten immers rechtstreeks dat ervarende werkzame bestanddelen kunnen bestaan, omdat wij daar zelf voorbeelden van zijn. Procesfilosofen speculeren dan ook slechts in die zin, dat

zij die kennis doortrekken naar de dieptestructuur van de werkelijkheid als geheel. De bovengenoemde mechanistische denkers daarentegen *verdubbelen* hun speculatieve zienswijze door ook aan te nemen dat *puur materiële* deeltjes kunnen bestaan, terwijl er geen rechtstreekse ervaringen zijn die zo'n speculatie ondersteunen.

Berkeleys vraag

Een andere reden om de exclusiviteit van een materiële basisstructuur te wantrouwen is de bekende vraag van bisschop Berkeley, waarmee hij reageerde op de idee dat de werkelijkheid zou bestaan uit 'lege' materie (*vacuous actualities*), materie die los staat van enige vorm van ervaren. Hij vroeg zich af: wat wordt er bedoeld als er gezegd wordt dat dingen zoals stokken en stenen bestaan? Zijn antwoord was dat er aan het bestaan van dat soort dingen slechts twee betekenissen konden worden gegeven, namelijk hun ervaren of waarnemen en hun ervaren worden of waargenomen worden. We weten wat dat betekent omdat we zelf waarnemer zijn en ook omdat we waargenomen worden door anderen. Daarom kunnen we stellen dat we werkelijk bestaan. Als dingen zoals stokken en stenen geen waarnemers zouden zijn, kunnen ze slechts bestaan als ze waargenomen worden. Maar, zo meende Berkeley, dingen waarvan de enige essentie bestaat in het feit dat ze *worden* waargenomen, bestaan niet werkelijk; ze bestaan immers slechts in de geest van de waarnemer. Zonder diep op die discussie in te gaan heeft Griffin met dit voorbeeld willen tonen, dat voor Berkeley het begrip 'lege' materie zinloos was.

'Spontaniteit' van levenloze objecten

De voornaamste reden die Griffin heeft om de visie te wantrouwen dat de werkelijkheid uitsluitend een puur materiële basisstructuur heeft, is daarin gelegen dat de aanhangers van die visie geen raad weten met een levenloze wereld die zou kunnen ervaren, over spontaniteit en een eigen wil zou kunnen

beschikken en uit zichzelf kan bewegen. Volgens die aanhangers is zo'n levenloze wereld immers volkomen inert.

De wetenschap zelf heeft echter vraagtekens geplaatst bij die visie door erop te wijzen dat het zintuiglijk waarnemen van dingen zoals stokken en stenen niet hun diepstructuur laat zien. Het feit dat zulke dingen uiterlijk geen individuele spontaniteit vertonen, is geen deugdelijke argument om het denkbeeld af te wijzen dat hun diepste bestanddelen kunnen ervaren.

Het abstracte karakter van de fysica

Een reden waarom velen, waaronder ook veel filosofen, uitsluitend een puur materiële basisstructuur van de natuur aannemen, is dat de natuurwetenschappen aan de elementaire deeltjes van de werkelijkheid niet het vermogen toeschrijven om te kunnen ervaren. Hiermee wordt verondersteld dat, door zo'n vermogen niet te *beschrijven*, de fysica dat vermogen ontkent. Whitehead wijst erop dat de fysica, althans tot dusver, daarin geen standpunt inneemt en uitsluitend kijkt naar het *uiterlijk* van de genoemde deeltjes. Aannemen dat die elementaire deeltjes geen vermogen hebben om te ervaren, omdat zo'n vermogen niet wordt *beschreven*, vindt hij dan ook een voorbeeld van een 'drogredenering van een schijnbare totaliteit' (*a fallacy of misplaced concreteness*).

Ongeschiktheid voor de wetenschap

Verwijzend naar de vele voorbeelden die zijn gegeven in het vijfde deel van hoofdstuk 1 van zijn boek beargumenteert Griffin dat het uitsluitend aannemen van een puur materiële basisstructuur van de werkelijkheid geen gezonde grondslag geeft aan een wetenschappelijk realisme.

Het probleem van de relatie tussen lichaam en geest

Ofschoon het probleem van de relatie tussen lichaam en geest – opgevat als het tweevoudige probleem hoe de geest zou

kunnen voortkomen uit het lichaam en hoe er sprake kan zijn van een interactiviteit tussen beide – nu herkend wordt als een probleem van de wetenschap, is het gedurende lange tijd een voornamelijk probleem geweest van de filosofie. Als wordt aangenomen dat de werkelijkheid uitsluitend een puur materiële basisstructuur heeft, zijn er slechts twee manieren om over die relatie tussen lichaam (inclusief de hersenen) en geest te denken, namelijk dualistisch (een scheiding aanbrengend tussen lichaam en geest) of materieel (het bestaan van het geestelijke ontkennend). Beide richtingen wijzen op onoverkomelijke problemen in hun wederzijdse standpunten en na drie eeuwen van discussie is geen van beide richtingen dicht bij een oplossing gekomen. Griffin geeft diverse voorbeelden van deze discussie en noemt ook een aantal prominente denkers, die het probleem als onoplosbaar zijn gaan beschouwen. Griffin vindt deze patstelling een extra reden om de inzichten zowel van de dualisten als van de materialisten te wantrouwen.

Een verklaring voor de orde in de wereld

De opvatting dat de werkelijkheid uitsluitend een materiële basisstructuur heeft, maakt het ook onmogelijk om te verklaren hoe de fundamentele orde van de wereld heeft kunnen ontstaan. Het vroegmoderne denken zag die verklaring in een externe beïnvloeding door een bovennatuurlijke godheid. Als uitsluitend wordt uitgegaan van elementaire deeltjes die niet kunnen ervaren en die dus innerlijk niet beïnvloed kunnen worden, is dit inderdaad de enig mogelijke verklaring voor die orde. Wie echter het bovennaturalisme afwijst en toch van mening is dat de orde van de wereld een verklaring nodig heeft, zal derhalve sceptisch moeten staan tegenover de opvatting van de exclusiviteit van een puur materiële basisstructuur, die een natuurlijke verklaring voor die orde uitsluit.

De wereld als plaats voor de verwezenlijking van 'waarden'

Zoals we hebben gezien leiden religieuze ervaringen tot het inzicht dat de wereld een plaats is waar 'waarden' worden ver-

wezenlijkt. Als uitsluitend wordt uitgegaan van een materiële basisstructuur van de wereld, is het onmogelijk te begrijpen hoe die 'waarden' uit zo'n structuur zouden kunnen voortkomen. De aspecten van orde en 'waarden' zouden vooral religieuze denkers er dan ook toe moeten brengen sceptisch te staan tegenover de idee van een puur materiële basisstructuur als enige grondslag voor de natuur.

2. REDENEN OM DE IDEE VAN HET PANEXPERIËNTALISME TE ONDERSTEUNEN

De argumenten om de exclusiviteit van een materiële basisstructuur te wantrouwen zouden op zich al een ondersteuning kunnen geven aan de opvatting van het panexperiëntalisme. Het denkbeeld van de exclusiviteit van een materiële basisstructuur is echter zo overheersend, dat Griffin ook positieve argumenten voor het panexperiëntalisme aanvoert.

Het menselijke ervaren als natuurlijk feit

De meest voor de hand liggende reden om voor het panexperiëntalisme te pleiten, is dat ons eigen bewuste 'ervaren' moet worden beschouwd als deel van de natuur. Alhoewel menselijke, ervarende werkzame bestanddelen (*actual entities*) bijzonder hoogwaardig zijn, moeten ze *naar hun soort* niet worden beschouwd als verschillend van andere werkzame bestanddelen van wezens in de natuur. Wat onze eigen ervaringen anders maakt dan die van andere wezens in de natuur is slechts dat het de enige ervaringen zijn die we van binnenuit kunnen kennen. Whitehead verwerpt dus de scheiding (het dualisme) tussen het ervaren en de natuur en hij huldigt in plaats daarvan de opvatting dat het ervaren hoort bij de gehele natuur; dat het in een of andere vorm eigen is zelfs aan het meest primitieve werkzame bestanddelen in de natuur en dat er dus in de natuur geen breuklijn is.

Het kennen van de natuur doordat we ons lichaam rechtstreeks ervaren

In dit deel van zijn pleidooi voor het panexperientalisme beschrijft Griffin de betekenis van het feit dat we ons eigen lichaam rechtstreeks ervaren. Van dit (niet eenvoudige) betoog zal ik de voornaamste aspecten in het kort aangeven.

Griffin merkt op dat het zintuiglijke ervaren van de externe wereld veel minder rechtstreeks is, omdat dat ervaren afhangt van het ervaren van gegevens, die door onze zintuigen worden overgebracht naar onze hersenen. Onze ideeën over de aard van de natuur zouden we dus meer moeten ontleen aan het rechtstreeks ervaren van ons lichaam dan aan het zintuiglijke ervaren.

Wat betekent dit rechtstreekse ervaren? Whitehead benadrukt in dit verband dat we *rechtstreeks het feit ervaren dat de verschillende delen van ons lichaam hun eigen ervaringen hebben* en dat - met andere woorden - ons lichaam ervaringscentra bevat die hun ervaringen op elkaar overbrengen.

Griffin haakt ook in op de twee vormen van ervaren die in hoofdstuk 2 zijn beschreven, namelijk het zintuiglijk ervaren en het ervaren van oorzakelijke invloeden. Met name deze laatste vorm van ervaren geeft aan, hoe we kunnen denken over het verschijnsel oorzakelijkheid in de natuur, namelijk door te beseffen dat een werkzaam, wordend bestanddeel de ervaringen van een tot feit geworden, niet meer werkzaam, bestanddeel als een gegeven kan ontvangen.

Voorts merkt Griffin nog op dat deze oorzakelijke vorm van ervaren behalve een ruimtelijk aspect ook een temporeel aspect inhoudt. Als voorbeeld: als we de zon zien, komt dat omdat ons netvlies de stralen opvangt die ongeveer acht minuten daarvoor door de zon zijn uitgezonden.

Het secundaire karakter van bewustzijn en van zintuiglijk ervaren

Ook door te laten zien dat bewustzijn en zintuiglijk ervaren secundaire, niet-essentiële aspecten zijn van het ervaren, geeft Whitehead ondersteuning aan zijn stelling van het panexperientialisme.

Door te stellen dat ervaren geen bewustzijn vooronderstelt, maar dat bewustzijn wèl ervaren vooronderstelt, kon Whitehead op een begrijpelijke manier ervaringen toeschrijven aan subjecten die zeker niet beschikken over bewustzijn. En door te stellen dat zintuiglijk ervaren een afgeleide is van het ervaren van oorzakelijke invloeden, kon hij het ervaren van oorzakelijke invloeden toeschrijven aan wezens zonder zintuigen en kon hij tevens een beroep doen op het gedrag van lager ontwikkelde wezens om het secundaire karakter van het zintuiglijk ervaren te bevestigen.

Indirect bewijs ontleend aan de natuurwetenschappen

Ook de natuurwetenschappen van de twintigste eeuw leveren een indirect bewijs voor het ervarende karakter van de dieptestructuur van de werkelijkheid. Die wetenschappen zeggen niet rechtstreeks iets over het ervaren, maar ze spreken wèl over *tijdsduur*, zonder welk begrip 'ervaren' niet denkbaar is. Dit betekent dat de dieptestructuur van de werkelijkheid niet alleen ruimtelijk is, maar tijd-ruimtelijk. Voorts stelt de relativiteitstheorie dat tijd en ruimte niet van elkaar kunnen worden gescheiden; een relationele visie die door natuurkundigen en filosofen wordt ondersteund. Beide visies samen leiden tot de conclusie dat de basisstructuur van de werkelijkheid, die ik haar dieptestructuur heb genoemd, bestaat op grond van het feit dat er tijd-ruimtelijke gebeurtenissen plaatsvinden. Dit punt is belangrijk omdat, als die gebeurtenissen zich in de tijd afspelen, aan een basisvoorwaarde voor het ervaren door werkzame bestanddelen is voldaan.

Een meer direct bewijs ontleend aan de wetenschap

Aan de hand van een aantal voorbeelden attendeert Griffin erop, dat de moderne wetenschap steeds meer gaat in de richting van de opvatting, dat het 'ervaren' niet beperkt is tot de mens en hogere dieren, maar dat - verder terug - zelfs de elementaire deeltjes een vorm van ervaren en beslissen vertonen.

Omdat in de visie van het dualisme het 'ervaren' wordt vereenzelvigd met het 'mentale', lijkt het alsof Whiteheads visie een nieuwe vorm is van de ideologie dat alles 'mentaal' is. Dit is nadrukkelijk niet het geval. Volgens Whitehead is ieder werkzaam bestanddeel *dipolair*, omdat het zowel een fysieke als een mentale pool heeft. Met de fysieke pool kunnen feiten van het verleden worden ervaren en met de mentale pool mogelijkheden van de toekomst. Met andere woorden: de fysieke pool wordt beïnvloed door de feitelijke oorzakelijkheid (*efficient causation*) van het verleden en de mentale pool, gericht op een al of niet ideëel doel, door de doelloorzakelijkheid (*final causation*) van de toekomst.

3. DUURZAME INDIVIDUEN ALS TEMPOREEL GEORDENDE GEMEENSCHAPPEN

De wezens in de werkelijkheid die *duurzaam* zijn, zo benadrukt Whitehead, zijn allemaal gemeenschappen. Schijnbaar tegenstrijdig is het, dat de volledig actuele werkzame bestanddelen *niet duurzaam* zijn, maar *kortdurend*. Die kortdurende werkzame bestanddelen volgen elkaar op in de tijd en vormen zo een temporeel geordende gemeenschap die bij een duurzaam individu hoort. Die bestanddelen hebben een gemeenschappelijke vorm die ontleend wordt aan het voorafgaande bestanddeel en wordt overgedragen aan het volgende bestanddeel. (Ik heb gedacht aan het beeld van een estafetteteam met lopers die het stokje aan elkaar overdragen.)

Protonen, atomen, moleculen, levende cellen en mensen zijn voorbeelden van duurzame ‘wezens’ of ‘individuen’. Griffin wijst erop dat de visie van Whitehead over de temporeel geordende gemeenschappen essentieel is voor zijn filosofie en onmisbaar is voor een goed inzicht in tal van problemen, zoals onder andere de verzoening tussen feitelijke oorzakelijkheid en doelloorzakelijkheid.

Verzoening tussen feitelijke oorzakelijkheid en doelloorzakelijkheid

Aan zijn opmerking dat de filosofie van Aristoteles in de Middeleeuwen een overmatige aandacht voor de doelloorzakelijkheid heeft veroorzaakt en dat in de moderne periode de feitelijke oorzakelijkheid voorop is komen te staan, voegt Whitehead toe, dat het de taak van een gezonde metafysica is om die twee vormen van oorzakelijkheid met elkaar te verzoenen. Griffin is van mening dat het moderne denken daartoe niet in staat is gebleken.

De tekortkoming van het moderne denken

Griffin geeft een vrij uitvoerige uitleg bij die laatstgenoemde zienswijze. Hij noemt in dit verband de denkbeelden van Descartes en van postcartesiaanse denkers als Malebranche en Leibniz, die ik hier niet bespreek, maar waarnaar ik korthedshalve verwijs.

Whiteheads oplossing

Whiteheads oplossing voor het verzoenen van de twee soorten oorzakelijkheid steunt op zijn stelling dat het volledig actuele van de werkelijkheid niet wordt gevormd door duurzame ‘wezens’ (*individuals*), maar door de eerdergenoemde kortdurende werkzame bestanddelen (*actual entities*). Deze stelling is cruciaal, omdat zij achter het specifieke kenmerk staat van Whiteheads filosofie, dat er *twee soorten proces* bestaan, namelijk: wordingsprocessen (*concrecence*) van werkzame bestanddelen, een soort die zich afspeelt *binnen* het verloop

van dat proces, en overgangprocessen (*transition*), een soort die zich afspeelt *tussen* het worden van het ene werkzame bestanddeel en het worden van het volgende werkzame bestanddeel. Deze twee soorten proces hangen samen met de twee soorten oorzakelijkheid die er bestaan. Griffin geeft bij deze visie een ruime uitleg, die ik als volgt, kort samengevat, interpreteer:

Tijdens het wordende proces streeft het werkzame bestanddeel naar het realiseren van een doel. Dat doel (in de vorm van een mogelijkheid) fungeert als oorzaak voor zijn handelen. Dit is de ‘doeloorzakelijkheid’ (*final causation*) op grond waarvan het werkzame bestanddeel tot een eigen beslissing komt en, zijn wordingsproces afsluitend, iets laat gebeuren.

Een werkzaam bestanddeel begint zijn wordingsproces met het ervaren van de feiten van het verleden. Naast mogelijkheden fungeren immers die feiten als primaire oorzaak voor zo’n wordingsproces. Dit is de tweede soort oorzakelijkheid, waardoor werkzame bestanddelen worden beïnvloed, een soort, die ‘feitelijke oorzakelijkheid’ (*efficient causation*) kan worden genoemd. Werkzame bestanddelen zijn in staat om feiten uit het verleden te ervaren, omdat (niet meer werkzame) bestanddelen, die hun wordingsproces hebben afgesloten, voldongen feiten vormen en als zodanig een *feitelijke oorzakelijkheid* uitoefenen op de werkzame bestanddelen die na hen komen.

Er is dus sprake van drie fasen, die niet gelijktijdig plaatsvinden - Griffin legt uit dat de mens in dat geval nooit tot een beslissing zou kunnen komen – maar na elkaar. De werkzame bestanddelen spelen in de eerste twee fasen, die beide horen bij het wordingsproces, een *subjectieve* rol. Er is sprake van een rechtstreekse betrokkenheid (*immediacy*) bij dat proces. In de derde fase zijn de bestanddelen niet meer subjectief werkzaam, maar ze zijn objectief bij het wordingsproces

betrokken. Hun 'zijn' als object is een afgeleide van hun voorbijgane wordingsproces. Griffin merkt in dit verband nog het volgende op:

Volgens het door Whitehead gehanteerde 'ontologische principe' kunnen alleen actuele bestanddelen (*actual entities*) handelen, dat wil zeggen: een oorzakelijke invloed uitoefenen en ondergaan. Voor sommige procesfilosofen is dit aanleiding geweest om te veronderstellen dat feitgeworden bestanddelen niet meer 'actueel' zijn. Griffin wijst deze veronderstelling af en merkt op dat naar zijn mening feitgeworden bestanddelen wel hun 'rechtstreekse, subjectieve werkzaamheid' (*immediacy*) verliezen, maar niet hun actualiteit. In deze visie functioneren de op elkaar volgende bestanddelen *die bij eenzelfde wezen horen*, afwisselend subjectief en objectief. Griffin spreekt dan ook niet over een voortdurend voorbijgaan (*perpetual perishing*), maar van een voortdurende schommeling (*perpetual oscillation*) van de bestanddelen.

De bovenbeschreven zienswijze over duurzame wezens als temporeel geordende gemeenschappen van kortdurende (subjectief) werkzame bestanddelen kan ook een helder beeld geven van het aspect van de menselijke vrijheid. Griffin vat dit aspect samen door erop te wijzen dat deze zienswijze een van de essentiële ingrediënten verschaft voor het verklaren van de evidente vooronderstelling dat ons bewuste ervaren sterk beïnvloed wordt door ons lichaam, maar dat ons bewuste ervaren niettemin eigen vrije beslissingen neemt en dat deze beslissingen vervolgens ons lichamelijk gedrag beïnvloeden.

Voor een meer volledig begrip van Whiteheads oplossing voor het probleem van de relatie tussen lichaam en geest, is inzicht nodig in zijn visie over individuen met een structuur van dominante werkzame bestanddelen (*compound individuals*). Gelet op het pluralistische karakter van de werkelijkheid wordt

in het volgende deel van dit hoofdstuk 3 van Griffins boek ingegaan op de interne relaties van de werkzame bestanddelen.

4. INTERNE EN EXTERNE RELATIES EN HET PLURALISTISCHE VAN DE REALITEIT

Het algemene gevoel dat we over ons bestaan hebben wordt volgens Whitehead gekenmerkt door het besef dat we te midden van een werkzame actuele wereld slechts één element zijn te midden van vele elementen. Een adequate filosofie moet derhalve een *pluralistische realiteit* met vele werkzame bestanddelen (*actual entities*) ondersteunen en - zoals uit de voorgaande beschouwingen blijkt - moet ze de zienswijze bevestigen dat die bestanddelen een *interne* relatie hebben in die zin, dat ze elkaar kunnen ervaren.

Filosofen vinden het over het algemeen moeilijk om beide voorwaarden te accepteren. Zij menen veelal dat er tussen de vele elementen slechts *externe* relaties bestaan, een zienswijze die wordt gepresenteerd zowel door het moderne materialisme als door het beeld van de uitzichtloze monaden van Leibniz.

De wortel van dit probleem ligt bij de, volgens Whitehead, onjuiste aanname dat de basisstructuur van de werkelijkheid bestaat uit duurzame individuen. Griffin geeft verschillende argumenten voor zijn mening dat pluralistische opvattingen over de werkelijkheid door deze aanname onnodig schipbreuk hebben geleden en hij verduidelijkt dat Whiteheads opvatting over de interne relaties van kortdurende werkzame bestanddelen daarentegen een gezonde basis vormt voor de aanname van een pluralistische werkelijkheid.

5. PANEXPERIENTALISME MET EEN TWEESOORTEN-DUALITEIT

Griffin is van mening dat Whiteheads opvatting over de tweesoortendualiteit van de werkelijkheid, een mening die hoort bij zijn eerdergenoemde stellingen, cruciaal is voor zijn naturalistische kijk op de relatie tussen lichaam en geest.

Gemeenschappen met dominante werkzame bestanddelen

Het zou te ver voeren om Griffins belangrijke beschouwing over dit onderwerp in detail te bespreken. Een samenvatting van de voornaamste punten is als volgt:

De uitdrukking *tweesoortendualiteit* verwijst naar de twee vormen waarin een groep van temporeel geordende gemeenschappen georganiseerd kan zijn in een tijd-ruimtelijk geordende gemeenschap. In de ene organisatievorm gaat het om gemeenschappen waarbij er sprake is van een *dominant* lid van die gemeenschap; bij de andere vorm is dat *niet* het geval. Als er een dominant lid is, is de totale gemeenschap een ‘wezen’ met een *kernstructuur* (*compound individual*). Een duidelijk voorbeeld is de mens met zijn centrale zenuwstelsel, dat zodanig is georganiseerd dat er sprake is van een gemeenschap van hoger ontwikkelde bestanddelen, die wij de menselijke ‘geest’ of ‘ziel’ noemen. Een mens, samengesteld uit biljoenen cellen, is een persoon bij de gratie van zijn of haar ‘ziel’, dat wil zeggen van de persoonlijk geordende gemeenschap van zijn/haar dominante werkzame bestanddelen.

Griffin geeft nog een korte uitleg over de betekenis van zijn visie voor onze persoonlijke vrijheid en verantwoordelijkheid. Ook bespreekt Griffin nog het ruimtelijke aspect van gemeenschappen met een kernstructuur.

Gemeenschappen zonder dominante werkzame bestanddelen

Volgens Whitehead hebben veel tijd-ruimtelijk geordende gemeenschappen geen dominante werkzame bestanddelen. Zulke gemeenschappen hebben dan ook geen kernstructuur. Te denken valt aan anorganische, niet-levende gemeenschappen als stenen en dergelijke en aan plantaardige gemeenschappen

als een boom. Er zijn uiteraard grote verschillen tussen stenen en bomen, maar zij vertonen de structurele gelijkvormigheid dat ze miljarden bestanddelen omvatten, die gemeenschappen zonder dominantie (*aggregational societies*) vormen van moleculen respectievelijk cellen. Door het ontbreken van dominante bestanddelen reageren deze gemeenschappen niet hetzelfde op hun omgeving als de gemeenschappen van dieren en mensen. De gemeenschappen met en zonder dominante bestanddelen verschillen niet slechts in gradatie, maar ze vormen volgens Whitehead een tweesoortendualiteit.

Dualiteit zonder dualisme

Dualistische denkers over lichaam en geest ondersteunen veelal Whiteheads functionele tweesoortendualiteit. Voor hen is die dualiteit echter niet een *functionele dualiteit*, maar een *essentieel dualisme*, dat door de procesfilosofie wordt afgewezen. De ziel of de geest is voor die denkers namelijk van een andere *soort* dan de cellen van de hersenen. De interactie tussen geest en hersenen kunnen zij daarom slechts als een bovennatuurlijk verschijnsel zien.

Bij aanhangers van een puur materieel wereldbeeld is er, omdat het geestelijke voor hen niet bestaat, zowel voor het bovennatuurlijke als het essentiële dualisme tussen lichaam en geest geen plaats. Tegelijk daarmee verwerpen zij echter ook de functionele dualiteit tussen dingen die uit zichzelf kunnen bewegen en dingen die dat niet kunnen. Zij nemen aan dat het gedrag van honden en mensen op dezelfde materiële manier moet worden verklaard als het gedrag van stenen en van de golven op zee. Een doelloorzakelijk aspect bestaat volgens hen niet. Voor Whitehead was het ridicuul dat de activiteit van mensen die op het strand een schip bouwen, analoog zou zijn aan die van aanspoelende kiezelstenen.

Griffin sluit zijn argumentatie af met de opmerking dat het, om het menselijk handelen te verklaren, nodig is ook rekening te

houden met een vrij, doelgericht handelen, waartoe wezens van een dominante gemeenschap in staat zijn. De idee dat die opmerking onwetenschappelijk is, is volgens hem simpelweg een vooroordeel, levend in die wetenschappelijke kringen die een puur materieel wereldbeeld aanhangen, een beeld dat geen plaats heeft voor een zelfbeslissende vrijheid, die we in de praktijk toch allemaal vooronderstellen.

Gewoonten en terugwerkende causaliteit

In het puur materiële wereldbeeld is evenmin plaats voor de idee dat zulke vrije beslissingen een ‘terugwerkende causaliteit’ (*downward causation*) kunnen uitoefenen op de hersencellen en op de rest van het centrale zenuwstelsel en daardoor de lichaamsfuncties kunnen sturen. Zinspelend op de bekende zin van Tennyson “*The stars*”, *she whispers*, “*blindly run*” haalt Griffin de door Whitehead niet ondersteunde formulering aan van een puur materieel wereldbeeld: “Ieder molecuul beweegt blindelings. Het menselijk lichaam is een samenstel van moleculen. Daarom beweegt het menselijk lichaam blindelings en kan er geen persoonlijke verantwoordelijkheid zijn voor de activiteiten van het lichaam”.

In antwoord op deze argumentatie verwerpt Whitehead de idee dat moleculen, atomen en elektronen in hun bewegingen volledig gedetermineerd zijn door de natuurwetten; een idee dat nog verbonden was met het vroegmoderne denken dat die wetten door een almachtige schepper aan de materie waren opgelegd. Een van de irrationaliteiten van het mechanistische denken is dat het heeft vastgehouden aan die opgelegde wetten en de Oplegger ervan heeft verworpen.

In de zienswijze van Whitehead zijn de regelmatigheden van de natuur die door fysici zijn ontdekt, niet anders dan de meest verspreide, duurzaamste ‘gewoonten van de natuur’. Zij beschrijven als zodanig *het gemiddelde gedrag van ‘wezens’ in anorganische, niet-levende omstandigheden*. In een levende

cel daarentegen zijn moleculen onderworpen aan verschillende invloeden, zodat ze zich verschillend gedragen. Als zo'n cel zich in een menselijk lichaam bevindt, is die cel onderworpen aan de invloeden van de menselijke geest en deze invloeden worden door de cel overgebracht aan zijn moleculaire en elektronische componenten. Het gedrag van de moleculen en hun elektronen is inderdaad blind in die zin, dat ze niet uit zichzelf enige bewuste ervaring hebben, maar ze bewegen wel binnen het plan van het, door zijn dominante wezenselementen gestuurde, lichaam.

Het belang van functionele dualiteit

Het belang van de functionele dualiteit voor het panexperiëntalisme van Whitehead kan nauwelijks worden overschat. Griffin verwijst in dit verband naar Leibniz, die over de menselijke geest sprak als de 'dominante monade'. Die monaden van Leibniz zijn weliswaar uitzichtloos, zodat ze elkaar niet kunnen beïnvloeden, maar Hartshorne beschouwde niettemin Leibniz' idee als een grote stap in de richting van een rationele analyse van de fysische realiteit.

Het onderscheid dat door de functionele dualiteit wordt gemaakt tussen gemeenschappen met en zonder dominante bestanddelen is ook daarom zo belangrijk, omdat het verschillende kritieken op het panexperiëntalisme van Whitehead weerlegt. Griffin geeft daarvan een aantal voorbeelden.

6. LEVENDE PERSONEN

Alhoewel met de panexperiëntalistische zienswijze veel problemen kunnen worden opgelost, zal het voor veel lezers toch moeilijk zijn, aan te nemen dat er slechts een gradueel verschil bestaat tussen de menselijke geest en een proton. Ofschoon ze beide gezien worden als temporeel geordende gemeenschappen van werkzame bestanddelen en daardoor in een bepaald opzicht een analogie vertonen, zijn ze echter in

een andere opzichten *andersoortig*. Een verschil bestaat daarin, dat hun graduele verschil enorm groot is. Ook een proton wordt geacht een mentale pool te hebben, maar die mentale pool is, anders dan bij de mens, praktisch verwaarloosbaar.

Het verschil tussen een proton en de menselijk geest komt echter pas ten volle aan het licht als gekeken wordt naar *de rol die door beider mentaliteit wordt gespeeld*. Dit hangt samen met het verschil in de twee soorten van fysieke ervaringen, dat wil zeggen: het ervaren van voldongen feiten. Whitehead maakt onderscheid tussen puur fysieke ervaringen en *hybride* ervaringen. In het eerste geval wordt het voorbijgegaane niet meer subjectief werkzame bestanddeel ervaren in termen van zijn *fysieke* pool, dus zonder aspecten van nieuwheid, en in het tweede geval, bij hybride ervaringen, in termen van zijn *mentale* pool, waarin nieuwheid een rol speelt.

Door dit verschil kunnen we inzien dat er tussen de twee gemeenschappen (met en zonder dominante bestanddelen) een groot gradueel verschil is, anders gezegd: een functionele dualiteit, zonder dat er sprake is van essentieel dualisme. Whitehead refereert aan deze tweevoudige karakteristiek als hij spreekt over de menselijke geest als *een levende persoon*.

Een ander aspect van de idee van het naturalistische panexperientialisme is de vraag hoe het evolutionaire proces, zonder een bovennatuurlijke ingreep, geleid kan hebben van subatomaire deeltjes zoals protonen en elektronen tot het ontstaan van menselijk wezens. Deze vraag zal in hoofdstuk 6 worden behandeld, waarin ook zal worden ingegaan op de stelling dat het doel van het evolutionaire proces is gelegen in het bevorderen van het ervaren van waarden. Daaraan voorafgaand zal in hoofdstuk 4 worden ingegaan op de visie van het naturalistisch theïsme.

4

Naturalistisch, dipolair theïsme

Zoals in hoofdstuk 1 is toegelicht, wordt het soort naturalisme waarmee de wetenschap zich veelal associeert, gekenmerkt door sensationisme, materialisme en atheïsme. Die associatie heeft geleid tot de wijdverbreide claim dat alleen deze vorm van naturalisme wetenschappelijk is. Wetenschap lijkt daardoor onverenigbaar met religie, hetgeen door Griffin wordt bestreden.

Nadat in de hoofdstukken 2 en 3 de eerste twee visies zijn besproken, wordt in dit hoofdstuk 4 en in het volgende hoofdstuk 5 de procesfilosofische opvatting uiteengezet over een naturalistische, niet-atheïstische kijk op het universum, of anders gezegd: over naturalistisch theïsme.

Griffin stelt dat naturalistisch theïsme de voorkeur verdient boven het atheïsme van de wetenschap en het boven-naturalisme van de traditionele religie. In dit verband brengt hij het begrip '*natuurlijke theologie*' ter sprake en wel in de traditionele betekenis van dat begrip, zoals die werd gebruikt in de discussies over het bestaan van God.

De procesfilosofie meent dat natuurlijke theologie slechts dan adequaat is, als het goddelijk wezen waarover zij spreekt, de God is van het naturalistische theïsme. Bij de traditionele natuurlijke theologie was dat niet het geval. Immers, bij die theologie werd getracht om een bestaand godsbeeld ook langs natuurlijke en rationele weg te beargumenteren. Naar hun algemene aard waren de gebruikte argumenten wel goed, maar

ze werden toegepast op een problematisch godsbeeld, dat in strijd was met wetenschappelijk acceptabele visies.

Griffin gaat uitvoerig in op een aantal belangrijke aspecten van de natuurlijke theologie. Onder meer verwijzend naar de zienswijzen van theologen als Thomas van Aquino, Luther en Calvijn en van moderne theologen als Catherine Keller en Carol Christ, merkt Griffin op dat de traditionele natuurlijke theologie aan een herevaluatie toe is. De nadruk moet daarbij volgens Griffin gelegd worden op het ontwikkelen van een nieuw godsbeeld, *dat in harmonie is met onze beste logische, morele en religieuze intuïties en met onze beste inzichten in de aard van het universum* (cursivering van mij). Het opzetten van een concept voor zo'n godsbeeld is de primaire bijdrage die de procesfilosofie van de religie levert aan de natuurlijke theologie. In de hierna volgende delen van dit hoofdstuk wordt zo'n opzet uitgewerkt.

1. Whiteheads versie van naturalistisch theïsme

De vele versies van naturalistisch theïsme die er zijn, hebben met elkaar gemeen dat zij alle het bestaan ontkennen van een bovennatuurlijk wezen, waarmee, volgens de definitie zoals Griffin die heeft gehanteerd, wordt bedoeld: een wezen dat naar willekeur dwingend kan ingrijpen in de normale causale processen van de wereld en dat ook doet. Deze definitie van een bovennatuurlijk wezen, waarbij de nadruk is gelegd op het woordje 'kan', sluit deïsme uit, omdat daarbij God wel zou kunnen ingrijpen, maar dat uit vrije wil niet doet. Procesfilosofisch gezien zijn dergelijke ingrepen van God immers niet afhankelijk van zijn wil, maar ze zijn metafysisch onmogelijk. Griffin komt hier nog op terug. Terzijde wil ik hierbij opmerken dat het beeld van zo'n bovennatuurlijke, almachtige God door veel gelovigen al grotendeels is verlaten.

Naast het bovengenoemde gemeenschappelijke kenmerk zijn er bij de diverse versies van naturalistisch theïsme ook

verschillen in gezichtspunten. Het eerste verschil betreft de mogelijkheid van een goddelijke, overredende invloed op de *steeds veranderende* actualiteit; dit is een mogelijkheid die door het deïsme wordt verworpen, maar die door Whiteheads versie van het naturalistisch theïsme als reëel wordt beschouwd. Het tweede verschil betreft het beeld van God als een persoonlijk wezen in die zin, dat zo'n wezen bewust op de wereld reageert. De meeste versies wijzen deze beschouwingswijze af. In Whiteheads versie is dat niet het geval. Een derde, fundamenteeler verschil betreft de vraag of God zich onderscheidt van het universum, gedefinieerd als het totaal van de werkelijkheid van beperkte (*finite*) dingen, processen en hun onderlinge relaties, inclusief de daarin aanwezige energie. Er zijn naturalistisch theïstische versies die zeggen dat zo'n onderscheid er niet is. In Whiteheads versie is er echter wèl sprake van een onderscheid tussen God en het universum. De toelichting, die Griffin geeft bij dit laatste aspect, zou ik als volgt willen interpreteren.

