

# Stanisław Kowalczyk

---

## Koncepcja człowieka Alfreda N. Whiteheada

---

Collectanea Theologica 59/1, 39-52

---

1989

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. STANISŁAW KOWALCZYK, LUBLIN-SANDOMIERZ

## KONCEPCJA CZŁOWIEKA ALFREDA N. WHITEHEADA

Angielski matematyk, fizyk i filozof, Alfred North Whitehead (1861—1947), należy do czołowych przedstawicieli dynamiczno-ewolucyjnej koncepcji rzeczywistości. Po przejściu na emeryturę zamieszkał w USA, wykładając filozofię w Harvardzie<sup>1</sup>. Centralnym przedmiotem jego zainteresowań była ontologia i filozofia Boga, lecz w kontekście obu tych dyscyplin jawiła się wyraźnie swoista koncepcja człowieka. Ten ostatni problem ma dość ubogą literaturę<sup>2</sup>.

Zarys filozoficznej antropologii Whiteheada wymaga krótkiej choćby wzmianki o jego metodzie. Krystalizowała się ona powoli, dlatego można wyróżnić wiele etapów tego procesu<sup>3</sup>. Deklaratywnie uznał on autonomię filozofii wobec nauk szczegółowych, w czym różnił się od neopozytywistów<sup>4</sup>. Faktem jest jednak, że do końca życia — widząc coraz jaśniej potrzebę uprawiania metafizyki — pozostawał pod decydującym wpływem nauk przyrodniczych. Dlatego pisma Whiteheada zawierają wiele ekstrapolacji z fizyki i biologii na terenie metafizyki<sup>5</sup>. Niewątpliwie więc jego filozoficzne koncepcje bytu, człowieka i Boga uformowane zostały w nawiązaniu do fizyki kwantowej i ewolucjonizmu. Angielski uczony filozofii nazwał „opisem” i „deskryptywną generalizacją”<sup>6</sup>. Postulował, aby filozofia korzystała z szeroko rozumianego doświadczenia i intuicji, tworzyła „hipotezy robocze”, była gotowa korygować swe stanowisko doktrynalne. Nie wszystkie uwagi Whiteheada odnośnie do zagadnienia metody filozoficznej są jednoznaczne czy nawet koherentne ze sobą. Z jednej strony uznawał racjonalno-naukowy walor filozofii, równocześnie zaś mówił o jej pokrewieństwie wobec poezji i mistyki<sup>7</sup>. Rezultatem tego była metodologiczna nieostrość, chwiejność oraz zawoalowany scjentyzm.

<sup>1</sup> Por. A. N. Whitehead, *Autobiographical Notes*, w: *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, red. P. A. Schilpp (cyt. dalej jako Schilpp), New York 1951, 1—14.

<sup>2</sup> Bibliografie dotyczące filozofii Whiteheada zawierają nieliczne pozycje na temat jego antropologii.

<sup>3</sup> V. Lowe, *The Development of Whitehead's Philosophy*, w: Schilpp, 15—124.

<sup>4</sup> A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, London 1938, 58—59.

<sup>5</sup> V. Lowe, *art. cyt.*, 97.

<sup>6</sup> A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, Cambridge 1939, 303—305.

<sup>7</sup> A. N. Whitehead, *Modes of Thought*, New York 1968, 171—174; A. E. Murphy, *Whitehead and the Method of Speculative Philosophy*, w: Schilpp, 366 nn.

