

Alfred N. Whitehead

M a r e k D o b r z e n i e c k i

Whitehead – filozof późnej nowoczesności

Słowa kluczowe: *Bóg, filozofia organizmu, panenteizm, późna nowoczesność, przedmioty wieczne, A.N. Whitehead*

1. Wstęp

Intelektualna biografia Alfreda Northa Whiteheada (1867–1947) pochlebia filozofom. Badacze wyróżniają w jego twórczości trzy okresy. W pierwszym, trwającym mniej więcej do 1913 roku, Whitehead zajmował się głównie logiką i matematyką. Następnie (w latach 1914–1924) przekierował swe zainteresowania na fizykę, aby wreszcie jako ukoronowanie swojej kariery, szczególnie po przeprowadzce z Anglii (z Uniwersytetu w Cambridge) do Stanów Zjednoczonych (na Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Harvarda), poświęcić się metafizyce i filozofii religii. Dla filozofów powyższa trajektoria myśli jest zrozumiała: każdy badacz o spekulatywnym nastawieniu, bezinteresownie szukający prawdy, chce sięgać do najbardziej podstawowych i ostatecznych uzasadnień, a te może uzyskać dzięki spójnemu systemowi metafizycznemu. Tym, co wyróżnia Whiteheada, jest przekonanie, że budowli metafizycznych, ze względu na ich nieaktualność, filozof nie może od nikogo wynająć, lecz że musi zbudować taką sobie sam. Niedawne wydanie pierwszych polskich tłumaczeń najważniejszych dzieł Whiteheada: *Przygód idei* (2020) oraz *Procesu i rzeczywistości. Eseju kosmologicznego* (2021), jest dobrą okazją, by przyjrzeć się pozostawionej przez angielskiego filozofa konstrukcji intelektualnej.

W niniejszym tekście moim celem będzie ocena dzieła Whiteheada w aspekcie postulatów, które stawiał sobie sam autor, a także w kontekście epoki, w której tworzył. W pierwszej części artykułu pokrótce scharakteryzuję późną

nowoczesność, która wydaje się stanowić tło uprawianej przez filozofa refleksji, przyjrzyć się krytyce, jakiej poddał on filozofię nowożytną, oraz przedstawię jego poglądy na temat natury i zadań filozofii spekulatywnej. Następnie przeanalizuję Whiteheadowskie odpowiedzi, skupiając się przede wszystkim na pojęciu przedmiotu wiecznego, a także na specyficznej koncepcji Boga rezygnującej z atrybutu wszechmocy i niezmienności. Na koniec zastanowię się nad pytaniem, czy Whitehead uniknął błędów wytykanych swoim poprzednikom oraz czy zrealizował stawiane swojej metafizyce cele. Innymi słowy, spróbuję w niniejszym tekście ustalić, czy filozofia Whiteheada odpowiada na wyzwania swojej epoki.

2. Późna nowoczesność a filozofia Whiteheada

Pisząc w tym artykule o „późnej nowoczesności”, mam na myśli jej klasyczne określenie, które spotykamy u Anthony’ego Giddensa:

Czymś, co w najbardziej oczywisty sposób odróżnia epokę nowoczesną od wszystkich poprzedzających ją okresów, jest niesłychany dynamizm. Nowoczesny świat „ucieka”: nie tylko tempo zmian jest nieporównywalnie szybsze niż w przypadku jakiegokolwiek wcześniejszego systemu, ale niespotykany jest też ich zasięg i radykalny wpływ, jaki wywiera na zastane praktyki i zachowania społeczne (Giddens 2001, s. 23).

Wystarczy porównać ten cytat z mocnym przekonaniem Whiteheada (1988, s. 101), że „jedynym powszechnie występującym faktem, który obecny jest w samej istocie tego, co rzeczywiste, jest zmiana rzeczy, przechodzenie jednych w drugie”, by zorientować się, że autor powyższych słów żyje i działa w świecie późnej nowoczesności. Można byłoby jeszcze wskazywać na inne fenomeny życia społecznego, na które zwracał uwagę Whitehead, a które wliczają się w charakterystykę czasów późnej nowoczesności, tak jak formułował ją Giddens. Whitehead był świadkiem gwałtownego rozwoju indywidualizmu. Rozpoznawał korzenie tego procesu w nowożytnej filozofii, widział jego dobre (szczególnie na polu życia religijnego, gdzie instytucje kościelne powoli zastępowane są przez osobiste odniesienie do Boga) i negatywne skutki (wśród nich wymieniał głównie subiektywizację moralności oraz rozpanoszenie się idei konkurencyjności, zagrażającej solidaryzmowi społecznemu). Negatywnie odnosił się do rutyny jako zabójczej dla postępu; dostrzegał, że tradycja nie nadaje już sensu ludzkim poczynaniom. Tymi wszystkimi zjawiskami nie będę się zajmował. Interesuje mnie tylko najistotniejszy problem późnej nowoczesności, to jest wspomniana na początku kwestia zmiany.

Whitehead odnotowywał gwałtowne przyspieszenie kulturowe zarówno pod względem polityczno-społecznym (szczególnie jeśli chodzi o pochodź idei

wolności, która w sferze gospodarczej zaczęła wchodzić w konflikt z tradycyjną etyką chrześcijańską), jak i na terenie nauk przyrodniczych, które w XIX i XX wieku przyniosły nowy obraz świata, nieprzystający do tego, który odmalowyla metafizyka nowożytna, oparta w znacznej mierze na fizyce Newtona. Darwinowska teoria ewolucji ukazała rozwój życia jako proces ciągły i ukierunkowany, przynoszący nowość i rozwój, a mechanika kwantowa przeobraziła myślenie o materii, odkrywając, że jej „podstawowe składniki są drganiowe” (Whitehead 1988, s. 46). Z naszego myślenia o świecie pozbyliśmy się – zauważał Whitehead – stałych gatunków i cząstek elementarnych o cechach nieodróżnianej trwałości. W tym kontekście nie powinna nam umknąć waga jeszcze wcześniejszego przełomu, który dokonał się w XVIII-wiecznej geologii za sprawą Jamesa Huttona, odkrywcy mechanizmów regeneracyjnych Ziemi, równoważących jej erozję. Dzięki temu odkryciu Ziemia zaczęła się jawić naukowcom jako stale odbudowujący się system, a nie jako nieinteresujące, martwe i skazane na ostateczne zniszczenie tło dla dramatu życia (tak jeszcze widział przyrodę nieożywioną choćby Hegel). Odtąd można było postrzegać procesy biologiczne jako część większego i efektywnego procesu samozachowania (Midgley 2024, s. 262), a stąd niedaleko było do powstania idei Ziemi jako samopodtrzymującego się organizmu oraz przeniesienia tejże koncepcji do metafizyki i zastosowania jej do całej rzeczywistości. Whitehead jest obok Bergsona czołowym przedstawicielem filozofii organizmu, która widzi świat jako dynamiczny proces, a wszystkie relacje jako zachodzące w ramach jednego organicznego procesu. Według swego własnego określenia Whitehead (1988, s. 82) dążył do zbudowania „systemu myślowego opierającego wizję przyrody na pojęciu organizmu, a nie na pojęciu materii”. Podstawową realnością czy też standardem aktualności w tej metafizyce miała być nie substancja, lecz zdarzenie (Whitehead 2021, s. 225).