De procesfilosofische constatering dat de goddelijke realiteit zich onderscheidt van het universum wil niet zeggen dat God gezien wordt als een wezen dat boven of buiten de werkelijkheid staat. Het betekent evenmin dat God binnen de werkelijkheid een uitzondering vormt in die zin dat hij onbeperkt (*infinite*) zou zijn. Uitgaande van de hierboven gegeven definitie van het universum als de totaliteit van alles wat beperkt is èn van de naturalistische leer dat er buiten die werkelijkheid niets is (*nature is all there is*), is er voor het volstrekt onbeperkte in de werkelijkheid geen plaats.

Volgens de procesfilosofie neemt God een buitengewone plaats in binnen de werkelijkheid, maar hij vormt, zoals gezegd, daarin geen principiële uitzondering, omdat God wel degelijk ook beperkingen heeft. Hij is niet alwetend; hij kent wat in de toekomst ligt wèl als mogelijkheid, maar niet als feit. Hij is niet almachtig. Hij kan de natuurwetten niet negeren en

is in die zin niet bovennatuurlijk. Omdat hij, met name doordat hij veel minder beperkingen heeft, de mens in extreme mate overtreft, heb ik voor God de uitdrukking *'bovenmenselijk'* gebruikt. Met andere woorden, het onderscheid tussen God en het universum bestaat volgens de procesfilosofie weliswaar niet in een principieel verschil, maar in een *gradueel* verschil in beperktheid. Als mens weten wij maar al te goed dat wij te maken hebben met grote beperkingen. Volgens de procesfilosofie overstijgt God ons in onvoorstelbare mate onder meer in die zin, dat God véél minder beperkt is dan de mens. In tegenstelling tot de mens heeft hij namelijk een onbeperkte kennis van alle feiten van het verleden en een onbeperkt inzicht in het domein van de mogelijkheden en vooral: hij heeft geen beperkte levensduur zoals de mens. God is van alle tijden (*eternal*).

Griffin heeft Whiteheads versie van het naturalistisch theïsme een kernstelling (*core doctrine*) van de procesfilosofie genoemd. In de hierna volgende passages wordt die versie nader uitgewerkt.

Schepping uit 'chaos' en de onmogelijkheid van bovennatuurlijke ingrepen

De afwijzing van het beeld van een bovennatuurlijke God waarmee, zoals gezegd, door Griffin wordt bedoeld een God die naar willekeur 'wonderen' kan doen, vindt volgens Griffin haar oorsprong in de verwerping van de leerstelling van de schepping uit het niets (*creatio ex nihilo*). Griffin haalt, met betrekking tot deze leerstelling, de volgende augustiniaans-newtonse formulering aan: "Het is de theologie van een volledig transcendente God die uit het niets een toevallige wereld heeft geschapen". In die formulering wordt met 'volledig transcendent' bedoeld: een God die niet alleen onafhankelijk is van de wereld zoals wij die kennen (hetgeen Whitehead bevestigt), maar ook onafhankelijk van welke wereld van begrensde wezens dan ook. Voorts wordt in die

formulering met ‘een toevallig wereld’ bedoeld een wereld die in geen enkel opzicht nodig is en die er net zo goed niet had kunnen zijn. Whitehead verwierp deze stellingen.

Hij ziet de Wereld niet als ‘toevallig’, maar als noodzakelijk. Hij spreekt in dit verband over de Wereld die God nodig heeft en God die de Wereld nodig heeft. Hij schrijft in dit geval ‘Wereld’ met een hoofdletter om aan te geven dat hij daarmee de nadruk wil leggen op de *ultieme, metafysische orde* van de wereld (met een kleine letter). Om ook in gesproken taal die *benadrukking* aan te geven heb ik als regel voor ‘Wereld’ met een hoofdletter het woord ‘*universum*’ gebruikt. Het universum, dat wil dus zeggen: de wereld met *de nadruk op haar metafysische orde*, is volgens Whitehead ‘noodzakelijk’ en intern zodanig verbonden met God, dat het tot het karakter van God hoort om met die wereld verbonden te zijn.

Whitehead bedoelt daarmee niet dat ‘onze specifieke wereld’ noodzakelijk is. Hij spreekt in dit verband over onze wereld met haar bijzondere structurele orde, die in ons kosmische tijdperk (*our cosmic epoch*) bepaald wordt door de natuurwetten. Whitehead meent dat onder die structurele orde van onze kosmos sprake is van de bovengenoemde, dieper gelegen metafysische orde. Hij houdt het voor mogelijk dat er nog andere werelden zijn met een andere structurele orde dan die van onze kosmos. Voor zulke eventuele andere werelden geldt volgens Whitehead echter dezelfde metafysische orde, die hij daarom dan ook ziet als de *universele orde* van de werkelijkheid.

Hiermee benadert Griffin het fundamentele verschil tussen de naturalistische en de bovennaturalistische vorm van theïsme. De laatstgenoemde vorm van theïsme draagt het stempel van een absolute wilsafhankelijkheid (*extreme voluntarism*). Dat wil zeggen dat het bestaan van de wereld enkel en alleen zou zijn terug te voeren tot *de wil* van God en dat, omdat er in die

visie voor het bestaan van de wereld geen enkele noodzaak is, God naar willekeur met de wereld zou kunnen handelen.

In de naturalistische vorm van theïsme is, zoals gezegd, de universele metafysische orde voor de wereld wèl noodzakelijk. Die noodzaak heeft in die vorm van theïsme niet uitsluitend betrekking op God, zoals het traditionele theïsme aangeeft, en ook niet alleen op de wereld, zoals het atheïsme meent, maar op God èn de Wereld. Voor deze vorm van theïsme heeft Hartshorne de term *panentheïsme* gebruikt, hetgeen betekent: ‘alle beperkte dingen (*finite things*) zijn in God. Griffin werkt deze visie verder uit door er onder meer op te wijzen dat het tot het karakter (*essence*) van God hoort om met de wereld en haar metafysische orde verbonden te zijn. God is in die visie de ziel van de wereld.

Panentheïsme verschilt cruciaal van pantheïsme (de visie die God en de dingen van de wereld op één lijn stelt), omdat het panentheïsme inhoudt dat God de wereld overstijgt doordat hij beschikt over zijn eigen creatieve kracht. Dat wil zeggen dat deze goddelijke creatieve kracht moet worden onderscheiden van het verschijnsel ‘creativiteit’, dat kenmerkend is voor de ervarende en beslissende werkzame bestanddelen (*actual entities*) van de wereld. Dit betekent dat ook ieder wereldlijk bestanddeel over een eigen creativiteit beschikt, waarmee het in zeker opzicht zelfbeschikking kan uitoefenen, die een goddelijke invloed overstijgt.

Met dit inzicht wordt de ongelukkige implicatie van het pantheïsme vermeden dat alles wat er gebeurt, zelfs het afschuwelijke, goddelijk is en samenhangt met Gods schepping. Zoals gezegd schrijft het panentheïsme gebeurtenissen toe aan het verschijnsel ‘creativiteit’. Dat verschijnsel is volgens de procesfilosofie niet een schepping van God. Het is een *ultiem aspect* van de werkelijkheid; het is een hoedanigheid die er zonder meer *is*. Vragen naar het waarom heeft geen zin. Ten

opzichte van goed of slecht is het neutraal. Het is een onpersoonlijk aspect.

Volgens de procesfilosofie bestaat er in de werkelijkheid nog een ander *ultiem* aspect. Dat aspect wordt gevormd door (het karakter van) God. Het is persoonlijk van aard. Deze beide ultieme aspecten van de werkelijkheid worden in hoofdstuk 7 door Griffin nader besproken.

Volgens de bovenbeschreven visie is er met het ontstaan van de wereld een proces op gang gekomen waarbij er geleidelijk orde werd en nog steeds wordt gebracht in de ‘chaos’ die zou zijn toegenomen als de ‘creativiteit’, die geen eigen doelgerichtheid kent, aan zichzelf zou zijn overgelaten. Als, zoals Whitehead meent, het ontstaan van onze wereld met haar metafysische en natuurlijke orde zó is verlopen, heeft God nooit eenzijdig kunnen ingrijpen in dat proces. Platos suggestie dat de goddelijke invloed op de wereld moet worden opgevat als overredend (*persuasive*) in plaats van dwingend (*coercive*), beschouwde Whitehead dan ook als de grootste intellectuele ontdekking in de geschiedenis van de religie.

Een, aan de actualiteit van de wereld aangepaste, goddelijke invloed

Nadat is uiteengezet hoe, volgens het naturalistische panentheïsme, God *niet* handelt, kan nu worden beschreven hoe volgens dat theïsme God *wel* handelt. Over dit onderwerp bestond er een verschil van opvattingen tussen liberale en conservatieve godsdienstfilosofen en theologen. In de liberale positie werd de bedoelde goddelijke invloed volledig ontkend; in de conservatieve positie werd die invloed bevestigd. Omdat bijna alle partijen hadden aangenomen dat de invloed, waarover het ging, de vorm had van bovennatuurlijke, wonderbare ingrepen in het normale verloop van causale processen, viel deze discussie samen met de vraag of religie nog wel mogelijk

is, als het bovennatuurlijke wordt afgewezen. Kort samengevat luidt Griffins antwoord op deze vraag als volgt:

De bovengenoemde aanname dat goddelijke invloed als het ware per definitie een bovennatuurlijke invloed betekende, is historisch gezien een uitvloeisel van het primair/secundair-denkschema dat betrekking had op de relatie tussen goddelijke (primaire) en wereldlijke (secundaire) beïnvloedingen. Griffin gaat op dit denkschema uitvoerig in. Ik wil mij hier beperken tot de constatering dat dit denkschema het onvermijdelijk maakte dat er, met name voor het verklaren van bijzondere gebeurtenissen, een beroep werd gedaan op bovennatuurlijke ingrepen van God. Volgens Griffin waren de gevolgen van dit denkschema, vooral bij het opkomen van het wetenschappelijk materialisme in de zeventiende eeuw, desastreus voor de religie, omdat het schema leidde tot een sterke verbreiding van het atheïsme.

Dit onderwerp wordt vaak in verband gebracht met de uitdrukking *God of the gaps*. Deze term slaat op het probleem dat ontstaat als de wetenschappelijke verklaring van een incidentele gebeurtenis of van een bepaald verschijnsel een ‘gat’ vertoont, dat niet op wetenschappelijke wijze kan worden opgevuld. Bij de *God of the gaps*-methode wordt er voor een dergelijke ontbrekende verklaring een beroep gedaan op God, die dan de rol vervult van *incidentele* ‘gatenvuller’. Zo werden vroeger donder en bliksem aan God toegeschreven. Ook nu nog worden onverklaarbare genezingen niet zelden gezien als bovennatuurlijke ingrepen.

Deze *God of the gaps*-opvatting heeft godsdienstfilosofen en theologen voor een dilemma geplaatst. Als zij Gods functioneren als ‘gatenvuller’ en daarmee tevens elke goddelijke beïnvloeding afwijzen, ontkennen zij de fundamentele vooronderstelling van alle theïstische religies dat God, als hij dat wil, in de wereld door een wonder kan ingrijpen. Als zij, anderzijds, deze vooronderstelling steunen door wonderen

voor mogelijk te houden, brengen zij hun geloof in conflict met gangbare wetenschappelijke inzichten.

Bij de procesfilosofie speelt dit dilemma geen enkele rol, omdat de *God of the gaps*-situatie bij die filosofie niet speelt. Het lijkt alsof dit wèl het geval is, omdat het ook volgens de procesfilosofie nodig is om het bestaan van een God aan te nemen. Ook de procesfilosofie had dus ogenschijnlijk een *God of the gaps*-probleem. Bij zijn analytische zoektocht naar de verklaring van de werkelijkheid, is Whitehead immers tot de conclusie gekomen dat er een God moet bestaan. Griffin spreekt in dit verband over een *God-shaped hole*. Ik geef er de voorkeur aan om Griffins verwoording van Whiteheads conclusie als volgt op een andere manier uit te drukken: De wereld *op zich*, anders gezegd: een aan zichzelf overgelaten wereld, had onvoldoende *niveau* om zich te kunnen ontwikkelen tot het universum zoals wij dat nu kennen. Het is evident dat het daarbij niet ging om een incidenteel probleem (zoals bij een *God of the gaps*-situatie) maar om een structureel probleem. Zo'n op zichzelf staande wereld heeft volgens Whitehead een *structureel* gebrek aan *niveau*, een gebrek dat alleen door *een wezen met een bovenmenselijk niveau* kan worden opgeheven. Een puur menselijk wezen is daartoe niet in staat. Vanuit deze zienswijze zou ik dan ook liever willen spreken van *a God-shaped level*, van een *door God gevormd niveau*.

De desbetreffende visie van Whitehead, waarvoor in hoofdstuk 5 argumenten ter sprake komen, wordt ook ondersteund doordat de procesfilosofie een eigen idee heeft gevormd over de manier waarop de bedoelde beïnvloedingen van God plaatsvonden en nog plaatsvinden. Griffin merkt daarover met betrekking tot de mens het volgende op:

Ieder mens (zijn of haar werkzame bestanddelen) ervaart alle feitgeworden bestanddelen in zijn of haar omgeving, inclusief God. Dit sluit aan bij de traditionele zienswijze dat het bestaan

van de wereld voortdurend wordt beïnvloed door God. Whitehead zegt dan ook: “De wereld leeft doordat God in haar incarneert”. Whitehead wijkt echter af van die traditionele zienswijze door in het bijzonder te spreken over een invloed die varieert met de actualiteit van de wereld (*a variable divine influence*). Met andere woorden: Whitehead wijst op die goddelijke invloed, niet alleen lettend op het aspect *dat* er iets gebeurt, maar ook lettend op *wat* er gebeurt. Whitehead gebruikt in verband met deze goddelijke invloed de term *initieel* subjectief doel (*initial subjective aim*). Wereldlijke werkzame bestanddelen hebben zoals gezegd ook een subjectief doel. Hun doelloosheid manifesteert zich in de *beslissing* over wat dat doel zal zijn en over de gebeurtenis die zij laten plaatsvinden. Alhoewel het nemen van zo’n beslissing een eigen activiteit is van het desbetreffende bestanddeel, komt volgens de procesfilosofie het bestanddeel niet vanuit het niets of uit zichzelf tot die beslissing, maar door het ervaren van de feiten (feitgeworden bestanddelen) van het verleden. Die beslissing komt met name voort uit het doel dat aan het wereldlijke bestanddeel is aangereikt als Gods *initiele* subjectieve doel, met andere woorden: uit het feit dat die mens (zijn werkzame bestanddeel) God ervaart.

Het is belangrijk dat er niet gezegd wordt dat het bestanddeel zijn of haar subjectieve doel aan God ontleent. Dat zou een nieuwe versie van een goddelijk determinisme betekenen. Het woord *initieel* is in cursieve letters geschreven, omdat het werkzame bestanddeel weliswaar een initieel doel aan God ontleent, maar op grond van zijn of haar, al of niet aangepaste, *eigen* subjectieve doel een gebeurtenis laat plaatsvinden. Dit is een bevestiging van *de vrije wil* van de mens.

Volgens dit concept is de goddelijke invloed *formeel* altijd hetzelfde, maar *inhoudelijk* variërend met, of anders gezegd, aangepast aan de actualiteit. Gods invloed is gericht op de mogelijkheid die, met het oog op Gods visioen van goedheid,

waarheid en schoonheid, afhankelijk van de actuele situatie, de beste mogelijkheid is..

Behalve variërend qua inhoud is die goddelijk invloed ook variërend in effectiviteit. Van de beschreven aangepaste goddelijke invloeden is in het bijzonder sprake bij hoog ontwikkelde individuen als de mens. Omdat mensen een grote mate van complexiteit en vrijheid vertonen, kunnen hun persoonlijke doelstellingen sterk verschillen van Gods streven.

Dank zij de idee dat God in de wereld handelt door het aanreiken van zijn initiële doelstellingen, kan het bovenbeschreven dilemma van een *God in the gap* worden vermeden en kan er een religieuze visie ontstaan, gekenmerkt door het beeld van een God die voortdurend bezig is de wereld te inspireren tot het streven naar het *God-shaped level*.

2. DUBBEL-DIPOLAIR THEÏSME

Ofschoon het belangrijkste aspect van procesfilosofie van Whitehead en Hartshorne gevormd wordt door het afwijzen van een bovennatuurlijk godsbeeld, gecombineerd met het ondersteunen van de idee van Gods gevarieerde, aan de actualiteit aangepaste, beïnvloeding van de wereld, is wellicht haar dipolariteit het meest bekende aspect. Als gevolg van verschillende factoren is dit dipolaire theïsme namelijk een bron geweest van verwarring. Griffin gaat daar verderop nader op in, maar eerst schrijft hij over een monopolaire theïsme, dat door het dubbel-dipolaire theïsme wordt afgewezen.

De monopolariteit van het klassieke theïsme

Het klassieke monopolaire theïsme leidde tot twee van elkaar te onderscheiden ontkenningen namelijk dat God zou kunnen worden geraakt door de wereld (*God's impassibility*) en dat God in welk opzicht dan ook zou kunnen veranderen (*God's immutability*). Als gevolg van deze ontkenningen huldigt het monopolaire theïsme de volgende twee opvattingen. De eerste

is dat God wel invloed uitoefent op de wereld, maar dat God geen invloed van de wereld ondergaat, met andere woorden: God reageert in zijn handelen niet op wat er in de wereld gebeurt. De tweede opvatting is dat karakter (*essence*) en actueel handelen (*actuality*) bij God identiek zijn. Dit betekent dat - ervan uitgaande dat Gods karakter onveranderlijk is - God in alle opzichten onveranderlijk zou moeten zijn. Thomas van Aquino noemt deze monopolariteit *relatio rationis*.

Beide opvattingen vloeien voort uit de aanname van het klassieke theïsme dat tijd voor God een niet-essentieel aspect is. Omdat God los staat van de tijd, moet de idee, dat God - met zijn onveranderlijke karakter - reageert op wat er in de wereld gebeurt met gemoedstoestanden die met de tijd kunnen veranderen, in die klassieke visie worden afgewezen.

Deze opvattingen hebben het klassieke theïsme in ernstige problemen gebracht door het oproepen van tegenspraken. De voornaamste tegenspraak heeft betrekking op de (Griekse) opvatting dat God onbewogen blijft voor de actualiteit van de wereld, hetgeen in strijd is met de (bijbelse) opvatting dat God de wereld liefheeft. Griffin haalt in dit verband St. Anselmus en Thomas van Aquino aan. De argumenten die zij geven in antwoord op deze tegenspraak, noemt Griffin tegenstrijdig. In plaats daarvan verwijst hij naar de dubbele bipolariteit van het procestheïsme.

De dubbele dipolariteit van het procestheïsme

Het dipolaire theïsme van de procesfilosofie sluit aan op de manier waarop het naturalistische theïsme aankijkt tegen de relatie tussen God en de wereld. Dit betekent dat het verschijnsel tijd geacht wordt te behoren tot de metafysische aard van het universum en dat God, die van die aard het voornaamste toonbeeld is, daarop geen uitzondering vormt en dat God dus ook met het verschijnsel tijd te maken heeft. Doordat hij met zijn concrete handelen (de ene pool van zijn

polariteit) reageert op de actualiteit van de wereld, wordt God beschouwd als veranderend. Dit geldt niet voor Gods karakter (de andere pool van zijn polariteit), dat als onveranderlijk wordt beschouwd.

Naast deze vorm van bipolariteit is er nog een tweede vorm van dipolariteit, (vandaar de uitdrukking: dubbel-dipolair theïsme). De eerste pool van die tweede polariteit bestaat daarin dat God de wereld beïnvloedt en de tweede pool: dat God door de wereld wordt beïnvloed.

Problemen met Whiteheads stellingname

Griffin zet in deze passage uitvoerig uiteen dat hij de zienswijze van Whitehead op een aantal punten problematisch vindt. Ik wil mij beperken tot het vermelden van de bedoelde problemen zonder op het betoog van Griffin gedetailleerd in te gaan. Daarna zal ik (in de volgend passage) een samenvatting geven van het desbetreffende godsbeeld waartoe Griffin is gekomen.

Het eerste probleem betreft de zienswijze van Whitehead dat de initiële doelstellingen (*initial aims*) waarmee God de wereld beïnvloedt, uitsluitend afkomstig zijn van Gods primordiale hoedanigheid.

Het tweede probleem hangt samen met de eerdergenoemde opvatting dat die initiële doelstellingen, die volgens Whitehead voortkomen uit Gods *abstracte* primordiale hoedanigheid, gericht zijn op de beste mogelijkheid voor ieder ervarend werkzaam bestanddeel in zijn *concrete*, actuele situatie.

Het derde probleem is gelegen in de opvatting van Whitehead dat God moet worden gezien als een singulier werkzaam bestanddeel (*singular Actual Entity*) en niet - zoals onder anderen Hartshorne en Griffin veronderstellen - als een persoonlijk-geordende gemeenschap (*society*) van goddelijke werkzame bestanddelen.

Nog een ander probleem is, dat in de zienswijze van Whitehead het fysieke en het mentale ervaren bij God in omgekeerde volgorde plaatsvinden. Dit betekent dat God hierin een uitzondering vormt op de volgorde bij het menselijke ervaren.

Voorts attendeert Griffin erop dat het beeld van een altijdige God als een singulier Werkzaam Bestanddeel botst met het principe dat werkzame bestanddelen weliswaar gemeenschappen vormen van *duurzame* wezens, maar dat ze zelf *kortdurend* zijn.

Als laatste maar geenszins onbelangrijkste opmerking attendeert Griffin erop, dat Whitehead niet is toegekomen aan de beantwoording van de vraag hoe de mens Gods invloed zou kunnen ervaren. Volgens de visie van de procesfilosofie kan een werkzaam bestanddeel immers pas na zijn voldoening (*satisfaction*) over een genomen *beslissing* een erfahrbaar feit worden en, omdat in die visie een werkzaam bestanddeel pas kan worden ervaren als het een feit is geworden, heeft dit tot consequentie dat Gods inspirerende invloed niet door de mens zou kunnen worden ervaren. De vraag is dus: hoe kunnen Gods beïnvloedingen door de mens worden ervaren?

Griffins concept voor het beeld van God als een levende persoon

Met betrekking tot de genoemde problemen heeft Hartshorne opgemerkt dat Whitehead, wiens assistent hij was in Harvard, zelf heeft gezegd dat hij er niet aan is toegekomen zijn gedachten over de hoedanigheden van God grondig uit te werken. Dit betekent onder meer dat Whiteheads beeld van God als een singuliere ‘Actuele Entiteit’ niet moet worden gezien als het resultaat van weloverwogen redeneringen en dat Whitehead zelf aan discussies daarover met nadruk ruimte heeft gegeven.

In het godsbeeld van Hartshorne dat door Griffin wordt ondersteund, wordt God beschouwd als een 'altijdurende' (*everlasting*), persoonlijk geordende, gemeenschap van goddelijke ervaringsgebeurtenissen' of - sprekend met de termen die ik heb voorgesteld - 'van goddelijke, ervarende en beslissende werkzame bestanddelen' (*actual entities*).

In dit concept van God als een levende persoon wordt Gods dipolariteit door Hartshorne altijd beschreven als het eerdergenoemde onderscheid tussen het karakter (*essence*) van God en zijn concrete handelen (*concrete states*). Dit lijkt enigszins op het onderscheid tussen het karakter van een mens en diens concrete handelen dat zich afspeelt van moment tot moment. Het woord 'enigszins' geeft aan dat, terwijl het karakter van een mens nog wel kan veranderen, Gods karakter (*essence*) als volstrekt onveranderlijk wordt beschouwd. Als voorbeeld daarvan merkt Griffin op dat het tot Gods onveranderlijke karakter hoort dat hij alles weet wat geweten kan worden (feiten die nog in de toekomst liggen horen daar niet bij). Die kennis zelf echter groeit met de concrete feiten die plaatsvinden. Een andere reden om het woord 'enigszins' te gebruiken is, dunkt me, gelegen in het feit dat een mens nog wel eens kan handelen in strijd met zijn karakter. Bij God zal daar geen sprake van zijn.

In het licht van deze visie van Hartshorne kan Gods dipolariteit, in het aspect dat voor Whitehead het belangrijkste was, namelijk het onderscheid tussen het door de wereld beïnvloed worden van God en Gods invloed op de wereld, begrepen worden als het onderscheid tussen het worden (*concrecence*) van een werkzaam bestanddeel en het overgaan (*transition*) van zo'n bestanddeel naar het domein van de feiten of, anders gezegd, als het onderscheid tussen het subjectieve en het objectieve bestaan van een werkzaam bestanddeel.

Ook een goddelijk werkzaam bestanddeel begint zijn subjectieve bestaan, zijn wording, door te worden beïnvloed door alle ‘feiten’. Als zo’n goddelijk werkzaam bestanddeel tot een beslissing (*decision*) en daarmee tot voldoening (*satisfaction*) is gekomen, wordt het tot een object en zelfs tot een *superject* voor alle nog wordende bestanddelen. Met de ongewone term ‘superject’ heeft Whitehead, dunkt me, zijn idee aangegeven dat er bij God sprake is van een actieve inzet bij het aanreiken van zijn initiële doelstellingen (*initial aims*).

In de voorgaande tekst is opgemerkt: “Als zo’n goddelijk werkzaam bestanddeel tot een beslissing (*decision*) is gekomen, wordt het...” Deze opmerking heeft bij mij de vraag opgeroepen hoe we ons zo’n beslissing kunnen voorstellen. Bij wereldlijke werkzame bestanddelen wordt een beslissing gevolgd door een gebeurtenis; het proces van ‘wording’ wordt daarmee afgesloten en het werkzame bestanddeel blijft dan als voldongen feit objectief voortbestaan. Bij een goddelijk werkzaam bestanddeel is er geen sprake van een gebeurtenis in de gebruikelijke, fysieke betekenis van het woord. God inspireert immers wel tot een gebeurtenis, maar hij laat zelf niet echt iets gebeuren, omdat hij dat aan de vrije, wereldlijke wezens, zoals een mens, overlaat. Hoe kan een goddelijk werkzaam bestanddeel dan toch tot voldoening (*satisfaction*) komen en een feit worden? Ik veronderstel dat het antwoord op die vraag is, dat er onderscheid moet worden gemaakt tussen een fysieke gebeurtenis en een mentale gebeurtenis. Als we beslissen om iets weg te geven of om een ruzie goed te maken is dat een mentale gebeurtenis, zelfs als er fysiek nog niets is gebeurd. Ik veronderstel dat er zo bij God sprake is van een mentale gebeurtenis als hij beslist over de beste vorm van zijn inspiratie in de actuele situatie. Zo’n goddelijke beslissing wordt daarmee een ‘feit’, dat voor wereldlijke werkzame bestanddelen erfahrbaar is. Het is dan aan de mens om te beslissen wat hij laat gebeuren.

Ik meen dat deze veronderstelling kan bijdragen tot een betere toegankelijkheid van het door Griffin beschreven beeld van God als een levende persoon, die met veel geduld voor de wereld een zorgzame en inspirerende Coach is.

Aan het eind van deze paragraaf merkt Griffin nog op dat de aangehaalde discussie met Whitehead een goede illustratie is van het belang om onderscheid te maken tussen de kernstellingen (*core doctrines*) van de procesfilosofie en de persoonlijke meningen van verschillende procesfilosofen waaronder ook Whitehead. Het feit dat de mening van Whitehead op enkele punten problematisch is, wordt namelijk door sommige critici aangegrepen om de procesfilosofie als basis voor een filosofie van de religie te verwerpen. Griffin vindt dit onterecht, omdat het problematische niet voortkomt uit de grondprincipes van de procesfilosofie, maar uit het feit dat Whitehead niet altijd aan alle grondprincipes is toegekomen.

Het belang van het onderscheid tussen Gods karakter en Gods handelen

Het tweevoudige argument voor het theïsme van de procesfilosofie is, dat het zowel rationeel als religieus geschikter is dan atheïsme en traditioneel theïsme. Griffin wijst erop dat dit argument door zijn hele boek heen loopt, maar dat deze passage speciaal erop gericht is om te laten zien hoe de goddelijke dipolariteit die door Hartshorne in het bijzonder is benadrukt, namelijk die van het onderscheid tussen Gods karakter (*essence*) en Gods concrete handelen (*concrete states*), van belang is voor een godsbeeld dat niet alleen rationeel maar ook religieus geschikt is.

Om religieus geschikt te zijn moet een godsbeeld kunnen laten zien dat God in één opzicht absoluut en onveranderlijk is en in een ander opzicht veranderlijk is, namelijk door zijn reële

relatie met de veranderende wereld. Verwijzend naar deze voorwaarde noemt Hartshorne zijn theïsme ‘neoklassiek’. Klassiek theïsme beschouwt God ook als onveranderlijk, maar het begaat daarbij de fout deze hoedanigheid toe te schrijven aan de totaliteit van God. Hartshorne daarentegen schrijft Gods onveranderlijkheid alleen toe aan Gods wezen (*essence*) en niet aan Gods concrete handelen (*concrete states*), waarin God wèl veranderlijk is. God in zijn totaliteit heeft te maken met het verschijnsel tijd.

Dit laatste is volgens Hartshorne een cruciale constatering voor een religieus geschikt godsbeeld. Als tijd voor God geen werkelijkheidswaarde zou hebben, zou de historie van individuen, volkeren, religies en beschavingen geen enkele betekenis hebben. Als God niet door de wereld zou worden geraakt, zouden we aan God ook geen liefde kunnen toeschrijven. Griffin haalt een citaat aan waarin Hartshorne onder meer zegt: “Het klassieke theïsme maakt God tot de gever van alles en de ontvanger van niets”.

Verwijzend naar het verwijt van critici dat God in deze visie niet ‘transcendent genoeg’ is, geeft Griffin aandacht aan het door Hartshorne benadrukte aspect dat God in tweevoudige zin transcendent is doordat hij op twee manieren uniek is, namelijk als het absolute, onveranderlijke Wezen en als degene die zich in zijn concrete handelen aanpast aan de veranderende wereld.

Sommige critici hebben beweerd dat procestheïsme niet een echt godsbeeld verschaft. Griffin gaat in het volgende deel van dit hoofdstuk op deze kritiek in.

3. PROCESTHEÏSME EN HET KENMERKENDE VAN EEN GODSBEELD

Zoals eerder gezegd, is de voornaamste bijdrage van het procestheïsme in de discussie over het bestaan van God het verschaffen van een godsbeeld dat vrij is van de problemen die het geloof in het bestaan van God ondermijnen. In dit verband wijst Griffin op de wijdverbreide mening, dat de vraag of God bestaat door Hume en volgens hem ook door Kant voor eens en voor altijd ontkennend zou zijn afgedaan. Griffin merkt daarover op dat hun visie begrijpelijk is, omdat hun argumenten betrekking hadden op het traditionele beeld van een wonderbare, bovennatuurlijke God, een beeld dat voor hen een gemakkelijk doelwit vormde voor kritiek. Hun argumenten sloegen uiteraard niet op het godsbeeld van het procestheïsme, dat immers toen nog niet bestond.

Een argument dat nu wordt gebruikt om de procestheïstische zienswijzen over God niet te hoeven onderzoeken, bestaat in de claim dat die zienswijzen niet slaan op een wezen dat 'God' mag worden genoemd. De geloofwaardigheid van een dergelijke claim, waarvan Griffin voorbeelden geeft, kan het beste worden beoordeeld aan de hand van de kenmerken van een wezen dat door christenen, joden, moslims en vele andere gelovigen met de term 'God' (of een equivalente benaming) wordt aangeduid. Griffin geeft daarvoor in zijn boek een lijst van tien kenmerken. Van niemand, die gelooft in een aldus gekarakteriseerd wezen, kan volgens Griffin redelijkerwijs worden gezegd dat hij of zij niet in God gelooft. Al de in zijn boek genoemde kenmerken worden bevestigd door het traditionele theïsme. Zij worden ook bevestigd door het procestheïsme.

Aan enkele van deze kenmerken geeft het procestheïsme echter wel een andere interpretatie. Griffin bespreekt in dit verband drie kenmerken, die cruciaal zijn voor de discussie of er bij het procestheïsme wel sprake is van een *godsbeeld*. Het eerste kenmerk is, dat God over de hoogste en misschien wel over een perfecte macht beschikt (*supreme, perhaps even*

perfect, in power). Het processteïsme ontkent dat God ‘almachtig’ is in die zin dat hij essentieel over alle macht beschikt. Met betrekking tot het kenmerk: schepper en instandhouder van ons universum (*creator and sustainer of our universe*) bevestigt het processteïsme wèl dat God ons universum in procesfilosofische zin heeft geschapen, maar het ontkent een schepping uit het absolute niets (*creatio ex nihilo*). Met betrekking tot het kenmerk: met vooruitziende blik actief in de werkelijkheid en in de geschiedenis (*providentially active in nature and history*), bevestigt het processteïsme Gods vooruitziende activiteit – met, zoals gezegd, zijn goddelijke invloed variërend met de actualiteit van de wereld (*divine variable influence*) – maar het ontkent dat hij met zijn activiteit kan ingrijpen in de normale causale processen.

Omdat alle overige kenmerken zonder meer worden bevestigd door het processteïsme, moet in redelijkheid worden toegegeven dat het bij dit theïsme om een godsbeeld gaat. Het processteïsme claimt zelfs dat het religieuze karakter van zijn godsbeeld in zijn opvattingen beter tot uiting komt dan bij het traditionele theïsme.

Griffin besluit dit hoofdstuk met nogmaals te benadrukken dat het voor een harmonieus samengaan van wetenschap en religie noodzakelijk is, dat de wetenschap een ruimer standpunt inneemt in de verdediging van haar ‘wetenschappelijk materialisme’ en dat de religie, zowel inhoudelijk als in haar taalgebruik, haar bovennatuurlijk godsbeeld vervangt door het hiervóór beschreven beeld van een levende persoon, die ik bovenmenselijk heb genoemd.

In het volgende hoofdstuk gaat Griffin in op de vraag in hoeverre het bestaan van een God, die beantwoordt aan het geschetste godsbeeld, aannemelijk kan worden gemaakt.

5

Natuurlijke theologie gebaseerd op naturalistisch theïsme

In het vorige hoofdstuk is Whiteheads versie van een naturalistisch theïsme uitgelegd en heeft Griffin betoogd dat, ondanks enige problemen met de visie van Whitehead, een coherente en consistente versie van dat theïsme kan worden ontwikkeld. Hij heeft ook laten zien waarom deze versie niet kan worden afgewezen als te ver verwijderd van de gangbare betekenis van het woord *God*. In dit vijfde hoofdstuk bespreekt Griffin de voornaamste redenen om te geloven dat zo'n goddelijk wezen ook werkelijk bestaat. Daaraan voorafgaand houdt Griffin een beschouwing over een aantal kenmerken van de procesfilosofische argumentatie voor het bestaan van God.