## 1. Procesualno-organistyczna teoria rzeczywistości

U podstaw filozofii bytu Whiteheada znajdowały się dwie zasady eksplikacyjne: procesu i organizmu. Obie zasady stosował do wyjaśniania całej rzeczywistości, choć niewątpliwie pierwsza była dla niego bardziej podstawowa. Już tytuł jednej z najważniejszych jego prac *Process and Reality* jednoznacznie wskazuje na skrajnie dynamiczne pojmowanie bytu. Cała natura to ustawicznie rozwijający się proces<sup>8</sup>. Istniejący świat nie jest zespołem trwałych rzeczy, lecz procesem i sukcesją zdarzeń. Proces jest ostateczną bazą ontyczną, z której wyłaniają się poszczególne jestestwa. Równocześnie proces jest istotną strukturą bytu<sup>9</sup>. Być może kategoria procesu angielskiego myśliciela jest odpowiednikiem kategorii materii jako prątworzywa w rozumieniu Arystotelesa. Czysty proces to jakby czysta materia, natomiast zdarzenia i rzeczy korelują z materią drugą<sup>10</sup>.

Whiteheadowska wizja rzeczywistości jest wyraźnym nawiązaniem do *panta rei* Heraklita<sup>11</sup>. Było to zarazem zdecydowane i radykalne zerwanie z arystotelesowsko-tomaszową teorią substancji. Autor pracy *Process a realność* nawiązywał do krytyki pojęcia bytu substancjalnego, przeprowadzonej przez angielskich empiryków Locke'a i Hume'a<sup>12</sup>. Ich agnostycyzm przekształcił się jednak w akceptację dynamiczno-procesualnej koncepcji bytu. Pod adresem teorii substancji prezentowany autor postawił kilka zarzutów: statyczne wyjaśnianie rzeczywistości, beztreściwość idei substancji oraz jej bezrelacyjność (każda substancja to „monada” bez drzwi i okien)<sup>13</sup>. W klasycznej filozofii bytu za fundamentalne kategorie rzeczywistości uznane zostały substancjalne podmioty, które ulegają zmianie. Whitehead rzeczywistość rozumiał jako proces ewolucyjny, z którego dopiero wyłaniają się ontyczne struktury zwane „bytami aktualnymi” i „aktualnymi okazjami”. Fenomen procesu ma profil aktywno-twórczy<sup>14</sup>. Kreatywność uznana została za uniwersalną i istotną cechę rzeczywistości.

Drugą fundamentalną zasadą eksplikacyjną, do której ustawicznie odwoływał się Whitehead, jest kategoria organizmu. Swą filozofię określał jako „filozofię organizmu”<sup>15</sup>. Było to zerwanie z kartezjańskim obrazem świata, tj. wyjaśnianiem go w duchu mechanicyzmu z uwzględnieniem aspektu wyłącznie kwantytatywnego.

<sup>8</sup> „Thus nature is a structure of evolving processes. The reality is the process” (*Science and the Modern World*, 90).

<sup>9</sup> *Process and Reality*, New York 1969, 28, 53—54, 163—164, 173—178.

<sup>10</sup> Por. J. D. Weisenbeck, *Alfred North Whitehead's Philosophy of Values*, Waukesha 1969, 29.

<sup>11</sup> *Process and Reality*, 240 nn.

<sup>12</sup> *Tamże*, 152—166, 130—140, 170.

<sup>13</sup> *Tamże*, 64, 92, 159; *Science and the Modern World*, 92—93, 113.

<sup>14</sup> *Process and Reality*, 30, 36—37, 174.

<sup>15</sup> *Tamże*, VI.

Świat to nie kosmo-agregat, lecz organiczna całość. Angielski uczony prekursora filozofii organizmu widzi w J. Locke'u, który akcentował jedność i wzajemne powiązanie współelementów świata widzialnego. Filozofia organizmu to „próba opisanego świata jako procesu powstawania indywidualnych bytów aktualnych, z których każdy ma [własność] absolutnego samodoskonalenia się”<sup>16</sup>. Kategoria organizmu została sprzężona z kategorią procesu, dlatego należy ujmować je zawsze łącznie.