3. Krytyka filozofii nowożytnej

W świetle nowego naukowego obrazu świata filozofia nowożytna, mimo uznania jej zasługi, którą było przyczynienie się do sukcesu nauk szczegółowych przez ostatnich trzysta lat, przedstawiała się Whiteheadowi jako zwyczajnie przestarzała, wyrosła z logiki Arystotelesowskiej opartej na schemacie sądu podmiotowo-orzecznikowego. Metafizyka nowożytna odzwierciedla tę logikę w tezie o świecie jako luźnym zbiorze konkretnych, trwałych rzeczy (substancji), dających się pomyśleć w izolacji, posiadających i zyskujących (względnie tracących) ogólne jakości (Whitehead 2020, s. 136). Rzecz, wedle tego spojrzenia, jest zindywidualizowanym zespoleniem owych abstrakcyjnych własności (Whitehead 2020, s. 160). Ów metafizyczny wgląd został wzmocniony

przez porównanie świata do mechanizmu zegarowego u Galileusza oraz przez Newtonowską fizykę. Wedle tej ostatniej, ponieważ żadna rzecz nie potrzebuje innej do swego istnienia, to relacje między nimi są wymuszane z zewnątrz poprzez prawa narzucane przez transcendentnego Boga: „W kwestii torów atomu możliwe są dwa poglądy. Wedle jednej teorii są one narzucone, a owo narzucenie wymaga transcendentnego Boga. Taką właśnie kosmologię zaadoptował Newton” (Whitehead 2020, s. 148). W czasach oświecenia w roli narzucania praw przyrodzie transcendentny Bóg został zastąpiony przez ludzkie „ja” (jak w filozofii Kanta i jego idealistycznych spadkobierców). Wczesną i dojrzałą nowożytność łączy w każdym razie przekonanie, że świat wyrasta z podmiotu (absolutnego bądź skończonego) jako gwaranta bezpieczeństwa, zapobiegającego pograżeniu się świata w chaosie.

W największym skrócie rzeczywistość w myśleniu filozofów nowożytnych to świat trwały, którego naturalny ład i porządek jest dostępny ludzkiemu rozumowi, ale i świat unieruchomiony, ujęty w wyraźne i nieprzekraczalne granice oraz podległy dualistycznym podziałom na ducha i materię, podmiot i przedmiot, myśl (idee) i przyrodę, materię ożywioną i nieożywioną, wreszcie ludzi i zwierzęta (ludzie w myśli Kartezjusza, Leibniza czy Hegla mają więcej wspólnego z Boskością niż z szympanсами czy gorylami). W filozofii nowożytnej Whitehead (2020, s. 158) widział dość wierną spadkobierczynię chrześcijańskiego platonizmu teologii aleksandryjskiej oraz św. Augustyna, która to wersja platonizmu, posługując się sformułowaniem Karla Löwitha (2023, s. 23), popełniła intelektualny grzech „odświatowienia świata”, to jest odrealnienia natury na rzecz jej suwerennego Stwórcy.

Doświadczenie metafizyczne u Whiteheada jest zupełnie inne i niejako przywraca filozofii greckie doświadczenie natury. Wyraża się ono przede wszystkim w mocnym przekonaniu o samoistności świata, wbrew filozofii nowożytnej, która postrzega go jako zbiór rzeczy, a więc byt abstrakcyjny, oraz wbrew podstawowej chrześcijańskiej intuicji, która na pierwszy plan wybija jego przygodność i stworzonność. Whitehead (2020, s. 183) podziwiał Greków za koncepcję totalności rzeczy jako jednego podłoża bytu oraz całkowitej relacyjności przenikającej wszechświat. Twierdził, że platońska definicja bytu, z dialogu *Sofista*, jako możności (plastycznej masy dla wszystkiego, co istnieje), z której wynika, że do istoty bytu należy oddziaływanie, lepiej wytrzymała próbę czasu niż atomizm Demokryta (Whitehead 2020, s. 148). Podkreślał zresztą niejednoznaczność myśli Platona, nad którego interpretacją jako filozofa zastanawiającego się w pierwszym rzędzie nad ludzką możliwością do partycypacji w boskich doskonałościach (ideach) zaciążyło chrześcijaństwo. Według Whiteheada późny Platon był bardziej zainteresowany kosmologią niż teorią idei oraz odchodził od teorii praw narzuconych na rzecz teorii praw immanentnych. Pojęcie immanentnych praw natury wskazuje na przytaczane powyżej doświadczenie samoistności świata, posiadania w sobie samym twór-

czych i aktywnych mocy przynoszących nowe formy istnienia. W tym duchu Whitehead odwracał związek przyczynowo-skutkowy w myśleniu o relacji między podmiotem i rzeczywistością:

Filozofia organizmu stanowi odwrócenie filozofii Kanta [...]. Filozofia organizmu dąży do wyjaśnienia, jak przedmiotowe dane prowadzą do podmiotowego spełnienia oraz jak porządek w przedmiotowych danych stwarza intensywność w podmiotowym spełnieniu. Dla Kanta świat wyłania się z podmiotu; dla filozofii organizmu podmiot wyłania się ze świata – „nadmiot” raczej niż „podmiot” (Whitehead 2021, s. 150).

Urealnianie natury i metafora totalności rzeczy jako organizmu mają na celu uzmysłowienie, że doskonałość leży w ruchu (a więc w życiu), a nie w stałości (a więc w martwocie):

Żadne statyczne podtrzymywanie doskonałości nie jest możliwe. Ten aksjomat jest zakorzeniony w naturze rzeczy. Postęp albo dekadencja są jedynymi wyborami oferowanymi ludzkości. Zdeklarowany konserwatysta walczy przeciwko istocie wszechświata (Whitehead 2020, s. 29).

Zdaniem Whiteheada (1988, s. 208) odruch tradycjonalisty, aby wszystko konserwować tak, jak było, jest bezsensowny, ponieważ samo zachowywanie niczego nie zachowuje, a ludzka dusza potrzebuje nowych impulsów jak ryba wody.

W doświadczeniu świata jako organizmu nie mieści się ani nowożytny dualizm, to jest podział świata na substancje myślące oraz rozciągłe, ani jego współczesny przeciwnik, czyli materializm. Oba stanowiska metafizyczne Whitehead zdecydowanie atakował (choć bardziej materializm). Dualizm – za odrealnienie natury, uczynienie jej wytworu, to jest człowieka-nadmiotu, jej podstawą, czyli podmiotem, który też mylnie wyobrażano sobie jako „pusty gabinet, przyjmujący odcisk idei”; zarzut ten Whitehead (2020, s. 331) stawiał Locke’owi. Materializm – ze względu na oparcie się na nieaktualnym fizycznie pojęciu materii oraz nieumiejętności uwzględnienia w swoim systemie ludzkiej wolności, a co za tym idzie jednostkowej odpowiedzialności moralnej (Whitehead 1988, s. 85). Innymi słowy angielski filozof stawiał materializmowi zarzut ślepoty na zmiany i procesy prowadzące do rozpowszechnienia się w społeczeństwach etyki chrześcijańskiej i zwycięstwa za jej sprawą ideału humanitaryzmu. Doświadczenie świata jako całości, wyrażone w filozofii organicznego mechanizmu, wymagało wyjścia poza opozycję dualizmu rozdawającego świat na umysł i materię oraz monizmu redukującego umysł do materii bądź materię do umysłu (Whitehead 1988, s. 63).