1. KENMERKEN VAN DE PROCESFILOSOFISCHE ARGUMENTATIE VOOR HET BESTAAN VAN GOD

De procesfilosofische argumentatie voor het bestaan van God heeft een aantal kenmerken waar Griffin op attendeert. Op de eerste plaats wijst hij erop, dat geen van de argumenten mag worden beschouwd als losstaand van de andere. De argumenten maken deel uit van wat Hartshorne een 'cumulatief argument' heeft genoemd. Omdat de samenstellende delen van zo'n argument een zekere onafhankelijkheid hebben, kunnen ze elkaar ondersteunen en lijken ze niet op de schakels van een ketting, maar op de strengen van een kabel.

Ook benadrukt Griffin dat het bovengenoemde ‘cumulatieve argument’ niet mag worden beoordeeld los van Whiteheads procesfilosofie als geheel.

Op de derde plaats waarschuwt Griffin tegen overdrijving bij het gebruiken van de argumenten die hij in dit artikel geeft. Hij wil daarmee zeggen dat het slechts de *precieze vorm* van het procesfilosofische godsbeeld met zijn bijbehorende cumulatieve argumentatie is, die, deel uitmakend van Whiteheads fundamentele leerstellingen, in dit opzicht relevant is.

De argumenten die hierna worden besproken, kunnen in de twee volgende soorten worden verdeeld: argumenten die te maken hebben met de fundamentele aspecten van het bestaan van de wereld in het algemeen, en argumenten die specifiek samenhangen met het menselijke ervaren.

2. ARGUMENTEN DIE TE MAKEN HEBBEN MET DE FUNDAMENTELE ASPECTEN VAN DE WERELD IN HET ALGEMEEN

De fundamentele aspecten waarop Griffin de vijf argumenten van de eerste soort baseert, zijn: de metafysische orde van het bestaan als zodanig; de orde die specifiek is voor onze kosmos, onze wereld; het doelgerichte (*teleological*) aspect van de orde van onze wereld; het opkomen van nieuwheid en de buitengewone schoonheid van de wereld.

Ter verduidelijking twee opmerkingen vooraf. De fundamentele principes van de metafysische orde die hierna ter sprake komen, hebben betrekking op de totaliteit van de werkelijkheid. Voor het woord ‘kosmos’ gebruikt Whitehead soms het woord ‘kosmisch tijdperk’ (*cosmic epoch*). Hij duidt daarmee het domein van de werkelijkheid aan, dat wordt gedomineerd door een speciale soort orde. In onze kosmos, onze wereld, is dat de structurele orde van de natuurwetten.

Volgens Whitehead zijn er - binnen de totaliteit van de werkelijkheid - ook andere werelden mogelijk. In deel 3 van dit hoofdstuk zal daar nader op worden teruggekomen.

Het metafysische argument

Het argument, dat te maken heeft met het bestaan als zodanig is traditioneel het 'kosmologische argument' genoemd. Dit argument, dat het bestaan van de wereld niet als noodzakelijk beschouwt, maar als toevallig (met andere woorden: de wereld had er net zo goed niet kunnen zijn), leidde in die traditionele opvatting tot de conclusie dat het bestaan van de wereld slechts kan worden verklaard door het bestaan van een goddelijk wezen aan te nemen dat noodzakelijkerwijs bestaat. Volgens traditionele theologen betekent dit argument dat die noodzakelijkerwijs bestaande God *in alle opzichten* noodzakelijk is en dat de wereld *in alle opzichten* toevallig of contingent is.

Die zienswijze wordt door processteïsten niet gevolgd. Immers, de idee dat God noodzakelijkerwijs bestaat, betekent volgens hen niet dat God *in alle hoedanigheden, die traditioneel aan hem worden toegeschreven*, noodzakelijk is. En - aan de andere kant - het feit dat onze specifieke kosmos niet noodzakelijk is, hoeft niet te impliceren dat het bestaan als zodanig van een universum van beperkte wezens niet-noodzakelijk is.

Procesfilosofen verwerpen dan ook het kosmologische argument in zijn traditionele vorm. Zij menen dat datgene, wat het kosmologische argument is genoemd, twee van elkaar te onderscheiden argumenten omvat: een echt kosmologisch argument, dat straks zal worden behandeld en een metafysisch argument dat Griffin in deze passage bespreekt.

De eerder door Griffin gemaakte opmerking dat de *precieze* vorm van ieder argument met de werkelijkheidsvisie van de

procesfilosofie en met haar analyse van ‘het ervaren’ moet samenhangen, is volgens Griffin met name van toepassing op het hier bedoelde metafysische argument. In dit verband herinnert hij aan de cruciale rol die de procesfilosofie toeschrijft aan ‘ervarende en beslissende werkzame bestanddelen (*actual entities*), die groepsgewijs een gemeenschap vormen en als zodanig horen bij een ‘wezen’. Gedreven door het ultieme verschijnsel ‘creativiteit’, zijn het *deze* bestanddelen die de bouwers zijn van de feitelijke werkelijkheid doordat ze, feiten en mogelijkheden ervarend, kiezen uit openstaande mogelijkheden en *gebeurtenissen* laten plaatsvinden.

Dat kiezen uit de openstaande mogelijkheden gaat gepaard met het nemen van een *beslissing*. Zo’n beslissing houdt in dat er, met uitsluiting van de andere mogelijkheden, gekozen wordt voor een bepaalde mogelijkheid. Met andere woorden: er vindt een *selectieve beperking* plaats. Whitehead is tot de conclusie gekomen dat de genoemde wezenselementen uit zichzelf over onvoldoende ‘niveau’ beschikten om te kunnen kiezen voor de selectieve beperkingen, die nodig zijn geweest om de complexe wereld zoals wij die nu kennen, te doen ontstaan. Zijn metafysische argument is dan ook, dat het bestaan van een altijdig wezen moet worden aangenomen, dat als formatief element een aanvulling heeft gegeven op de activiteit van de ervarende en beslissende werkzame bestanddelen.

Tot zover deelt Griffin de mening van Whitehead over de hier beschreven metafysische principes. Hij attendeert echter op het verschil in de opvattingen van hen beiden over het beeld van God als het bovenbedoelde formatieve element. Ik zal dat verschil in het kort aangeven.

Uit passages in de geschriften van Whitehead concludeert Griffin dat Whitehead van mening was dat de eerdergenoemde ultieme metafysische principes met betrekking tot de opbouw van het universum hun oorsprong hebben gevonden in een

beslissing van God. Griffin beargumenteert waarom hij deze mening van Whitehead niet deelt en waarom hij van oordeel is dat de bedoelde metafysische principes niet het gevolg geweest kunnen zijn van Gods beslissing en zodoende van zijn *wilsbeschikking*, maar dat ze deel uitmaken van Gods altijdige karakter (*eternal essence*). Whiteheads mening zou immers de vrije beslissingen van de werkzame bestanddelen aantasten en zou het probleem van het kwaad weer doen opkomen.

Volgens Griffin is Whitehead misleid door zijn beeld van God als een singuliere actuele entiteit (*singular Actual Entity*). Evenals Hartshorne stelt Griffin daar het beeld tegenover van God als ‘een altijdige, persoonlijk geordende gemeenschap van goddelijke, ervarende en beslissende werkzame bestanddelen’ (*divine actual entities*).

Kort gezegd vat Griffin zijn metafysische argumentatie als volgt samen: “Als de zienswijze van de procesfilosofie wordt gevolgd, dat het wereldproces is verlopen en nog steeds verloopt volgens de hierboven beschreven metafysische principes, kan dat slechts worden begrepen *door het bestaan aan te nemen van een alomtegenwoordig, altijdig wezen; door aan te nemen dat die principes essentieel behoren tot het karakter van dat wezen en door aan te nemen dat die principes door alle wereldlijke, ervarende en beslissende werkzame bestanddelen (actual entities) kunnen worden ervaren.*

Het kosmologische argument

Het kenmerkende van dit tweede argument, dat berust op de structurele orde van de natuurwetten van onze kosmos, onze wereld, is al summier toegelicht. Naar mijn interpretatie zegt Griffin over het kosmologische argument voor het bestaan van God het volgende: Naast de metafysische principes van het universum zijn in onze kosmos de natuurwetten algemeen geldig. Zonder de orde die door die natuurwetten wordt verschaft, zouden de oorspronkelijke elementen zoals elektro-

nen, protonen en fotonen niet tot effectieve gebeurtenissen hebben kunnen leiden. Het in onze kosmos algemeen geldende karakter van deze natuurwetten leidt tot de aanname van het bestaan van een primordiaal wezen dat, behalve over een onpeilbare wijsheid, over het vermogen beschikt om beslissingen te nemen en om die beslissingen zó effectief te laten zijn, dat de kosmos zoals we die kennen tot stand is gekomen. Het bestaan van onze wereld suggereert derhalve het bestaan van een wezen met op z'n minst vele van de hoedanigheden, die kenmerkend zijn voor een algemeen gangbaar godsbeeld.

Hiermee is de essentie van de kosmologische argumentatie weergegeven. Van de procesfilosofie mag echter worden verwacht dat zij niet alleen een goddelijke werkzaamheid bevestigt, maar dat ze ook verklaart *hoe het kan zijn dat die werkzaamheid efficiënt is geweest*. Met andere woorden: de vraag is hoe die werkzaamheid kan resulteren in wat we gewoonlijk de 'natuurwetten' noemen. Whitehead maakt in dit verband onderscheid tussen van buitenaf, dwingend opgelegde wetten (*imposed laws*) die verwijzen naar externe relaties, en inwendig levende, zelfgekozen wetten (*immanent laws*) die verwijzen naar interne relaties. Descartes, Newton en Leibniz dachten, uitgaande van 'substanties' met puur externe relaties, aan de natuurwetten als dwingend te zijn opgelegd door een transcendente God. Whitehead, uitgaande van werkzame bestanddelen (*actual entities*) met hun interne relaties met andere bestanddelen, ziet die natuurwetten niet als dwingend opgelegd. Zo laat hij ruimte voor de vrijheid van de werkzame bestanddelen. Aangenomen mag worden dat dwingend opgelegde natuurwetten altijd exact zouden moeten worden gehoorzaamd. De ontdekking dat de natuurwetten eerder statistisch zijn dan absoluut, ondersteunt derhalve de opvatting van Whitehead over het niet-dwingend opgelegde karakter van de natuurwetten.

Whitehead voegt daar evenwel aan toe dat een opvatting, die *elk* element van externe beïnvloeding uitsluit, niet adequaat is. Zo'n zienswijze zou het geloof in de betrouwbaarheid van de natuurwetten hebben ondermijnd en daarom de wetenschap niet hebben kunnen inspireren. Voorts heeft Whitehead opgemerkt dat, als elke externe beïnvloeding als mogelijkheid wordt afgewezen, er geen enkele reden is, waarom de wereld niet zou zijn vervallen tot een wetteloze chaos. Met andere woorden: volgens Whitehead is er sprake geweest van een externe, niet-dwingende beïnvloeding (een *quasi-imposition*).

In een door Griffin aangehaald citaat zegt Whitehead niet alleen dat God in de wereld het wezen is waardoor er natuurwetten zijn, maar hij legt ook uit *hoe* naar zijn mening de natuurwetten door Gods, niet-dwingende, invloed tot stand hebben kunnen komen. Dat komt, volgens Whitehead, doordat alle wereldlijke werkzame bestanddelen God ervaren en daarbij Gods initiële doelstellingen (Gods raadgevingen) ontvangen. We zouden moeten zeggen, zo suggereert Griffin, dat deze initiële doelstellingen onder andere zowel de metafysische principes belichamen die Gods eeuwige karakter weerspiegelen, als de natuurwetten, waartoe God bij de aanvang van die wereld heeft besloten.

Het teleologische of doelgerichte argument

Naast de evidentie van het bestaan van God op basis van de metafysische principes die algemeen gelden en van de natuurwetten die voor onze wereld gelden, is er ook sprake van een evidentie vanuit de opwaartse 'trend' van het evolutionaire proces. De vraag naar het waarom van die opwaartse 'trend', zo benadrukt Whitehead, wordt onbevredigend beantwoord door de stelling van het overleven van de sterksten (*the survival of the fittest*). Die stelling legt alleen uit waarom sommige soorten van organismen erin slagen om te overleven. Als overleven echter het enige *doel* van de evolutie zou zijn geweest, zou het opkomen van het leven onverklaarbaar zijn.

Leven zelf is namelijk betrekkelijk arm aan overlevingskracht. Hogere organismen, zoals otters, walvissen en mensen zijn zelfs minder in staat om lang te (over)leven dan laag ontwikkelde organismen zoals virussen, bacteriën en torren. Het probleem van de evolutie, zo concludeert Whitehead, is dan ook om te verklaren hoe het komt dat hogere organismen, met hun geringe vermogen om te overleven, zich ooit hebben kunnen ontwikkelen. Whiteheads antwoord is, dat het evolutionaire proces voortgedreven is door een ander criterium dan louter het overleven, en wel door het criterium van het ontstaan van wezens met een grotere intrinsieke waarde (*intrinsic value*), waarbij harmonie en bewust ervaren samengaan.

Het teleologische argument dat de ordening in de natuur de realisatie vormt van een goddelijk doel, wordt tegenwoordig het argument van het ontwerp (*the argument from design*) genoemd. Dit is nu *juist* de uitdrukking voor het soort goddelijke, opgelegde invloed dat door de procesfilosofie wordt verworpen. Dit argument, waartegen Darwin zich richtte, is bekend als het antropisch principe (*anthropic principle*) waarvan één van de versies stelt, dat de fundamentele wetten van de natuur waren gericht op het ontstaan van de mens. Whitehead nuanceert dit principe in zoverre dat hij meent dat die wetten gericht waren op het voortbrengen van 'leven'. Met nadruk verwerpt hij de opvatting dat een almachtige, externe God levenvoortbrengende wetten heeft opgelegd aan een uit het niets geschapen wereld. Het platonische model van de overreding is volgens Whitehead nodig om de onmiskenbare trend naar orde te verklaren.

Griffin gaat vervolgens in op de achtergrond van het evolutionaire proces en wijst erop, dat het Gods streven is om te bevorderen dat gemeenschappen met hun ervarende bestanddelen ontstaan en dat die werkzame bestanddelen komen tot een hogere 'intrinsieke waarde' (*intrinsic value*), dat wil zeggen een waarde waarin harmonie en intensiteit samengaan. (In hoofdstuk 6 gaat Griffin op het evolutionaire proces nader in).

Het argument, ontleend aan het aspect 'nieuwheid'

Het argument ontleend aan het aspect 'nieuwheid' dat zich vooral in de evolutie heeft gemanifesteerd, is nauw verwant aan het teleologische argument. Binnen de procesfilosofie betekent het opkomen van nieuwheid in het bijzonder de realisering van mogelijkheden die voordien in de wereld nog niet door de wezens (door hun werkzame bestanddelen) waren verwerkelijk.

Whitehead heeft erop gewezen dat, op grond van het ontologische principe (het *zijns*principe), die mogelijkheden al 'ergens' moesten zijn om relevant te kunnen worden voor de bestanddelen door wie ze tot 'feiten' zijn gemaakt. Omdat ze nieuw waren, konden ze voor die tijdelijke bestanddelen en voor de wezens waar die bestanddelen bij hoorden, nog niet bestaan. Dit heeft hem tot de argumentatie gebracht dat er een altijdig wezen, een God, moet zijn voor wie *al het mogelijke als zodanig* bestaat.

Ter vermijding van misverstand wil ik daaraan toevoegen, dat Whitehead niet heeft bedoeld dat de mogelijkheden door God zijn gemaakt. (Dan zou God ook voor het kwaad verantwoordelijk zijn). Naar ik veronderstel, is er in dit opzicht een relatie met het ultieme kenmerk van de werkelijkheid: de '*creativiteit*'. Afhankelijk van de actualiteit zijn de mogelijkheden ook voortdurend anders. God *kent* de mogelijkheden. Hij heeft een onbeperkt inzicht in dat domein.

In zijn analyse van het menselijk ervaren, (door Hosinski helder beschreven in zijn boek *Stubborn fact and creative advance*, Nederlandse titel *Wat gebeurt er in Gods naam?*) heeft Whitehead uiteengezet dat, in zijn visie, de wereldlijke, ervarende en beslissende werkzame bestanddelen (*actual entities*) Gods initiële raadgevingen (*initial aims*) ervaren en - als ze daarvoor kiezen - kunnen laten *gebeuren*. Daarmee heeft

Whitehead laten zien hoe het aspect van ‘nieuwheid’ de orde in de wereld heeft kunnen kenmerken en van cruciale betekenis heeft kunnen zijn in het proces van de evolutie. Met betrekking tot het doel van die evolutie heeft Whitehead dan ook gezegd, dat orde en nieuwheid niet anders zijn dan de instrumenten van Gods initiële doelstellingen, gericht op het intensiveren van de ‘rechtstreekse betrokkenheid’ (*formal immediacy*) van de wereld bij de verwerkelijking van zijn visioen.

Het argument ontleend aan het aspect van buitengewone schoonheid

De schoonheid van de wereld is al vaak beschouwd als basis voor een argument voor het bestaan van God. Met name onder invloed van het neodarwinisme is dit argument genuanceerd door te verwijzen naar een buitengewone (*excessive*) schoonheid, dat wil zeggen een schoonheid die uitgaat boven de schoonheid die verklaard schijnt te kunnen worden met de theorie van het neodarwinisme. Dat is namelijk een utilitaire, functionele theorie die de verschillende aspecten van de evolutie verklaart in termen van hun bijdrage tot de geschiktheid van organismen om te overleven. Veel aspecten van schoonheid kunnen daarmee inderdaad worden verklaard.

Na al die verklaringen is er echter nog veel schoonheid over die om een andere verklaring vraagt. Griffin verwijst in dit verband naar uitspraken van Steven Weinberg. Deze natuurkundige spreekt ook over de schoonheid in de wereld die uit utilitair standpunt onnodig, met andere woorden, excessief is. Hij neemt echter afstand van de idee dat deze schoonheid aan God moet worden toegeschreven, omdat die God dan ook verbonden zou moeten worden met ziekten als kanker en... met de holocaust. Dit is een goed voorbeeld van de tweeslachtigheid waartoe het beeld van een bovennatuurlijke God leidt. Uitgaande van de procesfilosofische visie van Gods invloed op de wereld, kan die buitengewone schoonheid echter wèl

beschouwd worden als een argument voor het bestaan van een God, wiens schoonheid wordt weerspiegeld in de buitengewone, niet utilitair verklaarbare schoonheid van de wereld.

Griffin stelt dat dit argument vooral van toepassing is op het procestheïsme, omdat Whitehead het *esthetische* karakter daarvan heeft benadrukt.

3. NATUURLIJKE THEOLOGIE EN EEN NAAR GODS BEELD GEVORMD NIVEAU

De voorafgaande beschouwing over de manier waarop God de wereld *niet* beïnvloedt en de manier waarop hij dat *wèl* doet, houdt verband met de discussie in het vorige hoofdstuk over het feit dat de procesfilosofie, doordat zij (om met de woorden van Griffin te spreken) een *God-shaped hole* vertoont, schijnbaar ook een beroep doet op God als ‘incidentele gatenvuller’ (*God of the gaps*). Voordat hij in deel 4 overgaat op het vervolg van zijn argumentaties voor het bestaan van God, geeft Griffin over het bovengenoemde onderwerp, dat bij die argumentaties een centrale rol speelt, een korte uiteenzetting.

Het primair/secundair-denkschema, dat het, zoals in de tweede passage van deel 1 van hoofdstuk 4 is vermeld, onvermijdelijk maakte rekening te houden met de mogelijkheid van een bovennatuurlijk ingrijpen van God, plaatste theïsten voor het dilemma: òf om de zienswijze van een *God of the gaps* te volgen òf om te ontkennen dat een voortgaande (*ongoing*) invloed van God op de wereld mogelijk is. Het feit dat de meeste liberale theologen kozen voor de laatste ‘hoorn’ van dit dilemma, is in sterke mate verantwoordelijk geweest voor de wijdverbreide veronachtzaming van argumenten voor het bestaan van God.

De achtergrond van dit probleem wordt gevormd door het feit dat de meeste traditionele argumenten uitgingen van een

verschijnsel dat een goddelijke verklaring nodig scheen te hebben. Als reactie tegen de in diskrediet geraakte *God of the gaps*-zienswijze werd geconcludeerd dat *elk* argument voor het bestaan van God een beroep doet op zo'n *gap*. Deze conclusie heeft het discussiëren over het bestaan van God voor veel critici overbodig gemaakt.

De procesfilosofie denkt daar anders over. Terwijl zij de *God of the gaps*-zienswijze in de gangbare betekenis afwijst, geeft zij een beeld van een goddelijke invloed die structureel werkzaam is in *alle* gebeurtenissen. Dit beeld dient te worden beoordeeld in het licht van het geheel van het pantheïstische denken van de procesfilosofie. Griffin spreekt van een beoordeling *vanbinnenuit*. In dit verband wil ik herinneren aan de opmerking die ik maakte in de tweede passage van deel 1 van hoofdstuk 4. In die passage heb ik aangegeven dat ik, in plaats van de term 'door God gevormd gat' (*God-shaped hole*) de voorkeur geef aan de uitdrukking 'naar Gods beeld gevormd niveau' (*God-shaped level*). Daarmee heb ik aangegeven dat de wereld - als 'creativiteit' haar *enige* ultieme aspect zou zijn geweest - een *structureel* gebrek aan voldoende 'niveau' zou hebben gehad; een 'niveau' dat alleen door *een ultiem Wezen van een bovenmenselijk niveau* kon worden opgetild en *is* opgetild tot een 'naar Gods beeld gevormd niveau' (*a God-shaped level*).

Hieraan zou ik de volgende hypothetische opmerking willen toevoegen. Ik veronderstel dat het genoemde bovenmenselijke niveau verwijst naar de bovenmenselijke wereld die volgens de procesfilosofie noodzakelijkerwijs *binnen* de werkelijkheid moet bestaan. Immers, als die wereld er niet was, zou de procesfilosofie met haar aanname dat er een bovenmenselijk wezen bestaat dat zij God noemt, haar bestaansgrond verliezen. Voorts veronderstel ik dat die bovenmenselijke wereld *een van de andere mogelijke werelden* is, waarvan in het begin van deel 1 van dit hoofdstuk sprake is. De uitdrukking

‘kosmisch tijdperk’ (*cosmic epoch*) die Whitehead in dat verband heeft gebruikt, zou ik daarop liever niet willen toepassen. Dat woord vind ik namelijk verwarrend omdat het daarmee lijkt, alsof het gaat over een wereld die misschien ooit later in een ander tijdperk werkelijkheid zou kunnen worden. Dat is, dunkt me, niet het geval. Die andere, niet door *tijdsduur* en *lokatie* in de ruimte beperkte wereld is, naar ik aanneem, van alle tijden en zij bestaat dus ook *nu*, in het heden. De menselijke en bovenmenselijke wereld kunnen worden *onderscheiden*, maar ze kunnen niet van elkaar worden *gescheiden*. Onze wereld wordt in de persoon van God door de bovenmenselijke wereld doordrongen. God is zó voortdurend actief bezig om aan onze wereld het ‘niveau’ te geven, dat ze *uit zichzelf* niet heeft.

4. ARGUMENTEN DIE SPECIFIEK SAMENHANGEN MET HET MENSELIJKE ERVAREN

De argumenten, besproken in deel 2 van dit hoofdstuk, zijn in zekere zin ook argumenten gebaseerd op het menselijke ervaren, omdat het dat ervaren is dat ons de orde van de wereld, haar opwaartse ‘trend’ en haar buitengewone schoonheid heeft doen kennen. Het menselijke ervaren heeft die aspecten onderkend door specifiek naar de wereld te kijken als naar een object. De argumenten die nu aan de orde komen, beginnen met aspecten van het menselijke ervaren als zodanig, zoals het ervaren van ideële waarden, van waarheid, van de zinvolle betekenis van ons leven en van het heilige.

Argumenten ontleend aan ideële waarden.

Zoals werd benadrukt in hoofdstuk 2, meent Whitehead dat de manier waarop de mens de wereld ervaart, blijk geeft van het bestaan van een ideëel aspect in de dingen. Met andere woorden: er bestaat een intuïtief gevoel van falen of slagen ten opzichte van het ideaal dat zou moeten worden bereikt. Whitehead spreekt in dit verband bij herhaling over het contrast met

ideële waarden, hetgeen volgens hem wijst op het bestaan van een ‘externe standaard’. Dit argument berust op het ontologische principe dat een ideële, niet-concrete entiteit zoals een ideaal, altijd ‘ergens’ moet zijn, dat wil zeggen in een concrete entiteit of een wezen. Geen enkel wereldlijk wezen met zijn werkzame bestanddelen heeft voldoende ‘niveau’ om als zo’n ‘standaard’ te fungeren. Daarom is Whitehead ertoe gekomen om het bestaan aan te nemen van een wezen met een hoger (bovenmenselijk) niveau; een wezen, dat hij God heeft genoemd.

Griffin wijst ook op de betekenis van dit argument met betrekking tot Gods initiële doelstellingen (*initial aims*) en voor het begrijpen van de manier waarop God de wereld beïnvloedt.

Tot dusver is dit argument beschouwd als een enkelvoudig argument. De idealen waarover het gaat, omvatten echter de aspecten waarheid, schoonheid en goedheid. Het gaat derhalve om een cognitief argument, berustend op het ervaren van de normatieve betekenis van de waarheid; een moreel argument, gebaseerd op het onmiskenbare aanvoelen van morele idealen en een esthetisch argument, ontleend aan idealen van schoonheid.

Het argument ontleend aan het begrip ‘waarheid’

Het ‘cognitieve argument’, genoemd in de vorige passage, is een argument ontleend aan het begrip ‘waarheid’, maar dan wel specifiek aan het begrip ‘waarheid’ als *normatief ideaal*. Als zodanig is dat een argument dat, evenals de andere tot dusver beschouwde argumenten, wijst op Gods invloed op de wereld. Het argument, dat nu ter sprake wordt gebracht, begint evenwel met het bespreken van enkele ervaringsdimensies, die te maken hebben met de manier waarop *de wereld invloed heeft op God*.

Griffin wijst erop dat ook deze argumentatie uitgaat van een vooronderstelling en wel van de vooronderstelling: dat er zoiets is als 'de waarheid'. Daarmee wordt bedoeld dat de algemene aard van de werkelijkheid een inzicht geeft dat met die algemene aard correspondeert en dat de concrete gebeurtenissen een inzicht geven dat correspondeert met datgene wat werkelijk is gebeurd. Ons zoeken naar waarheid is een poging tot een 'asymptotische' benadering van zo'n complete waarheid. Zonder de vooronderstelling dat zo'n waarheid bestaat, zou dat zoeken zinloos zijn.

Sommige moderne en postmoderne filosofen hebben echter het bestaan van een dergelijke waarheid ontkend. Voor zover hun opmerking *epistemologisch* is bedoeld en derhalve inhoudt dat ons beperkte kennen niet gelijk kan worden gesteld met het kennen van *de* waarheid, kan die opmerking niet vaak genoeg worden herhaald. Andere filosofen ondersteunen echter de *ontologische*, op het 'zijn' gerichte bewering, dat zoiets als de werkelijkheid niet bestaat.

Deze ontologische ontkenning van het bestaan van *de* waarheid wordt soms gebaseerd op een atheïstische visie. Als zodanig, zo merkt Griffin op, heeft die ontkenning haar verdienste. Als het universum namelijk slechts een veelvoud van beperkte inzichten zou omvatten zonder een alles-omvattend inzicht, zou er geen inzicht kunnen bestaan dat correspondeert met de algemene aard van de werkelijkheid, laat staan een inzicht dat de loop van de gebeurtenissen correct weergeeft. Zonder een onpartijdig inzicht zou er voor de complete waarheid geen plaats zijn. De (nietzscheaanse) ontkenning van de waarheid volgt, zegt Griffin, dan ook redelijkerwijs uit de ontkenning van het bestaan van God.

Deze ontkenning is echter problematisch omdat, voor zover zij de waarheid van het atheïsme vooronderstelt, zij de tegenstrijdige bewering inhoudt dat het waar is dat er geen waarheid

bestaat. Met andere woorden: de ontkenning van het bestaan van de waarheid *weerlegt zichzelf*. Dit impliceert dat het bestaan van de waarheid hoort tot de basisstellingen (*hard-core common sense notions*) van het procesdenken. Volgens het ontologische principe leidt deze stelling tot een argument voor het bestaan van God, een argument dat geformuleerd kan worden in termen van een theologie, die aan de waarheid zowel een onveranderlijk aspect toeschrijft, als een groeiend aspect, dat wil zeggen dat het leren kennen van de waarheid kan groeien. Dit argument van Whitehead, dat uitgaat van de vooronderstelling dat een dergelijke waarheid bestaat, kan als volgt worden samengevat: “Er kan geen waarheid zijn zonder een goddelijk wezen waaraan die waarheid kan worden gerelateerd.”

Het argument ontleend aan de ‘zinvolle betekenis’ van ons leven

De twee eerdergenoemde vooronderstellingen aangaande het begrip ‘waarheid’ – dat waarheid in absolute zin bestaat en dat het leren kennen van de waarheid een normatief ideaal is – verwijzen naar God, die (gelet op zijn primordiale hoedanigheid) de wereld beïnvloedt met zijn idealen en naar God die (gelet op zijn consequente hoedanigheid) wordt beïnvloed door de wereld, die hij met een volledige en onpartijdige betrokkenheid in zijn ervaringen opneemt.

Ook de vooronderstelling dat ons leven een ‘zinvolle betekenis’ (*importance*) heeft, verwijst naar die twee dimensies van God. Die ‘zinvolle betekenis’, zo benadrukt Whitehead, is een van de fundamentele aspecten die wij bij onze doelgerichte activiteiten vooronderstellen. Terzijde merkt hij op dat dit aspect verbonden is met ‘de eenheid van het universum’ (*the unity of the universe*), die een eenheid van doelgerichtheid (*a unity of purpose*) en een eenheid van verheugenis (*a unity of enjoyment*) omvat.

Whitehead beschouwt God in zijn primordiale hoedanigheid als de ideële grond van die doelgerichtheid. Die doelgerichtheid alleen is volgens Whitehead echter een onvoldoende basis voor de betekenis van ons leven zoals wij die vooronderstellen. Immers, wat die betekenis betreft, wijst Whitehead erop, dat bewuste en rationele mensen weigeren om het leven louter te zien als een voorbijgaande opeenvolging van vreugde of verdriet zonder enige blijvende betekenis. De mens wordt echter tegelijkertijd overmand door het trieste besef dat met de tijd alles schijnt te vervagen, dat alles maar tijdelijk is.

Whitehead merkt op dat dat voortdurend vervagende karakter van de wereld het ‘ultieme kwaad’ *zou* zijn dat de mensheid bedreigt, *als* dat karakter ‘het hele verhaal’ zou zijn. Met zijn leerstelling over de consequente hoedanigheid van God be-toogt Whitehead echter dat dit *niet* het hele verhaal is, maar dat de wereld door haar objectieve onsterfelijkheid in God een ‘altijddurend’ karakter krijgt. Dit inzicht verklaart en rechtvaardigt de aanhoudende hunkering van de mens naar een niet vervagende betekenis van ons bestaan.

Het is duidelijk dat de zienswijze dat God op die manier betrokken is bij de wereld van grote religieuze betekenis is. Dit zou voor de religie slechts een gelukkige coïncidentie zijn en niet een argument voor het bestaan van God. Griffin benadrukt echter dat deze discussie wel degelijk een argument bevat. Dit merkwaardige argument heeft Whitehead als volgt verwoord:

“Zoals fysieke ervaringen worden beheerst door het vage besef van een feitelijke oorzakelijkheid, zo is bij hogere verstandelijke ervaringen van mensen vaak het vage besef aanwezig van een ander bestaan, waar geen onrust is, geen gereis en ook geen schipbreuk, omdat er geen zee meer zal zijn.” (PR 340)

Oppervlakkig gezien zou dit argument kunnen worden afgedaan als een voorbeeld van wensmatig denken (*wishful thinking*): we willen dat ons leven een blijvende betekenis heeft en projecteren daarom voor onszelf een goddelijk wezen dat ons voor altijd zal koesteren. Als we ons verdiepen in de kenleer van Whitehead, ontdekken we echter dat het voor hem een diepe waarheid was dat fysieke ervaringen sterk beïnvloed worden door de oorzakelijke werking van voldongen feiten, omdat ze die werking reëel ervaren en dat het voor hem - op analoge wijze - een diepe waarheid was dat verstandelijke ervaringen evenzo worden beïnvloed door het vage besef van een niet-voorbijgaande wereld.

De betekenis van dit argument voor Whitehead wordt geïllustreerd door het feit dat hij er aandacht aan heeft gegeven in het laatste van zijn belangrijke geschriften, getiteld 'Onsterfelijkheid' (*Immortality*). Onderscheid makend tussen het intuïtieve besef van onsterfelijkheid en de mogelijkheid om dat besef goed onder woorden te brengen, zegt hij in de volgende passage:

“Het gaat onze verbeeldingskracht te boven om ons een voorstelling te maken van de onsterfelijkheid van de activiteiten van de wereld, ontleend aan hun transformatie in Gods natuur. De verschillende pogingen om dat te beschrijven zijn vaak shockerend en profaan. Waar we niet van los kunnen komen is de gedachte dat onze daden voor het universum een blijvende betekenis hebben.” (ESP 94)

Wat onze verbeelding aangrijpt, zo zegt Whitehead, is dus niet de idee dat onze daden een blijvende betekenis zouden moeten krijgen, maar de idee dat onze daden *werkelijk* een blijvende betekenis *krijgen*. Beide passages suggereren een argument en niet slechts een wens. Als de passages worden samengevoegd schijnt het argument te zijn: de reden waarom het ons niet bevredigt om onszelf louter als een voorbijgaand verschijnsel van het universum te zien is, dat we directe ervaringen hebben

van God in zijn consequente hoedanigheid. In tegenstelling tot de wijdverbreide, moderne mening dat religie eenvoudigweg een product is van het verlangen naar onsterfelijkheid, schijnt Whitehead te hebben willen beargumenteren dat dat verlangen zelf het product is van waarachtige ervaringen.

Griffin verwijst naar boeiende opvattingen van William James en van Wainwright, die op Whiteheads denken van invloed zijn geweest en naar gelijkgerichte visies van Hartshorne, van wie Griffin enkele indrukwekkende uitspraken aanhaalt.

Het argument ontleend aan het religieuze ervaren

Gezien vanuit het oogpunt van welke filosofie van de religie dan ook, zou het argument van het religieuze ervaren de belangrijkste basis moeten zijn om over God te spreken omdat, zonder dat ervaren, religie niet zou bestaan. Het innemen van dit standpunt betekent het verwerpen van de typisch-moderne verklaringen voor het verschijnsel religie, die dat verschijnsel proberen uit te leggen in puur psychosociale, functionele termen.

Griffin merkt op dat hij het heeft over *theïstische* religieuze ervaringen die, zoals Garry Guttings suggereert, gekarakteriseerd kunnen worden “als niet-zintuiglijke waarnemingen waarvan wordt beweerd dat ze slaan op een goed en machtig wezen, dat met ons meeleeft” (In hoofdstuk 7 gaat Griffin nader in op de relatie tussen theïstische en niet-theïstische religieuze ervaringen.)