Whitehead wyróżnił dwa znaczenia pojęcia organizmu: w mikroskali i makroskali. Pierwsze znaczenie dotyczy indywidualnych organizmów, tj. bytów aktualnych i ich społeczności. Organizmem, rozumianym w drugim znaczeniu, jest całość kosmosu<sup>17</sup>. Każdy organizm jest fenomenem dynamicznym, jest procesem — ciągłym przechodzeniem od jednej fazy do innych. Kategoria organizmu w filozoficznej myśli Whiteheada spełnia rolę węzłową, dlatego trudno zgodzić się z sugestią W. Christiana, iż pojęcie to jest jedynie środkiem wyjaśniającym, a nie przedmiotem wyjaśnienia<sup>18</sup>. Autor pomniejsza rolę wspomnianego terminu na terenie „filozofii organizmu”, chcąc uchronić autora dzieła *Process and Reality* przed zarzutem panteizmu. Angielski filozof zastrzegał się, że jego „filozofia organizmu” różni się zarówno od ontycznego monizmu B. Spinozy, jak „sensualistycznego fenomenalizmu” D. Hume'a<sup>19</sup>. Wbrew pierwszemu przyjmował wielość bytów, wbrew drugiemu nie redukował rzeczywistości do samych zjawisk (tak ontologicznie, jak epistemologicznie). Whitehead interpretował świat jako wielość bytów aktualnych, lecz zdawał się je rozumieć analogicznie do roli części składowych (tj. komórek) żywego organizmu. Wszechświat to kosmiczny organizm, będący wiekuistym procesem samopowstawania. „Proces stwarzania jest formą jedności uniwersum”<sup>20</sup>. Takie rozumienie rzeczywistości było niewątpliwie odejściem od statycznego monizmu Spinozy, lecz w jego miejsce stanowi aprobatę monizmu dynamicznego. Dlatego pojawiło się zakwestionowanie dualizmu materii i ducha, natury i umysłu<sup>21</sup>. Whitehead negował materializm, dla którego duch to wyłącznie epifenomen materii. Z podobnych racji odrzucał taką metafizykę, dla której realny jest tylko duch, a materia ma naturę jedynie zjawiskową. W miejsce ontologicznego dualizmu wielokrotnie pojawiała się stwierdzenie, że rzeczywistość ma naturę dwubiegunową: fizyczno-umysłową.

<sup>16</sup> *Tamże*, 75.

<sup>17</sup> *Tamże*, 247—248. Por. *Science and the Modern World*, 130—133. Ostatnie dzieło zawiera stwierdzenie nawiązujące do teorii ewolucji, że istnieją „organizmy organizmów”.

<sup>18</sup> W. Christian, *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics*, New Haven 1959, 158 nn.

<sup>19</sup> *Process and Reality*, 90.

<sup>20</sup> *Adventures of Ideas*, 231.

<sup>21</sup> *Modes of Thought*, 149—150.

Wszechświat, w interpretacji A. Whiteheada, składa się z bytów aktualnych, które z kolei wyjaśniają się przez odniesienie do tzw. przedmiotów wiekuiстых. „Byty aktualne”, zwane także „okazjami aktualnymi”, to byty realne, indywidualne, mające określoną strukturę oraz samoistniejące. Wszelkie byty aktualne, podobnie jak Absolut, mają zdolność samoprzyczynowania<sup>22</sup>. Takie rozumienie natury bytu aktualnego nawiązywało do kartezjańskiej koncepcji substancji, określanej jako byt samowyjaśniający się<sup>23</sup>. Po szczególne byty aktualne powiązane są ze sobą siecią różnorodnych relacji, całość takich powiązań nosi miano „wydarzenia”<sup>24</sup>. Arystoteles uznał prymat kategorii jakości przed relacją. Whitehead odwrotnie rozumiał priorytety ontyczne, uznając czołową rolę relacji w świecie realnym. Wydarzenia i aktualne byty nie istnieją obok siebie, lecz są realne jako części całości — wzajemnie na siebie wpływające. Wszechświat to społeczność bytów aktualnych, stanowiących jeden dynamiczny makroorganizm, będący niekończącym się procesem przemian i powstawania. Kosmos to jeden „organiczny proces”<sup>25</sup>. Byty aktualne są niekompletne i przemijające, dlatego są połączeniem bytu i niebytu<sup>26</sup>. Posiadają one naturę dwubiegunową: fizyczno-umysłową<sup>27</sup>.