4. Pojęcie filozofii spekulatywnej i jej zadania

Filozofia dla Whiteheada to nic innego jak próba zwerbalizowania powyższego przeżycia metafizycznego oraz spójnego z nim wspólnego doświadczenia obecnego w mowie, instytucjach społecznych czy badaniach naukowych w postaci systemu idei: „Filozofię spekulatywną można zdefiniować jako wysiłek zmierzający do sformułowania koherentnego, logicznego i koniecznego systemu idei ogólnych, za pomocą których można zinterpretować każdy element naszego doświadczenia” (Whitehead 2020, s. 266). Ponieważ doświadczenie późnej nowoczesności jest nowe, to i terminologia musi różnić się od tej, do której przywykli czytelnicy pism filozoficznych. Myśl Whiteheada jest przez to często enigmatyczna i niezrozumiała, roi się od pojęć, które niby znamy, ale ich użycie jest zupełnie zaskakujące. Filozof nie miał zamiaru temu przeczyć:

Wydaje się zatem, że aby osiągnąć filozoficzną generalizację ostatecznej aktualności w postaci generalizacji aktu doświadczenia, potrzebujemy nadmiaru terminów. Słowa poprawiają się nawzajem. Potrzebujemy terminów „razem”, „kreatywność”, „konkretyzacja”, „ujęcie”, „czucie”, „forma podmiotowa”, „dane”, „aktualność”, „stawanie się”, „proces” (Whitehead 2020, s. 284).

Co znaczące, Whiteheada-filozofa nie interesowała przede wszystkim prawdziwość owego systemu (dlaczego tak było, zastanowimy się na koniec niniejszego artykułu), ale bardziej jego koherencja, spójność z praktyką życia w różnych jego formach oraz jego użyteczność: „Krytyka teorii nie zaczyna się od pytania, czy jest ona *prawdziwa czy fałszywa*. Polega ona na rozpoznaniu jej zakresu *użytecznego zastosowania* i jej nieprzydatności poza tym zakresem” (Whitehead 2020, s. 266, kursywa moja – M.D.). Whitehead uprawiał filozofię ze względu na jej przydatność w ekspresji naszego kontaktu ze światem. Pytanie, które w związku z tym się narzuca, brzmi: do czego Whitehead konkretnie potrzebuje filozofii i jaki chce z niej uczynić pożytek?

Autor sam wprost odpowiadał na te pytania: „Naszą sprawą – filozofów, studentów i ludzi czynu – jest to, aby odtworzyć i na nowo ustanowić wizję świata zawierającą te elementy szacunku i porządku, bez których społeczeństwo popada w chaos” (Whitehead 2020, s. 121). Innymi słowy, w późnej nowoczesności, rozpędzonej przez kulturowe i technologiczne rewolucje, rolą filozofa jest z jednej strony uznać powszechne (od codziennych interakcji po przełomowe odkrycia naukowe) doświadczenie dynamiczności świata – bo „w obecnej epoce element nowości, jakiego dostarcza życie, jest zbyt widoczny, aby pominąć go w naszych kalkulacjach” (Whitehead 2020, s. 116) – ale i z drugiej strony oswoić zmianę i wskazać na czynniki ją porządkujące, które lepiej niż idee nowożytności (takie jak transcendentny Bóg deizmu, narzucone prawa przyrody, substancja, gatunek) odpowiadałyby naukowemu obrazowi świata. Whitehead

(2021, s. 479) zauważał paradoksalność ludzkiego doświadczenia w późnej nowoczesności, która umyka zarówno dualistom, jak i materialistom. Ludzkość zaznała korzyści wynikających z postępu politycznego i technologicznego i w związku z tym „tęskni do nowości”, ale jednocześnie „szuka ucieczki od nieustannie przemijającego”. Pragnie zachować przeszłość, a wraz z nią to, co znane i kochane, oraz tych, których znaliśmy i kochaliśmy. Nie można zarzucić Whiteheadowi skrajnego wariabilizmu. W swoich książkach wyraźnie zaznaczał, że „sama zmiana bez zachowania jest przejściem od nicości do nicości. W wyniku jej ostatecznego dopełnienia otrzymujemy zwykłą, przejrzystą nicość” (Whitehead 1988, s. 208). Lęk przed utratą przeszłości oraz zmęczenie przemijaniem jest przeżyciowym wyrazem metafizycznej trwogi przed nicością i jako takie powinny one być w filozoficznej spekulacji uznane oraz jakoś uśmierzone.

Zauważmy, że dzięki tak określönemu celowi, Whiteheada filozofia organizmu różni się od innych współczesnych mu filozofii wariabilistycznych, podobnie jak jego własna uznających zmianę i ewolucję za istotę rzeczywistości. Dla przykładu Friedrich Nietzsche (2003, s. 218) podobnie jak Whitehead krytykował nowożytny „odświatowienie” świata (to jest odrealnienie natury przez „dyktat narzuconych z zewnątrz praw”) oraz wynosił na piedestał wartość ludzkiej wolności. Wszystko, co sprzeciwiało się naturze, było przez niego automatycznie traktowane jako wróg wolności. Nietzsche głosił jednak wyższość dionizyjskiej ekstazy nad apollinijskim porządkiem, co jest obce duchowi pism Whiteheada. Herbert Spencer (1884, s. 396) podobnie jak Whitehead inspirował się ewolucyjną teorią Darwina, ale jego myśl zakwestionowała pozytywną rolę etyki chrześcijańskiej w cywilizacji zachodniej i w jej zastępstwie zaproponował on ideę niczym nieograniczonej konkurencji i przetrwania najsilniejszych (*survival of the fittest*), która, gdyby miała się spełnić, zaprzęściłaby największy w oczach Whiteheada sukces społeczeństw zachodnich, to jest zwycięstwo perswazji nad siłą (Whitehead 2020, s. 33). Whitehead zdawał sobie sprawę, że zastój jest wrogiem ludzkości, ale jednocześnie zauważał, że społeczeństwo, aby nie upaść, musi pielęgnować swoje zwyczaje i rutyny (Whitehead 2020, s. 114). Mówiąc językiem Nietzschego, przeciwstawianie sobie Dionizosa i Apollina jest błędem. Dopiero mieszanka nowości i powtarzalności owocuje harmonią, która w oczach filozofa jest ostatecznym przedmiotem dążeń cywilizacji (Whitehead 2020, s. 325).