Ook merkt Griffin op dat het in deze paragraaf gaat over religieuze ervaringen die, zoals beschreven in hoofdstuk 2, specifiek slaan op religieuze ervaringen in de *engere* betekenis van het woord. In de *ruimere* betekenis van het woord kunnen al de voorgaande argumenten worden beschouwd als argumenten ontleend aan religieuze ervaringen, omdat ze als zodanig betrekking hebben op het algemene besef dat er iets

meer is tussen hemel en aarde dan de ons omringende wereld. Religieuze ervaringen in *engere* zin slaan echter op het persoonlijke ervaren van God als de Heilige, op het ervaren van het dichtbij aanwezig zijn van een Heilige Realiteit. (In hoofdstuk 7 wordt nader ingegaan op het begrip ‘heilig’)

Dit onderscheid kan worden verhelderd met behulp van de denkwijze van de procesfilosofie. Immers, elke ervaring van een goddelijke initiële doelstelling (*initial aim*) kan een religieuze ervaring zijn in de *ruimere* betekenis, voor zover zo’n doelstelling of ingeving in een terugblik kan worden beoordeeld als afkomstig te zijn van een goddelijke bron. Bij zulke ervaringen valt de nadruk op de doelstelling zelf. Bij religieuze ervaringen in de *engere* zin zou een mens zich bewust *kunnen* zijn van zo’n persoonlijke ingeving (zoals het ervaren van een religieuze ‘roeping’), maar, als dat zo is, zal die mens tegelijkertijd voor zichzelf bewust ervaren dat die ingeving komt van een Heilige Realiteit.

De vraag is nu of (ook) religieuze ervaringen in *engere* zin een argument verschaffen voor het bestaan van God. Griffin heeft in dit en de twee voorgaande hoofdstukken uitvoerig uiteengezet dat het ‘wetenschappelijk materialisme’ (genoemd in het tweede deel van hoofdstuk 1) die vraag ontkennend beantwoordt. Wat de bovengestelde vraag betreft, heeft hij daarbij echter ook laten zien dat die ontkenning, in het licht van de naturalistisch-theïstische visie van de procesfilosofie, geen stand houdt.

5. HET CUMULATIEVE ARGUMENT VOOR NATURALISTISCH THEÏSME

Het onderwerp van hoofdstuk 5 suggereert dat het overgaan van een bovennatuurlijk theïsme naar een naturalistisch theïsme een heroverweging nodig maakt van de moderne afwijzing van een natuurlijke theologie. De natuurlijke theolo-

gie gebaseerd op een bovennatuurlijk theïsme is inderdaad mislukt. Voor een natuurlijke theologie gebaseerd op het naturalistisch-theïstische godsbeeld van de procesfilosofie, bestaat er echter een sterk cumulatief argument.

De voornaamste reden voor het mislukken van de traditionele natuurlijke theologie was niet de zwakte van haar argumenten tegen het atheïsme, maar het feit dat het traditionele godsbeeld strijdig was met de wereld die we kennen en het feit dat het in zijn klassieke vorm onsamenhangend was. Deze problemen vormden de basis voor een cumulatief argument tegen het (traditionele) theïsme. Griffin haalt diverse discussies aan, die over dit onderwerp zijn gevoerd en constateert dat het traditionele theïsme zich niet heeft kunnen profileren als een meer waarschijnlijke kijk op de wereld dan het atheïstische wereldbeeld. Dat lijkt op een patstelling in een tweeslachtige wereld. Als er slechts sprake zou zijn van een keuze tussen atheïsme en traditioneel theïsme, zou dat zo zijn.

Als de argumenten tegen het atheïsme echter geplaatst worden in het licht van het naturalistische theïsme van de procesfilosofie zal, volgens Griffin, blijken dat, terwijl er veel argumenten zijn die pleiten tegen atheïsme, er geen enkel serieus meetellend argument is tegen het procestheïsme. De waarheid van de visie van het naturalistisch theïsme van de procesfilosofie is in overweldigende mate meer waarschijnlijk dan de waarheid van het atheïsme.

Deze conclusie berust op de aanname dat het procestheïsme in tegenstelling tot het traditionele theïsme niet wordt ontkracht door het probleem van het kwaad. Zij berust ook op de aanname dat het procestheïsme een meer overtuigend beeld geeft van de schepping van de wereld dan wordt gegeven door het traditionele theïsme en door het atheïsme, met name zoals dat scheppingsbeeld nu wordt ingevuld door de neodarwinistische theorie van de evolutie. In het volgende hoofdstuk zullen deze twee onderwerpen, het probleem van het kwaad en de

evolutie, worden besproken, samen met het nauw daarmee verbonden onderwerp toekomstverwachting (*eschatology*).

6

Evolutie, het kwaad en eschatologie

In hoofdstuk 1 werd beargumenteerd dat het ‘wetenschappelijk naturalisme’ (de combinatie van sensationisme, materialisme en atheïsme), ongeschikt is als basis voor wetenschappelijke activiteiten. De hoofdstukken 2 tot en met 5 lieten zien hoe het naturalistisch theïsme van de procesfilosofie een veel geschiktere manier vormt om aan een niet-bovennatuurlijk naturalisme vorm en inhoud te geven. Wat die ongeschiktheid betreft werden in de hoofdstukken 2 en 3 de alternatieven van de procesfilosofie aangereikt respectievelijk voor het sensationisme (het afwijzen van niet-zintuiglijke ervaringen) en het materialisme, en werd in de hoofdstukken 4 en 5 het naturalistisch theïstische alternatief geïntroduceerd voor het atheïsme en het bovennaturalisme. Dit zesde hoofdstuk toont hoe de procesfilosofie God ziet als de schepper van de evolutionaire kosmos zonder het kwaad van die kosmos aan God toe te schrijven.

Door de evolutie en het kwaad in een adem te noemen, wordt de aandacht gevestigd op de spanning tussen het beeld van God als een goed en liefhebbend wezen en het beeld van God als de oppermachtige schepper van een wereld, die kennelijk vol is met kwaad. De basis van de procesfilosofische opvatting dat God een goede schepper is, ligt in de vervanging van het beeld van een bovennatuurlijke God (Griffin bedoelt daarmee zoals gezegd een almachtige God) door het beeld van een naturalistische God. De procesfilosofie roept door deze vervanging de vraag op of haar godsbeeld wel van toepassing kan zijn op de schepper van het universum. Als, zoals door Griffin wordt betoogd, de neodarwinistische opvatting over de evolutie ongeschikt is, kan dit bezwaar dan worden opgeheven zonder een beroep te doen op een boven-naturalistische,

theïstische visie? Op die vraag wordt in de eerste twee delen van dit hoofdstuk ingegaan.

Als die vraag positief kan worden beantwoord, is de tweede vraag: Als we denken aan het veelvuldige en vaak afschuwelijke kwaad in de wereld, kunnen we dan het evolutionaire proces van de wereld wel toeschrijven aan een goddelijk wezen dat *goed* is? Hierover gaat het derde deel van dit hoofdstuk.

Ook als de schepper van de wereld als goed kan worden afgeschilderd, blijft er nog een derde vraag. De meeste religies zijn namelijk voor een deel gebaseerd op het geloof dat er bepaalde menselijk problemen zijn, die slechts kunnen worden opgelost door te veronderstellen dat er sprake is van een of andere vorm van onsterfelijkheid. In deel 3 wordt daarom ingegaan op de vraag naar een eventuele onsterfelijkheid. Deel 4, dat een mogelijke toekomstverwachting (*eschatology*) behandelt, geeft van zo'n verwachting een evolutionair georiënteerde versie.

1. DE ONGESCHIKTHEID VAN DE NEODARWINISTISCHE EVOLUTIETHEORIE.

Het gaat in dit deel 1 om de claim van de procesfilosofie dat zij een acceptabele vorm van een theïstisch evolutionisme presenteert. Zo'n claim vooronderstelt echter dat de neodarwinistische, *niet*-theïstische versie van de evolutietheorie, die momenteel in wetenschappelijke en filosofische kringen algemeen wordt geaccepteerd, ongeschikt is. Met de argumenten, die in het vorige hoofdstuk zijn gegeven om aan te nemen dat God bestaat, zijn impliciet evenveel redenen gegeven om elke versie van een niet-theïstische visie op de wereld te betwijfelen. Veel van deze redenen verwijzen immers expliciet naar dimensies van het evolutionaire proces, die vanuit een niet-theïstisch perspectief onverklaarbaar zijn. In dit verband wijst Griffin erop dat, naast de conflictsituaties die zouden

kunnen slaan op *elke* niet-theïstische evolutietheorie, met name het neodarwinistische ‘gradualisme’ strijdig is met het fossiele onderzoek en met vereiste mogelijkheidsvoorwaarden.

Het conflict met het fossiele onderzoek

Met het neodarwinistische ‘gradualisme’ (*gradualism*) wordt bedoeld de opvatting dat evolutie altijd verloopt in kleine stapjes en nooit in grote sprongen (*saltations*). Darwin, die zich aansloot bij het gezegde ‘de natuur maakt geen sprongen’ (*natura non facit saltum*), kwam tot de uitspraak: “Natuurlijke selectie werkt altijd door de conservering en verzameling van kleine geërfde modificaties. Natuurlijke selectie zal een einde maken aan het geloof in de voortdurende schepping van nieuwe levende wezens of in welke grote en plotselinge verandering van hun structuur dan ook.”

Griffin beschrijft in het kort de ‘gradualistische’ opvatting van Darwin, die inhoudt dat de achtereenvolgende stappen van de evolutie uiterst klein zijn geweest ten opzichte van het voorafgaande stadium en dat ze door *toeval* op natuurlijke wijze hebben plaatsgevonden en niet door bovennatuurlijke ingrepen.

In dit verband benadrukt Griffin dat Darwins ondersteuning van het ‘gradualisme’ berustte op zijn naturalistische opvatting over de evolutie en niet op zijn onderzoek naar de fossiele gegevens van het evolutionaire proces.

In feite hebben die gegevens zich van het begin af aan gekeerd tegen Darwins theorie. Het conflict is door Darwin zelf aldus geformuleerd: “Als de soorten met uiterst fijne gradaties uit andere soorten zijn voortgekomen, waarom zien we dan niet overal ontelbaar veel overgangsvormen?” Het feit dat de fossiele gegevens niet deze ontelbare overgangsvormen vertonen, was voor Darwin aanleiding om op te merken, dat die gegevens de duidelijkste en ernstigste bezwaren tegen zijn

theorie vormen. Hij heeft geprobeerd om aan dit bezwaar tegemoet te komen door te stellen dat die gegevens nog erg incompleet waren en in de toekomst bevredigend zouden worden aangevuld. Probleem is dat er nu, ruim een eeuw later, wel veel nieuwe gegevens beschikbaar zijn, maar dat de fossiele resten een nog even discontinu beeld vertonen als ten tijde van Darwin.

Behalve dat ze de darwinistische theorie *niet bevestigen*, zijn de fossiele gegevens daarmee zelfs in *tegenspraak*. Griffin gaat vrij uitvoerig in op dit probleem en haalt daarbij uitspraken aan van onder anderen Michael Denton en Steven Stanley. Kort gezegd komt Griffins betoog erop neer, dat we minder overgangsvormen zouden moeten vinden naarmate we verder teruggaan in de afstammingslijn. In de praktijk is het omgekeerde het geval. Ook maakt de relatief korte tijd, die voor de ontwikkeling van sommige nieuwe soorten nodig is geweest, het neodarwinistische ‘gradualisme’ problematisch.

Met betrekking tot de theorie van het ‘onderbroken evenwicht’ (*punctuated equilibrium*) van Niles Eldredge en Stephen Gould merkt Griffin op, dat er ook met deze theorie nog steeds sprake is van ‘gradualisme’. In dit verband citeert Griffin met instemming een uitspraak van Denton, waarin hij concludeert dat het neodarwinistische ‘gradualisme’ wordt gelogenstraft door de gegevens van het onderzoek naar fossiele resten.

Het conflict met vereiste mogelijkheidsvoorwaarden. Het conceptuele probleem

Samenhangend met het empirische probleem van de ‘gaten’ in het bestand van de fossiele gegevens, is er nog het probleem met de voorwaarde, dat het mogelijk moet zijn om ons de functionele tussenvormen voor te stellen waarmee die gaten zouden kunnen worden gevuld. De term *functioneel* legt de nadruk op het feit dat ieder van de intermediaire soorten levensvatbaar moet zijn geweest. Het probleem daarbij is, dat

dan in veel gevallen verschillende veranderingen *gelijktijdig* zouden moeten hebben plaatsgehad en dat het onwaarschijnlijk is dat zulke gecoördineerde veranderingen bij *toeval* zouden hebben plaatsgevonden. Griffin haalt verschillende voorbeelden aan en wijst erop dat critici van het neodarwinisme honderden andere voorbeelden hebben gegeven die tot de conclusie leiden dat de darwinistische theorie van de natuurlijke selectie, althans als complete verklaring van de evolutie, niet voldoet. In dit verband verwijst Griffin ook naar de volgende uitspraak van een paleontoloog: “Wat Darwin in *The Origin of Species* beschrijft zijn de achtergrondgebeurtenissen van de evolutie. Er schijnt echter een niet-darwinistische vorm van evolutie te bestaan, die werkzaam is in extreem korte tijdsperiodes – en dat zijn de periodes waar de actie is.”

Gradualisme, nominalisme en atheïsme

Veel moderne denkers hebben het filosofische begrip ‘nominalisme’ geaccepteerd. Het komt van het Latijnse woord *nomen* voor ‘naam’. Het nominalisme leert dat abstracties, zoals mogelijkheden, slechts ‘namen’ zijn en geen enkele werkelijkheidswaarde hebben. Nominalisme staat derhalve tegenover de vorm van realisme, die zulke objecten wel als reëel beschouwt. Whiteheads leer van de mogelijkheden of ‘eeuwige objecten’ betekent een verwerping van het nominalisme. Darwinisme daarentegen is een voorbeeld van modern nominalisme. Darwin drukt zijn nominalisme uit met een, door Griffin geciteerde, uitspraak die erop neerkomt dat volgens Darwin alle gelijkenissen tussen twee of meer soorten volledig verklaard moeten worden in termen van een feitelijke (*efficient*) oorzakelijkheid en derhalve niet in termen van een doelgerichte oorzakelijkheid (*final causation*). Het aanhangen van het nominalisme staat voor Darwin centraal in zijn keuze voor zijn gradualisme. Als hij geen aanhanger was geweest van het nominalisme, zou hij doelgerichte oorzaken (*attractors*) hebben kunnen accepteren en zou hij daarmee minder afwijzend hebben gestaan tegenover de idee van ‘sprongen’ in

de evolutie. Uitgaande van het nominalisme is de idee van evolutionaire sprongen echter ondenkbaar, omdat zulke sprongen louter bij toeval zouden hebben plaatsgevonden, hetgeen, zoals eerder door Griffin beargumenteerd, irreal is. Het nominalisme van het darwinisme moest derhalve het neodarwinistische gradualisme ondersteunen ondanks het daartegen bestaande empirische bezwaar en het conceptuele probleem.

Het nominalisme van het darwinisme volgt op zijn beurt uit zijn atheïsme. Griffin beargumenteert dat, alhoewel nominalisme geen atheïsme impliceert, atheïsme wèl nominalisme impliceert. Hij sluit die argumentatie af met op te merken: het darwinistische nominalisme weerspiegelt de wijdverspreide opvatting dat, als er geen God is, er ook geen doelgerichte oorzakelijkheid kan bestaan.

Naast de genoemde empirische en conceptuele problemen is er tegen het neodarwinistische gradualisme bovendien nog een rechtstreeks bezwaar. Griffin haalt in dit verband de uitspraak van Denton aan dat, terwijl de darwinistische theorie een louter opeenvolgend (*sequential*) patroon doet verwachten, de evolutie een hiërarchisch patroon vertoont. Alhoewel Denton zelf geen theïst is, wijst hij erop dat dit aspect aansluit bij de opvatting dat er een goddelijk wezen bestaat.

2. PANENTHEÏSME EN EVOLUTIE

Nadat we de problemen van de neodarwinistische visie op de evolutie die voortkomen uit het atheïsme hebben beschreven, wordt nu getoond hoe de procesfilosofie, met haar versie van het naturalistisch theïsme, een beter inzicht in de evolutie kan geven dan de neodarwinistische visie. In het kort beschrijft Griffin hoe de procesfilosofie antwoord geeft op de volgende vragen: Waarom is er een evolutionair proces? Hoe kan goddelijke beïnvloeding evolutionaire veranderingen teweegbrengen? Hoe kunnen de kennelijke sprongen in het

evolutionaire proces worden verklaard? Hoe kan de oorsprong van onze kosmos, van ons kosmische tijdperk, worden verklaard?

Het waarom van het evolutionaire proces

De vraag die bij elk willekeurige kijk op de evolutie moet worden beantwoord is: Waarom zou er eigenlijk een evolutionair proces zijn? Deze vraag is problematisch voor het traditionele theïsme met zijn leer van Gods almacht en van een schepping uit het niets (*creatio ex nihilo*), volgens welke het voor onze wereld niet noodzakelijk was om te ontstaan in een lang en langzaam evolutionair proces. De vraag is ook problematisch voor het atheïsme met zijn opvatting dat het evolutionaire proces geen doel heeft, hetgeen zijn opwaartse trend volkomen mysterieus maakt.

Dank zij haar naturalistisch theïsme kan de procesfilosofie beide vragen beantwoorden. Er is een opwaartse trend omdat de goddelijke ziel streeft naar meer complexe gemeenschappen (*societies*), waarin hogere waarden kunnen worden gerealiseerd. Het proces heeft zo lang nodig gehad om zijn huidige staat te bereiken omdat de goddelijke macht, die niet dwingend maar overredend is, de schepselen voortdurend met ‘verleiding’ moest overhalen om reeds lang bestaande gewoontes los te laten om nieuwe vormen van ervaren te realiseren.

Hoe kan goddelijke beïnvloeding evolutionaire veranderingen teweegbrengen?

Een van de redenen voor het verwerpen van een theïstisch evolutieproces is geweest het ontbreken van enig besef hoe een goddelijk wezen het evolutionaire proces zou kunnen beïnvloeden. Dit probleem moet hoofdzakelijk worden toegeschreven aan de materiële kijk op de natuur als bestaande uit materiële deeltjes, die slechts kunnen worden beïnvloed door weer andere materiële deeltjes. De procesfilosofie lost dit

probleem op met haar ‘panexperientalisme’, dat de natuur ziet als te zijn samengesteld uit ervarende en beslissende werkzame bestanddelen. Deze leer die uitlegt hoe cellen, moleculen en zelfs elektronen in een menselijk lichaam beïnvloed kunnen worden door de menselijke geest, legt daarmee ook uit hoe alle componenten van de wereld beïnvloed kunnen worden door een Kosmische Geest. Deze algemene uitleg, alhoewel erg belangrijk, moet worden aangevuld met de meer bijzondere uitleg hoe die goddelijke invloed heeft kunnen leiden tot evolutionaire veranderingen.

Whiteheads antwoord op deze vraag beweegt zich rondom de idee dat mentale ervaringen moeten worden opgevat als te worden gestimuleerd door een innerlijke drang (*appetition*) die, door middel van ‘hybridisch-fysieke ervaringen’, een oorzakelijke rol kan spelen in de wereld. Zoals uitgelegd in hoofdstuk 3 is er sprake van een hybridisch-fysieke ervaring als een werkzaam bestanddeel een feitgeworden bestanddeel ervaart in termen van de mentale pool van dat element. Griffin geeft een uitgebreide beschrijving van de manier waarop hybridisch-fysieke ervaringen in drie stappen een rol spelen in het evolutionaire proces. Het gaat te ver om daarop in dit artikel in detail in te gaan. Ik beperk mij daarom tot het vermelden van de opmerking waarmee Griffin zijn uiteenzetting afsluit: “Aannemende dat dit drievoudige proces – het hybridisch-fysieke ervaren van Gods verlangen om een nieuwe vorm te realiseren; de innerlijke affiniteit van het schepsel voor deze vorm en de realisering van deze vorm als afsluiting van de hybridisch-fysieke ervaring – zich ontelbaar veel keren in de afgelopen 15 miljard jaren heeft afgespeeld, kunnen we begrijpen hoe de gevarieerde en complexe vormen van onze huidige wereld zich hebben kunnen ontwikkelen uit extreem eenvoudige beginvormen.” Griffin voegt daaraan toe dat ‘wezens’ die verschillen van hun voorgangers, als ze eenmaal zijn opgekomen, slechts zullen voortbestaan en zich ontwikkelen, als hun levensomstandigheden dat toelaten. In

wellicht veel gevallen laten die omstandigheden dat niet toe, zodat natuurlijke selectie deze nieuwe vormen in de kiem smooit. In enkele gevallen echter zijn de nieuwe vormen in hun omgeving levensvatbaar, zodat evolutionaire ontwikkelingen plaatsvinden.

Continue goddelijke beïnvloeding en discontinue evolutie

Zoals we hebben gezien neemt Darwin aan, dat discontinue of sprongsgewijze evolutie veelvuldige, bovennatuurlijke ingrepen zou betekenen. Deze zelfde aanname is door sommige ‘bovennaturalisten’ gebruikt als argument voor een ‘progressief creationisme’ dat de idee accepteert dat het scheppen van de wereld miljarden jaren heeft geduurd, maar dat iedere soort ontstond door een speciale schepping in plaats van door een ontwikkeling vanuit een voorafgaande soort. Whiteheads uitleg over de manier waarop Gods activiteit zich manifesteert in de zichtbare wereld laat echter zien dat deze argumentatie niet nodig is. Continue, gradualistische goddelijke activiteit kan discontinue, ‘sprongsgewijze’ effecten hebben. Gods activiteit is continu omdat zij altijd en overal invloed uitoefent door het aanreiken van initiële ingevingen (*initial aims*). Gods activiteit is gradualistisch (*gradualistic*) in die zin, dat schepselen zelfs door goddelijke initiële ingevingen er niet toe kunnen worden gebracht om mogelijkheden te realiseren die volstrekt discontinu zijn ten opzichte van hetgeen al is gerealiseerd. Mogelijkheden vertonen een ordening. We kunnen niet rennen voordat we kunnen lopen; we kunnen geen poëzie schrijven voordat we taal kennen. Evenzo kan God niet rechtstreeks vanuit eencellige organismen zoogdieren scheppen of menselijke wezens uit knaagdieren. Naturalistisch theïsme meent daarom dat er sprake is van een continue, (niet neodarwinistische) gradualistische goddelijke activiteit.

Aansluitend op het drievoudige proces dat in de vorige passage is genoemd, legt Griffin uit hoe deze goddelijke activiteit wèl kan leiden tot ‘sprongen’ in de evolutie. Kort

samengevat is die uitleg als volgt: Alhoewel God continu actief is in het aanzetten (*to whet*) van de ‘smaak’ (*appetition*) van schepselen om tot nieuwe vormen over te gaan, kan het jaren, eeuwen of zelfs veel langer duren voordat de desbetreffende wezens de nieuwe mogelijkheid ervaren. Daarna kan het nog heel lang duren voordat die schepselen smaak, of beter gezegd, affiniteit gaan voelen voor die nieuwe mogelijkheid en voordat zij vervolgens in hybridisch-fysieke ervaringen ertoe komen om die nieuwe mogelijkheid te realiseren. Als dat plaatsvindt is er sprake van een ‘sprong’ in de zichtbare wereld. De achterliggende goddelijke activiteit is echter continu geweest.

Dit punt illustreert het verband tussen het panexperiëntalisme van de procesfilosofie en haar naturalistisch theïsme. Panexperiëntalisme betekent dat elk wezen een ‘innerlijk’ heeft (Teilhard de Chardin sprak over *le dedans*) dat voor anderen verborgen is en een uiterlijk dat waarneembaar is. Anders dan bij de mechanistische, materiële kijk op de wereld, die het innerlijk ontkent, kan de goddelijke invloed volgens het naturalistische theïsme op het innerlijk inwerken nog voordat die invloed zich uiterlijk manifesteert. Zo kan er in een niet-bovennatuurlijk kader sprake zijn van ‘sprongen’ in de evolutie. Volgens Griffin kan deze oplossing in principe door de wetenschap worden geaccepteerd.

Persoonlijk wil ik hier de volgende opmerking aan toevoegen. In plaats van over ‘sprongen’ zou ik in dit verband liever over ‘drempeloverschrijdingen’ willen spreken; een term die beter aansluit bij hetgeen Teilhard de Chardin over de evolutie heeft gezegd. Het is een verdienste van de procesfilosofie, dat zij met dit, naar ik meen, door Teilhard ingevoerde begrip een heldere uiteenzetting geeft over de manier waarop zo’n drempeloverschrijding kan hebben plaatsgevonden en over de rol die God daarbij kan hebben gespeeld.

De oorsprong van onze kosmos, van ons kosmische tijdperk

Met betrekking tot dit punt zouden die theïsten die God zien als bovennatuurlijk, (waarmee Griffin zoals gezegd ‘almachtig’ bedoelt) kunnen antwoorden dat, alhoewel het ontstaan en de ontwikkeling van het leven aan een goddelijke overredingskracht kunnen worden toegeschreven, die zienswijze niet kan gelden voor de oorsprong van onze, door de natuurwetten beheerste kosmos. Om de oorsprong van die kosmos te verklaren, zo menen zij, moeten wij wel een beroep doen op een dwingende ingreep van God, en wel, omdat het steeds evidenter wordt dat het universum alleen in staat is geweest om leven voort te brengen doordat het vanaf het begin daartoe een fijne afstemming (*fine tuning*) heeft ondergaan. Immers, als één van de vele variabelen, zoals bijvoorbeeld de constante van Planck of de constante voor de zwaartekracht, ook maar enigszins anders zou zijn geweest, zou het universum zich niet zodanig hebben kunnen ontwikkelen dat er leven kon ontstaan. Breed wordt aangenomen dat zo’n *fine tuning* alleen heeft kunnen ontstaan door een dwingend ingrijpen van God.

Volgens Griffin hoeft deze conclusie niet te worden getrokken. Zijn lange hypothetische betoog hieromtrent is belangrijk genoeg om vrij uitgebreid als volgt te worden samengevat: De reden dat de God van het processteïsme als regel geen bijzondere vormen kan invoeren door ze eenvoudigweg te willen, is, dat de goddelijke invloed altijd te maken heeft met de concurrentie van het verleden met zijn lang bestaande gewoonten van ‘duurzame wezens’ zoals protonen, elektronen, neutronen, atomen en moleculen. Bij het begin van onze wereld echter bevond het domein van beperkte (*finite*) elementen zich in een toestand van *chaos* in die zin, dat er zelfs geen simpel geordende gemeenschappen waren. Dit betekent dat ons universum, alhoewel het niet uit het niets is ontstaan, is gecreëerd uit een toestand zonder duurzame dingen of wezens. Er was, zo is Griffins hypothese, een

veelvoud van uiterst kort durende gebeurtenissen, die min of meer in het wilde weg plaatsvonden. Omdat er geen sociale ordening was, belichaamden deze gebeurtenissen hoegenaamd geen andere dan de puur metafysische principes.

Zoals eerder werd uitgelegd, is een duurzaam 'wezen' zoals een quark of een elektron een seriematig geordende gemeenschap (*society*) van werkzame bestanddelen (*actual entities*), waarbinnen ieder bestanddeel niet alleen de metafysische principes belichaamt, maar ook de min of meer complexe, contingente vormen van de voorgangers van die gemeenschap. Ieder van die duurzame wezens heeft derhalve een vorm van leven die aan dat wezen een aanzienlijk vermogen geeft om zich in toekomstige gebeurtenissen te verwerkelijken. Toen zulke gewoontes er nog niet waren, heeft een goddelijke invloed, die erop gericht was om een geheel van contingente principes in te voeren, nog geen concurrentie ondervonden van zulke principes, omdat die er nog niet waren. Met andere (eigen) woorden: er viel voor God nauwelijks iets af te dwingen, omdat er geen 'weerwoord' was. Gods invloed bij het geschetste begin van de schepping van onze kosmos noemt Griffin daarom 'schijnbaar dwingend' (*quasi-coercive*).

Vanaf het ontstaan van de genoemde gemeenschappen heeft de goddelijke overredende invloed, die tot dan toe vrijwel moeiteloos verliep, de concurrentie ondervonden van de gewoonten die een afspiegeling vormden van de ingevoerde contingente principes. Op deze manier kan het procestheïsme, terwijl het de visie handhaaft dat Gods bemoeienis met het universum altijd overredend is, toch de opmerkelijke, contingente orde verantwoorden waarop onze kosmos is gebaseerd. Deze uitleg completeert de discussie over het kosmologische argument in hoofdstuk 5.

3. GOD EN HET KWAAD

Dit derde deel gaat over de vraag van de ‘theodicee’, met andere woorden over de vraag of tegen de achtergrond van het enorme kwaad in de wereld kan worden volgehouden dat God goed is.

Een beroemde uitspraak van Whitehead is: “Alle vereenvoudigingen van religieuze dogma’s hebben schipbreuk geleden op het probleem van het kwaad.” Hij doelde daarbij primair op de leer van het traditionele theïsme die simpelweg stelt dat God het enige element is dat de wereld heeft gevormd, en wel door die wereld uit het niets te scheppen. Uitgaande van deze stelling wordt de goedheid van God bedreigd door *elk* willekeurig kwaad dat in de wereld bestaat. Het desbetreffende klassieke anti-theïstische argument luidde:

1. God is almachtig en grenzeloos goed.
2. Als God almachtig is, zou God vanuit zichzelf alle kwaad kunnen voorkomen.
3. Als God grenzeloos goed is, zou hij alle kwaad willen voorkomen.
4. Het kwaad gebeurt.
5. Daarom bestaat God niet.

Gebruikmakend van deze formulering, bespreekt Griffin, voorafgaand aan zijn uitleg over de theodicee van de procesfilosofie, eerst het traditionele theïsme. Zoals is uitgelegd in hoofdstuk 4 bestaan daarvan twee versies: het traditionele, volledig gedetermineerde theïsme en het traditionele vrijewiltheïsme.

Het traditionele, volledig gedetermineerde theïsme

Griffin beschrijft verschillende wegen waarlangs dit theïsme tracht om het klassieke anti-theïstische argument van de

theodicee te ontzenuwen. Als eerste noemt hij de opvatting dat datgene wat oppervlakkig gezien kwaad is, bij nader inzien geen *echt* kwaad is. Als voorbeeld wordt soms de pijn genoemd, die een tandarts je kan aandoen en die bedoeld is om pijn in de toekomst te vermijden. In die zin wordt dan ook wel gezegd dat God altijd het beste met ons voorheeft. Whitehead vond dit een onhoudbaar standpunt.

De onwaarschijnlijkheid dat al het kwaad in de wereld slechts in schijn en niet *echt* kwaad is, wordt nog versterkt door te kijken naar het evolutionaire proces dat - vooral na het verschijnen van dieren met een centraal zenuwstelsel zoals de mens - enorm veel lijden en pijn heeft opgeleverd. De suggestie dat al dat lijden noodzakelijk was als compensatie van het goede, lijkt absurd.

Een andere weg die door traditionele, volledig deterministisch denkende theologen is gevolgd als antwoord op het probleem van de theodicee, is het ontkennen van de geldigheid van de logica in de theologie. Griffin, die hierbij (misschien niet helemaal terecht) onder andere Karl Barth noemt, merkt onder meer op dat die theologen hiermee het '*theo-logische*' vakgebied tekort doen, waarin dient te worden gestreefd naar logisch denken over God (*Theos*).

Het traditionele vrije-wiltheïsme

Schijnbaar minder problematisch is de vrije-wilversie van het traditionele theïsme, volgens welke versie God, alhoewel in *essentie* almachtig, uit *vrije wil* aan schepselen de vrijheid heeft gegeven die kan leiden tot het kwaad. Omdat de voorstanders van deze opvatting vasthouden aan de traditionele leer van Gods macht, stellen zij dat God alles kan doen met uitzondering van datgene wat strijdig is met de logica. Zo verschillen zij van mening met traditionele theologen die een volledig determinisme aanhangen door eraan vast te houden dat het logisch onmogelijk is voor God om het handelen van

vrije schepsels aan banden te leggen. Met andere woorden: zij ontkennen (terecht) dat de vrijheid van schepselen verenigbaar is met een volledig goddelijk determinisme. Zij zeggen daarom dat God niet kan garanderen dat schepselen aan wie hij vrijheid heeft gegeven niet zullen zondigen.

Voorstanders van deze opvatting komen tot de conclusie dat Gods gedogen van het kwaad gerechtvaardigd is, omdat het bestaan van echte vrijheid een voorwaarde is voor de hoogst mogelijke waarden zoals geloof, geduld, edelmoedigheid, medelijden en moed. Door de visie dat vrijheid en hogere waarden met elkaar zijn verbonden, gaat deze conclusie, gezien vanuit de procesfilosofie, in de goede richting. Ze heeft echter *vier serieuze problemen*.

Het eerste probleem komt voort uit het feit dat het traditionele vrije-wiltheïsme gewoonlijk wordt beperkt tot menselijke wezens. Daardoor wordt er geen antwoord gegeven op de betekenis van het ‘natuurlijke kwaad’ (*natural evil*) met zijn destructieve elementen zoals aardbevingen en orkanen, en ziektes die zich massaal verspreiden. Dit theïsme, dat ervan uitgaat dat de niet-menselijke wereld uit het niets is geschapen en ten opzichte van God geen vrijheid heeft, stelt hiermee, dat God een wereld had kunnen scheppen zonder die destructieve elementen. Sommige filosofen en theologen reageren daarop door op te merken dat een wereld met deze elementen beter is dan een wereld zonder die elementen omdat zij de mogelijkheid geeft tot menselijke ‘groei’. Weer anderen zeggen eenvoudig dat God goede redenen heeft om al deze destructieve elementen toe te laten, ook al weten wij niet wat die redenen zijn. Procesfilosofen delen met atheïsten de mening dat al deze opvattingen niet bevredigend zijn.

Het tweede probleem met het traditionele vrije-wiltheïsme hangt samen met het feit dat, volgens dit theïsme, God elk kwaad zou kunnen voorkomen. Hij zou de baan van een kogel, gericht op een mens die ‘te jong was om te sterven’, hebben

kunnen ombuigen; hij zou alle massale slachtingen hebben kunnen voorkomen en alle slachtoffers van massale hongersnoden hebben kunnen redden. Deze opvatting ondersteunt de zienswijze van het traditionele theïsme, die miljoenen mensen ertoe heeft gebracht om te twijfelen aan het bestaan van God of op z'n minst aan zijn goedheid. Met het beeld van God als een soort supermens zouden we misschien nog kunnen denken dat ook een supermens niet overal tegelijk kan zijn. Met het traditionele beeld van een almachtige God houdt ook dit excuus echter geen stand.

Het derde probleem van het traditionele vrije-wiltheïsme hangt samen met de alternatieve opvatting, dat God wezens had kunnen scheppen zoals wij dat zijn, maar dan zonder de mogelijkheid om te kunnen zondigen. Zo'n mens zou van allerlei waarden, zoals vriendschap, gezin, muziek en filosofie kunnen genieten en (ten onrechte) denken dat hij of zij werkelijk vrij is. Veronderstellende dat een almachtige God ervoor gekozen zou hebben om zo'n wereld te scheppen, maakt deze opvatting het op z'n minst discutabel of dit wel de beste keuze zou zijn geweest.