Whitehead polemizował z filozofią, według której istniały byty substancjalno-niezależne, dające się rozumieć i opisać same w sobie. Byty aktualne są faktycznie tylko elementami organizmu całości świata, dlatego są nietrwałe w skali indywidualnej. Nie ma trwałych substancji jednostkowych, lecz jedynie formy są trwałe. Whitehead odróżnił dwa typy form: abstrakcyjne zwane „przedmiotami wiekuiстыми”, oraz konkretne. Te ostatnie to „formy procesu”, „typy jedności”, zespół cech charakterystycznych dla określonej klasy bytów<sup>28</sup>. W ten sposób angielski myśliciel dystansował się od skrajnego dynamizmu, gdyż w procesie ewolucyjnych przemian świata wyodrębnił byty aktualne jako nosiciele trwałych form.

W semantyce whiteheadowskiej pojawia się wielokrotnie termin „przedmioty wiekuiyste”, którego rodowodem jest niewątpliwie myśl platońska. Do natury wszystkich bytów aktualnych należy kreatywność, która jest aktualizacją istniejących uprzednio możliwości<sup>29</sup>. Samostwarzanie się aktualnych okazji, a następnie ich przekształcanie i doskonalenie, zakłada istnienie świata możliwości.

<sup>22</sup> „All actual entities share with God this characteristic of selfcausation” (*Process and Reality*, 260). Por. *Science and the Modern World*, 113.

<sup>23</sup> *Process and Reality*, VIII, 92.

<sup>24</sup> *Tamże*, 90, 98.

<sup>25</sup> *Tamże*, 248.

<sup>26</sup> *Science and the Modern World*, 190.

<sup>27</sup> *Process and Reality*, 128.

<sup>28</sup> *Tamże*, 57—58; J. D. Weisenbeck, *dz. cyt.*, 40—41.

<sup>29</sup> *Adventures of Ideas*, 230.

Potencjalności te nie zacieśniają się do określonych form i etapów faktycznego procesu kosmoewolucji. Tak więc nowość i jednostkowy profil bytów aktualnych wymaga odwołania się do „przedmiotów wiekuistych” (*eternal objects*). To, co realno-aktualne, implikuje istnienie świata idealnego. Przedmioty wiekiste są to potencjalne formy, czyste możliwości, które ze swej natury są jeszcze abstrakcyjno-idealne<sup>30</sup>. Nie zacieśniają się one do żadnych konkretnych stanów: aktualnych czy hipotetycznych. Do wiekuistych przedmiotów zaliczone zostały m. in. jakości, relacje, wzorce idee, abstrakcyjne formy oraz w pewnym sensie wartości. Te ostatnie stanowią wewnętrzną realność „zdarzeń” i zarazem są zasadą limitacji<sup>31</sup>.

Teoria przedmiotów wiekuistych nawiązuje bezsprzecznie do teorii idei Platona, choć różni się od niej znacznie. W interpretacji greckiego filozofa byty jednostkowe widzialnego świata partycypują w bytach aktualnych jako już zrealizowanych. Przedmioty wiekiste są transcendentne wobec aktualnych okazji i zdarzeń, ponieważ są pozaczasowe, nieokreślone i abstrakcyjne. Równocześnie jednak są immanentne wobec bytów aktualnych, ponieważ są realne właśnie dzięki nim<sup>32</sup>. Przedmioty wiekiste nie istnieją autonomicznie, w izolacji od bytów aktualnych. Lecz te ostatnie również nie tłumaczą samych siebie, ponieważ przez swą jednostkowość zacieśniają się do konkretnej czasoprzestrzeni. Tak więc dopiero powiązanie bytów aktualnych i przedmiotów wiekuistych, w interpretacji autora *Process and Reality*, sensownie wyjaśnia istniejącą rzeczywistość.