Trwałość i powtarzalność są potrzebne także nauce, która zasadza się na wierze w porządek przyrody. Przekonanie o istnieniu tego porządku jest przypadkiem ogólniejszej intuicji harmonii logicznej racjonalności (Whitehead 1988, s. 28). Powtarzalność w świecie zjawisk jest oczywistością dla każdego zdroworozsądkowego obserwatora przyrody. Bez niej, to jest w gruncie rzeczy bez możliwości odwołania się do przeszłego doświadczenia, niemożliwa byłaby wiedza o przyrodzie. Na powtarzalności, ubranej w pojęcie okresowości, oparła się nowożytna nauka: „Narodziny nowożytnej filozofii są skutkiem

zastosowania abstrakcyjnej idei okresowości do całego szeregu konkretnych przypadków” (Whitehead 1988, s. 41). Tu z kolei zaznacza się różnica między filozofią Whiteheada a Henriego Bergsona. Francuski filozof, podobnie jak Whitehead, zwracał uwagę na nieustanną ewolucję, przynoszącą w świecie nowość, ale twierdził także, że „umysł odznacza się przyrodzonym niezrozumieniem życia” (Bergson 2004, s. 150) i z tego względu nauka nie jest w stanie ująć jego rozmachu i energii. Metoda naukowa musi być uzupełniona przez metodę filozoficzną, opartą na intuicji. W przeciwieństwie do tego Whiteheadowska filozofia organizmu nie głosi irracjonalizmu, nie jest też sceptyczną deklaracją niepoznawalności świata przez rozum. W swej samowiedzy filozofia spekulatywna nie stoi nad nauką, lecz raczej stara się wyjaśnić możliwość wiedzy naukowej, zaś wedle Whiteheada jej warunkiem są przedmioty wieczne. W następnym rozdziale bliżej przyjrzymy się tej koncepcji.

5. Przedmioty wieczne

Piotr Gutowski (2020, s. XLVI) w swoim *Wstępie do Przypód idei* odnotowuje zdziwienie i rozczerwanie Johna Deweya połączeniem u Whiteheada wariabilizmu z platonizmem (konceptcją wiecznych przedmiotów). W świetle powyższych uwag, moglibyśmy wyjaśnić ów mariaż użytecznością filozofii spekulatywnej eksplikującej społeczny ideał harmonii w świecie nieustannie postępującej zmiany oraz starającej się wyjaśnić niekwestionowaną możliwość nauki. W poniższych uwagach nie mam zamiaru podważać wariabilizmu Whiteheada. Zmienność rzeczywistości była, z jednej strony, dla filozofa oczywista:

Prawdziwą istotę realnej aktualności – to znaczy pełnej realności – stanowi proces. Stąd każda aktualna rzecz może być rozumiana tylko jako stająca się i przemijająca. Nie ma żadnego postępu, podczas którego aktualność byłaby tylko statyczną tożsamością (Whitehead 2020, s. 330).

Z drugiej strony oczywisty był dla niego fakt nauki oraz jej sukcesy eksplanacyjne i prognostyczne, które dla wariabilistów są dość kłopotliwe. Nauka bowiem polega na formułowaniu praw, a te z kolei opisują pewne stałe regularności zachodzące w rzekomo nieustannie zmiennym świecie przyrody, który nie pozostawia miejsca na jakąkolwiek tożsamość. Jak Whitehead godził więc oba uznawane przez siebie fenomeny?

Zacznijmy od trywialnie prostego spostrzeżenia zmysłowego jabłka. Whitehead wprawdzie zauważał, że w danej percepcji okrągłość rzeczy czy też jej czerwień wykracza poza aktualną konkretność, przenosząc nas w poza-czasowo-przestrzenną dziedzinę „alternatywnych sugestii”, co sugeruje pewną podwójność świata – jego stronę realną i idealną: „Podstawą zajmowanego przeze mnie sta-

nowiska metafizycznego jest teza, iż zrozumienie rzeczywistości wymaga odwołania się do świata idealnego” (Whitehead 1988, s. 165). Określenie świata idealnego jako dziedziny alternatywnych sugestii oznacza, że jego metafizycznym statusem jest możliwość (zgodnie z wyżej wspomnianym platońskim określeniem bytu jako możności). Świat idealny ma się do świata realnego jak możliwość do aktualności. W ten sposób Whitehead bronił się przed zarzutem idealizmu czy też jakimkolwiek wrażeniem przyznania światu idealnemu ontologicznego pierwszeństwa nad światem realnym. Świat ten „zamieszkivany” byłby przez abstrakcyjne okrągłości i czerwienie, a więc uniwersalia, choć Whitehead słusznie preferował w tym kontekście pojęcie „przedmiotu wiecznego” (błędne jest bowiem zrównywanie powszechników z platońskimi ideami; por. Rojek 2019, s. 142–153). Według Whiteheada (1988, s. 166) „każdy przedmiot wieczny posiada własne związki z każdą [konkretną] sytuacją, co nazywam jego sposobem włączenia się do tej sytuacji”. Można dodać, że w *Procesie i rzeczywistości* pisał już o włączeniu przedmiotu wiecznego nie do sytuacji, lecz do czucia (Whitehead 2021, s. 93), ale ze względu na przejrzystość wywodu (nie chodzi mi tu o detale systemu filozoficznego) będę trzymał się terminologii z *Nauki a świata współczesnego*. Warto mieć jednak w pamięci ową zmianę.

Przedmiot wieczny to pewne indywiduum, a więc byt tożsamy ze sobą. Występuje zawsze w pewnej hierarchii, to znaczy istnieją określone możliwości rozkładania go na części pierwsze. W prostym spostrzeżeniu ujmujemy nie tylko rzeczywistą sytuację i włączone w nią przedmioty wieczne, ale także całą nieskończoną hierarchię przedmiotów wiecznych skojarzoną z danym przedmiotem. We wszystkich sytuacjach określony przedmiot wnosi, ze względu na swą tożsamość, identyczny wkład, a Whitehead (1988, s. 166) ratował dynamiczność rzeczywistości przez stwierdzenie, że jest on jednak różny w aspekcie sposobu włączania się w sytuacje, które, jak to podkreślał filozof, ujawniają się jako procesy stawania się. Przedmiot wieczny, ponieważ jest włączany do sytuacji na różne sposoby, jest nieokreślony, czyli, zgodnie z myślą Whiteheada (1988, s. 180), cechuje się „cierpliwością” na różne sposoby włączania go w sytuacje. Tolerancja przedmiotu wiecznego nie jest jednak nieskończona. Włączenie się w sytuację, a więc aktualizacja możliwości, polega na wyborze czy też selekcji tej ostatniej – zauważmy, że aktywność kreacyjna czy też syntetyzująca przedmiot wieczny jest u Whiteheada po stronie zdarzenia. Istotą przedmiotu wiecznego jest relacyjność (jego znaczenie wyczerpuje się w jego relacjach). Samoistność w systemie Whiteheada przysługuje naturze, zaś byty abstrakcyjne nie istnieją same w sobie, lecz ze względu na swe związki z innymi bytami abstrakcyjnymi – przy czym owe związki także stanowią przykłady przedmiotów wiecznych (Whitehead 1988, s. 171) – oraz z konkretnymi sytuacjami-czuciami. Jeszcze inaczej rzecz ujmując, przedmiot wieczny wyabstrahowany z faktycznych włączeń w i wyłączeń z rzeczywistych zdarzeń to przedmiot nieistniejący (Whitehead 1988, s. 170).