Een vierde probleem met het vrije-wiltheïsme hangt samen met het aspect dat die geschonken vrijheid - ervan uitgaande dat het een gift is waarop we geen recht hebben - tijdelijk zou kunnen worden onderbroken. Ik wil mij in dit artikel beperken tot de opmerking dat ook dit aspect allerlei vragen oproept die het vrije-wiltheïsme problematisch maken.

Samenvattend merkt Griffin op dat ook het vrije-wiltheïsme voor het probleem van het kwaad geen bevredigende oplossing biedt.

Het antwoord van de procesfilosofie op de vraag waarom er kwaad is

De belangrijke alinea waarmee Griffin deze passage begint neem ik vrijwel onverkort over. Zij luidt: “Als reden voor het afbrokkelen in de afgelopen eeuwen van het geloof in God wordt het feit, dat de traditionele opvatting over God het probleem van het kwaad creëert zonder een bevredigende oplossing daarvoor te geven, in belangrijkheid slechts geëvenaard door het feit dat diezelfde opvatting heeft geleid tot een structureel conflict tussen wetenschap en religie. Als daarom de procesfilosofie niet alleen een wereldbeeld verschaft dat wetenschap en religie laat convergeren, maar dat doet op een manier die het probleem van het kwaad oplost, zou deze dubbele prestatie van het grootste belang kunnen zijn voor het geloof in God in de komende eeuwen. Haar oplossing voor het probleem van het kwaad is in ieder geval, zelfs door enkele van haar opponenten (Hasker 1994, 139), erkend als een van haar grootste verdiensten.”

De meeste elementen van die oplossing zijn al genoemd. In tegenstelling tot de eenvoudige leer van het traditionele theïsme, die God aanwijst als het enige vormende element van de wereld, zijn er in Whiteheads zienswijze nog additionele vormende elementen, namelijk het kenmerk ‘creativiteit’ (belichaamd in de schepselen en in God), de mogelijkheden (*eternal objects*) en de metafysische principes. Het is de toevoeging van deze elementen die maakt dat er sprake is van een naturalistisch, niet bovennatuurlijk, theïsme.

Griffin vervolgt zijn betoog als volgt: Omdat ons universum is ontstaan uit chaos en niet uit het absolute niets, kan de creatieve kracht van de schepselen niet volledig worden overstemd door God. Op deze basis stelt de procesfilosofie dat God, alhoewel hij ‘almachtig’ is in die zin, dat hij alle macht heeft die een wezen mogelijkwijs kan hebben, niet eenzijdig alle kwaad kan voorkomen. Het feit dat er echt kwaad gebeurt, is dan ook niet in conflict met het bestaan van God. Dit is het

eerste deel van de oplossing van het processteïsme van het probleem van het kwaad.

Aan het eind van deze passage weerlegt Griffin nog de uitspraak van Wainwright, dat de benadering van de procesfilosofie het probleem van het kwaad laat verdwijnen zonder het op te lossen. Aan de hand van twee voorbeelden beargumenteert Griffin dat het processteïsme de essentie van het probleem van het kwaad – hoe is het feit dat er echt kwaad gebeurt verenigbaar met een volmaakt goede schepper *die eenzijdig alle kwaad zou hebben kunnen voorkomen, terwijl hij toch al het goede mogelijk maakt?* – wel degelijk oplost en wel door het cursief aangegeven deel van de premisse te verwerpen.

De procesfilosofische verklaring van het feit dat er zo véél kwaad gebeurt

Griffin merkt op dat het probleem van het kwaad voor veel mensen niet zozeer is gelegen in de filosofische vraag waarom het kwaad bestaat, maar in de vraag hoe het komt, dat er zo enorm veel kwaad en zo veel ‘slechts’ is in een wereld die door een goede, liefhebbende en (al)machtige God is geschapen. Het antwoord van de procesfilosofie op deze vraag concentreert zich rondom de wet die door Griffin de wet van de variabelen ‘vermogen’ en ‘daadkracht’ is genoemd. Die wet maakt impliciet deel uit van de filosofie van Whitehead. De variabelen zijn:

1. Het vermogen om het goede te ervaren
2. Het vermogen om het slechte te ervaren
3. De daadkracht om het goede te doen
4. De daadkracht om het slechte te doen
5. De daadkracht om zelf te beslissen, m.a.w.: onze vrijheid

De ‘wet’ is dat, als één van deze variabelen toeneemt, de rest naar verhouding ook toeneemt. Zij is primair van toepassing op ontwikkelingen in de evolutie. Aan de hand van deze wet

geeft Griffin een uitvoerig antwoord op de bovengenoemde vraag. Ik wil mij hier beperken tot het weergeven van de slotopmerking van zijn antwoord.

Gegeven al deze relaties tussen de genoemde variabelen komt de standaardvraag van het probleem van het kwaad: “Waarom liet God niet een wereld ontstaan met alle goede aspecten en met de garantie dat er veel minder kwaad zou zijn”, niet aan de orde, omdat dat ook voor God onmogelijk was. De enige zinvolle vraag die overblijft is: “Had God niet kunnen stoppen met het aanmoedigen van de evolutie voordat de wereld zo gevaarlijk werd?” Als God het ontstaan van de mens niet zou hebben aangemoedigd en zich tevreden zou hebben gesteld met submenselijke levensvormen, zou inderdaad het kwaad dat de mens vaak aanricht vermeden hebben kunnen worden. In *die* zin is God dus voor een deel verantwoordelijk voor dat kwaad. De vraag is echter of God kan worden ‘aangeklaagd’ (*indicted*) voor het kwaad van de menselijke historie. Deze vraag zou alleen bevestigend kunnen worden beantwoord, als iemand in alle eerlijkheid zou kunnen volhouden dat het beter geweest zou zijn als God tevreden was geweest met een wereld zonder de mens. Griffin is van mening dat, als de keuze op deze manier wordt gesteld, er (als ze er tòch waren) maar weinig mensen zullen zijn die God ervan zouden willen beschuldigen een verkeerde keuze te hebben gemaakt. Hoe groot ook het kwaad is dat de mens heeft veroorzaakt en nog veroorzaakt, een wereld zonder de mens zou, zo meent Griffin, een ‘armere’ wereld zijn.

Op dit punt zien we het grote voordeel van de stelling van Whiteheads natuurlijke theïsme dat de relatie van God tot de wereld behoort tot de *essentie* van God. Deze stelling betekent niet alleen dat God het normale causale proces van de wereld niet kan onderbreken. Het betekent ook dat de goddelijke doelstelling om een *waardenvolle* wereld te doen ontstaan, *metafysisch* niet kan worden gerealiseerd zonder het risico van

het kwade op de koop toe te nemen. Op deze manier is de procesfilosofie in staat om de feiten van onze wereld, hoe afschuwelijk die vaak ook zijn, te verzoenen met het geloof in de wijsheid en de goedheid van haar ‘schepper’.

Critici zouden op dit punt kunnen opmerken dat een wezen, dat waardig is om met de naam God te worden aangeduid, gekarakteriseerd moet kunnen worden als “de ultieme garantie voor de zingeving aan het leven” en als “de grond van onze hoop op de overwinning van het goede op het kwade”. Ze zouden zich kunnen afvragen of de procesfilosofie daartoe wel de ruimte geeft. Deze vraag brengt ons bij de toekomstverwachting (*eschatology*) van de procesfilosofie waaraan Griffin in de drie volgende delen van dit hoofdstuk aandacht besteedt. Hij bespreekt daarin achtereenvolgens: de (objectieve en subjectieve) behoefte aan een leven na de dood en de mogelijkheid en aannemelijkheid van zo’n leven.

4. DE BEHOEFTE AAN EEN LEVEN NA DE DOOD

In verschillende religies is de opvatting over de bestemming van de mens veelal gekoppeld aan het geloof in een vorm van leven na de dood. Daarbij wordt aangenomen dat, voor zover uniek menselijke problemen moeten worden opgelost, dit alleen kan gebeuren in een leven na de dood. Ook suggereren sommige menselijke vermogens dat de mens, zij het met goddelijke hulp, tot een dergelijke vorm van bestaan in staat is. In theïstische religies neemt deze verwachting een centrale plaats in bij het geloof in God als “de grond van onze hoop op de overwinning van het goede op het kwade”.

Het anticiperen op de dood

De specifieke aard van het menselijke bewustzijn, namelijk het zelfbewustzijn, maakt de dood tot een uniek probleem voor de mens. Naast het feit dat wij, net als alle andere dieren, vroeg of laat zullen sterven, kunnen wij bewust op dat feit anticiperen.

We zijn ons van dat feit bewust. Daarom is de dood een probleem en wel een probleem dat vier verschillende de dimensies heeft.

Op de eerste plaats stelt de anticipatie op de dood ons voor de vraag of ons leven een ultieme betekenis heeft. We zijn kennelijk zinvragende wezens. Of, zoals Whitehead zegt: “Ons bewuste, rationele leven culmineert in de weigering om ons leven louter te zien als een tijdelijk genoeg, als een voorbijgaand nut.” Integendeel. We hebben de behoefte om een of andere blijvende bijdrage te leveren. Het probleem van deze behoefte is, dat, als we geloven dat die behoefte niet wordt vervuld, de teleurstelling die daaruit voortkomt onze voorbijgaande genoegens grotendeels kan bederven. Als het doen ontstaan van wezens met een groter vermogen om de genoegens van het leven te appreciëren, gezien wordt als het doel van dat proces, betekent dit dat het evolutionaire proces een zichzelf tegenwerkend resultaat zou hebben opgeleverd. De mens immers, in wie dit vermogen culmineert, maar die tegelijkertijd het vermogen heeft om zich van de tijdelijkheid van het bestaan bewust te zijn, zou juist daardoor het leven minder kunnen appreciëren dan alle andere wezens van dierlijke aard.

Zijn beschouwing over deze eerste dimensie van het probleem van de dood voortzettend gaat Griffin nog in op wat hij sociale onsterfelijkheid (*social immortality*) noemt, met andere woorden: het feit dat wij voortleven in herinneringen. Hij merkt daarbij op dat herinneringen vervagen en dat alles waarvoor wij ons op deze aarde inzetten van voorbijgaande aard is. Zijn betoog komt er in het kort op neer dat deze vorm van onsterfelijkheid geen *echte* onsterfelijkheid is.

De tweede dimensie van het probleem van de dood is dat van de ultieme rechtvaardiging. We zijn er ons van bewust dat het leven vaak niet rechtvaardig is. Zonder eigen schuld zijn

sommigen armoedig en ongelukkig en zonder eigen verdienste leven anderen in welvaart en voorspoed. Naast deze onmiskenbare feiten is er het probleem, dat onder anderen door Kant is benadrukt, dat er vaak een kloof is tussen geluk en deugzaamheid. Dit betekent dat, als het universum zelf niet rechtvaardig is, ons vertrouwen in objectieve morele principes wordt ondermijnd. Kant geloofde dat deze ondermijning slechts voorkomen kan worden door aan te nemen dat er een leven is na de dood.

De derde dimensie hangt samen met het onmiskenbare verlangen van de meeste mensen om langer, met andere woorden ook na hun dood, voort te leven. Griffin merkt op dat veel moderne denkers dit verlangen beschouwen als een uiting van onrealistische verwachtingen die een restant zijn van traditionele religies en die met de tijd vanzelf zullen verdwijnen. Zij zien daarom dit verlangen niet als een ‘voldragen’ beschouwingswijze. De meeste mensen, zo vervolgt Griffin, geloven nog steeds in een leven na de dood en van de rest vinden velen het een probleem dat zij er niet in kunnen geloven. In ieder geval, als dit verlangen, naar het schijnt, een blijvend kenmerk is van het menselijke bestaan, roept het een probleem op met betrekking tot de goedheid van het universum: als er geen leven is na de dood, heeft het universum in ons een onuitwisbaar verlangen doen ontstaan dat het niet zal vervullen. Griffin vindt dat deze conclusie leidt tot een vorm van manicheïsme, een godsdienst die uitgaat van een slechte, gemene wereld.

De vierde dimensie van het probleem van de dood heeft te maken met het religieuze verlangen van de mens naar een ‘redding’ (*salvation*); naar een strikte rechtschapenheid. Religieuze vormen van geloof en religieuze praktijken zijn sterk gericht op de idee dat er een ideale vorm van bestaan is en dat wij, door een goede band met de Heilige Realiteit, die bestaansvorm kunnen realiseren. De meeste mensen echter

hebben het gevoel dat ze zó ver af staan van dat ideaal, dat de kloof tussen wat ze nu *zijn* en wat ze *zouden moeten zijn* in dit leven niet kan worden overbrugd. Met andere woorden: voor diep religieuze mensen is het eerder besproken verlangen naar een langer leven sterk verbonden met het verlangen naar een ‘geheiligd’ leven. (Een bekende uitspraak van, naar ik meen, Leon Bloy over het leven na de dood is dan ook: er zal slechts één droefheid zijn en dat is dat we geen heiligen geweest zijn.)

Als we echter van oordeel zijn dat er geen leven is na de dood, schijnen we tot de conclusie te moeten komen dat het beschreven ideaal door gebrek aan tijd voor de meeste mensen niet haalbaar is. Dit betekent volgens Griffin een dilemma. Ofwel, we houden vast aan het bestaan van dat ideaal en accepteren (met Jean-Paul Sartre) dat het onmogelijk is om dat ideaal te realiseren ofwel, we geven het religieuze ideaal van heiligheid op, concluderend dat het een kolossale vergissing was. De reden waarom Kant een leven na de dood veronderstelde was voor een deel gelegen in zijn opvatting dat, tenzij er tijd zou zijn om het deugdzame karakter te ontwikkelen waartoe de morele wetten ons schijnen op te roepen, ons vertrouwen in de objectiviteit van de morele wetten zou worden ondermijnd.

Objectieve onsterfelijkheid

De vraag kan nu worden gesteld wat, op basis van de procesfilosofie, kan worden gezegd over de vier bovengenoemde dimensies van het probleem van de dood. De oplossing voor de eerste dimensie, die van de ultieme betekenis van het leven, maakt een essentieel deel uit van het dipolaire theïsme van de procesfilosofie. Uitgaande van de leer van Gods ‘consequente hoedanigheid’ die stelt dat God intern verbonden (*internally related*) is met de wereld, hebben alle wereldlijke ervaringen een ‘objectieve onsterfelijkheid’ in God. Griffin verwijst met citaten naar Whiteheads en Hartshornes ondersteuning van

deze leer en gaat vervolgens uitvoerig in op beider standpunten over een eventueel leven na de dood.

Als gevolg van het feit dat Whitehead de mogelijkheid van een leven na de dood niet bevestigt en dat Hartshorne die mogelijkheid expliciet afwijst, is veelal aangenomen dat de belofte van een objectieve onsterfelijkheid het enige antwoord is dat vanuit de procesfilosofie kan worden gegeven. Op grond van deze aanname is de mening wijd verbreid dat de procesfilosofie van de religie een ongeschikt uitgangspunt is voor een theologische bezinning. Gelet op de voorafgaande analyse van de vier dimensies van het probleem van de dood, is deze mening grotendeels gerechtvaardigd omdat alleen de eerste dimensie ten dele antwoord geeft op het genoemde probleem. (Griffins uitwerking van dit laatste punt laat ik hier achterwege.) Een eventuele tegemoetkoming aan de andere drie problemen kan alleen in een leven na de dood plaatsvinden.

Ofschoon volgens Whitehead en Hartshorne de leer van de 'objectieve onsterfelijkheid' noodzakelijk is voor een bevredigend antwoord op de menselijke dimensies van het probleem van de dood, is die leer, door haar tekortkomingen, daarvoor op zichzelf onvoldoende. Aan deze tekortkomingen kan alleen tegemoet worden gekomen door de leer van de 'objectieve onsterfelijkheid' te combineren met de leer van een echt leven na de dood.

5. DE MOGELIJKHEID VAN EEN LEVEN NA DE DOOD

De volgende vraag is of de procesfilosofie die mogelijkheid toestaat. Veelal wordt aangenomen dat dit, om de volgende vier redenen, niet het geval is: (1) het feit dat Whitehead de mogelijkheid van een leven na de dood niet heeft bevestigd; (2) Whiteheads stelling dat ieder werkzaam bestanddeel (*actual entity*) zowel een fysieke als een mentale pool heeft; (3) Whiteheads opvatting dat de menselijke geest niet kan zijn

ontstaan of bestaan los van de hersenen en (4) het feit dat Hartshorne de mogelijkheid van een leven na de dood heeft afgewezen. In de nu volgende passages gaat Griffin nader op deze punten in.

Het feit dat Whitehead een leven na de dood niet heeft bevestigd

Dit feit zou gebruikt kunnen worden om aan te tonen dat Whitehead een leven na de dood metafysisch voor onmogelijk hield. In zijn meest expliciete betoog over deze kwestie zegt Whitehead echter dat zijn filosofie “volledig neutraal is in de kwestie van de onsterfelijkheid of over het bestaan van andere geestelijke wezens naast God”. Hij vervolgt: “Er is geen reden waarom die kwestie niet zou worden beslist op grond van een, meer speciaal op deze kwestie gerichte, al of niet religieuze, betrouwbare argumentatie.” (RM 107) Met deze uitspraak bedoelde Whitehead dat zijn leer, in tegenstelling tot die van Plato en Descartes, niet inhoudt dat de ziel noodzakelijkerwijs de dood van het lichaam zal overleven. Zijn leer betekent echter evenmin dat die mogelijkheid wordt uitgesloten. Door er een empirische kwestie van te maken heeft Whitehead duidelijk aangegeven dat zijn filosofie de mogelijkheid van een leven na de dood metafysisch niet voor onmogelijk houdt. Griffin wijst nog op de tegenwerping die wel wordt gemaakt, dat het aangehaalde citaat uit *Religion in the making* (RM 107) weliswaar een vroeg stadium van Whiteheads metafysische ontwikkeling weergeeft, maar dat zijn latere visie het overleven van de ziel los van het lichaam wèl voor onmogelijk houdt. Griffin gaat daar in de volgende passage op in.

De noodzaak van een fysieke pool

Inderdaad hebben sommigen gesuggereerd dat Whitehead in zijn uiteindelijke visie het overleven van de ziel los van het lichaam metafysisch voor onmogelijk houdt. Dit argument, dat steunt op de vereenzelving van de ‘fysieke pool’ met het ‘fysieke lichaam’, komt echter voort uit het met elkaar

verwarren van de specifiek whiteheadiaanse betekenis van de term fysisch (*physical*) met de gebruikelijke betekenis van die term, ontleend aan dualistische filosofieën. In die dualistische betekenis is het lichaam louter fysisch in die zin, dat het verstoken is van de mogelijkheid om te kunnen ervaren, en is de geest of de ziel, met haar vermogen om bewust te ervaren, louter mentaal of spiritueel. Zeggen dat het mentale niet kan bestaan zonder het fysieke, is in die context: zeggen dat de geest niet kan bestaan zonder lichaam.

In Whiteheads (latere) filosofie daarentegen is elk werkzaam bestanddeel (*actual entity*) een ‘ervaringsgebeurtenis’ (*occasion of experience*) met zowel een fysieke als een mentale pool. In whiteheadiaanse zin verwijst de term ‘fysisch’ (*physical*) dus *niet* uniek naar het lichaam in tegenstelling tot de geest of de ziel. Zeggen dat ieder werkzaam bestanddeel een fysieke pool heeft betekent alleen dat iedere ervaringsgebeurtenis begint met het ervaren van voorbijgegane dus ‘feitgeworden’ bestanddelen (terwijl de mentale pool begint met het ervaren van mogelijkheden). Het feit dat ieder werkzaam bestanddeel een fysieke pool moet hebben, houdt dus niet noodzakelijkerwijs in dat de persoonlijk geordende gemeenschap van werkzame bestanddelen die de menselijke geest is, niet zou kunnen bestaan zonder het lichaam waar het bij hoort.

Zijn zielen mogelijk zonder een hersenstructuur?

Deze vraag is, dunkt me, zo belangrijk, dat ik Griffins antwoord als volgt tamelijk uitgebreid weergeef: Het beste argument om te concluderen dat zielen niet kunnen bestaan zonder hersenstructuur, zou gebaseerd kunnen zijn op de idee van de procesfilosofie, dat een hoger ontwikkeld wezen als de menselijke ziel niet zou hebben kunnen ontstaan los van een gestructureerde gemeenschap (*society*) met de complexiteit van de menselijke hersenen. Griffin verwijst naar de analogie met de ontwikkelingen op cellulair niveau. De bundeling

(*nexus*) van cellulaire werkzame bestanddelen zou niet kunnen (blijven) bestaan zonder de ondersteunende en beschermende omgeving van een uit cellen samengesteld geheel met zijn organismen. Op dezelfde manier zou men kunnen zeggen dat de gemeenschap van dominante bestanddelen, de menselijke geest dus, niet zou kunnen bestaan zonder de steun van een hersenstructuur.

Whitehead zelf trok blijkbaar niet die conclusie. Op de eerste plaats, zo betoogt Griffin, verwijst hij niet naar de ziel als een bundeling (*nexus*) van werkzame bestanddelen zonder meer, maar hij noemt de ziel een bundeling met het karakter van een gemeenschap (*society*) van dominante bestanddelen. Op de tweede plaats blijkt uit een door Griffin geciteerde passage uit Whiteheads boek *Adventure of Ideas* dat Whitehead ook in deze latere publicatie, evenals in zijn boek *Religion in the making*, de mogelijkheid openlaat dat de menselijke ziel los van haar lichaam kan bestaan.

Griffin voegt daaraan toe dat Whiteheads openstaan voor deze mogelijkheid niet in tegenspraak is met zijn leer dat ieder werkzaam bestanddeel een fysieke pool moet hebben. Hij suggereert slechts dat de fysieke ervaringen van de werkzame bestanddelen van de ziel niet noodzakelijkerwijs ervaringen (afkomstig) van een hersenstructuur inhouden. Met deze passage laat Griffin zien dat er geen beroep op Whitehead kan worden gedaan om de bewering te ondersteunen dat de procesfilosofie een leven na de dood voor onmogelijk houdt.

Hartshornes afwijzing van de idee van een subjectieve onsterfelijkheid

Het zou kunnen dat iemand voor de ondersteuning van de bewering dat de procesfilosofie een leven na de dood voor onmogelijk houdt, een beroep doet op Hartshornes afwijzing van de idee van een subjectieve onsterfelijkheid. Uit verschillende publicaties blijkt dat Hartshorne inderdaad expliciet de

idee verwerpt dat de menselijke geest na de dood doorgaat met het hebben van nieuwe ervaringen.

Voor zover Hartshorne met *argumenten* komt voor die opvatting blijkt echter dat dat argumenten zijn, niet tegen de idee van een leven na de dood als zodanig, maar slechts tegen de idee van een subjectieve onsterfelijkheid (*immortality*), anders gezegd: de idee dat ons bestaan letterlijk voor altijd zou voortduren.

Hartshornes argumenten zijn theologisch en metafysisch. Zijn theologische argument hangt samen met zijn opvatting dat de ware betekenis van het leven daarin bestaat, dat het ons voorrecht is te mogen bijdragen aan het leven van God die “het enige onsterfelijke wezen” is. Hartshorne meent dat we daarom onze eigen tijdelijkheid moeten accepteren.

Zijn metafysische argument komt er kort gezegd op neer dat de mens uit zich zelf te beperkt is om ‘zonder einde’ voort te bestaan en telkens met iets nieuws te komen. Dat is een bovenmenselijke eigenschap die (mijns inziens per definitie) alleen aan God toekomt. Hartshornes argumentatie houdt dus niet in, dat leven na de dood onmogelijk is. In persoonlijke correspondentie heeft hij toegegeven dat hij geen bezwaar maakt tegen een lang voortbestaan, als dat maar niet een bestaan zonder einde is.

Griffin merkt op dat we omtrent deze zienswijze van Hartshorne geen zekerheid kunnen krijgen, omdat dit onderwerp onze kennis te boven gaat. Hij brengt in dit verband de mogelijke betekenis van oosterse filosofieën ter sprake. Als inleiding op de volgende passage wijst hij erop, dat het voorgaande betoog nog niets zegt over de vraag naar de aannemelijkheid van een leven na de dood, een onderwerp dat hij hierna ter sprake brengt.

6. DE AANNEMELIJKHEID VAN EEN LEVEN NA DE DOOD.

Griffin houdt een uitgebreid betoog over de aannemelijkheid van een eventueel leven na de dood. Ik probeer dat betoog in hoofdlijnen weer te geven.

Met haar stelling (beschreven in deel 5 van hoofdstuk 3 over het panexperiëntalisme), dat een menselijk wezen een gemeenschap (*society*) van werkzame bestanddelen is met een dominant karakter, verschaft de procesfilosofie de fundamentele en noodzakelijke voorwaarde voor de mogelijkheid van een leven na de dood binnen een naturalistisch kader. Die voorwaarde bestaat in het onderscheid tussen de geest (*mind*) en de hersenen (*brain*); een onderscheid dat met zich meebrengt dat de dood van de hersenen niet logischerwijs de dood van de geest tot gevolg hoeft te hebben. Het cartesische dualisme kende dit onderscheid ook. Het onvermogen van dat dualisme om, zonder een beroep te doen op het bovennatuurlijke, de interactie tussen geest en hersenen uit te leggen, leidde tot het uiteenvallen van dat dualisme in verschillende versies van materialistische identificaties. Op grond van haar panexperiëntalisme steunt de procesfilosofie echter een niet-dualistische versie van interactionisme, die het onderscheid tussen geest en hersenen begrijpelijk maakt.

Veel filosofen, zoals onder anderen Lamont, Russell en Smart, menen dat de geest te veel afhankelijk is van de hersenen om zonder lichaam te kunnen bestaan. Griffin wijst er echter op dat hun meningen gebaseerd zijn op een puur materiële opvatting over het vermogen om te kunnen ervaren. Volgens de procesfilosofie is ons ervaren echter niet volledig afhankelijk van de hersenen met hun zintuiglijke hulpmiddelen. Sommige van de ervaringen van de geest zijn afkomstig van haar eigen vermogen om te ervaren. En, in zoverre de geest ervaringen

van een externe bron opdoet, zijn die ervaringen afkomstig van het *niet-zintuiglijk* ervaren van andere feitgeworden werkzame bestanddelen, die niet beperkt zijn tot onze hersenstructuur. We hebben rechtstreekse ervaringen van de feitgeworden (*past*) wereld buiten ons lichaam. We kunnen dus ook de geest van andere mensen ervaren, evenals de geest van God, die ons alternatieve mogelijkheden en normatieve waarden voorhoudt. Op grond van haar, in hoofdstuk 2 beschreven opvatting over niet-zintuiglijke ervaringen, staat de procesfilosofie niet afwijzend tegenover telepathie en helderziendheid. Smarts uitspraak dat er na de dood van de hersenen geen bewuste ervaringen mogelijk zijn, is volgens Griffin dan ook niet zo vanzelfsprekend.

Griffin legt uit dat dit niet alleen geldt voor de mogelijkheid om te ervaren, maar dat er ook sprake is van de mogelijkheid om te ‘handelen’ (*act*). Hij voegt daaraan toe dat, ondanks de genoemde argumenten, voor veel mensen de idee op zich van de mogelijkheid van de geest om na de dood of na een beschadiging van de hersenen te blijven functioneren, op grond van wat we in de praktijk ervaren, onaannemelijk blijft. Griffin verwijst in dit verband naar de volgende uitspraak van de filosoof Mc Taggart: “Praktijkervaringen laten zien dat, zolang wij een lichaam hebben, ons lichaam essentieel verbonden is met onze geest. Het feit dat een abnormale toestand van de hersenen onze geest (nadelig) beïnvloedt, bewijst echter nog niet dat ‘een normale toestand van de hersenen’ voor de geest een noodzaak is om te kunnen ervaren.” Whitehead zei daarover, dat de ziel misschien van zo’n noodzaak bevrijd zou kunnen worden.

Deze filosofische zienswijze wordt empirisch ondersteund door zogenoemde buitenlichamelijke of uitredingservaringen. Dat deze ervaringen buiten het lichaam schijnen plaats te vinden, is natuurlijk nog geen bewijs dat iemands geest of ziel de wereld werkelijk los van de hersenen ervaart. Veel empiri-

sche evidenties ondersteunen echter dat deze ervaringen plaatsvinden.

Als laatste argument voor de mogelijkheid van een leven na de dood wijst Griffin nog op de evidentie dat zo'n leven zich in werkelijke gebeurtenissen manifesteert en dat het negeren of wegdeneren van zo'n leven veelal geschiedt op basis van het vooroordeel dat zo'n leven onmogelijk is. In dat verband verwijst hij naar zijn boek over parapsychologie en op de zogenoemde *superpsi*-zienswijze die door anderen wordt gegeven als mogelijke verklaring van bijzondere verschijnselen.

Mijn eigen conclusie, zo merkt Griffin op na de bestudering van vele ondersteunende evidenties, is dat het veel waarschijnlijker is dat een leven na de dood wèl bestaat, dan dat zo'n leven niet bestaat. Er kan niet worden gezegd dat de procesfilosofie de idee van een leven na de dood ondersteunt – het is niet één van haar leerstellingen (*core doctrines*) – maar wèl de mogelijkheid van zo'n leven. Daarmee geeft zij van de menselijke bestemming een aannemelijk beeld, waarmee de problemen, verbonden aan het anticiperen op de dood, tot een oplossing kunnen komen.

Persoonlijk zou ik de volgende hypothetische opmerking daaraan willen toevoegen. Op grond van haar diepgaande analyse van (het ervaren van) de werkelijkheid is de procesfilosofie tot de conclusie gekomen, dat het noodzakelijk is om het bestaan van een bovenmenselijk wezen aan te nemen. Dit impliceert de aanname dat er behalve onze wereld, *binnen de werkelijkheid*, ook een *bovenmenselijke* wereld bestaat (zonder die aanname zou de procesfilosofie dunkt me haar bestaansgrond verliezen) en bijgevolg: de veronderstelling dat er een geestelijk wezen bestaat zonder lichaam. Deze visie laat mijns inziens toe om God te beschouwen als de meest verheven exemplificatie van de mogelijkheid van zo'n bestaan.

Als afsluiting van deze discussie bespreekt Griffin nog het volgende bezwaar tegen de idee van een leven na de dood. Lamont suggereerde dat, als we voor mensen een leven na de dood veronderstellen, we dat ook moeten doen voor Neanderthalers, chimpansees, ratten en zelfs voor vliegen. Deze suggestie is volgens Griffin alleen steekhoudend, als we zouden zeggen dat bij alle wezens met een dominant karakter (*compound individuals*) de ziel de inherente eigenschap zou hebben om te bestaan los van het lichaam, louter en alleen omdat het een ziel is. Whitehead verwierp expliciet deze alles-of-niets-visie door erop te wijzen dat het vermogen om zonder lichaam te overleven een in de tijd gegroeide eigenschap (*historical emergent*) kan zijn.

Aan de hand van enkele voorbeelden laat Griffin zien dat de idee van een *historical emergent* niet ongewoon is. Ook Whitehead zelf suggereerde dat het vermogen om de scheiding van het lichaam te overleven in de evolutie historisch zou kunnen zijn gegroeid. Cobb heeft hierover de interessante suggestie gedaan dat, alhoewel alle dieren een 'ziel' hebben, de mens enorm veel meer heeft, zoals: meer creatieve energie, meer vermogen om betrokken te zijn bij symbolische activiteiten en meer gevoel voor sociale orde. Het zijn wellicht deze eigenschappen die aan de menselijke ziel het vermogen geven om, zonder een bovennatuurlijke ingreep, de scheiding van het lichaam te overleven.

Zeggen dat een leven na de dood geen bovennatuurlijke ingreep zou vereisen, betekent echter niet dat goddelijke beïnvloeding onbelangrijk zou zijn. Immers, als de menselijke ziel nu het vermogen zou hebben om de lichamelijke dood te overleven, heeft zij deze eigenschap als gevolg van het feit dat, al sedert miljarden jaren, God met zijn ingevingen actief is. Cobb heeft in dit verband gesproken over de 'wederopstanding van de ziel' (*resurrection of the soul*), waarmee hij twee

traditionele uitdrukkingen combineerde. Namelijk de ‘wederopstanding van het lichaam’ (*resurrection of the body*) en de ‘onsterfelijkheid van de ziel’ (*immortality of the soul*). Het kan voor christelijke filosofen en theologen interessant zijn om hierbij te denken aan de bewering van Riley, dat de eerste christenen spraken over ‘de wederopstanding van de ziel’ en dat de uitdrukking ‘wederopstanding van het lichaam’ pas aan het eind van eerste eeuw is opgekomen.

Met de procesfilosofie van de religie kan het perspectief worden gevormd dat het ontstaan van de mens, zelfs als door diens toedoen de mensheid op deze planeet zou uitsterven, niet nutteloos is geweest. Immers, de ‘waarden’ die tot dan toe door mensen zijn gerealiseerd, zullen de goddelijke ervaringsinhoud blijven verrijken en de menselijke zielen kunnen in een nieuwe vorm van bestaan blijven groeien in wijsheid, betrokkenheid en heiligheid.

Griffin benadrukt tenslotte nog dat dit beeld van de menselijke bestemming, zelfs als het wordt gezien als aannemelijk, geenszins gebruikt mag worden als een reden voor zelfgenoegzaamheid over de huidige toestand van de wereld.

Religies en de twee ultieme aspecten van de werkelijkheid

Om drie redenen is het een van de voornaamste taken van de filosofie van de religie om een goed inzicht te geven in de relaties tussen de verschillende godsdiensten. De eerste reden is dat de intellectuele conflicten tussen de religies sterke twijfels hebben opgeroepen over het waarheidsgehalte van de diverse geloofsinhouden. De tweede reden is dat de religies in diskrediet zijn geraakt door hun wederzijdse vijandigheid, die vaak tot oorlogen heeft geleid. Voor sommigen is religie nog steeds waardevol; vele anderen zijn religie echter gaan beschouwen als een verschijnsel zonder intellectuele en morele waarden. Hoe dan ook, een derde reden om te trachten het bovenbedoelde inzicht te geven is, dat die relatie momenteel zó'n brandende kwestie is, dat misschien zelfs het overleven van de beschaving afhankelijk is van de ontwikkeling van een sfeer van respect en hopelijk zelfs van samenwerking tussen de religieuze tradities.

Griffin is van mening dat de procesfilosofie door het inzicht dat zij geeft, daartoe een waardevolle bijdrage kan leveren. Het specifieke van dat inzicht is gelegen in de volgende kenmerken van haar naturalistisch theïsme: 1) zijn stelling dat Gods invloed niet dwingend is maar overredend en 2) zijn stelling dat God niet het enige ultieme, uiterste aspect is van de werkelijkheid. Dit hoofdstuk gaat vooral over de stelling dat er in de werkelijkheid *twee* ultieme aspecten zijn. Het onderscheid tussen deze aspecten hangt samen met het feit dat religieuze ervaringen schijnen te bestaan uit twee soorten: theïstische en niet-theïstische. Dit feit bepaalt de relatie tussen de twee voornaamste soorten religies: religies die zijn georiënteerd rondom de devotie tot een persoonlijke God en

religies die zijn gericht op een identificatie met een onpersoonlijke ultieme realiteit.