Dynamiczny monizm Whiteheada jest tak radykalny, że nie narusza go nawet jego koncepcja Absolutu. W końcowym fragmencie pracy *Process and Reality* wypowiada się jednoznacznie: „Analogicznie do wszystkich bytów natura Boga jest dwubiegunkowa. Posiada on pierwotną i skutkową naturę. Skutkowa natura Boga jest świadoma, i jest nią realizacja świata aktualnego w jedności jego natury i w wyniku przekształcenia jego mądrości”<sup>33</sup>. Bóg, ujmowany w aspekcie natury pierwotnej, jest wolny, ale równocześnie nie jest świadomy<sup>34</sup>. Tak więc Bóg przynależy do ontycznych kategorii, dzieląc ich ograniczenia, skończoność oraz procesualny charakter. Cała rzeczywistość, łącznie z Absolutem, jest kosmicznym organizmem ustawicznie przekształcającym się.

<sup>30</sup> *Process and Reality*, 58—62; W. Christian, dz. cyt., 200—203.

<sup>31</sup> *Science and the Modern World*, 114; J. D. Weisenbeck, dz. cyt., 61—90.

<sup>32</sup> *Process and Reality*, 341—343; *Science and the Modern World*, 184—201.

<sup>33</sup> *Process and Reality*, 407.

<sup>34</sup> Tamże. Por. S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław 1982, 304—312.

## 2. Relacyjno-aktualistyczna interpretacja człowieka

Antropologia Whiteheada, podobnie jak jego koncepcja bóstwa, nie narusza teorii dynamicznego monizmu. Dlatego tak silnie wyakcentował immanencję człowieka w otaczającym go świecie. Człowiek to nie obserwator świata, ale żywy uczestnik jego rzeczywistości i ontycznych struktur. Istnieje w świecie, a świat w nim<sup>35</sup>. Jest to nie tyle „ekologiczne” ujęcie człowieka<sup>36</sup>, co raczej monistyczno-panteistyczne. Potwierdzeniem tego jest stwierdzenie, że pomiędzy przekazem energii w świecie pozaludzkim i ludzkim zachodzi analogia<sup>37</sup>. Nawet ludzka świadomość została zinterpretowana jako fenomen, który nie narusza jednorodności natury<sup>38</sup>. Uczony angielski często używał terminologii personalistycznej, lecz eksplikował ją apersonalnie. Tak np. mianem „osoby” określał zarówno człowieka, jak zwierzę<sup>39</sup>, dezawuuując w ten sposób humanistyczny wymiar tego pojęcia.

Kim jest człowiek? Nurt filozofii klasycznej, łącznie z Kartezjuszem, widział w nim istotę myślącą. Whitehead dostrzegł organiczne powiązanie człowieczeństwa z fenomenem myśli świadomości, lecz zinterpretował je swoiście. Określenie człowieka jako „myślącej substancji” odczytał jako „stabilność percepcji”<sup>40</sup>. Istotę myśli sprowadzał do uświadomienia sobie różnorodności świata i działających na człowieka czynników<sup>41</sup>. W ten sposób zatępniał tajemniczy interioryzm ludzkiej myśli, w szczególności zaś cechę ekskluzywnie ludzką — samoświadomość.

Filozofia organizmu, wyjaśniając osobowość człowieka, zakwestionowała realność substancjalnej jaźni i związanych z nią władz intelektu i woli. U omawianego autora pojawiło się aktualistyczno-procesualne rozumienie człowieczeństwa, koherentne z całością filozofii procesu. Kartezjusz, uznając przygodność bytu ludzkiego, akceptował konieczność ustawicznego podtrzymywania go w istnieniu przez Bożą wszechmoc. Whitehead *conservatio in esse* zinterpretował jako sukcesywność aktów kreacji, konkludując następnie, iż człowiek jest serią sukcesywnych okazji aktualnych<sup>42</sup>. Istota człowieka sprowadza się do tego, że jest on zespołem doświadczeń, przeżyć, decyzji, percepcji itp. zjawisk.