Konkretna sytuacja aktualizuje (czy też syntetyzuje w sobie) przedmiot wieczny, ujawnia go, ale zarazem ogranicza. Metafizyka Whiteheada zaczyna w tym momencie przypominać metafizykę Arystotelesa z pominięciem stojącej u jej fundamentów fizyki (druga ważna różnica to podkreślanie przez angielskiego myśliciela, zgodnie z jego filozofią organizmu, że każda sytuacja jest współistnieniem z innymi sytuacjami, to znaczy, że nie istnieją sytuacje izolowane). Nie bez powodu autor *Procesu i rzeczywistości* nazywał Arystotelesa „największym metafizykiem” (Whitehead 1988, s. 181). Tak jak Stagiryta mówił o przedmiocie jako o złożeniu formy i materii, tak Whitehead (1988, s. 182) głosił, że „każda rzeczywista sytuacja to ograniczenie nałożone na możliwość. Ze względu na to ograniczenie wyłania się szczególna wartość tak ukształtowanej wspólnoty rzeczy”. Zatem zdarzenie jest syntezą ograniczenia (formy substancjalnej u Arystotelesa) i możliwości (materii pierwszej, czystej możności). Dane zdarzenie nie może włączyć w siebie dowolnego przedmiotu wiecznego, gdyż czasem powodowałoby to sprzeczność w związkach z innymi przedmiotami wiecznymi. Ponieważ w każdej sytuacji rzeczywistej następuje skojarzenie czy też synteza z określoną hierarchią przedmiotów wiecznych, to w jej przyszłości, w przejściu od danej zindywidualizowanej sytuacji do drugiej, pewne możliwości są wykluczone. Mówiąc najprościej, jeśli w danym zdarzeniu następuje ujawnienie czy też urzeczywistnienie przedmiotu wiecznego „kaczka” wraz z całą hierarchią koniecznie z nim związanych innych przedmiotów wiecznych („ptak”, „zwierzę” itp.), to w najbliższej przyszłości w danej sytuacji wymagane będą urzeczywistnienia przedmiotu wiecznego w jego określonych powiązaniach, zatem wykluczone będzie skojarzenie tej sytuacji z przedmiotem wiecznym takim jak np. „góra” czy „róża” (z kaczki nie powstanie góra czy róża). Jak to pięknie podsumowuje Whitehead (1988, s. 184–185): „owa nagła synteza wiecznych przedmiotów w każdej sytuacji stanowi włączenie do aktualności analitycznego charakteru dziedziny wieczności”. To ograniczenie (specyficznych relacji logicznych oraz wyboru powiązań) skutkuje względnym porządkiem i łańcem w świecie, zapobiega sytuacji zupełnej nieprzewidywalności w rozwoju i trajektorii danego zdarzenia. Jednocześnie ów łańceć nigdy nie będzie w pełni ujmowany przez naukę, a to ze względu na wspomnianą hierarchię przedmiotów wiecznych, która wskazuje, że przedmiot wieczny jest nie tylko abstrakcją na konkretnym zdarzeniu (które przecież w systemie Whiteheada też jest już jakąś abstrakcją w stosunku do pełnej, rzeczywistej sytuacji), ale również na dziedzinie możliwości (świecie idealnym): „Istnienie takiej nieskończonej abstrakcyjnej hierarchii stanowi sens twierdzenia, iż nie daje się w pełni opisać rzeczywistej sytuacji wyłącznie za pomocą pojęć” (Whitehead 1988, s. 78).

Whitehead (1988, s. 182) zauważał jeszcze jedno podobieństwo między swoją propozycją a metafizyką Arystotelesa. Ten drugi potrzebował zwieńczenia swego systemu w postaci Pierwszego Poruszyciela odpowiedzialnego za podtrzymywanie w wiecznym ruchu sfer kosmicznych. Whitehead z kolei, przyznając

konkretnym sytuacjom funkcję ograniczania możliwości, dzięki której wyłania się w świecie ład, szukał jej zasady czy też powodu, dla którego ograniczenie jest atrybutem aktywności zdarzeń. Jego odpowiedź także poszukuje zwieńczenia w Bogu, ale tym razem jako Zasadzie Konkretyzacji: „Bóg jest ostatecznym ograniczeniem, a Jego istnienie to coś ostatecznie irracjonalnego. [...] Istnieje ograniczenie kategorialne, które nie wypływa z żadnej metafizycznej racji” (Whitehead 1988, s. 187). Bóg jest siłą, dzięki której „nieokreśloność czystej kreatywności przeobraża się w określoną wolność” (Whitehead 1997, s. 84). Bóg jest więc u Whiteheada, tak jak u Arystotelesa, zwornikiem filozofii spekulatywnej, ale Jego rozumienie przez Whiteheada znacznie różni się od przyjętego w teizmie klasycznym. W następnym rozdziale przyjrzymy się temu bliżej.

6. Bóg

Whitehead (1988, s. 181) kierował swoje pochwały w stronę Arystotelesa głównie za jego beznamietność w podchodzeniu do zagadnień metafizycznych. Kierunek rozważań doprowadził starożytnego myśliciela do idei Pierwszego Poruszyciela, a więc filozof trwał przy niej, mimo jej nieprzydatności dla greckiej religii, filozofii politycznej oraz systemu etycznego. Kolejne pokolenia metafizyków nie były już tak bezinteresowne. Nie wyciągano wniosków z kategorii metafizycznych, lecz w stosunku do Boga zwyczajnie je uwznioślano. Pojęciem Absolutu rządziło zapotrzebowanie religii, a ta domagała się Boga radykalnie odrębnego od świata. Pojęcie Boga religii, zdaniem Whiteheada, nie jest wytworem namysłu i mistyki, lecz sublimacją barbarzyńskich pojęć: Absolut jest wszechmocny, niezmienny, suwerenny i tworzy świat *ex nihilo*. Diagnoza świadomości religijnej przeprowadzona przez Whiteheada bardzo przypomina Heglowskie pojęcie świadomości nieszczęśliwej, która umieszcza Boga gdzieś „po tamtej stronie”, a poprzez to traci z Nim żywy kontakt. Piszac o przepaści, jaką klasyczna teologia umieściła między Bogiem a światem, Whitehead (2020, s. 202) stwierdza: „Najgorsze z każdą przepaścią jest to, że bardzo trudno się dowiedzieć, co dzieje się po drugiej stronie”. Świat późnej nowoczesności nie jest w stanie dalej czcić istotę, o której z jednej strony nic nie wie, a z drugiej przypomina ona barbarzyńskiego władcę starożytnych imperiów. Nic zatem dziwnego, że wpływ religii znacząco spadł we wszystkich współczesnych Whiteheadowi społeczeństwach. W reakcji na ten problem starał się on na nowo przemyśleć pojęcie bytu najwyższego.

Refleksję tę snuł w ścisłym związku z filozofią, która w jego oczach jest medytacją nad zdaniem Heraklita: „Wszystko płynie”. Już wspomniałem o głównej zasadzie tejże metafizyki, zgodnie z którą istotą realności jest proces. Druga zasada metafizyczna głosi, zdaniem Whiteheada (2020, s. 332), że „każde

zdarzenie aktualne jest w swej naturze skończone”. Zasady metafizyczne obowiązują także w teologii. Również w Bogu jest zatem proces i tylko poprzez proces Jego nieskończoność osiąga urzeczywistnienie (Whitehead 2020, s. 332–333). Bóg jest nieskończony tylko jako „nieograniczona, konceptualna realizacja totalnego bogactwa możliwości” (Whitehead 2021, s. 483). Innymi słowy, Bóg jest nieskończony tylko w swej potencji, ale jako byt aktualny, tak jak każdy inny proces, jest skończony. Znamieniem istnienia jest określoność, jeśli więc Bóg istnieje, to jest określony, a zatem jest też skończony. Ograniczeniem Boga – mówi Whitehead (1997, s. 124) – jest dobroć. Bóg nieskończony zawierałby zarówno dobroć (zasadę kreacji), jak i zło (zasadę destrukcji), co jest sprzecznością, a zatem taki Bóg byłby nicością.