Dit zevende hoofdstuk omvat de volgende delen: Het eerste deel, dat geënt is op het inleidende hoofdstuk van Griffins boek, gaat over de aard van de religie. Het tweede deel behandelt de implicaties van de stelling dat Gods invloed niet dwingend is maar overredend. Het derde deel gaat over de relatie tussen de twee ultieme aspecten God en de ‘creativiteit’. Het vierde deel toont de relevantie van de voorgaande onderwerpen voor de relatie tussen de twee soorten religieuze ervaringen en bijgevolg tussen de twee soorten religies.

1. DE AARD VAN DE RELIGIE

Griffin verwijst naar de voorlopige definitie van het begrip *religie* in de introductie van zijn boek. Hij benadrukt dat een filosofie van de religie niet de moeilijke opgave mag ontwijken om het begrip ‘religie’ te definiëren. Sommige schrijvers menen dat dat niet nodig is, omdat het in de loop van de discussie wel impliciet duidelijk wordt wat wordt bedoeld. Hun mening zal echter expliciet moeten worden gemaakt om toegankelijk te zijn voor kritiek. Een definitie is ook noodzakelijk om de discussie af te bakenen.

Een afbakenende definitie is vooral noodzakelijk als het gaat over de relatie tussen religies. Daarbij wijst Griffin erop dat hij het hier niet heeft over quasi-religies zoals marxisme en kapitalisme, maar over volwassen (*full-fledged*) religies of ‘echte’ religies. In dit hoofdstuk wil Griffin zijn voorlopige definitie uit zijn introductie verrijken door centrale thema’s nader te belichten en elementen toe te voegen.

De werkelijkheid en haar ultieme aspecten.

Het verlangen om in harmonie te zijn met datgene *wat in de aard van een zaak het ultieme is*, is het fundamentele motief

dat aan de wortel ligt zowel van quasi-religies als van ‘echte’ religies. Het erkennen van deze karakteristieke eigenschap is van groot belang, omdat zij van verschillende stromingen, die zich ten onrechte voordoen als theologieën of filosofieën van de religie, hun irrelevantie laat zien omdat zij ofwel niet-realistisch zijn, ofwel omdat zij uitgaan van een puur menselijk proces.

Aan de hand van een aantal voorbeelden geeft Griffin een vrij uitgebreide uiteenzetting over het onderscheid tussen religieuze wereldbeelden en puur ethische systemen en over het verlangen van de religie om in harmonie te zijn met het ultieme van de realiteit in de zin van ultieme werkzaamheid en ultiem vermogen. Wat dit laatste betreft wijst Griffin nog op het onderscheid dat kan worden gemaakt tussen werkzaamheid en vermogen op zich en het bestaan van een handelend en machtig *wezen*. Ook wijst hij op de opvatting van Tillich dat binnen het christendom de term God niet hoeft te slaan op een *wezen*.

Het ultieme van de werkelijkheid als heilig

Griffin heeft gesuggereerd dat het verlangen om in harmonie te zijn met het ultieme van de werkelijkheid zowel voor quasi-religies (zoals marxisme en kapitalisme) geldt als voor ‘echte’ religies. Hij maakt echter een voorbehoud als dat ultieme ‘heilig’ zou worden genoemd. Met betrekking tot het begrip ‘heilig’ merkt Griffin het volgende op. Zoals een kleur, bijvoorbeeld geel, op zichzelf slechts de subjectieve vorm is van een waarneming (*a perception*) en pas betekenis krijgt als zij wordt waargenomen in combinatie met een voorwerp dat geel is (*a conception*), zo is ook het begrip ‘heilig’ pas definieerbaar in combinatie met iemand die heilig wordt genoemd. In die laatste betekenis verwijst volgens Griffin de term ‘heilig’ naar *degene die of datgene wat van ultieme intrinsieke waarde is en waaraan al het andere zijn waarde ontleent*. Alleen ‘echte’ religies bevestigen en ondersteunen

dat aspect 'heiligheid' door hun beschouwing van God, Allah, Nirvana, Leegte, Brahman of de Tao.

Het ultieme als spiritueel aspect

Echte religies verschillen nog in een ander aspect van quasi-religies. Dat aspect is belicht in de bekende definitie van religie, gegeven door E.B.Tylor als 'geloof in spirituele wezens' of anders gezegd: in 'geesten', op te vatten zowel als geesten van eindige wezens zoals mensen, als van God of Goden. Echte religies verwerpen derhalve een puur materiële zienswijze. Het ultieme van de werkelijkheid wordt in het bijzonder door hen opgevat als een *spiritueel* wezen of principe, en in zoverre dit ultieme wordt gezien als het ultieme *vermogen* binnen het universum, wordt dat vermogen primair gezien als een *spiritueel vermogen*. Deze opvatting over religie is door William James samengevat in de drie volgende geloofspunten:

- de zichtbare wereld maakt deel uit van een meer spiritueel universum waaraan zij haar betekenis ontleent
- eenheid of een harmonieuze relatie met dat hogere universum is onze ware eindbestemming
- gebed of innerlijke communicatie met de geest van dat spirituele universum – zij het als 'God' of als 'wet' – is een proces waarin iets reëls wordt verricht en waarbij geestelijke energie binnenstroomt en effecten heeft ... in de wereld van de verschijnselen.

Quasi-religies zoals nationalisme, humanisme, marxisme, nazisme en kapitalisme doen geen beroep op een 'spirituele' of 'onzichtbare' wereld.

Dit onderscheid tussen een spirituele en niet-spirituele wereldbeschouwing is nauw verbonden met het verschil dat echte religies gewoonlijk expliciet zijn gebaseerd op niet-zintuiglijke waarnemingen. Uitgaande van de oriëntatie op het ultieme van

de werkelijkheid als ‘spiritueel’, is het per definitie zo, dat dit ultieme alleen op een niet-zintuiglijke manier kan worden ervaren. Alhoewel dit punt in hoofdstuk 2 alleen is besproken in relatie tot theïstische religieuze ervaringen, is het ook waar voor bijvoorbeeld boeddhistische ervaringen van leegheid en voor hindoe-ervaringen van Nirguna Brahman. Dit aspect van echte religies staat in nauw verband met het beschouwen van het ultieme van de werkelijkheid als *heilig*, een beschouwingswijze die, zoals we hebben gezien, berust op niet-zintuiglijke ervaringen. Quasi-religieuze ideologieën zijn in feite weliswaar gebaseerd op een associatie van heiligheid met een bijzonder principe zoals ‘bloed en bodem’ of ‘het dialectische proces van de geschiedenis leidend tot een klasseeloze maatschappij’ of ‘het overleven van de sterksten in het wedijverende gevecht dat zal leiden tot een eindeloze vooruitgang en welvaart’. Dit soort ideologieën is echter niet expliciet gebaseerd op het niet-zintuiglijke ervaren van iets heiligs.

Persoonlijke transformatie

Nog een ander aspect van echte religies is hun expliciete doel om personen te transformeren door hen in een goede relatie te brengen met het, als heilig beschouwde, ultieme van de werkelijkheid. Zoals William James heeft gezegd, gaat het in iedere religie om de volgende twee aspecten:

1. Een gevoel van onrust... een besef dat er iets verkeerd is met onze natuur
2. De remedie voor dat gevoel van onrust... een besef dat wij verlost worden van dat verkeerde door een goede band met de hogere macht(en)

Whitehead benadrukte dit doel van de religies om individuen te transformeren met zijn definitie van een religie als “een systeem van algemene waarden en normen die ertoe kunnen leiden dat zij iemands karakter transformeren als zij oprecht

worden gerespecteerd en nageleefd” en met zijn conclusie dat “religie waardige, individuele karakters zou moeten opleveren”. John Hick citerend merkt Griffin op, dat dit doel voor echte godsdiensten een transformatie inhoudt van een geconcentreerd zijn op zichzelf naar een geconcentreerd zijn op wat de desbetreffende religie als het ultieme van de werkelijkheid beschouwt. Quasi-religieuze ideologieën daarentegen zijn primair gericht zijn op de sociale wereld. Griffin benadrukt dat hij met het maken van dit onderscheid niet wil zeggen dat voor echte religies de transformatie van de gemeenschap minder belangrijk is dan de transformatie van individuen (in dit verband haalt hij Whiteheads uitspraak aan dat “individualiteit in communititeit een hoofddoel (*topic*) is van de religie”); hij wil slechts opmerken dat echte religies expliciet aandacht geven aan de transformatie van individuen.

2. GODDELIJKE OVERREDING EN DE RELIGIES

De meest uitgebreide discussie over de relatie tussen religies is gevoerd door christelijke filosofen en theologen; zij hielden zich uiteraard primair bezig met de relatie van het christendom met andere godsdiensten. Vanaf de achttiende eeuw heeft deze discussie steeds meer gewicht gekregen. Vanuit het oogpunt van de procesfilosofie is deze discussie vanaf het begin echter misvormd, doordat zij uitging van de aanname dat God almachtig is. Deze stelling impliceerde dat God een onfeilbare en complete openbaring kon geven over de goddelijke natuur en over zijn heilsplan voor de mensheid. Voorts kon deze openbaring volgens sommigen worden vastgelegd in onfeilbare geschriften en kon er worden voorzien in een onfeilbare uitlegger van deze geschriften.

Volgens de traditionele christelijke opvatting was dat nou precies wat God had gedaan met de christelijke evangeliën. Er waren nuances in de mate van uitsluiting (*exclusivism*), maar

in grote lijnen bestond toch de opvatting dat de religieuze waarheid uitsluitend bij het christendom berustte.

Het bovennaturalisme en het uitsluiten van niet-christelijke religies

Ter illustratie van deze vorm van uitsluiting wijst Griffin op het recente essay van Alvin Plantinga *Pluralisme: een verdediging van religieuze uitsluiting*. Plantinga begint dat essay met zijn twee volgende geloofspunten:

- De wereld is geschapen door God, een almachtig, alwetend en volmaakt goed persoonlijk wezen...en
- ...God heeft op een unieke manier redding gebracht door de menswording, het leven, het offer van de dood en de verrijzenis van zijn goddelijke zoon

Hij voegt daaraan toe dat elke hiervan afwijkende voorstelling van zaken fout is. Verder houdt hij het, in pluralistische zin, voor mogelijk dat God zich aan christenen op een andere manier heeft openbaarbaar dan aan niet-christenen.

Plantinga's opvattingen zijn een duidelijk voorbeeld van het verband tussen het uitsluiten van niet-christelijke religies en het bovennaturalistische theïsme.

Naturalistisch theïsme en het uitsluiten van religies

De procesfilosofie met haar naturalistisch theïsme wijst het uitsluiten van andere religies af. Immers, God handelt volgens die filosofie met betrekking tot al het menselijke ervaren op dezelfde manier. De aan de actualiteit van de wereld aangepaste, goddelijke invloed (*variable divine influence*) kan qua inhoud verschillen, maar de vorm is altijd overredend. Onfeilbare openbaringen en geschriften zijn metafysische onmogelijkheden. Verwerping van de traditionele leer van Gods (al)macht houdt in: de verwerping van religieuze uitsluitingen.

Bovennaturalisme en de essentiële identiteit van alle religies

In deze paragraaf herinnert Griffin eraan dat Plantinga in de eerste van zijn bovengenoemde stellingen zowel Gods almacht als Gods volmaakte goedheid verdedigt. Het uitsluiten van andere religies, hetgeen het gevolg was van zijn genoemde opvatting, was voor sommige, meer vrijdenkende godsdienstfilosofen en theologen onacceptabel. Hun verzet tegen dit uitsluiten bracht hen ertoe om uit Gods almacht en Gods volmaakte goedheid af te leiden dat alle religies *eenzelfde* essentiële identiteit hebben. Griffin gaat daar in zijn boek nader op in. Ik beperk mij hier tot de opmerking dat, zoals blijkt uit de volgende passage, Griffin meer de nadruk wenst te leggen op de verschillen tussen religies.

Naturalistisch theïsme en de verschillen tussen religies

Griffin geeft de volgende naturalistisch-theïstische uitleg van het verschijnsel dat er veel verschillende religieuze opvattingen bestaan. Alhoewel, zo schrijft Griffin, iedere menselijke ervaring geïnitieerd wordt door een goddelijke ingeving (*initial aim*), wordt zo'n ervaring nooit uitsluitend door een dergelijke ingeving bepaald. Er is ook enerzijds de invloed van de feiten van het verleden en anderzijds het vermogen van de mens om zelf een keuze te maken.

Uit deze twee bijkomende aspecten volgt de ingrijpende historiciteit van de mensen, dat wil zeggen hun eigenschap om te worden gevormd en om zichzelf te vormen naar het beeld van hun historische traditie. Mensen, opgegroeid als boeddhisten in Thailand, verschillen sterk van mensen die als moslims zijn opgegroeid in Marokko, en beiden verschillen weer van joden in New York City of christenen in Californië. Joden en christenen van nu zijn weer significant anders dan in de Middeleeuwen, hoogontwikkelde dieren zijn daarentegen praktisch a-historisch in die zin, dat alle leden van een bepaalde soort, zoals vogels en apen, gedurende duizenden jaren nagenoeg gelijk zijn gebleven.

Het is logisch dat de ingrijpende historiciteit van de mens niet aan religieuze tradities voorbij is gegaan en dat religies sterk cultuurgebonden zijn. Hoe dan ook, gegeven het niet-dwingende karakter van Gods invloed en de principiële vrijheid en historiciteit van de mensen, is er geen reden om te verwachten dat alle religieuze tradities op één lijn zouden zitten. Dit impliceert eerder dat iedere traditie veel zou kunnen bijdragen aan en kunnen leren van andere tradities.

3. DE TWEE ULTIEME ASPECTEN: GOD EN HET CREATIEVE ERVAREN

De veronderstelling dat alle religies ons in principe hetzelfde leren, is niet alleen afgeleid van de tweevoudige stelling van Gods goedheid en almacht, maar ook van de aanname dat alle religies zijn georiënteerd rondom eenzelfde ultieme realiteit. Griffin haalt in dit verband uitspraken aan van Huston Smith en John Hick. Zij illustreren daarmee duidelijk hun uitgangspunt dat er slechts één ultieme realiteit is. Voornamelijk als gevolg van de stelling dat de wereld door de bijbelse God uit het niets is geschapen, is deze aanname, die impliceert dat God de enige ultieme realiteit is waar alle andere realiteiten van afhankelijk zijn, in het Westen wijd verspreid.

‘Creativiteit’ als ultieme realiteit

Whitehead, die de bovengenoemde stelling afwijst, is met Plato en de Hebreeuwse Bijbel van mening dat onze wereld is geschapen vanuit een chaotische situatie. Deze oude zienswijze interpreteert Whitehead door aan te nemen dat de ‘creativiteit’ – opgevat als het vermogen van kortdurende, bij een wezen behorende, ervarende en beslissende werkzame bestanddelen (*actual entities*) om van mogelijkheden voldongen feiten te maken en om daarna als feit een ervaarbaar object te zijn voor nieuwe bestanddelen – zelf niet geschapen is. Zoals is uitgelegd in het eerste deel van hoofdstuk 4, betekent deze idee niet alleen dat creatief vermogen tot de essentie van

Gods werkzaamheid behoort, maar het betekent ook dat dit vermogen essentieel is voor onze beperkte wereld. Deze idee hangt samen met Whiteheads beschrijving van de ‘creativiteit’ als het proces waarbij “het vele één wordt en met één wordt vermeerderd”. Hij zegt dan ook dat het begrip ‘zijn’ (het werkwoord *being*) de drie noties ‘creativiteit’, ‘veel’ en ‘een’ inhoudt en dat er geen wezen kan zijn, zelfs God niet, dat buiten zichzelf niets nodig heeft om te kunnen bestaan. Sprekend over een eigenschap van de werkelijkheid noemt hij God de oorspronkelijke belichaming (*the aboriginal instance*) van de ‘creativiteit’.

De relatie tussen God en de ‘creativiteit’ wordt door Griffin verduidelijkt door God het ultieme te noemen dat een ‘vorm’ heeft (*the in-formed ultimate*) en door de ‘creativiteit’ het vormloze ultieme (*the formless ultimate*) te noemen. Hij wijst op Whiteheads mening dat het begrip ‘creativiteit’ in de plaats komt van het aristotelische begrip ‘primaire substantie’. Griffin besteedt ruim aandacht aan dit onderwerp en merkt op dat er weliswaar analogieën bestaan tussen beide begrippen, maar dat er ook een belangrijk verschil is. Dat verschil is gelegen in het actieve karakter van de ‘creativiteit’.

‘Creativiteit’ in de vorm van ‘het creatieve ervaren’

De twee bovengenoemde begrippen verschillen nog in een ander opzicht. Het aristotelische begrip ‘materie’ of ‘substantie’ suggereert dat het ultieme, waaruit de werkelijkheid bestaat, niet alleen verstoken is van activiteit, maar ook van het vermogen om te kunnen ervaren. Whitehead heeft daarentegen met de term panexperientalisme benadrukt dat de kortdurende, samen een duurzaam wezen vormende, werkzame bestanddelen kunnen ervaren. Hartshorne heeft in dit verband gesproken over ‘het creatieve ervaren’ (*creative experience*). Hij heeft daarmee niet willen zeggen dat de ‘creativiteit’ kan handelen en ervaren. Hij heeft slechts uit willen drukken dat

het creatieve proces, waarin het vele één wordt en met één wordt vermeerderd, een ervaringsproces is.

De relatie tussen God en het 'creatieve ervaren'

Nadat de aard van de 'creativiteit' in de vorm van 'het creatieve ervaren', is uiteengezet, is nu de relatie tot God aan de orde. Volgens Griffin zijn er vier mogelijkheden:

1. God en de 'creativiteit' zouden identiek kunnen zijn
2. de 'creativiteit' zou ondergeschikt kunnen zijn aan God
3. God zou ondergeschikt kunnen zijn aan de 'creativiteit'
4. God en de 'creativiteit' zijn beide ultiem, zonder aan elkaar ondergeschikt te zijn.

Whitehead is de vierde opvatting toegedaan. De idee dat er twee ultieme aspecten zijn stuit - niet alleen in het Westen maar ook in het Oosten - op weerstand bij veel filosofen. Enkele van hen denken dat Whitehead de eerste mogelijkheid bedoelde, maar bij de meesten leeft het misverstand dat Whitehead sprak over de tweede of over de derde mogelijkheid.

Wat het misverstand over de tweede mogelijkheid betreft, verwijst Griffin met name naar de opvatting van David Pailin. Diens opvatting komt erop neer dat hij de vorm van het vrijewiltheïsme verdedigt, die stelt dat God uit vrije wil ervoor heeft gekozen om onze vrijheid te respecteren en dat ook had kunnen nalaten. Zoals in het derde deel van hoofdstuk 6 is uiteengezet, verwerpt de procesfilosofie die opvatting.

Het misverstand over de derde mogelijkheid is van de drie het meest serieus. Dat komt vooral omdat uitspraken van Whitehead zelf op dit punt aanleiding hebben gegeven tot verwarring. Griffin haalt in dit verband zulke uitspraken aan en ook commentaren daarop van onder anderen Laurence Wilmot. Het zou te ver voeren om hier op al die uitspraken en commentaren in te gaan. Een uitzondering wil ik maken voor de uitspraak

van Whitehead waarin hij God de primordiale, niet-kortdurende gebeurtenis noemt van de ‘creativiteit’ (*the primordial, non-temporal accident of Creativity*) en voor het commentaar dat Hosinski (zie vertaling *Wat gebeurt er in Gods naam*, blz. 255/261) en Griffin daarop geven. Hosinski en Griffin merken op dat het probleem gelegen is in de nogal merkwaardige betekenis die Whitehead geeft aan het woord *accident*, dat gewoonlijk een toevallige gebeurtenis betekent. Whitehead gebruikt dat woord echter om een gebeurtenis aan te duiden zoals die voortvloeit uit het zelfschepende proces van een werkzaam bestanddeel (*actual entity*). Whitehead bedoelt derhalve niet dat God een product is van de ‘creativiteit’ maar wel de primordiale belichaming (*instance*) van de ‘creativiteit’.

Het is dan ook de vierde mogelijkheid die de zienswijze van Whitehead correct weergeeft. God en de ‘creativiteit’ zijn niet ondergeschikt aan elkaar. Ze zijn beide ultiem; God als ultiem Wezen en de ‘creativiteit’ als ultieme eigenschap van de werkelijkheid. Ze vooronderstellen elkaar, of, zoals John Cobb het uitdrukt: “Tussen de realiteit als zodanig en het actuele binnen de realiteit kan er geen sprake zijn van een rangorde...tussen beide is er een complete wederzijdse afhankelijkheid.”

Terminologie voor de twee ultieme aspecten

Griffin bespreekt verschillende alternatieven voor het benoemen van de twee ultieme aspecten en hij vermeldt daarbij de voor- en nadelen van de diverse alternatieven. Om redenen die hij verderop duidelijk maakt geeft Griffin er de voorkeur aan om, voortbordurend op een suggestie van John Cobb, te spreken over God als ‘de persoonlijk ultieme’ (of de persoonlijke ultieme realiteit) en over de ‘creativiteit’ als ‘het onpersoonlijk ultieme’ (of de onpersoonlijke ultieme realiteit).

God en 'het zijn'

Welke van de bovengenoemde terminologieën ook wordt gebruikt, waar het op aankomt is, dat Whiteheads procesfilosofie, die 'het zijn (als zodanig)' identificeert met de 'creativiteit', suggereert dat God en de 'creativiteit' allebei ultiem zijn. Griffin benadrukt dat dit standpunt niet inhoudt dat er twee goden zijn. 'Creativiteit' is geen wezen, geen handelende entiteit maar simpelweg een eigenschap van alle handelende wezens. Het is dan ook 'onzinnig' om 'creativiteit' te zien als een godheid.

Whiteheads procesfilosofie claimt dat zij op dit punt een visie geeft die nooit tevoren volledig en expliciet in het Westen onder woorden is gebracht. De extreme opvatting van een goddelijke wilsbeschikking (*voluntarism*) heeft 'het zijn' ondergeschikt gemaakt aan God in die zin dat, als God zou hebben besloten om geen wereld te scheppen, het begrip 'zijn' simpelweg geen betekenis zou hebben gehad. De andere, meer dominante Westerse opvatting bestond daarin dat God werd geïdentificeerd met 'het zijn'. Alvorens de bovengenoemde claim uit te werken merkt Griffin op dat hij zich bij dit onderwerp primair baseert op John Cobbs boek *Being itself and the Existence of God*.

Hij wijst op Thomas van Aquino die, zich afzettend tegen Aristoteles' leer van stof en vorm, beargumenteerde dat er een handelend 'zijn' (*an act of being*) nodig is, dat hij aanduidde als 'het zijn als zodanig' (*esse ipsum*). Thomas identificeerde de *act of being* met God. Voor hem is God derhalve niet alleen de God van de Bijbel, dus een Zijnde, maar ook 'het zijn als zodanig'.

Whitehead verwerpt deze identificatie van 'het zijn' met een 'zijnde' en geeft uitvoerig de redenen aan waarom 'het zijn', dat voor hem de 'creativiteit' betekent, niet een 'zijnde' (*a being*) is en niet God kan worden genoemd.

Parallel aan deze opvatting van Whitehead verwerpt ook Heidegger nadrukkelijk het identificeren van ‘het zijn’ met welke ‘zijnde’ dan ook. Sommige theologen deelden die mening, maar maakten bezwaar tegen de conclusie van Heidegger dat ‘het zijn’ niet met de naam God kan worden aangeduid. Tillich, de meest invloedrijke van hen, vond dat we God niet als een ‘zijnde’ mogen beschouwen en dat het woord God zou moeten verwijzen naar ‘het zijn als zodanig’. Tillichs opvatting dat God ‘het vermogen is om te zijn’, vindt Griffin nog wel begrijpelijk; hij deelt echter niet de suggestie van Tillich dat God, beschouwd als ‘het zijn’, selectieve invloed uitoefent *op* en daarmee richting geeft *aan* de wereld. Griffin verwerpt die opvatting omdat dergelijke selectieve activiteiten zijns inziens alleen aan concrete actuele ‘zijnden’ kunnen worden toegeschreven.

Dit punt heeft Whitehead ertoe gebracht om God te zien als een concrete actualiteit die moet worden onderscheiden van de betekenis van de ‘creativiteit’. Door te zeggen dat God en ‘het zijn als zodanig’ (de ‘creativiteit’) verschillend zijn maar wel beide ultiem, heeft Whitehead een nieuwe visie ingebracht in de Westerse theologie. Zoals we in het volgende deel zullen zien hebben sommige filosofische theologieën uit het Oosten op deze visie geanticipeerd.

4. DE TWEE ULTIEME ASPECTEN EN DE TWEE SOORTEN RELIGIEUS ERVAREN

De manier waarop Whitehead de relatie tussen God en ‘het zijn’ heeft ontwikkeld, blijkt rechtstreeks betrekking te hebben op een van de centrale problemen van de filosofie van de religie. Het gaat daarbij met name over de desbetreffende relatie, zoals die door John Cobb is uitgewerkt.

Het probleem dat voortkomt uit tegenstrijdige claims

Voor godsdienstfilosofen die het religieuze ervaren serieus nemen bestaat een van de meest gecompliceerde problemen uit de vele soorten van het religieuze ervaren. Griffin haalt in dit verband de vraag aan van John Hick: “Als het religieuze ervaren een betrouwbaar venster is voor een kijk op de werkelijkheid, hoe komt het dan dat die werkelijkheid er zo verschillend uitziet als we door diverse vensters kijken?” Dit probleem, aangeduid als ‘de uitdaging van de tegenstrijdige claims’ is ook uitvoerig behandeld door Caroline Franks Davis in haar boek *The Evidential Force of Religious Experience*. Het door Griffin in zijn boek daaruit aangehaalde citaat wijst op het tweevoudige karakter van die uitdaging.

Twee soorten religieus ervaren

Alhoewel er veel verschillende aspecten zijn in de discussies over de grote diversiteit aan claims van religieuze ervaringen, is het centrale onderwerp meestal het onderscheid tussen de twee volgende soorten ervaringen: het ervaren van een ontzagwekkend, persoonlijk wezen dat ‘anders’ is en het ervaren van een band met een onpersoonlijke realiteit. Als voorbeeld wijst Griffin op het commentaar van Ninian Smart op Ottos analyse van Oosterse mystieke religies, waarin Smart opmerkt dat Otto slechts één soort religieuze ervaringen heeft geanalyseerd.

Zijn idee van twee soorten religieus ervaren brengt Smart ertoe om te spreken van twee soorten religies: “De ene soort tendeert ernaar om het verschil tussen de mens en het ultieme te benadrukken, terwijl de andere soort tendeert naar het benadrukken van een identiteit van beide”. Dit onderscheid tussen twee soorten religies, gebaseerd op twee soorten religieuze ervaringen, is ook door vele anderen beschreven. In het religieuze ervaren van de eerstgenoemde soort wordt gesproken over het ervaren van een volmaakt goed, liefhebbend heilig wezen dat ‘anders’ is dan de degene die ervaart. In het religieuze ervaren van de tweede soort wordt

gesproken over het ervaren van een ultieme realiteit die in principe identiek is aan de eigen diepste realiteit die onpersoonlijk is, neutraal ('behalve in goed en kwaad') en in sommige boeddhistische opvattingen volkomen 'leeg'.

Het probleem is dat, zoals Caroline Davis opmerkt, beide soorten religieuze ervaringen worden opgevat als een inzicht in 'de aard van de ultieme realiteit'. Zij vraagt zich af: "Hoe kan de 'ultieme realiteit' een persoonlijk wezen zijn en tegelijkertijd een onpersoonlijk principe, identiek aan onszelf en volstrekt 'anders', liefhebbend en onverschillig, goed en immoreel, kenbaar en onkenbaar, volheid en leegte?" Zij citeert ook de uitspraak van Stephen Katz, dat er geen begrijpelijke manier is om deze tegenstrijdigheden op te lossen.

Oplossingen gebaseerd op de aanname van één ultieme realiteit

De reden waarom deze twee soorten religieuze ervaringen voor de meeste positieve godsdienstfilosofen zoals Hick en Davis een probleem vormen, is gelegen in de aanname dat, in de woorden van Cobb, "datgene wat beschouwd wordt als 'ultieme realiteit' per se één enkele realiteit moet zijn." Uitgaande van die aanname zijn er diverse pogingen gedaan om het daaruit voortkomende probleem op te lossen.

Griffin gaat uitvoerig op dit onderwerp in. Ik beperk mij ertoe de diverse pogingen te vermelden en de voornaamste aspecten daarvan kort te aan te geven.

De benadering van W.T. Stace komt erop neer dat hij het eenvoudigweg onlogisch vindt om de 'logica' op dit probleem toe te passen. Proberen de bovengenoemde paradoxen op te lossen is in zijn visie een onbegonnen zaak.

De, speciaal in het Oosten, meest gangbare oplossing bestaat

daarin dat de persoonlijke God van theïstische religieuze ervaringen, ondergeschikt is aan een onpersoonlijke ultieme realiteit. Griffin vermeldt in dit verband de vorm van hindoeïsme waarin Nirguna Brahman de ultieme realiteit is (te vergelijken met Heideggers ‘zijn’ en Whiteheads ‘creativiteit’) en waarbij Ishvara, de persoonlijke God van de religieuze devotie, een ondergeschikte ‘zijnde’ is.

Een soortgelijk onderscheid wordt gemaakt in het mahayana boeddhisme. Ook deze advaita vedantistische vorm van boeddhisme wordt, in het kader van het bovengenoemde probleem van de éne ultieme realiteit, door Griffin besproken.

Ruime aandacht wordt gegeven aan de argumentaties waarmee John Hick de mogelijkheid van één enkele ultieme realiteit, onder meer op grond van haar eenvoud, als de beste optie beschouwt.

Griffin sluit deze passage af met de samenvattende opmerking dat al de genoemde, eenvoudige hypothesen niet bevredigend zijn en dat het zinvol is om de meer complexe veronderstelling te onderzoeken dat er twee ultieme aspecten zijn die ieder voor zich corresponderen met de twee belangrijkste soorten van religieus ervaren.

Oosterse benadering van de idee van twee ultieme aspecten

Ook voor deze passage geldt dat ik mij beperk tot het vermelden van de diverse benaderingen en het aangeven van enkele bijzonderheden daarvan.

Door de eeuwen heen hebben Oosterse denkers intens nagedacht over het onderscheid tussen een persoonlijk kosmisch wezen zoals Sambhogakaya, Saguna Brahman of Ishvara, en datgene wat in het Westen het ‘zijn’ als zodanig is genoemd, onder andere aangeduid als Nirguna Brahman, de Leegte of de aard van Boeddha. Alhoewel de tendens om het

eerste aspect ondergeschikt te maken aan het tweede onder filosofische denkers dominant is geweest, zijn er tegen deze tendens ook reacties geweest ten gunste van een visie die lijkt op Whiteheads zienswijze. Die gelijkenis is niet helemaal toevallig. Whitehead zelf heeft immers opgemerkt dat zijn ideeën over de ultieme aspecten van de werkelijkheid dichter staan bij het Indiase en Chinese denken dan bij het westers-Aziatische en Europese denken. Griffin wijst op studies die zijn gewijd aan de vergelijking van Whitehead met Ramanuja, Sri Aurobindo en Shinran.

De meeste hindoevroomheid is theïstisch; zij houdt een devotie (*bhakti*) in voor een persoonlijke godheid. Deze houding is centraal tot uitdrukking gebracht in de Bhagavad Gita, waarin wordt gezegd dat Brahman het lichaam is van God. Shankara heeft een tegenovergestelde mening. Latere Indiase filosofen hebben echter meningen ontwikkeld die het ultieme van God tegen Shankara's zienswijze verdedigen. De belangrijkste daarvan was Ramanuja, wiens visie lijkt op de mening van Whitehead, dat de 'creativiteit' altijd is belichaamd in God.

In de twintigste eeuw verkondigde ook Sri Aurobindo Ghose de opvatting waarmee hij de ondergeschiktheid van de persoonlijke God aan het onpersoonlijke absolute verwerpt. Aurobindo sprak over Brahman, het onpersoonlijke, superkosmische bestaan en over Ishvara, de persoonlijke kosmische geest als even gelijkwaardig en even altijd. Daarmee verwierp hij, volgens Simmons, elk idee van een hiërarchische onderlinge ordening.

Cobb brengt ook Shinrans *True Pure Land Buddhism* ter sprake dat, in afwijking van het mahayana boeddhisme, een opvatting heeft die merkwaardig veel lijkt op de desbetreffende mening van Whitehead. Bedoeld wordt diens mening dat de 'creativiteit', alhoewel zij 'geen karakter van zichzelf heeft' en daarom volstrekt vormloos is, nooit door ons kan

worden ervaren los van haar primordiale karakterisering door God. Deze goddelijke karakterisering betekent een aandrang tot het realiseren van vormen met een steeds hogere waarde. Ofschoon de ‘creativiteit’ als zodanig losstaat van het onderscheid tussen goed en kwaad zodat zij belichaamd kan zijn zowel in monsters als in heiligen, heeft, door die karakterisering, de ‘creativiteit’ zoals wij die ervaren een voorkeur voor goedheid, waarheid en schoonheid. Deze mening ligt dicht bij de opvatting van Shinran dat de ‘leegte’ primordiaal wordt gekarakteriseerd door de gelofte van Amida en dientengevolge door wijsheid en medeleven. Griffiin citeert in dit verband een uitspraak van Cobb die erop neerkomt dat het boeddhisme evenals het hindoeïsme Whiteheads opvatting volgt over het bestaan zowel van het persoonlijk ultieme als van het onpersoonlijk ultieme.

Griffin sluit deze passage af met te wijzen op de visie van de *Lotussoetra* die, zoals Gene Reeves opmerkt, de belangrijkste soetra is geweest voor de meeste boeddhisten in Oost-Azië. Reeves zegt: “Die soetra is slechts atheïstisch voor zover ook de procesfilosofie dat is. Als met God een almachtig wezen wordt bedoeld dat de enige schepper is van het universum, dan heeft de *Lotussoetra* inderdaad geen God. Als met God een wezen wordt bedoeld dat lijkt op het godsbeeld van Whitehead en Hartshorne, dan kan nauwelijks worden betwijfeld dat de “Eeuwige Boeddha” van de soetra’s inderdaad God is en omgekeerd.”

Deze Boeddha, zo zegt Reeves, is altijddurend (*everlasting*) ‘de Boeddha van alle werelden.’ De *Lotussoetra* spreekt ook in persoonlijke termen over deze universele Boeddha als ‘de vader wiens leven incompleet is en die lijdt als er een zoon verloren gaat.’ Geconcludeerd kan worden dat de vormen van boeddhisme die gebaseerd zijn op de *Lotussoetra* zowel een persoonlijke als een onpersoonlijke ultieme realiteit erkennen.

Gevolgtrekkingen van de oplossing gebaseerd op twee ultieme aspecten

De twee fundamenteel verschillende soorten religies kunnen op de beschreven manier worden beschouwd als beide even waarheidsgetrouw, waarbij de ene is georiënteerd op het creatieve ervaren als zodanig (met benamingen als Nirguna Brahman, Leegte en het 'zijn' als zodanig), en de andere op het creatieve ervaren, belichaamd in en gekenmerkt door de creatieve beantwoordende liefde van God (met benamingen als Saguna Brahman, Ishvara, de gelofte van Amida, de kosmische Christus of eenvoudigweg God). Op deze manier kunnen de twee opvattingen worden vermeden die ook John Hick wil vermijden.