<sup>35</sup> A. N. Whitehead, *His Reflections on Man and Nature*, New York 1961, 27.

<sup>36</sup> Ch. Birch i J. B. Cobb, *The Liberation of Life: from the Cell to the Community*, w: *Whitehead und der Prozessbegriff. Beiträge zur Philosophie Alfred North Whiteheads auf dem ersten internationalen Whitehead-Symposium 1981*, München 1984, 144.

<sup>37</sup> *Adventures of Ideas*, 242.

<sup>38</sup> *Tamże*, 241.

<sup>39</sup> *Tamże*, 264. Pies także ma być „osobą”, choć w swoistym znaczeniu.

<sup>40</sup> *Adventures of Ideas*, 263.

<sup>41</sup> A. N. Whitehead, *His Reflections...*, dz. cyt., 47.

<sup>42</sup> *Tamże*, 28; *Adventures of Ideas*, 263; R. W. Sellars, *Philosophy of Organism and Physical Realism*, w: Schilpp, 417 nn.

Zdesubstancjalizowana i zdepersonalizowana interpretacja człowieka prowadzi do istotnych konsekwencji doktrynalnych. Przede wszystkim kwestionowana jest personalno-substancjalna tożsamość człowieka, w jej miejsce mówi się o tożsamości czasowo-okazjonalnej, aksjologicznej itd.<sup>43</sup> Jedyna trwałość osobowej tożsamości człowieka dokonuje się poprzez wartości, które z kolei inkorporowane są w „skutkowej naturze” Boga. Whitehead, wyjaśniając osobę ludzką w kontekście filozofii procesu, określa ją chętnie jako „społeczność” historycznych doświadczeń, bytów aktualnych, różnorodnych funktorów kosmosu<sup>44</sup>. Człowiek jest wypadkową różnorodnych wpływów kosmiczno-biologicznych i historyczno-społecznych. Jego osobowość to jakby historia zdarzeń osobowych. Człowiek to „żyjąca osobowość” (*living personality*), powiązana z animalnym ciałem które z kolei jest organicznie włączone w całość przekształceń kosmosu<sup>45</sup>. W ten sposób zaciera się ontologiczny i egzystencjalny sens pojęcia „osobowej tożsamości”. Ciągłość ludzkiej osoby sprowadza się do ciągłości indywidualnego stylu życia, uzewnętrzniającej się w zespole charakterystycznych cech somatyczno-psychicznych. Człowiek, jako indywidualna samotożsama osoba, właściwie nie istnieje. Jest on tylko „społecznością” wydarzeń, impresji, wpływów społecznych i historycznych. Konsekwencją tego jest zakwestionowanie możliwości podejmowania decyzji dotyczących całości życia. Taka konkluzja sformułowana została przez zwolenników teologii procesu<sup>46</sup>. Relatywizm aksjologiczno-egzystencjalny i sytuacjonizm etyczny jest logiczną nieuchronną konsekwencją założeń ontologicznych związanych z procesualno-aktualistycznym rozumieniem osoby ludzkiej.

Kolejną konsekwencją Whiteheadowskiej interpretacji człowieka jest panteizm. Dlatego angielski uczyony twierdził, że „żywa osobowość wymaga finalizacji przez odniesienie do jej obiektywizacji w skutkowej naturze Boga”<sup>47</sup>. Indywidualny człowiek nie jest więc, w takiej interpretacji, ontologicznie kompletną osobą. Możliwe jest to dopiero przez fuzję z naturą Absolutu, co jest ewidentnym elementem doktryny panteizmu. Podobne sugestie napotykamy u kontynuatorów teologii procesu, między innymi głosi je Charles Hartshorne<sup>48</sup>. Osobową tożsamość rozumie on jako zespół cech charakterystycznych: tak somatycznych, jak psychicznych (te ostatnie są zawsze społecznie uwarunkowane). Ta asubstancjalno-społeczna

<sup>43</sup> A. N. Whitehead, *His Reflections...* 164; E. R. Doud, *Identity and Commitment*. w: *Religious Experience and Process Theology*, red. H. J. Cargas i B. Lee, New York 1976, 387—395.