Wraz z nieskończonością i niezmiennością Whitehead odrzucił pozostałe atrybuty przypisywane Bogu przez teizm klasyczny. Przede wszystkim w jego systemie nie ma już miejsca na samoistne istnienie, pełnię aktu, istnienie *a se*. Posługując się terminologią eschatologii chrześcijańskiej, możemy powiedzieć, że Bóg Whiteheada znajduje się w zawieszeniu między „już” a „jeszcze nie” istnienia. Z jednej strony wykracza On poza przepływ przedmiotów rzeczywistych, ale z drugiej strony czeka na pełne urzeczywistnienie poprzez rozwój świata. Jest z jednej strony „największym obecnym faktem”, ale z drugiej – „najdalszą możliwością”. Nadaje sens przepływowi rzeczy i stanowi ich najwyższe dobro, ale jednak nie potrafimy Go ująć ani osiągnąć (Whitehead 1988, s. 199).

Filozofia organizmu odrzuca także ideę Boga-Stwórcy. Jak o każdej innej możliwości, możemy mówić o Bogu wyłącznie w odniesieniu do jakiejś postaci urzeczywistnienia: Bóg nie jest przed, lecz wraz ze stworzeniem. W oderwaniu od wszechświata nie możemy Absolutowi przypisać czucia czy świadomości – zyskuje On ją dopiero wraz z dziejami świata, w trakcie których następuje wplecenie czuć fizycznych w Jego pierwotne pojęcia (Whitehead 2021, s. 485). Bóg nie jest więc samowystarczalny: zdaniem Whiteheada (2021, s. 489–491) można zgodnie z prawdą powiedzieć zarówno, że świat jest (immanentny) w Bogu, jak i to, że Bóg jest (immanentny) w świecie (będę odnosił się do tego stanowiska w dalszej części pracy jako do „silnego immanentyzmu”). W Bogu trwałość jest podstawowa, a przepływ jest pochodną od świata, w świecie podstawowy jest przepływ, a trwałość jest pochodną od Boga.

I Bóg, i Świat znajdują się w uścisku ostatecznego metafizycznego podłoża, twórczego postępu w nowość. Każdy z nich, Bóg i Świat, jest narzędziem nowości dla drugiego (Whitehead 2021, s. 490).

Ostatni cytat sugeruje pewną nadrzędność zasady kreacji nad samym Bogiem. To ona zobowiązuje Jego, ale nie na odwrót. Teizm klasyczny bronił się przed tego typu konsekwencjami, wskazując na atrybut metafizycznej prostoty. Dla przykładu, w świetle filozofii tomistycznej istotą-zasadą Boga jest istnienie, ale

nie można powiedzieć, że Bóg jest narzędziem istnienia, gdyż zasada utożsamia się z Bogiem, a więc Bóg jest samoistnym istnieniem. Whitehead głosi ideę Boga jako Zasady Kreatywności, ale nie wywodzi z niej twierdzenia, że Bóg jest czystą kreacyjnością, lecz że, powtórzmy: „Bóg jest w uścisku metafizycznego podłoża” oraz jest „narzędziem nowości”. W swej teologii naturalnej Whitehead obywa się również bez klasycznego atrybutu metafizycznej prostoty.

Być może najsilniejszym motywem tak gruntownego przepracowania pojęcia Boga były dla Whiteheada zmiany kulturowe. Jego stałym przekonaniem było to, że Bóg teizmu klasycznego to w gruncie rzeczy ubóstwiony Cezar (Whitehead 2020, s. 331; Whitehead 2021, s. 482). Według niego tylko w ten sposób (bo nie Ewangelią czy naszym doświadczeniem Boskości) można wytłumaczyć nacisk teologii klasycznej na Jego wszechmoc i absolutną suwerenność w działaniu. Stara się ona przedstawić Boga jak każdego barbarzyńskiego władcę, a więc jako suwerennego, mocnego i sprawczego. W późnej nowoczesności taka teologia gotuje sobie w ten sposób własną katastrofę:

Przedstawianie Boga w aspekcie mocy musi wywoływać reakcje krytyczne w świecie współczesnym. Skutki te są fatalne: religia się załamuje, jeśli jej wierzenia nie cieszą się powszechnym uznaniem (Whitehead 1988, s. 198).

Bóg wszechmocny oddziałuje przede wszystkim przez strach i presję – to tyran, którego trzeba obłaskawić, ale na ludzi współczesnych psychologia lęku przestała działać: „jeśli świat nowożytny ma znaleźć Boga, to stanie się to poprzez miłość, a nie poprzez sianie trwogi” (Whitehead 1997, s. 72). Rozwój życia religijnego polega na przejściu od etapu Boga-wroga, przez etap Boga-pustki do etapu Boga-towarzysza (Whitehead 1997, s. 31). Whitehead uważał, że jego propozycja służy właśnie takiemu przejściu i w ten sposób pomaga osłabionemu we współczesnej kulturze chrześcijaństwu.

Osoba Chrystusa słusznie jest „punktem rozdzielającym dzieje świata” (Whitehead 1997, s. 61), ale nie dlatego, że nazwiemy Go królem wszechświata, lecz dlatego, że w swoim życiu całkowicie wyrzekł się On siły i przemocy jako dostępnych Mu środków działania. Na tym wyrzeczeniu się siły na rzecz miłości i ofiary polega prawdziwy przełom, nowość chrześcijaństwa, impuls odczuwalny do dziś nawet w kulturze zsekularyzowanej. To dlatego w swej teologii naturalnej Whitehead tak gwałtownie odrzuca atrybut wszechmocy. Jeśli Bóg nie jest wszechmocny, to nie powołuje też do istnienia z nicości. W *Procesie i rzeczywistości* Whitehead (2021, s. 87) nazywał ontologiczną zasadę, że nic nie może powstać z niczego, „pierwszym krokiem w opisie wszechświata jako solidarności”. Bóg nie kreuje zatem świata, lecz go zachowuje, z czego wynika, że jednym z podstawowych atrybutów Boga jest cierpliwość: „Jest poetą świata, który z łagodną cierpliwością wie, że ten świat swoją wizją prawdy, piękna i dobroci” (Whitehead 2021, s. 487), jest też idealnym towarzyszem człowieka, „zwierciadłem ukazującym przed każdym

stworzeniem jego wielkość” (Whitehead 1997, s. 125). Bóg skończony przestaje być adresatem coraz głośniejszych oskarżeń o zło i cierpienie niewinnych. Nie jest On bowiem suwerennym autorem dzieła, lecz jedynie współtworzy je jako zasada konkretyzacji i ostateczne uzasadnienie ograniczenia kategorialnego. Nie jest odpowiedzialny za wszystko, co się w świecie wydarza.

Swoją teologię Whitehead odnosił też do stanu współczesnych mu religii. Rezygnacja z atrybutu niezmienności może pomóc im przyznać, że ich doktryny ewoluują. Nie ma nic złego w zmianie poglądów. Wręcz przeciwnie – naukowcy nieustannie przyznają się do błędów, a ogłaszanie modyfikacji dotychczasowych stanowisk nie tylko ich nie ośmiesza, ale wręcz przysparza im autorytetu. Jeśli więc dezaktualizacja jakiejś doktryny religijnej osłabia powagę religii, to jest tak dlatego, że wpięrw teologia autorytatywnie przypisała jej bezwzględną prawdę i niezmienność. Dokładnie rzecz ujmując, Whitehead (1988, s. 196), będąc w tym punkcie pod wpływem Johna Henry’ego Newmana, przyznaje, że zasady religii rzeczywiście mogą być wieczne, natomiast rozwojowi podlega wyłącznie ich wyrażanie.