Aan de ene kant kunnen we de opvatting van het traditionele personalistische theïsme vermijden, die een onpersoonlijke ultieme realiteit afwijst. Zo'n realiteit kan volgens de procesfilosofie niet worden afgewezen omdat elk wezen daarvan een belichaming (*instantiation*) is.

Aan de andere kant kunnen we de opvatting van advaita vedantisten en van vele boeddhisten vermijden, die de denkwijze afwijst van een ultieme realiteit bestaande uit een persoonlijke, meelevende God. Volgens Whitehead mag die denkwijze niet worden afgewezen omdat de onpersoonlijke ultieme realiteit altijd belichaamd is in de altijdige, allesomvattende persoonlijke ultieme realiteit, wiens liefde we kunnen ervaren.

In tegenstelling tot Hicks kantiaanse pluralisme dat beide opvattingen afwijst, laat het whiteheadiaanse pluralisme ons zien dat beide soorten religies, die verschillende soorten van ultieme realiteiten beschrijven, bestaansrecht hebben.

Als we volgens dit whiteheadiaanse pluralisme gaan denken over de relatie tussen religies zal het conflict tussen beide

zienswijzen ophouden te bestaan. Ze sluiten elkaar niet langer uit. Het feit dat beide soorten van religies in alle culturen voorkomen kan worden beschouwd, niet als een belemmering, maar juist als een ondersteuning van de visie van Whitehead.

Er is aan deze visie nog één aspect dat moet worden genoemd. De vraag is namelijk of het ervaren van het onpersoonlijk ultieme wel als religieus kan worden beschouwd. Volgens de karakterisering gegeven in hoofdstuk 2 is het karakter van religieuze ervaringen gelegen in het ervaren van een heilige realiteit. Kan dat wel bij het ervaren van een onpersoonlijke ultieme realiteit?

Een antwoord op deze vraag kan gegeven worden door erop te wijzen dat de ‘creativiteit’ nooit als zodanig wordt ervaren, maar altijd al of niet rechtstreeks belichaamd in God . Het feit dat, volgens deze veronderstelling, het ervaren van de ‘creativiteit’ wordt gekarakteriseerd door God, maakt, dat dat ervaren kan worden beschouwd als een vorm van religieus ervaren. Hiermee wordt ook gesuggereerd dat de opvatting dat we altijd God ervaren, de verklaring is voor het kenmerkende religieuze karakter van niet-theïstische ervaringen.

Deze hypothese zou de paradoxale, persoonlijke beschrijvingen kunnen verklaren die we aantreffen in onpersoonlijke religies. Bijvoorbeeld: alhoewel Nirguna Brahman per definitie geen substantiële hoedanigheden heeft, wordt het ook beschreven als *sat-chit-ananda*, of bestaan-bewustzijn-gelukzaligheid. En alhoewel de Leegte wordt beschouwd als leeg, dus verstoken van alle hoedanigheden, wordt deze ook beschreven in termen van wijsheid en medeleven.

Er is nog een andere reden waarom dit whiteheadiaanse religieuze pluralisme belangrijk is voor de relatie tussen religies. Die reden is dat aan het geringe wederzijdse respect tussen de twee soorten religies haar basis wordt ontnomen.

Aanhangers van de diverse religieuze tradities zullen erdoor worden aangespoord om niet alleen van elkaar te leren maar ook om met elkaar samen te werken op grond van de vele waarden die zij, in tegenstelling tot quasi-religieuze ideologieën, met elkaar delen. Ze zouden geïnspireerd kunnen worden om samen te streven naar een ‘wereldwijde religie van hogere orde’ (*a higher-order global religion*) die, zoals bepleit door Ninian Smart, aanverwante wereldvisies harmonieus zou kunnen doen samengaan.

Nog een ander pluspunt van dit whiteheadiaanse pluralisme is dat het het ‘kosmisch optimisme’ van volwassen religies, waar Hick aandacht voor heeft gevraagd, veel beter ondersteunt dan Hicks eigen kantiaanse pluralisme dat doet. Bevrijd van de aanname dat het non-theïstische religieuze ervaren de enige weergave is van de ene en enige ultieme realiteit, kan het bestaan worden bevestigd van een ultieme realiteit die de wereld kent en liefheeft en die daarin een vooruitziende invloed uitoefent. We kunnen derhalve op een verstandelijke basis erin geloven dat een liefhebbende God ons de richting wijst naar een eenheid van religie, moraliteit en beschaving, zoals die in het volgende hoofdstuk ter sprake wordt gebracht.

8

Religie, moraliteit en beschaving

Whitehead heeft niet een specifiek morele verhandeling geschreven. Ook heeft hij gezegd dat de morele orde van de wereld een afgeleide is van de esthetische orde. Op grond van deze twee feiten hebben sommige critici verondersteld dat moraliteit voor hem niet zo belangrijk was. Dat is volgens Griffin absoluut niet het geval. Whiteheads filosofie is er volledig op gericht om steun te geven aan de moraal. Zijn filosofie is evenzeer een morele als een wetenschappelijke, religieuze en esthetische filosofie. Dit punt is verwoord in de negende van de stellingen (*core doctrines*), vermeld in de introductie van Griffins boek, die luidt: “Het geven van ondersteuning vanuit een kosmologische visie aan de idealen die nodig zijn voor het voortbestaan van de beschaving, is momenteel een van de voornaamste doelstellingen van de filosofie.” Een andere reden voor de bovengenoemde veronderstelling van critici is daarin gelegen dat de idee van Whitehead over de betekenis van de moraal tegengesteld is aan de opvatting die thans overheerst. Griffin geeft een aantal voorbeelden van de dominantie van die opvatting, die gewoonlijk ‘ethisch nihilisme’ wordt genoemd en die ook in verband wordt gebracht met moreel nihilisme. Ook wijst hij erop dat dit moreel nihilisme ten nauwste samenhangt met atheïsme. Filosofische ethici die theïsme afwijzen, zijn doorgaans van mening dat ethiek ‘autonoom’ is. Daarmee wordt bedoeld dat ethiek geen wereldbeschouwelijke ondersteuning nodig heeft. Whitehead daarentegen meende dat ethiek niet autonoom kan zijn. Ervan uitgaande dat onze idealen en bijgevolg onze daden onvermijdelijk beïnvloed worden door ons wereldbeeld, geloofde hij dat - als het wereldbeeld van een samenleving geen moraliteit kent - het morele leven van die samenleving onontkoombaar zal ontaarden. Gegeven de aard van het moderne wereldbeeld, vond hij dan ook dat *de allesoverheersende morele behoefte*

van onze tijd bestaat in de ontwikkeling van een nieuw, wereldbeeld, dat de moraliteit ondersteunt.

Uit het voorgaande blijkt, dat de opvatting dat Whitehead geen verhandeling schreef over moraliteit, misleidend is. Dit blijkt ook uit het hoofdstuk *Civilized Universe* dat hij schreef voor een van zijn boeken. Het onderwerp van die verhandeling is door Griffin uitgewerkt in dit hoofdstuk 8 van zijn boek. Het bevat de volgende vier delen. Deel 1 laat zien hoe de huidige crisis van de beschaving de context verschaft voor de morele filosofie van Whitehead. Deel 2 bespreekt de verschillende elementen van Whiteheads wereldbeschouwelijke (*cosmological*) steun aan een morele beschaving, waarbij in het bijzonder wordt getoond in hoeverre deze steun theïstisch is. Deel 3 gaat over Whiteheads morele filosofie als zodanig. Daarbij blijkt dat er een nauwe relatie bestaat tussen zijn religieuze en zijn ethische idealen. Deel 4 schetst de whiteheadeaans-hartshorneaanse meta-ethische wereldbeschouwing.

1. DE HUIDIGE CRISIS VAN DE BESCHAVING

Zoals gezegd wordt de context voor Whiteheads morele filosofie verschaft door de huidige stand van de beschaving die zich, zoals Whitehead zegt, in een crisis bevindt. Griffin behandelt eerst de aard van die crisis. Daarna bespreekt hij het whiteheadeaanse antwoord op die crisis.

De huidige crisis van de beschaving

Nadat Whitehead zijn tijd heeft beschreven als een tijd van opportunisme, met de toevoeging dat “opportunisme tot opgang of tot ondergang kan leiden”, zegt hij: “Filosofie zou nu haar uiteindelijke taak moeten vervullen. Zij zou, hoe vaag ook, inzicht erin moeten geven hoe we kunnen ontsnappen aan de grootscheepse ondergang van een ras dat bestaat uit wezens, die waarden kunnen ‘voelen’ die puur dierlijke genoegens te boven gaan.” Toen hij dit schreef in 1932 – nog

vóór het uitbreken van de tweede wereldoorlog en zelfs nog vóór de ontwikkeling van atoomwapens – had Whitehead dus al het gevoel dat het traject waarin de beschaving zich beweegt, zou kunnen leiden tot de ‘grootscheepse ondergang’ van het menselijk ras.

Gelet op dit aspect is het derhalve de taak van de filosofie om inzicht te verschaffen in de manier waarop die ondergang zou kunnen worden voorkomen. Wat Whitehead daarmee bedoelde blijkt uit de volgende passages, die ik hier niet onvermeld wil laten. “De giften van de filosofie kunnen zijn: een inzicht in, een vooruitzicht op, en een gevoel voor de waarde van het leven, kort gezegd: het gevoel voor wat belangrijk is; een gevoel dat alle inspanningen van de beschaving doordringt”. Opmerkend dat de “dwang van de traditie haar kracht heeft verloren”, voegt hij daar aan toe dat het de taak van de filosofie is om “een wereldvisie te herscheppen en te doen herleven, die de elementen van eerbied en orde in zich heeft zonder welke de maatschappij tot losbandigheid vervalt”. Om vooruit te gaan, zo zegt hij, heeft de beschaving een gevoel voor belangrijkheid nodig dat gebaseerd is op een inzicht in de aard van het universum, dat eerbied oproept.

2. PROBLEMEN VOOR DE MORELE FILOSOFIE, DIE VOORTKOMEN UIT HET MODERNE DENKEN

Whitehead schrijft: “De kracht van geciviliseerde gemeenschappen is behouden gebleven door het wijdverspreide gevoel, dat een streven naar het hogere waardevol is”. Het probleem is dat de kijk op het universum die momenteel door de wetenschappelijke gemeenschap wordt gesanctioneerd, dit gevoel niet steunt. In de visie van Whitehead die blijkt uit de volgende citaten, is het ‘menselijke ideaal’ de kern geweest van de beste kenmerken van de Westerse beschaving, hetgeen inhoudt: “de idee van de wezenlijke rechten van de mens, louter voortkomend uit hun mens zijn”. Deze idee is primair

ingebracht in de Westerse beschaving door de gecombineerde invloed van het platonisme met zijn leer van de menselijke ziel, en van het christendom, dat deze leer inpaste in een theïstische kosmologie. In de achttiende en de negentiende eeuw was deze idee cruciaal voor de afschaffing van de slavernij. “Dit succes kwam echter nog maar net op tijd, omdat er stromingen opkwamen waarvan het gecombineerde resultaat rechtstreeks tegengesteld was aan het menselijke ideaal”.

Een van die stromingen was de ontkenning van de menselijke ziel (zij het op verschillende gronden) door Hobbes en Hume. Griffin gaat nader op dit onderwerp in en citeert daarbij enige commentaren van Whitehead.

Het ontkennen van de menselijke ziel is nauw verbonden met de andere tegenstrijdigheid tussen het moderne denken en “de morele intuïtie die wordt voorondersteld in de concrete situaties van het leven”, namelijk de tweevoudige intuïtie dat we een mate van vrijheid hebben en dat ons gedrag beïnvloed kan worden door idealen die we bewust hebben aanvaard.

Whitehead verwerpt derhalve nadrukkelijk de opvatting dat idealen geen rol spelen; een volgens hem misplaatste opvatting die hij *The Gospel of Force* noemt. Ofschoon een zekere mate van dwang, zo zegt hij, altijd nodig zal zijn, houdt hij vol dat gezonde gemeenschappen primair bijeen worden gehouden door de overredende kracht van gedeelde idealen, zodat dwang tot het absolute minimum beperkt zou moeten blijven.

Whitehead zag in de darwiniaanse opvatting over de evolutie de voornaamste drijfveer voor *The Gospel of Force*. Volgens die opvatting met haar nadruk op de natuurlijke selectie was de destructie van individuen het middel voor de totstandkoming van hoger ontwikkelde soorten. Deze opvatting verkondigde een *Gospel* (evangelie) dat haaks stond op het platonisch-christelijke ideaal van een broederschap onder de volkeren en

leidde tot de ontkenning van inherente morele of ethische wetten in de natuur. Wat kan een morele filosofie bereiken bij zo'n ontmoedigende kijk op het universum?

De ongeschiktheid van niet-kosmologische oplossingen

In deze passage betoogt Griffin dat de dominante benadering van moraalfilosofen momenteel niet bestaat in het uitdagen van de genoemde amorele kosmologie, maar in het propageren van een moraliteit zonder kosmologische ondersteuning. Als voorbeeld noemt hij de opvattingen van Jeremy Bentham en van Auguste Comte, waarop door Whitehead uitgebreid commentaar is geleverd. Uit die commentaren blijkt duidelijk het verband tussen Whiteheads metafysische kosmologie en zijn morele betrokkenheid. Hij is het wel eens met degenen die menen dat moraliteit deels is gebaseerd op morele intuïties. Hij gelooft echter niet dat intuïties op zichzelf, zonder ondersteuning van kosmologische inzichten, voldoende zijn om ideale menselijke gedragingen te ondersteunen.

Met Hume is hij van mening dat moraliteit is gebaseerd op emoties zoals sympathie en dat sympathie zich niet zonder meer zal uitstrekken tot buiten een nogal beperkte kring van mensen. Hij vindt dan ook, dat zo'n sympathie, wil ze zich kunnen uitstrekken tot de gehele mensheid, moet worden ingeprent in een dominante visie van universele welwillendheid. Zo'n visie zal, zo meent Whitehead, alleen ingang kunnen vinden als het gaat om een redelijke (*reasonable*) emotie. In dit verband merkt Griffin nog op dat het nodig is dat de neodarwinistische kosmologie wordt vervangen door een kosmologie, die het beeld ontwikkelt van een mensheid met een universele welwillendheid.

Tenslotte wijst Griffin erop dat er nog andere benaderingen zijn van een niet-kosmologische ondersteuning van moraliteit, waarvan de kantiaanse vorm waarschijnlijk de belangrijkste is. Omdat volgens Griffin moraliteit inherent metafysisch en

religieus is, acht hij alle niet-kosmologische oplossingen ongeschikt.

Het tweevoudige probleem van het terugkeren naar het traditionele theïsme

Veel denkers in de negentiende en de twintigste eeuw hebben voor het gestelde probleem een oplossing gezocht in het terugkeren naar het traditionele theïsme. Om intellectuele en morele redenen was dit voor Whitehead geen goede oplossing. Zijn intellectuele bezwaren zijn in de vorige hoofdstukken al uiteengezet. Zijn morele bezwaren komen tot uiting in zijn uitspraken over de God van het traditionele theïsme zoals: “Hij stond tot de wereld in dezelfde relatie als Egyptische en Mesopotamische koningen stonden in de relatie tot hun onderdanen. Ook hun morele karakters leken sterk op elkaar”. Dit leidde volgens Whitehead tot de rampzalige conclusie dat de ‘goedheid’ van God niets te maken zou hebben met wat wij in ons dagelijks leven ‘goedheid’ noemen.

Door goddelijke goedheid ondergeschikt te maken aan goddelijke macht ondersteunt het traditionele theïsme ook het immoreel gebruik van menselijke macht. In dit verband brengt Griffin het ‘barbaarse concept’ van het traditionele theïsme ter sprake, waarmee Whitehead het concept bedoelde waarbij de wil van de één zich oplegt aan de wil van anderen.

Een tweede probleem is, dat traditioneel theïsme, op grond van haar aanname van goddelijke almacht, heeft geleid tot overdreven claims op morele codes. De teksten die Griffin in dit verband aanhaalt, ondersteunen deze opvatting op aansprekende wijze.

Een nieuwe kosmologische basis voor de idealen van de beschaving

Het is Whiteheads overtuiging dat de idealen van de beschaving een kosmologische ondersteuning nodig hebben;

dat de laatmoderne kosmologie zo'n steun ondergraaft en dat het traditionele theïsme die benodigde steun niet verschaft. Op grond van deze drievoudige overtuiging is hij van mening dat er een nieuwe kosmologische basis nodig is voor de idealen van de beschaving, een basis die in het bijzonder "een gereconstrueerde rechtvaardiging geeft voor de leerstelling (*doctrine*) van de zorg voor de mens, als mens".

2. KERNELEMENTEN VAN WHITEHEADS ONDERSTEUNING VAN EEN GECIVILISEERD BESTAAN

De voornaamste reden om aan te nemen dat Whiteheads kosmologie steun verleent aan de morele idealen van de beschaving en dat dit niet het geval is met de dominante moderne kosmologie, is benadrukt in het laatste deel van hoofdstuk 1. De moderne kosmologie is volgens Whitehead ten onrechte vrijwel uitsluitend gebaseerd op wetenschappelijke ideeën. Whitehead is echter van mening dat in de kosmologie ook ideeën moeten worden ingebouwd die zijn geworteld in esthetische, ethische en religieuze ervaringen. Alhoewel de vorige hoofdstukken vooral zijn gericht op religieuze en esthetische ervaringen, zijn ideeën gebaseerd op ethische ervaringen even belangrijk. In dit deel geeft Griffin een samenvatting van diverse elementen van de metafysische kosmologie die cruciaal zijn voor Whiteheads hernieuwde bezieling (*reenchantment*) van de wereld.

Vrijheid

Bij het bespreken van de discrepantie tussen het materialistische mechanisme van de wetenschap en de morele intuïtie die in het dagelijks leven een rol speelt, denkt Whitehead primair aan de intuïtie dat we vrijheid hebben, zodat we verantwoordelijk zijn voor onze beslissingen en onze daden. Griffin geeft een opsomming van de elementen van

Whiteheads filosofie die gezien kunnen worden als ondersteuning van de morele intuïtie dat we vrijheid hebben.

Zoals we eerder hebben gezien opent Whitehead de weg voor de bevestiging van de menselijke vrijheid door een mentale pool toe te kennen aan ieder werkzaam bestanddeel (*actual entity*); door duurzame individuen voor te stellen als temporeel geordende gemeenschappen; door onderscheid te maken tussen twee soorten gemeenschappen, namelijk die *zonder* en die *met* een dominant element; door de hersenen te beschouwen als een gemeenschap van de eerste soort en de geest als een enkele actuele entiteit van de tweede soort; door de natuurwetten te beschouwen als langdurig gevestigde gewoonten in plaats van als opgelegde, starre wetten; door een hiërarchie te veronderstellen van werkzame bestanddelen waarvan de hoger ontwikkelde bestanddelen minder gewoontegebonden zijn en door de primordiale natuur van God te zien als een domein van eeuwige objecten en van alternatieve mogelijkheden, dat het bestaansrecht verschaft aan de werkzame bestanddelen met hun ervarende en beslissende werkzaamheid. Veel van Whiteheads filosofie ondersteunt met deze visies onze morele intuïtie van vrijheid.

Whitehead vraagt vaak aandacht voor het verband tussen die morele intuïtie en zijn poging om ons morele ervaren met geschikte vooronderstellingen te onderbouwen. In dit verband benadrukt hij de notie van de ‘zelfscheppende werkzaamheid opkomend uit een primair gegeven initiële fase’. Daarmee wordt bedoeld dat een ‘werkzaam bestanddeel’ (*actual entity*) in een proces dat streeft naar een concrete bepaaldheid zelf over zijn eigen uiteindelijke bepaaldheid beslist. Whitehead merkt op: “Hier ligt de kern van de morele verantwoordelijkheid”.

Iedere ervaringsgebeurtenis, zowel in de publieke als in de individuele sfeer.

Van centrale betekenis voor Whiteheads kosmologische ondersteuning van het morele leven is zijn verwerping van de opvatting dat werkzame bestanddelen (*actual entities*) geheel los van elkaar staan en niets met elkaar te maken hebben. Griffin citeert een uitspraak van Whitehead waarin, kort samengevat, als volgt wordt gewezen op de fatale gevolgen van deze opvatting:

“De bovengenoemde opvatting leidt niet alleen tot individuele ervaringswerelden, maar ook tot individuele morele instellingen. Egocentrisme en het streven om het meeste profijt te trekken uit eigen individuele mogelijkheden vormden samen de moraliteit onder leiders van de industriële wereld. De westerse wereld lijdt nu onder die beperkte morele visie van de drie voorafgaande generaties.”

Deze uitspraak dateert uit 1925. Nu, vele generaties later, lijdt de hele wereld meer dan ooit onder de gevolgen van deze kortzichtige morele visie. Whitehead vond dat er een wedergeboorte van het morele besef moest plaatsvinden en hij hoopte daartoe te kunnen bijdragen met zijn leerstelling dat iedere gebeurtenis (*every actual occasion*), na het moment van individuele subjectiviteit, een *superject* wordt met een objectieve onsterfelijkheid, dat wil zeggen: een ingrediënt dat betekenis heeft voor alle toekomstige gebeurtenissen. Het verband tussen dit punt en de morele verantwoordelijkheid heeft hij met de bovenstaande uitspraak duidelijk willen maken.

De objectiviteit van het morele ervaren

Het morele leven is niet alleen gegrond op de bovengenoemde ideeën over het menselijke ervaren; het gaat ook uit van de vooronderstelling dat de morele dimensie van ons ervaren het begrip inhoudt van de ware aard van de werkelijkheid, en wel

met name van het begrip dat sommige doelstellingen die we nastreven beter zijn dan andere. Whitehead zegt: “Onze morele en esthetische beoordelingen omvatten de ultieme begrippen omtrent ‘beter’ en ‘slechter’”. Griffin merkt op dat het een dominante opvatting is, dat morele beoordelingen niet objectief zijn, maar dat ze slechts subjectieve gevoelens en voorkeuren aandragen. Griffin wijst in dit verband op meningen van Weber, Heidegger, Mackie en Smart die ‘het argument van de relativiteit’ ondersteunen.

Whitehead daarentegen beschouwt het feit van de morele meningsverschillen juist als een argument vóór een element van objectiviteit, door onder meer te stellen: “De verschillen van mening over morele codes getuigen van de realiteit van het morele ervaren. We kunnen niet twisten over onbekende elementen.[...] De invloed van esthetische, religieuze en morele noties is onontkoombaar.” Deze onontkoombaarheid van morele noties betekent, zegt Griffin, dat ze horen tot de begrippen van (kern)gezond verstand (*hard-core common-sense*).

De primordiale aard van God als tehuis (home) en bron van morele idealen

Met zijn pleidooi voor de allesbeheersende competentie van de wetenschap als cognitieve activiteit gaf J.J.C.Smart uitdrukking aan een wijdverbreide overtuiging van het laatmodernisme. Nauw verbonden met deze overtuiging is de visie van het nominalisme, die in de derde passage van het eerste deel van hoofdstuk 6 ter sprake is gekomen. Consistent benaderd verwerpt die visie het bestaan van een 'platonisch' domein van ideële entiteiten. In een minder consistente vorm beperkt het dit domein tot strikt objectieve, mathematische entiteiten – door Whitehead ‘eeuwige objecten van de objectieve soort’ genoemd.

Omdat Whitehead het bestaan van een primordiale, allesdoordringende actualiteit aannam, kon hij niet alleen deze

mathematische entiteiten in zijn visie opnemen, maar ook 'eeuwige objecten van de subjectieve soort' die alle mogelijke waarden (*values*) omvatten. Deze gedachtegang verder uitwerkend stelt Griffin dat het morele ideaal de wereld net zo volledig doordringt als de mathematische en logisch begrippen dat doen; het is een ideaal dat kan worden ervaren door alle wezens die tot dat ervaren in staat zijn. Het universum zoals Whitehead dat ziet, is derhalve niet 'zielloos' (*disenchanted*), maar verzadigd van waarden, inclusief specifiek morele waarden.

De realiteit van het niet-zintuiglijke waarnemen

De procesfilosofie vooronderstelt niet alleen het essentiële bestaan van morele idealen, maar - het morele ervaren cognitief interpreterend - vooronderstelt zij ook dat wij die idealen rechtstreeks kunnen ervaren. Cruciaal in deze opvatting is Whiteheads zienswijze aangaande het zintuiglijke ervaren, in hoofdstuk 2 besproken in verband met het religieuze ervaren. Omdat God het 'tehuis' is van de morele idealen, zijn het morele ervaren en het religieuze ervaren nauw met elkaar verbonden. Omdat God, die ernaar streeft dat ze in de wereld worden verwerkelijkt, de morele idealen bewust op het oog heeft, kunnen zij van causale invloed zijn op ons ervaren.

De opvatting dat wij een rechtstreekse intuïtie kunnen hebben van morele idealen, staat centraal in Whiteheads denkwijze. Omdat de leer die het niet-zintuiglijke ervaren afwijst, zo sterk is doorgedrongen, wordt deze opvatting momenteel bijna algemeen verworpen. Griffin haalt in dit verband een aantal uitspraken aan en merkt daarbij op dat deze kritieken echter niet van toepassing zijn op hetgeen Whitehead hierover naar voren brengt.

De wereld als de plaats voor het realiseren van waarden

Een van de redenen waarom moreel verantwoord leven momenteel minder belangrijk schijnt te zijn, is de moderne zienswijze dat het intrinsiek waardevolle ervaren niet gezien wordt als het doel waarop het bestaan is gericht. Voor het neodarwinisme is dat doel ‘overleven’ (*survival*). Voor het sociaal darwinisme was dat doel het overwinnen in de militaire en economische wedijver om te overleven, hetgeen macht en rijkdom inhoudt.

Voor Whitehead daarentegen is iedere actualiteit een ervaringsgebeurtenis die als zodanig waarde heeft voor zichzelf en voor andere. De idee dat iedere, door een werkzaam bestanddeel (*actual entity*) teweeggebrachte ervaringsgebeurtenis een waarde-ervaring beleeft, is vervat in de zienswijze dat iedere wording (*concrecence*) van een gebeurtenis eindigt met een gevoel van ‘voldoening’ (*satisfaction*). Over deze voldoening wordt gesproken in termen van de esthetische criteria van schoonheid: harmonie en intensiteit. Whitehead verbindt dit idee expliciet met moraliteit en voegt daaraan toe: “We hebben geen recht om het ervaren van waarde, dat de essentie is van het universum, te schenden of uit te wissen”.

Whitehead heeft het belang van de moraliteit ontleend aan esthetische waarden, die hij zag als basis waarvan die moraliteit afhankelijk is. Dat heeft sommige critici tot de opvatting gebracht dat hij met die afhankelijkheid het belang van de moraliteit heeft gekleineerd. Whitehead zegt echter dat het morele element van ons ervaren afhankelijk moet zijn van iets dat fundamenteeler is: “Omdat anders onze plicht geen inhoud heeft om zich op te richten. Er kan geen moraliteit zijn in een vacuüm.” Met andere woorden: Als er niets zou zijn dat in zichzelf waardevol is, zou de idee dat er morele plichten zijn geen betekenis hebben. Als bijvoorbeeld pijn niet zou worden beschouwd als intrinsiek ‘slecht’, zouden we geen

morele plicht hebben om het veroorzaken van nodeloze pijn te vermijden.

De mens als een bij uitstek door goddelijke idealen beïnvloedbaar wezen

Cruciaal voor Whiteheads verdediging van de idealen van een geciviliseerd bestaan is zijn zorg voor het ontwikkelen van een ‘nieuwe onderbouwing’ (*reconstructed justification*) van de leerstelling van het respect voor de mens als mens. De kern van deze gedachte is, zo citeert Griffin, gelegen in de idee dat “het menselijk leven zijn specifieke waarde ontleent aan de manier waarop nog niet verwezenlijkte idealen vorm en inhoud geven aan de doelstellingen en de activiteiten van dat leven.” Whiteheads ontwikkeling van deze idee is gebaseerd op de notie dat de wetten van de natuur in feite haar gewoonten zijn, hetgeen betekent dat de natuur openstaat voor het veranderen van haar gewoontes. De mensheid, zegt Whitehead, is de soort in de natuur die in de meest intense vorm dit vermogen bezit tot het veranderen van gewoontes. Plato’s zienswijze ondersteunend dat de schepping van de wereld ‘de overwinning is van overreding op dwang’ (*the victory of persuasion over force*), voegt Whitehead daaraan toe dat het waardevolle, dat specifiek eigen is aan de mensheid, bestaat in de toegankelijkheid van de mens voor overreding. Mensen staan open voor overreding en ze kunnen, als alternatieve mogelijkheden worden onthuld, overreed worden.

Eerbied voor het goddelijke vermogen

Nadat hij verschillende factoren heeft genoemd die een band van onderlinge sympathie kunnen smeden en die daarbij een neiging kunnen doen ontstaan om menselijke betrekkingen te baseren op overreding in plaats van op dwang, vult Whitehead dit argument aan door te spreken over ‘een bijzondere band van sympathie’ waarvan hij zegt: “Deze band is de groei van eerbied voor dat (goddelijke) vermogen, op grond waarvan de natuur idealen kent en individuen voortbrengt die die idealen

bewust kunnen onderkennen. Deze eerbied is de basis voor het respect voor de mens als mens”. Zoals deze uitspraak toont, is Whiteheads morele filosofie ten diepste theïstisch. Dit respect voor de medemens als mens wordt niet alleen ondersteund door het rechtstreeks ervaren van menselijke idealen (die wij ervaren of we in God geloven of niet), maar door een expliciete eerbied voor een Heilig Vermogen (*Holy Power*) opgevat als het vermogen, dat de bron is van alle ethische mogelijkheden en dat - door overreding - ook wezens voortbrengt die bewust voor die mogelijkheden kunnen kiezen. Vanuit dit gezichtspunt, zo zegt Griffin, zijn degenen die atheïsme aanmoedigen in de naam van de moraliteit, bezig met een onderneming die uiteindelijk zichzelf ondermijnt.

Een volmaakt goed, heilig Wezen

Terwijl hij het met de traditionele theïsten eens is dat moraliteit de steun van een theïstische meta-ethiek uiteindelijk niet kan missen, verschilt Whitehead slechts met hen in zijn visie op het godsbeeld dat nodig is. Hij benadrukt namelijk dat het een beeld moet zijn dat wordt gevormd door onze beste ethische intuïties. Het hoort tot Whiteheads leerstellingen dat Gods relatie tot de wereld niet die is van een despoot tot zijn slaven; dat Gods wil en praktische onbegrenstheid niet gedefinieerd moeten worden ten koste van zijn goedheid; dat God handelt met overreding en niet met dwang; dat Gods liefde alomvattend is; dat God altijd kwaad met goed beantwoordt. Al deze leerstellingen zijn aspecten van Whiteheads ethische theïsme dat erop gericht is om een religie te ondersteunen die ons gedrag wil beïnvloeden in de richting van een gemeenschappelijk doel dat ethische goedkeuring verdient. Het natuurlijke menselijke verlangen om het geschetste (voor)beeld van een door en door goede, heilige God te volgen ondersteunt een moreel verantwoord leven.

De verrijking van het goede, heilige Wezen door onze handelingen

De God van de procesfilosofie is belangrijk voor de moraliteit niet alleen als de bron van morele doelstellingen en als een heilig Wezen dat navolging verdient, maar ook als ontvanger van onze ervaringen en van ervaringen die door ons worden beïnvloed. Deze opvatting is cruciaal omdat - zoals we in hoofdstuk 5 hebben gezien - de belangrijkheid van het begrensde (*the finite*) het begrip inhoudt van de belangrijkheid van het (praktisch) onbegrensde (*the infinite*). Voor Whitehead vormt dit begrip de kern van het intuïtieve gevoel van heiligheid. Dit intuïtieve gevoel van heiligheid ligt aan de basis van elke religie. Het kan op een krachtige manier tot uitdrukking komen en een negatieve factor worden die zelfs tot de ondergang van een beschaving kan leiden. Whiteheads leerstelling omtrent Gods primordiale en consequente natuur is daarom nauw verbonden met zijn zorg voor het verschaffen van een visie op het menselijk leven, die aan de beschaving weer een innerlijke kracht zou kunnen geven.

3. WHITEHEADS MORELE FILOSOFIE ALS ZODANIG

Nadat hij die elementen van Whiteheads filosofie heeft besproken die een kosmologische steun geven aan zijn morele filosofie, richt Griffin zich nu op de morele filosofie als zodanig. Hij voegt de term 'als zodanig' toe, omdat Whiteheads morele filosofie in de ruimste zin van het woord al alle punten van de voorafgaande delen van dit hoofdstuk omvat. Desondanks suggereerde Whitehead dat, zij het schetsmatig, ook de morele filosofie als zodanig ter sprake moet komen.

Niet een code, maar een instelling van de geest

Met betrekking tot relativisme versus universalisme neemt Whitehead een middenpositie in. Enerzijds verwerpt hij de idee van een concrete morele code die altijd en overal op de

mensen van toepassing is. Hij zegt: “Er is geen gedrags-systeem dat, als een universeel moreel ideaal, hoort tot het essentiële karakter van het universum.” Anderzijds houdt hij het erop dat de term ‘moraliteit’ betekenis heeft, omdat die term verwijst naar een universeel geldend ideaal dat een instelling van de geest oproept. Hij zegt: “Wat universeel is, is de geestelijke instelling die elk gedrags-systeem moet doordringen...Moraliteit geeft niet aan wat je in mythologische abstracties moet doen. Zij gaat over het algemene ideaal dat de rechtvaardiging zou moeten zijn voor elke specifieke handelwijze”.

Wat is dit algemene ideaal? Het antwoord op deze vraag is niet eenvoudig te geven. Ik probeer niettemin de voornaamste elementen van dat antwoord samen te vatten. Op grond van Whiteheads bewering dat “de doelgerichtheid (*teleology*) van het universum bestaat in het voortbrengen van ‘schoonheid’” hebben veel critici Whiteheads positie beschouwd als een utilitaristische ethiek in die zin, dat we in elke situatie zouden moeten proberen om ‘schoonheid’ te maximaliseren. Zijn positie is weliswaar teleologisch, maar in dit verband spreekt Whitehead over een streven om de betekenis of de belangrijkheid van het ervaren (*importance of experience*) te maximaliseren. Deze belangrijkheid is voor hem een algemeen begrip. De termen moraliteit, logica, religie en kunst geven aan dat begrip een verkeerde beperking die er vaak toe heeft geleid dat gedragsregels, denkwijzen, mystieke sentimenten of esthetische genoegens de belangrijkheid van het ervaren gingen domineren. Het enige algemene principe is volgens Griffin dat we in elke concrete situatie ernaar moeten streven om de belangrijkheid van het ervaren te maximaliseren voor zover dat in de gegeven situatie voor ons haalbaar is.

Dit principe heeft verschillende implicaties. Op de eerste plaats betekent het, omdat we allemaal verschillende achtergronden en capaciteiten hebben, dat datgene wat belangrijk is

voor de een niet noodzakelijkerwijs belangrijk hoeft te zijn voor de ander. Omdat er veelal verschillende mogelijkheden zijn, betekent het op de tweede plaats dat er niet noodzakelijkerwijs slechts één handelwijze hoeft te zijn die de genoemde belangrijkheid maximaliseert. Zoals Griffin aan de hand van een aantal voorbeelden uitgebreid toelicht, betekent het op de derde plaats dat de kritiek van een utilitaristische ethiek niet van toepassing is op Whiteheads principe.