<sup>44</sup> *Process and Reality*, 125—126, 192, 222; *Adventures of Ideas*, 240—241.

<sup>45</sup> *Process and Reality*, 127 nn.

<sup>46</sup> E. R. Doud, *Identity and Commitment*, dz. cyt., 392.

<sup>47</sup> *Process and Reality* 127.

<sup>48</sup> Ch. Hartshorne, *Personal Identity from A to Z*, *Process Studies* 2 (1972) nr 3, 209—215.



„tożsamość” człowieka pozwala mówić o duszy tylko w sensie przenośnym<sup>49</sup>. Autor, choć prezentuje się jako myśliciel chrześcijański, z aprobatą wyraża się o negacji indywidualnej osobowości człowieka przez Buddę oraz platońskiej „duszy świata”. Indywidualna tożsamość osobowa i panteizm są nie do pogodzenia, dlatego zwolennicy teologii procesu rezygnują z pierwszej teorii na rzecz drugiej. Nie zmienia sytuacji fakt, iż przedstawiciele teologii procesu korzystają niejednokrotnie z języka personalistycznego, np. określając człowieka jako obraz Boży wyrażający się w uzdolnieniu do miłości<sup>50</sup>. Kategoria miłości nabiera apersonalnego znaczenia w kontekście twierdzeń, że zarówno człowiek, jak Bóg to elementy składowe kosmicznego procesu samostwarzania się.

Ważnym elementem antropologii Whiteheada jest problem ontycznej struktury człowieka. Klasyczna filozofia chrześcijańska osobę ludzką wyjaśnia jako integralne powiązanie duszy i ciała. Angielski filozof dystansuje się od każdej formy dualizmu antropologicznego tak skrajnego, jak umiarkowanego. Skrajny dualizm jest typowy dla myśli platońskiej i kartezjańskiej, które ciało i duszę traktują jako dwie substancje. Whitehead kwestionuje takie rozumienie człowieka, przyjmując w miejsce dwoistości elementów składowych — dualizm dynamiczny<sup>51</sup>. Każdy byt aktualny, łącznie z człowiekiem, jest bipolarny: fizyczny i duchowy. Integracja obu „biegunów” wzrasta w procesie ewolucyjnym.

Whitehead krytycznie ocenił również scholastyczno-tomistyczną koncepcję osoby ludzkiej, w myśl której dusza jest formą kształtującą ciało<sup>52</sup>. W takiej interpretacji człowieka element duchowy odgrywa rolę kierowniczą, co trudne jest do pogodzenia z empiryzującym profilem filozofii omawianego myśliciela. Sądzi on, że to właśnie ciało jest czynnikiem najbardziej istotnym w osobowości człowieka<sup>53</sup>. Ono jest częstką całości świata materialnego, „dzieńdziem” funkcjonujących w nim praw i energii. Immanencja człowieka w świecie obejmuje również element umysłowo-psychiczny, dlatego Whitehead określa duszę jako strumień doświadczeń płynących z kontaktu ze światem zewnętrznym<sup>54</sup>. Człowiek istnieje w świecie, a świat istnieje w nim — także w jego duszy. Whitehead, charakteryzując korelację duszy i ciała, poszukuje trzeciej drogi pomiędzy dualizmem a monizmem. Z jednej strony przyznaje, że ludzkie indywiduum obejmuje tak ciało, jak duszę; oba funkto-

<sup>49</sup> *Tamże*, 212.

<sup>50</sup> D. D. Williams, *God and Man*, w: *Process Theology*, red. E. H. Cousins New York 1971, 173—187.

<sup>51</sup> *Process and Reality*, 128; *Adventures of Ideas*, 244—245.

<sup>52</sup> *Process and Reality*, 128.

<sup>53</sup> *Tamże*, 129.