7. Ocena filozofii Whiteheada

Podsumujmy wyniki dotychczasowych rozważań. Określiłem Whiteheada jako filozofa późnej nowoczesności, a więc autora, który z jednej strony uchwytuje dynamiczność rzeczywistości, a z drugiej – jest zainteresowany wpływem tej obserwacji na konieczną dla człowieka potrzebę ładu i harmonii; potrzebę, którą zgłaszają również nauki szczegółowe warunkowane istnieniem powtarzalności czy też okresowości w przyrodzie. Na to wyzwanie nowoczesności Whitehead (1997, s. 129) odpowiadał, twierdząc, że jedyną stałą rzeczywistością jest kreatywność tworząca z niewyczerpanego bogactwa form abstrakcyjnych. Owe formy abstrakcyjne, to jest przedmioty wieczne, ograniczane przez aktualne zdarzenia, odpowiadają za względny porządek i ład w świecie. Aby wytłumaczyć, skąd biorą się w świecie zasady kreatywności i ograniczenia, Whitehead odwoływał się do Boga. Zatem to Absolut jako Zasada Kreatywności ostatecznie odpowiada za porządek i harmonię panującą w upłyniętej naturze: świat „wykazuje porządek w sferze rzeczywistości oraz kontrast ze sferą idealną, co dowodzi, że proces twórczy, przez jaki przechodzi, poddany jest immanencji pewnego niezmiennego bytu” (Whitehead 1997, s. 89).

Jak możemy ocenić tak sformułowaną odpowiedź?

Wpięrw trzeba byłoby pewnie zapytać się o jej reprezentatywność dla myślenia Whiteheada. Choć można ją wyraźnie wyczytać z jego dzieł pochodzących z lat 20. XX wieku (*Nauka a świat współczesny*, *Religia w tworzeniu*), to w latach 30. staje się ona coraz bardziej mglista. Zarówno w *Procesie*

i rzeczywistości oraz *Przygodach idei* mamy wzmianki o przedmiotach wiecznych, ale po pierwsze są one rzadkie (w *Przygodach idei* występują raptem dwa razy), a po drugie przedmioty wieczne wydają się tam tylko pewnym elementem systemu. Znika ich rola stabilizująca trajektorię zdarzeń i umożliwiająca badanie naukowe. Podobnie dzieje się z pojęciem Boga, któremu jeszcze w *Procesie i rzeczywistości* poświęcony został odrębny rozdział, ale w *Przygodach idei* Bóg staje się figurą historyczną, zastąpioną w swej aktualności przez niejakiego Erosa. Być może nie mamy tu do czynienia z odejściem od odpowiedzi, którą rekonstruowałem w poprzednich rozdziałach – ostatecznie to w pracach z lat 30. najmocniej jest stawiany problem późnej nowoczesności – lecz ze zwykłą ostrożnością autora, świadomego odstraszaającego wpływu rozważań metafizycznych na przeciętnego czytelnika. Nawet w *Nauce i świecie współczesnym*, gdzie znajduje się rozdział poświęcony przedmiotom wiecznym i ich stabilizującej roli w procesach rzeczywistości, rozpoczyna się on zastrzeżeniem w sprawie trudności tych rozważań i radą, by nieprzygotowani filozoficznie czytelnicy od razu przeszli do następnego rozdziału, poświęconego relacji między wiarą a nauką.

Odpowiedź Whiteheada niewątpliwie odnosi się do postawionego pytania i jako taka stanowi gruntownie przemyślaną reakcję na wyzwania późnej nowoczesności. Jednym pewnie nie będzie się ona podobała ze względu na jej bliskość wobec odpowiedzi udzielanych przez filozofów nowożytnych, od których rzekomo miała się diametralnie różnić. Okazuje się, że wciąż za sklepienie czy też rusztowanie świata odpowiada Bóg (choć inaczej rozumiany). Whitehead atakował filozofię nowożytną za adaptację atomizmu, z jego przekonaniem o wzajemnej niezależności (wsobności) bytów, ale choć zrezygnował on z myślenia mechanistycznego na rzecz organicznego, to można mu zarzucić, że powtarza inny mit atomizmu, szczególnie obecny w empiryzmie Locke’a czy Hume’a, głoszący, że aby lepiej zrozumieć i wyjaśnić dane zjawisko, trzeba rozłożyć je na czynniki pierwsze (atomowe). Obserwujemy działanie tego mitu w myśleniu Whiteheada (2021, s. 59), który stara się zrozumieć cały organizm wszechświata przez rozłożenie go na atomy „ujęć”, „czuć”, „istot aktualnych” i „splotów”.

Inni z kolei (sam przypiszę się do tej grupy) skrytykują wątpliwą wartość psychologizację pojęcia Boga teizmu klasycznego. Dla Whiteheada myślenie o Bogu absolutnym i transcendentnym jest spadkiem po erze starożytnych imperiów rządzonych przez okrutnych tyranów. Pojęcie Boga wszechmocnego jest skamieliną dawno przebrzmiałej sytuacji społecznej. Trudno się z tym zgodzić. Filozofia odwołuje się do Boga pojętego w sensie klasycznym nie ze względu na jakąś dawno nieaktualną przeszłość, lecz z racji teoretycznych, na przykład ze względu na warunek możliwości prawdy absolutnej. Jeśli istnieje transcendentny Bóg, to istnieje także absolutnie obiektywny, zewnętrzny, bezinteresowny i akontekstualny punkt widzenia, z którego można wypowia-

dać prawdy absolutne, a zatem jeśli istnieje Bóg transcendentny, to idea prawdy absolutnej jest sensowna (nawet jeśli filozof nie jest w stanie wykazać się pewnością posiadania żadnej prawdy absolutnej). Jeśli transcendentny Bóg nie istnieje, to istnieją tylko rozmaite punkty widzenia oraz konteksty, a my nie dysponujemy żadnym kryterium rozsądzenia, który z nich jest najwłaściwszy. Jedynym rozwiązaniem jest wtedy przyjęcie relatywizmu epistemologicznego. Whitehead w swoich pracach głosi rozwój nauki oraz postęp (ewolucję) idei religijnych, społecznych i politycznych. To z kolei sugeruje zbliżanie się do jakiejś prawdy absolutnej, a przynajmniej odrzucenie relatywizmu, wedle którego każdy pogląd z pewnego punktu widzenia jest prawdziwy (w jego permissywnym wariacie), względnie fałszywy (w wariacie nihilistyczno-sceptycznym) (Leszczyński 2023, s. 110). Gdy jednak neguje się transcendentny względem świata punkt widzenia, to odrzucenie relatywizmu jest tylko pustym gestem (być może dlatego Whitehead nie interesował się zbytnio w swej filozofii tematem prawdy). W *Przypadkach idei* Whitehead (2020, s. 290, 319–320) unika tego problemu, twierdząc, że relacja prawdziwości ma sens jedynie w odniesieniu do zjawisk, które uczestniczą w tej samej strukturze, oraz ograniczając prawdę przez wartość piękną. Innymi słowy, tylko piękno, a nie prawda, może być absolutne. Jeśli jednak tak jest, jeśli prawda jest względna, podporządkowana różnym celom i zaciągnięta na służbę innym wartościom, to filozofia Whiteheada staje się wrażliwa na zarzut samoobalenia, tradycyjnie wysuwany względem wszelkich form relatywizmu.