Het uitbreiden van onze sympathieën en het verruimen van onze belangstelling

Griffin benadrukt in deze passage dat Whitehead heeft gestreefd naar een religieuze en morele invloed die onze interesses zodanig zou moeten verruimen dat ze ook de belangen van anderen omvatten. Whiteheads zienswijze in dezen is gebaseerd op zijn stelling dat elke ervaringsgebeurtenis (*actual entity*) geïnitieerd wordt vanuit een subjectieve doelstelling (*subjective aim*) die streeft naar voldoening (*satisfaction*), door Whitehead ook wel aangeduid als intensiteit (*intensity*). Cruciaal in deze stelling is, dat die subjectieve doelstelling “een streven is naar een ervaringsintensiteit die zowel gericht is op het subject zelf als op zijn relevante toekomst”.

Hierop aansluitend merkt Whitehead op dat moraliteit grotendeels afhangt van de vraag hoeveel wij van de toekomst betrekken bij het nemen van een beslissing en hoe wij toekomstige gebeurtenissen willen en denken te kunnen beïnvloeden met onze momentele beslissingen. Dit hangt samen met het geïnteresseerd zijn in het algemeen welzijn en met de controverse die we voelen tussen plicht en verlangen. Deze controverse, zegt Griffin, is niet metafysisch noodzakelijk. Ze kan in principe worden overwonnen. Whitehead merkt daarover op : “De antithese tussen het algemene belang en het persoonlijke belang kan slechts verdwijnen, als de belangstelling van een individu wordt bepaald door het

algemeen welzijn doordat dat individu het verlies van geringere intensiteiten afweegt tegen het - in een betere vorm - herwinnen van die intensiteiten in een ruimere kring van interesses”.

Inhakend op de titel van deze paragraaf beweert Griffin dat, in zoverre we onze sympathieën uitbreiden zodat we werkelijk voelen met de gevoelens van anderen, ook onze belangstelling wordt verruimd. Hij noemt drie aspecten van Whiteheads filosofie die zijn gericht zijn op het aanmoedigen van een ontwikkeling in die richting.

De eerste van deze aanmoedigende aspecten hangt samen met de leerstelling van de interne relaties; een leerstelling die wordt onderbouwd door de leerstelling dat duurzame individuen temporeel geordende gemeenschappen zijn van kortdurende werkzame bestanddelen. Met de door Griffin beschreven uitwerking van deze stellingen moedigt Whiteheads filosofie ons aan om onze sympathieën uit te breiden en om onze belangstelling te verruimen.

Een tweede aspect van Whiteheads filosofie dat ons kan aanmoedigen om ons in die richting te ontwikkelen, is zijn stelling dat dat nou juist is wat God doet. Het citaat dat Griffin aanhaalt, geeft niet alleen een beknopte weergave van het morele bewustzijn en van de manier waarop de controverse met ons eigenbelang kan worden opgeheven, maar ook van Whiteheads opvatting dat de goddelijke invloed de ultieme drijfveer is achter dit proces. Gods streven is erop gericht om ons aan te moedigen tot het realiseren van morele perfectie (*beauty*).

Een derde factor in Whiteheads aanmoediging tot het verruimen van onze belangstelling is de volgende omschrijving die hij geeft van God als de Heilige: “Het bewustzijn dat voor ons persoonlijk is, is voor hem universeel:

de liefde die in ons een deelaspect is, is in hem allesomvattend.” God waarachtig eren, hetgeen inhoudt zijn voorbeeld zo veel mogelijk navolgen, betekent: zich inspinnen voor het welzijn van de hele wereld. Op grond van een goed begrip van zowel het goddelijke als het morele, zal derhalve de meest fundamentele religieuze drijfveer, de navolging van God (*imitatio dei*), ons inspireren tot waarachtige morele goedheid en tot de verruiming van onze sympathieën en belangstelling.

Het beantwoorden aan nieuwe idealen

Er is nog een andere dimensie van Whiteheads theïstische ethiek die is gericht op een geciviliseerd bestaan. Die dimensie komt erop neer dat er gezocht wordt naar het realiseren van nieuwe perfecties. Deze idee, die uiteraard past bij Whiteheads beeld van God als de bron van nieuwigheid, roept ons op om uit te stijgen boven de verworvenheden van het verleden. “Puur conservatisme”, aldus een beroemde uitspraak van Whitehead, “is vechten tegen de essentie van het universum.”

Deze oproep betreft het voortdurend realiseren van nieuwe mogelijkheden. Ook spreekt Whitehead over idealen die in bepaalde periodes baanbrekend werken. Als voorbeeld van zo’n ideaal wijst hij op ‘het ideaal van menselijke vrijheid, activiteit en samenwerking dat schetsmatig is verwoord in de Amerikaanse grondwet’.

Gelet op Whiteheads gevoel dat de beschaving zich momenteel in een crisis bevindt, zou hij onze periode zeker zien als een tijd waarin Gods invloed probeert om nieuwe idealen ingang te doen vinden. Procesfilosofen hebben veel geschreven over de behoefte aan een politiek en een economie die is gericht op het algemeen belang, aan een ecologische ethiek en aan een postpatriarchale cultuur. Griffin pleit persoonlijk voor een beweging in de richting van een democratische wereldorde op basis van de drie hiervoor genoemde factoren.

4. PANENTHEÏSME EN MORALITEIT

Whiteheads morele theorie is uiteindelijk in twee opzichten theïstisch. De idee dat morele beoordelingen voor een deel zijn gebaseerd op objectieve morele principes kan volgens Whitehead namelijk slechts in theïstische termen zinvol zijn; voorts is hij van mening dat ons natuurlijke respect en onze sympathie voor familie en vrienden als menselijk wezens uiteindelijk berust op eerbied voor hun 'Schepper'. Er bestaat nogal veel vijandigheid tegenover de idee dat moraliteit het bestaan van een God vooronderstelt. Alhoewel die vijandigheid voor een deel irrationeel is, is er ook sprake van redelijke bezwaren. In dit deel 4 laat Griffin zien dat met een whiteheadiaanse zienswijze die bezwaren kunnen worden opgeheven.

De theïstische betekenis van morele termen

Voor de meeste theïsten is de betekenis van morele termen gelegen in de wil van God. Dit eenvoudige antwoord biedt ontegenzeggelijk enkele voordelen. Op de eerste plaats wordt de wijdverbreide moderne opvatting vermeden dat morele termen zinloos zijn. In de tweede plaats wordt daarmee het probleem van hun rechtvaardiging opgelost. Dankzij het algemene religieuze verlangen van mensen om in harmonie te leven met datgene wat ze zien als heilig, schijnt dit antwoord ook het moeilijkste probleem op te lossen, namelijk dat van de motivatie van morele termen. Deze voordelen nemen niet weg dat er traditionele bezwaren zijn tegen het geven van een theïstische betekenis aan morele termen.

Het traditionele bezwaar tegen de theïstische kijk op moraliteit

Er zijn vele redenen waarom filosofen bezwaar zouden kunnen maken tegen de opvatting dat moraliteit afhankelijk is van theïsme. De voornaamste reden is eenvoudigweg dat veel filosofen atheïsme combineren met het vasthouden van het geloof in de objectiviteit van morele principes. Als deze

objectiviteit werkelijk afhankelijk zou zijn van een theïstische visie, zouden zij gedwongen zijn om te komen tot een moreel nihilisme; of, erger nog, zij zouden theïsme moeten heroverwegen.

Het sterke verlangen van veel filosofen om aan te tonen dat moraliteit onafhankelijk is van een geloof, zou inderdaad de reden kunnen vormen voor hun desbetreffende argumentaties. Dit neemt echter niet weg dat die argumenten naar voren worden gebracht. Veel van die argumenten – zoals de bewering dat een ‘theïstische moraliteit’ schade doet aan een echte moraliteit door louter een beroep te doen op zelfbelang (het verlangen om in de hemel te komen en aan de hel te ontsnappen) – kunnen worden genegeerd omdat ze kennelijk niet van toepassing zijn op het procestheïsme. Er is echter één argument, ontleend aan Plato’s *Euthyphro*, dat moet worden beantwoord. Dit is het argument dat een theïstische moraliteit het goede ofwel arbitrair maakt ofwel het onafhankelijk maakt van God. Dit dilemma berust op de tweevoudige veronderstelling: het goede moet goed zijn omdat God het wil of: God wil het omdat het goed is. Als God het goede wil omdat het goed is, impliceert dit dat het goede onafhankelijk is van God, zodat we het moeten navolgen omdat het goed is en niet omdat het God het wil. Maar als het goede als goed wordt beschouwd louter en alleen omdat God het wil, dan is het aanvechtbaar en moeten we ons nog steeds afvragen waarom we Gods aanvechtbare geboden moeten navolgen. Deze tweede ‘hoorn’ van het dilemma heeft te maken met het bekende ‘zijn/zou moeten zijn’-probleem. De gebruikelijke argumentatie verloopt aldus:

1. Het is de wil van God dat we X doen
2. We zouden de wil van God moeten gehoorzamen
3. Daarom zouden we X moeten doen.

Zoals deze argumentatie aantoont, zouden we nog steeds een onafhankelijke reden moeten hebben waarom we aan de wil van God zouden moeten gehoorzamen. En, zoals daaraan vaak is toegevoegd, het loutere feit dat God ons heeft geschapen of tot meer in staat is dan wij – misschien zelfs het vermogen heeft om onze eeuwige bestemming te bepalen – is geen morele reden om Gods wil te gehoorzamen, als we denken dat dat fout is. Hoe dan ook, het argument leidt tot de conclusie dat - of we nu kiezen voor de eerste of voor de tweede ‘hoorn’ van het dilemma - de wil van God geen uitsluitsel geeft over de vraag wat goed is of slecht, of over de vraag wat we zouden moeten doen.

De ideale waarnemer van de actualiteit

De vraag die bij de zojuist beschreven kijk op moraliteit opkomt, is of er een mogelijkheid is om het genoemde dilemma te vermijden. Een antwoord, dat strookt met het procespanentheïsme, kan worden gegeven in termen van de moraaltheorie die gewoonlijk ‘de theorie van de ideale waarnemer’ (*the ideal observer theory*) wordt genoemd. Wat in een concrete situatie goed of slecht is, is volgens deze theorie datgene waar een ideale waarnemer de voorkeur aan geeft. Dit betekent: een waarnemer die volledig op de hoogte (*fully informed*) is van alle feiten, die volmaakt welwillend is (*perfectly benevolent*) en die zonder partij te kiezen sympathiek (*impartially sympathetic*) staat ten opzichte van alle betrokken partijen. Zoals Griffin nader toelicht, wordt met behulp van deze theorie het traditionele dilemma vermeden.

Verwijzend naar een uitspraak van Reynolds merkt Griffin op, dat er onder filosofische ethici veel overeenstemming over bestaat dat de theorie van de ideale waarnemer beantwoordt aan onze beste intuïties over wat goed en slecht is. Griffin vervolgt: het begrip van de ideale waarnemer komt exact overeen met het procestheïstische beeld van God, die volgens dat beeld de ideale observeerder is. In de theorie van de ideale

waarnemer, zoals die gewoonlijk wordt opgevat, betekent de Engelse term *ideal* niet alleen ideaal (*optimal*) maar ook ideëel versus actueel (*ideal as opposed to actual*). In het procesheïstische godsbeeld wordt de tweede betekenis die inhoudt dat God niet actueel zou zijn, weliswaar verworpen, maar aan de eerste betekenis wordt volledig beantwoord. Zou dit niet betekenen dat er een wijdverbreide overeenstemming over zou kunnen bestaan dat het traditionele dilemma is opgelost, zodat ‘de voorkeuren van God’ (*the preferences of God*) beschouwd kunnen worden als de kosmologische basis voor onze fundamentele ethische opvattingen?

Op deze vraag van Griffin zal door de meeste filosofen negatief worden gereageerd omdat, als zij het woord God lezen, bij hen een godsbeeld zal opkomen dat niet het godsbeeld is van het procesheïsme.

Griffin geeft van dit psychologische probleem een aantal voorbeelden en wijst er voorts op, dat er achter dit probleem een filosofisch argument schuilgaat. Dat argument is, dat de wil van God niet noodzakelijkerwijs identiek hoeft te zijn met de voorkeur van de genoemde ideale waarnemer. Veel filosofen hebben namelijk beargumenteerd dat het niet noodzakelijk is dat een wezen, dat de naam God waardig is, onpartijdig is en/of sympathiek staat ten opzichte van de gevoelens van alle mensen. Zo zegt bijvoorbeeld Stearns dat er geen reden is waarom een metafysisch volmaakt wezen met attributen zoals alwetendheid niet een kwaadaardig wezen zou zijn.

Griffin gaat uitgebreid op deze argumentatie in. Kort samengevat is zijn commentaar als volgt: Alhoewel Stearns claimt dat zijn bewering ook slaat op godsbeelden zoals dat van Whitehead, toont de discussie over het waarnemen in hoofdstuk 2 samen met de discussies in de hoofdstukken 4 en 5 aan dat deze claim onterecht is. In hun ontkenning dat alwetendheid noodzakelijkerwijs onpartijdigheid zou moeten inhouden denken Stearns en andere filosofen over goddelijke

kennis naar analogie van het zintuiglijke waarnemen, waarbij sympathie met degene die wordt waargenomen geen rol van betekenis speelt. Volgens de procesfilosofie is het zintuiglijke waarnemen echter sympathieloos omdat het zo indirect is. Het rechtstreekse (*direct*) waarnemen van andere actualiteiten is een fysiek waarnemen of het waarnemen van een feitelijke oorzakelijkheid die volgens Whitehead inhoudt: “Sympathie. Dat wil zeggen het voelen van het gevoel van de ander en het meevoelen *met* de ander”.

Eraan herinnerend dat de kennis van ons lichaam de enige reguliere kennis is die blijkbaar sympathie inhoudt, benadrukte Hartshorne dat het belangrijk is dit model te gebruiken bij ons denken over de relatie tussen God en de wereld. Hij heeft erop gewezen dat deze soort kennis, gecombineerd met alwetendheid, perfecte sympathie inhoudt. Dat wil zeggen, zo concludeerde Hartshorne, dat Gods alwetendheid inhoudt dat God noodzakelijkerwijs wordt gemotiveerd door zijn betrokkenheid bij de wereld omdat Gods eigen welzijn samenvalt met dat van alle andere wezens die gevoel hebben.

Gelet op de procesfilosofische interpretatie van God vertoont God derhalve alle karakteristieken van de ideale waarnemer. Dit is belangrijk omdat het volgens Griffin impliceert dat de niet-procesfilosofische ‘theorie’, dat het goede samenvalt met Gods wil, wordt ondersteund door de aantoonbaar beste filosofische theorie.

Het gevaarlijke weten wat goed is en de ideale deelgenoot

De bovenstaande conclusie klinkt misschien gezond, maar toch zullen veel moraalfilosofen tegenzin hebben om zelfs met dit type van een theïstische moraalopvatting in te stemmen omdat zij een probleem zien in wat kan worden genoemd ‘het gevaarlijke weten wat goed is’ (*the epistemic danger*). Hiermee wordt bedoeld dat het theïsme niet alleen zou worden gebruikt om betekenis en rechtvaardiging te verlenen aan onze

fundamentele morele termen, maar ook om op een tendentieuze wijze de kennis te claimen van wat in concrete gevallen de goede handelwijze is. Dit probleem ontstaat doordat de meeste filosofen van mening zijn dat we onze beslissingen zouden moeten nemen op grond van rationele procedures, waarbij het begrip 'rationeel' omvat: het leren kennen van de relevante feiten inclusief de belangen van de betrokken partijen en het, op grond van een onpartijdige en constructieve manier van denken, beslissen over de beste handelwijze. Theïstische moraliteit daarentegen is vaak geassocieerd met de idee dat Gods wil met betrekking tot de meeste zaken al bekend is omdat die wil al in het verleden is geopenbaard, misschien in de Bijbel, zodat we ethische kwesties eenvoudigweg zouden kunnen oplossen door een beroep te doen op zo'n openbaring. Er is dus reden voor ethici om te veronderstellen dat theïstische moralisten een rationele overweging omzeilen door te claimen dat een moreel juiste handelwijze zonder zo'n overweging gekend kan worden.

In dit verband merkt Griffin op dat proces theologen de Schriften kunnen zien als een openbaring van Gods algemene karakter en van het doel dat God voor ogen staat, maar niet als een openbaring die rationele overwegingen over de implicaties van morele kwesties overbodig maakt.

De overtuiging van procesfilosofen dat de ideale waarnemer actueel is, heeft wel kenmatige (*epistemic*) implicaties. De God van de procesfilosofie is immers niet alleen waarnemer van de wereldse processen, maar ook een actieve deelgenoot van die processen, doordat hij voor alle gebeurtenissen ideale doelen voor ogen houdt. Op het menselijke niveau betekent deze stelling dat we voortdurend - zij het in vergelijking met ons zintuiglijke ervaren op een vage manier - door God gegeven idealen ervaren, waaronder morele. Door deze rechtstreekse ervaring krijgen wij onze ideeën niet alleen door ons datgene voor te stellen waar een ideale waarnemer de

voorkeur aan zou geven. We hebben ook rechtstreekse intuïties. Die kunnen tot ons komen als directe ingevingen of ze kunnen ons indirect bereiken door het beleven van de wereld om ons heen. Het verschijnsel van rechtstreekse intuïties kan verklaren waarom er ondanks de verschillen tussen de diverse culturen een opmerkelijke interculturele morele overeenstemming bestaat over de universele rechten van de mens.

Het bestaan van morele intuïties neemt echter de behoefte aan constructieve, rationele overwegingen niet weg. Onze morele intuïties zijn meestal vaag. Ook kan de inhoud van twee intuïties, zoals het vertellen van de waarheid en het respect voor een menselijk leven, soms verschillende handelwijzen suggereren; een feit dat laat zien dat die intuïties geen absolute plichten betekenen. In dergelijke situaties die veel voorkomen, kunnen we alleen beslissen over wat er gedaan zou moeten worden op grond van een rationele overweging, waarbij we met alle relevante feiten en met alle morele waarden rekening houden.

Het probleem van de motivatie

De ernstigste zwakte van niet-religieuze moraaltheorieën is gelegen in het probleem van de motivatie. Een filosoof als Habermas bijvoorbeeld heeft toegegeven dat zijn theorieën het motivatieprobleem niet oplossen. Zelfs de louter hypothetische theorie van de ideale waarnemer lijdt aan die zwakte. Voor theïstische moralisten echter spelen Gods reacties een rol. Alhoewel dit feit ten dele veroorzaakt wordt door theologieën die God zien als degene die de hemel belooft en met de hel dreigt, is het zó dat ook theïsten die daar niet in geloven, rekening houden met wat God van ons gedrag denkt. Theïstische moraliteit, zo concludeert Griffin, verschaft de basis voor een complete moraaltheorie door de cruciale zwakte van de theorie van een louter hypothetische ideale waarnemer te overwinnen.

9

Religieuze taal en waarheid

In hoofdstuk 9 van zijn boek gaat Griffin uitgebreid in op de betekenis van religieuze taal en op de relatie van die taal tot het begrip ‘waarheid’. Omdat het voor mij een te moeilijk wijsgerig vaarwater is waarin Griffin deze belangrijke onderwerpen behandelt, beperk ik mij tot het beknopt aangeven van de mijns inziens voornaamste aspecten van zijn betoog.

Bij de meeste boeken over de filosofie van religie staat de discussie over religieuze waarheid, taal en kennis in het begin van die boeken. Naar de mening van vele auteurs is deze praktijk noodzakelijk omdat hun opvattingen over deze onderwerpen zo sterk verschillen van de gangbare, dat de lezer vooraf moet worden geïnformeerd en zelfs gewaarschuwd. In de procesfilosofie van de religie daarentegen is er nauwelijks enige afwijking van het gangbare taalgebruik. De meeste religieuze taal die daarbij wordt gebezigd, zoals in zinnen als “God is liefhebbend”, is bedoeld als *werkelijk* op God van toepassing. Religieuze geloofsinhouden worden beschouwd als kenbaar (*cognitive*) - dat wil zeggen als waar of niet waar - en waarheid wordt eenvoudigweg opgevat als de overeenkomstigheid (*correspondence*) van een voorstelling van zaken (*proposition*) met datgene waarnaar die voorstelling van zaken verwijst. Religieuze kennis wordt, evenals kennis in het algemeen, opgevat als een gerechtvaardigd, waarachtig geloof (*justified true belief*), en de soort rechtvaardiging die nodig is, is gelijk aan de rechtvaardiging die nodig is voor andere geloofsinhouden. Gegeven het feit dat deze gebruikelijke opvattingen worden aangehouden, kan de bespreking van deze onderwerpen hier in hoofdstuk 9 aan het eind van Griffins boek plaatsvinden.

Deze plaatsing aan het eind verdient trouwens de voorkeur omdat het voor een deel de bedoeling is met deze laatste twee hoofdstukken te laten zien hoe deze gebruikelijke opvattingen

kunnen worden verdedigd. Deze verdediging kan slechts worden gegeven aan de hand van verschillende, eerder uitgelegde leerstellingen van de procesfilosofie.

De verdediging van het begrip waarheid als de overeenkomstigheid met de realiteit is cruciaal voor Griffins boek. Door het gehele boek heen is voorondersteld dat waarheid in het algemeen reële overeenkomstigheid betekent en dat religieus geloof, zoals het geloof in God, in dat opzicht zonder meer waar kan zijn.

Veel filosofen beweren echter dat de opvatting dat religieuze leerstellingen in dit opzicht waar kunnen zijn, onzinnig is omdat dit waarheidsbegrip in het algemeen gesproken bankroet is. Anderen stellen dat dit - alhoewel sommige voorstellingen van zaken met de realiteit kunnen overeenkomen - niet geldt voor religieuze opvattingen. Beide stellingen impliceren dat religieuze taal niet toepasselijk en cognitief zou kunnen zijn. Dit hoofdstuk, dat beide stellingen bestrijdt, bestaat uit drie delen. In deel één bespreekt Griffin het begrip van de reële overeenkomstigheid. In deel twee wordt een whiteheadeaanse verdediging van dat begrip gegeven. In het derde deel wordt een whiteheadeaanse kijk gegeven op het toepasselijk en cognitief zijn van religieuze taal.

1. HET BEGRIP WAARHEID ALS OVEREENKOMSTIGHEID MET DE REALITEIT

Het hoort, zo suggereert Griffin, tot de inzichten van het (kern)gezonde verstand (*hard-core common sense*) dat het als waarheid presenteren van een voorstelling van zaken betekent: zeggen dat zo'n voorstelling van zaken overeenkomt met de realiteit waarnaar zij verwijst. Griffin geeft van dit inzicht een recent voorbeeld van een voorstelling van zaken aangaande de opstelling van de president van de Verenigde Staten tegenover de *grand jury* en hij wijst erop dat al dergelijke voorbeelden laten zien hoe de opvatting, dat waarheid overeenkomstigheid

met de realiteit betekent, in al onze discussies wordt voorondersteld. Buiten filosofische kringen zouden de meeste mensen in feite zelfs verbaasd zijn als ze horen dat waarheid op een andere manier zou moeten worden gedefinieerd.

Het woord ‘waar’ (*true*) kan natuurlijk ook in andere betekenissen worden gebruikt. We kunnen spreken over een ware vriend; over waar, eerlijk of trouw zijn tegenover jezelf enzovoorts. Het gaat er hier echter om wat het betekent als we zeggen dat een stelling, een bewering, een geloof, een voorstelling van zaken of een formele uiting waar is. Griffins argument is: zeggen dat zo’n voorstelling van zaken waar is, betekent dat zij overeenkomt met de realiteit waarnaar zij verwijst.

Griffin wijst er nog op dat het om twee redenen misleidend is om te spreken over ‘de *theorie* van een reële overeenkomstigheid’. Op de eerste plaats zou dat zou de indruk kunnen wekken dat het begrip ‘waarheid als reële overeenkomstigheid’ als zodanig een bediscussieerbaar inzicht is dat opzij kan worden gezet. Op de tweede plaats zou die manier van spreken tot de onterechte mening kunnen leiden dat er maar één zo’n theorie bestaat. Ik beperk mij tot de opmerking dat Griffin, met name inhakend op de visies van William Alston, uitgebreid op dit onderwerp ingaat en daarbij wijst op de speciale betekenis van de theorie van Whitehead op dit punt.

2. EEN WHITEHEADEAANSE VERDEDIGING VAN DE WAARHEID ALS OVEREENKOMSTIGHEID MET DE REALITEIT

In dit deel bespreekt Griffin verschillende redenen die filosofen hebben om het begrip ‘waarheid als overeenkomstigheid met de realiteit’ af te wijzen. Door te laten zien dat deze redenen niet van toepassing zijn op Whiteheads theorie toont Griffin aan dat Whiteheads filosofie de basis verschaft om het bovengenoemde begrip tegen de bekende kritieken te verdedigen. Deze kritieken brengt Griffin onder in de volgende drie groepen: 2.1 kritieken voortkomend uit mis-

verstanden (*confusions*), 2.2 kritieken gebaseerd op een andere zijnsvisie (*ontology*) en 2.3 kritieken gebaseerd op een andere opvatting over het waarnemen (*doctrine of perception*).

2.1 Kritieken voortkomend uit misverstanden

Verschillende van de redenen die soms worden gegeven om het begrip ‘waarheid als overeenkomstigheid met de realiteit’ te verwerpen, komen voort uit het misverstand dat dit begrip wordt verward met diverse problematische ideeën die ten onrechte met dat begrip worden geïdentificeerd. Het feit dat deze ideeën niet noodzakelijkerwijs geconformeerd moeten worden met dit begrip als zodanig, kan worden gedemonstreerd door te laten zien dat ze geen deel uitmaken van Whiteheads theorie. Griffin legt die theorie van Whitehead uit door achtereenvolgens zes misverstanden te bespreken. Het zou te ver voeren om in dit kader deze besprekingen op de voet te volgen. Daarom beperk ik mij ertoe deze misverstanden te benoemen:

- ◆ Misverstand aangaande het verschil tussen een verbale uitspraak en een voorstelling van zaken(*proposition*)
- ◆ Misverstand aangaande het verschil tussen overeenkomstigheid met de realiteit en identiteit
- ◆ Misverstand aangaande het verschil tussen de betekenis en het bezitten van de waarheid
- ◆ Misverstand aangaande het verschil tussen betekenis en verificatie
- ◆ Misverstand aangaande het verschil tussen gedeeltelijke en volle waarheid
- ◆ Misverstand aangaande de aanname dat het begrip waarheid als overeenstemming met de realiteit naïef realisme betekent

Mede aan de hand van voorbeelden legt Griffin voor al deze misverstanden uit, dat ze ten onrechte worden beschouwd als redenen om Whiteheads visie omtrent het begrip ‘waarheid als overeenkomstigheid met de realiteit’ af te wijzen.

2.2 Kritieken voortkomend uit een andere zijnsvisie

De voorgaande kritieken hadden betrekking op de verschillende manieren waarop Whiteheads visie omtrent ‘waarheid als overeenkomstigheid met de realiteit’ het voorwerp is geworden van een aantal misverstanden. De kritieken, die nu in deze sectie aan de orde zijn, komen voort uit een andere zijnsvisie. Griffin gaat in dit verband nader in op de zijnsvisie van het *atheïsme* en op *dualistische* visies.

Atheïsme

Wat het atheïsme betreft verwijst Griffin naar de manier waarop in deel 4 (*Het argument ontleend aan het begrip waarheid*) van hoofdstuk 5 wordt betoogd dat het panentheïsme van de procesfilosofie de kritiek van het atheïsme weerlegt.

Dualisme

Ook gaat Griffin uitgebreid in op de kritieken voortkomend uit dualistische visies. Hij maakt daarbij onderscheid tussen het expliciete (*overt*) dualisme van de cartesianen en het dualisme dat Hartshorne impliciet (*covert*) noemt. Hij beargumenteert, dat voor beide geldt dat ze moeten worden verworpen.

2.3 Kritieken gebaseerd op een andere opvatting over het waarnemen (*a different kind of perception*)

Griffin bespreekt uitvoerig twee ontkenningen: 1. de ontkenning van theorieneutrale beweringen en observaties en 2. het ontkennen van waarheid en onwaarheid als gegevene voor het ervaren. Samenvattend komt zijn betoog erop neer dat zijn theorie aangaande ‘de overeenkomstigheid met de realiteit’ geldig is voor beweringen in het algemeen - een conclusie die door Griffin in de volgende sectie wordt uitge-werkt voor beweringen van religieuze aard in het bijzonder.

3. RELIGIEUZE TAAL

Griffin begint met op te merken dat hij bij het schrijven van deze sectie sterk geïnspireerd is door de boeken van Lyman Lundeen en Stephen Franklin over dit onderwerp. Beide wijzen erop dat het doel van taal in het algemeen is gelegen in het verduidelijken van voorstellingen van zaken (*propositions*) en dat dit ook geldt voor religieuze taal. Griffin gaat vervolgens in op de kritieken die stellen dat religieuze taal over God niet toepasselijk en niet kenbaar kan zijn.

Religieuze taal als toepasselijk (referential) en niet-toepasselijk, als kenbaar (cognitive) en niet-kenbaar

Griffin gaat uitvoerig op dit onderwerp in. Vermeldenswaard is de uitspraak dat het niet zozeer de primaire taak van woorden is om gedachten over te brengen dan wel om gevoelens over te brengen.

God als gegevene

In deze sectie bespreekt Griffin diepgaand de betekenis van God als gegeven voor ons ervaren. We kunnen volgens Griffin zinvol en plausibel aannemen dat spreken over God een poging is om een echt element van ons ervaren onder woorden te brengen.

God en de categorieën

In deze sectie weerlegt Griffin de opvatting dat spreken over God niet van toepassing kan zijn op een Goddelijke Actualiteit omdat God geen voorbeeld is van de categorieën die we gebruiken om beperkte (*finite*) actualiteiten aan te duiden. Griffin wijst in dit verband op de whiteheadeaanshartshorneaanse procesfilosofie die benadrukt dat alle actualiteiten van eenzelfde soort zijn en dat dit inzicht leidt tot de suggestie dat God gezien moet worden niet als een uitzondering maar als het voornaamste voorbeeld (*the chief exemplification*) voor alle andere actualiteiten.

10

Religieuze kennis en gezond verstand

Onderwerp van dit hoofdstuk is de vraag of sommige van onze religieuze overtuigingen (*beliefs*) beschouwd kunnen worden als een deel van onze kennis en zo ja, op welke basis.

De procesfilosofie ondersteunt de traditionele definitie van kennis als ‘gerechtvaardigd, waar geloof’ (*justified true belief*), hetgeen inhoudt dat een geloof pas kennis is, als het waar is en als het ook gerechtvaardigd is in de zin van goed gefundeerd. Griffin meent dat de lat om te beoordelen of een geloof echt gerechtvaardigd is, zeer hoog moet worden gelegd. We zouden pas van kennis mogen spreken als een geloof zonder enige twijfel gerechtvaardigd is (*justified beyond any reasonable doubt*).

Het begrip ‘(kern)gezond verstand’ (*hard-core common sense*) staat bij de procesfilosofie centraal bij het beantwoorden van de vraag of een geloof voldoende gerechtvaardigd kan zijn om als kennis te worden beschouwd. Die vraag wordt door Griffin in drie secties beantwoord. Sectie 1 geeft een kort overzicht van dat antwoord; in sectie 2 wordt uitgelegd hoe met het beroep op het kerngezonde verstand relativerend historicisme wordt vermeden zonder terug te keren naar oorspronkelijkheid (*foundationalism*); sectie 3 laat zien dat het beroep op *hard-core common sense beliefs* cruciaal afwijkt van het beroep op *basic beliefs* volgens de opvattingen van Alvin Plantinga en Nicholas Woltersdorff.

Na dit beknopte overzicht beperk ik mij tot het vermelden van de (Engelse) titels van de drie secties en hun subsecties waarin Griffin de bovenbedoelde antwoorden grondig heeft uitgewerkt.

1. *JUSTIFYING RELIGIOUS BELIEFS*

The Need for Justification

Criteria for Justifying Religious Beliefs

Deep Religious Knowledge

Direct Verification

Cross-Cultural Cooperation

Historical Revelation and Vision of Reality

2. *ANTI-FOUNDATIONALISM WITHOUT RELATIVISTIC HISTORICISM*

Foundationalism and Its Rejection

Universal Criteria without Foundationalism

Probable Reasoning without Vacuity

3. *REFORMED EPISTEMOLOGY AND THE REFORMED SUBJECTIVIST PRINCIPLE*

On Taking Belief in God as Basic

The Argument from Parity

The Implausibility of the Parity Argument

Parity and the Reformed Subjectivist Principle

Perceptual Knowledge of the External World

Perceptual Knowledge of the Past

Perceptual Knowledge of Other Minds

Parity Reconceived

Immediacy and Evidence

Ambiguity and Revelation

Basic Beliefs, Revelation, and Defensive Rationality

Basic Beliefs and Balkanization

Griffin vat zijn argumentatie aangaande religieuze kennis als volgt samen: Gesuggereerd wordt dat we terecht kunnen claimen kennis te hebben van de religieus belangrijke ideeën die tot ons kernegezonde verstand behoren en wel speciaal in zoverre we beschikken over een zijnsleer, die laat zien dat die ideeën waar kunnen zijn en over een kenleer, die laat zien dat we die waarheid rechtstreeks kunnen kennen. We kunnen

derhalve kennis claimen van dingen als reële vrijheid, normatieve waarden, het echte kwaad, een Heilige Macht (*a Holy Power*) en de ultieme zin van het bestaan. Van ons kan derhalve worden gezegd dat we de onhoudbaarheid kennen van een wereldvisie die verstoken is van enige bezieling (*a wholly disenchanted worldview*).

Met betrekking tot de denkbeelden van de procesfilosofie, die niet tot de ideeën van ons kerngezonde verstand behoren, brengt Griffin tenslotte het aspect van een eventueel leven na de dood ter sprake. Hij stelt: “Ik denk zeker niet dat we een voldoende basis hebben om te spreken over kennis omtrent een specifieke vorm van leven na de dood. Ik zou zelfs niet willen zeggen dat we (zeker) kunnen weten, dat ons huidige bestaan gevolgd wordt door een of andere vorm van voortgezet bewust bestaan na onze lichamelijke dood. Ik denk echter dat er, zoals ik heb beargumenteerd in hoofdstuk 6 en meer uitgebreid in *Parapsychology, Philosophy and Spirituality* (1997a), een zeer sterke cumulatieve zaak kan worden gemaakt van de realiteit van zo’n bestaan en wel in het bijzonder als de verschillende vormen van empirische evidenties worden onderzocht vanuit het perspectief van een wereldvisie zoals de procesfilosofie, waarmee deze evidentie serieus kan worden genomen. Vanuit zo’n perspectief kunnen we het geloof in een (of andere vorm van) leven na de dood beschouwen als veel waarschijnlijker dan het afwijzen van dat geloof.” (p. 392)

Met deze woorden van Griffin over een ultiem aspect van ons bestaan op de laatste bladzijde van zijn boek sluit ik deze bundel af.