Wydaje się, że dogodnym rozwiązaniem problemów teologicznych, przed którymi stał Whitehead, byłoby przyjęcie panenteizmu. Jednym z czołowych przedstawicieli tego typu myślenia o Bogu w czasach Whiteheada był prawosławny teolog Sergiusz Bułgakow (2010, s. 227–280), który wzorem apofatyków, przede wszystkim Mikołaja z Kuzy, głosił nienaruszonego w swej absolutności Boga, który w momencie stworzenia świata staje się „meonem”, to jest swoją własną potencją, jednocześnie nic nie tracąc ze swej transcendencji. Tworząc świat, Absolut staje się Bogiem, albo, jeszcze śmieiej, świat staje się stworzonym Bogiem, a Absolut pozostaje transcendentny. Bułgakow przybliży tezy panenteizmu poprzez obraz niemowlęcia (świata), które rozwija się w łonie matki (Boga). Każde z nich żyje osobnym życiem, a jednocześnie istnieją we wzajemnej zależności i zażyłości. Wydaje się, że propozycja panenteizmu przynosi zmiany w myśleniu o Bogu, których domagał się od tradycyjnych religii Whitehead, a także nie wikał się w problematyczny relatywizm. Jednocześnie jednak można zrozumieć, dlaczego angielski filozof jej ostatecznie nie przyjął. Rubikonem, którego Whitehead w swym silnym immanentyzmie nie był zdolny przekroczyć, punktem oddzielającym go od panenteizmu Bułgakowa, było postrzeganie świata jako stworzonego. Jak pisze znawca myśli Bułgakowa, Maciej Raczyński-Rożek (2024, s. 66), „idea stworzoneości [...] ukazuje, że świat nie jest Bogiem, bowiem jest stworzony i względny. Z drugiej strony świat nie może istnieć z pominięciem

Boga”. I autor ten wyjaśnia parę zdań później, dlaczego nie jest to idea łatwa do zaakceptowania dla filozofów: „Intuicja stworzoneości z trudem daje się tłumaczyć na język filozofii religii [...]. Nie ma tu bowiem «dedukcji» pojęć, ale bardziej pewien rodzaj filozoficznej relacji z doświadczenia religijnego”. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można przyjąć, że takiego doświadczenia przygodności świata Whitehead po prostu nie miał (ideę stworzenia traktował jako prototeorię narzuconych praw). Jak wskazywałem w tym artykule, motorem napędowym jego filozofii było greckie doświadczenie samoistności świata.

8. Zakończenie

W porównaniu z początkiem zeszłego stulecia wzrosła nasza świadomość i poszerzyła się wiedza na temat związków człowieka (oraz innych organizmów) ze swoim otoczeniem. Mamy nadzieję, że zwiększyła się także nasza wrażliwość na niebezpieczeństwo lekceważenia więzów naszego gatunku ze środowiskiem. Paradoksalnie jednak popularność filozofii organizmu, która przecież dotyka właśnie tych zagadnień, w naszych czasach osłabła. Choć w ostatnich dekadach pojawił się „nowy materializm” („płaska ontologia”), uprawiany przez Karen Barad, Donnę Haraway i Grahama Harmana, czy też „błękitna humanistyka” Astridy Neimanis, są to jednak kierunki niszowe. Być może za niepopularność filozofii organizmu odpowiada przyczepiana mu łatka irracjonalizmu i trudnej przyswajalności (akurat ciężki, zagęszczony specyficzną terminologią styl Whiteheada nie pomaga uniknąć zarzutu). Zapewne jest to kolejny przykład zjawiska, gdy filozofia pada ofiarą specjalizacji naukowej i mentalności scjentyistycznej: ludzie mogą sądzić, że więcej na temat całościowego i integralnego podejścia do środowiska dowiedzą się od ekologów, a nie filozofów. Ale być może jest to też kwestia zwykłej nieznajomości tekstów. Jeśli tak, to bardzo dobrze, że poprzez ostatnie przekłady dzieł Whiteheada na język polski będzie można temu częściowo zapobiec.

Bibliografia

- Bergson H. (2004), *Ewolucja twórcza*, przeł. F. Znaniecki, Kraków: Zielona Sowa.
Bułgakow S. (2010), *Światło wieczności. Medytacje i spekulacje*, przeł. J. Chmielewski, Kęty: Marek Derewiecki.
Giddens A. (2001), *Nowoczesność i tożsamość. «Ja» i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Gutowski P. (2020), *Wstęp*, w: A.N. Whitehead, *Przygody idei*, przeł. M. Piwowarczyk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. IX–XLVIII.

- Leszczyński D. (2023), *Wiedza, relatywizm i sceptycyzm*, w: tenże, *Puste naczynia. Studia z filozofii współczesnej*, Kraków: Universitas, s. 99–122.
- Löwith K. (2023), *Bóg, człowiek i świat w metafizyce od Descartes'a po Nietzschego*, przeł. T. Zatorski, Warszawa: Kronos.
- Midgley M. (2024), *Mity w naszym życiu*, przeł. B. Kaniewski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Nietzsche F. (2003), *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Kraków: Zielona Sowa.
- Raczyński-Rożek M. (2024), *Dwie ręce Ojca. Chrystologia Ducha w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara i Sergiusza Bułgakowa*, Kraków: WAM.
- Rojek P. (2019), *Tropy i uniwersalia. Badania ontologiczne*, Kraków: Universitas.
- Spencer H. (1884), *A System of Synthetic Philosophy*, London: Williams & Norgate.
- Whitehead A.N. (1988), *Nauka i świat współczesny*, przeł. S. Magala, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Whitehead A.N. (1997), *Religia w tworzeniu*, przeł. A. Szostkiewicz, Kraków: Znak.
- Whitehead A.N. (2020), *Przygody idei*, przeł. M. Piwowarczyk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Whitehead A.N. (2021), *Proces i rzeczywistość. Esej kosmologiczny*, przeł. P. Staroń, Kęty: Marek Derewiecki.

M a r e k D o b r z e n i e c k i

Whitehead – Philosopher of Late Modernity

Keywords: *eternal objects, God, late modernity, panentheism, philosophy of organism, A.N. Whitehead*

The paper attempts to interpret A.N. Whitehead's philosophy in terms of late modernity. For this era, the most important challenge is to preserve continuity and harmony in the world of constant changes. Late modernity manifests a peculiar tension in the realm of science: on the one hand, discoveries make us aware of the fluidity of reality; on the other hand, this fluidity poses a threat to the ability to formulate scientific laws, and thus to science itself. In the paper, I demonstrate that Whitehead responded to this problem by introducing into his philosophy eternal objects that are realised and limited by actual occurrences. I also show that in Whitehead's metaphysics God is the ultimate principle of 'creativity and limitation'. In the paper I analyse Whitehead's theism and I try to assess his response to the challenge of late modernity.