<sup>54</sup> „All the emotions, and purposes, and enjoyments, proper to the individual existence of the soul, are nothing other than the soul's reactions to this experienced world which lies at the base of the soul's existence” (A. N. Whitehead, *His Reflections...*, 25).

są integralnie związane z naturą człowieka<sup>55</sup>. Następnie stwierdza, że nie jest możliwa definicja ciała czy duszy, ponieważ w swej strukturze i działaniu wzajemnie się one przenikają. Ludzkie ciało jest częścią natury, w ramach której stanowi jednolity zespół zdarzeń.<sup>56</sup> Fizykalno-biologiczna wymiana naszego ciała z otaczającą przyrodą dokonuje się nieustannie, dlatego trudno określić granice pomiędzy człowiekiem a kosmosem. Jedność strukturalna i dynamiczna człowieka sprawia, że również wyodrębnienie ludzkiego psychizmu jest trudne. Whitehead zdaje się rezygnować z autonomii ontycznej duszy<sup>57</sup>, określając ją przede wszystkim w relacji do otaczającej rzeczywistości. Jest to więc nie ontologiczne, lecz funkcjonalne rozumienie duszy, upatrujące jej „istotę” w takich procesach, jak poznanie przyrody, emocjonalna reakcja na nadchodzące z zewnątrz bodźce, zespół doświadczeń itp.<sup>58</sup>

Reinterpretacja kategorii osoby i duszy, ewidentna w filozofii Whiteheada, była konsekwencją jego dwu założeń systemowych: dynamiczno-procesualnego rozumienia bytu oraz filozofii organizmu. Substancjalna koncepcja człowieka i jego ducha była nie do przyjęcia dla wspomnianego myśliciela, dlatego z aprobatą wspomina angielskich sensualistów Locke'a i Hume'a. Charakteryzowali oni ludzką psychikę w języku psychologicznego empiryzmu jako zespół impresji i przeżyć. W ten sposób nastąpiła desubstancjalizacja człowieka redukowanego do strumienia doświadczeń. Whitehead, bazując na swej filozofii organizmu, proponuje zastąpienie kategorii duszy i osoby przez wyrażenia „byty aktualne” czy „aktualne okazyje”<sup>59</sup>. Przy pomocy tej nomenklatury wielokrotnie opisuje tak duszę, jak ludzkie ciało. W pracy *Adventures of Ideas* określa ciało człowieka jako zespół okazji będących częścią natury przestrzennej<sup>60</sup>. Dusza natomiast to „sukcesja okazji doświadczeń rozciągających się od momentu urodzin do chwili obecnej”<sup>61</sup>. Ten strumień aktualnych okazji uznany został za czynnik konstytutywny duszy. Jest to procesualno-aktualistyczne ujmowanie osoby i duszy ludzkiej, redukujące je do strumienia przeżyć i aktów. Immanencja człowieka przekształca się ostatecznie w podważanie osobowego „ja”: jego swoistości, relatywnej autonomii i podmiotowości. Człowiek został zredukowany do roli etapu czy momentu ewolucyjnych przemian kosmosu.

<sup>55</sup> „The human individual is one fact, body and mind (*tamże*, 21).

<sup>56</sup> *Tamże*, 23.

<sup>57</sup> Dlatego kontrowersyjne jest twierdzenie, że autor nie redukował duszy do ciała. Por. R. A. Anshen, *Prologue*. w: A. N. Whitehead, *His Reflections...*, 7.

<sup>58</sup> *Tamże*, 25; *Adventures of Ideas*, 241.

<sup>59</sup> *Process and Reality*, 163—164.

<sup>60</sup> *Adventures of Ideas*, 243; *Process and Reality*, 128.

<sup>61</sup> A. N. Whitehead, *His Reflections...*, 26. Por. *Adventures of Ideas*, 276; P. Hughes, *Is Whitehead's Psychology Adequate?* w: Schilpp, 285—287.

### 3. Idee wolności i nieśmiertelności człowieka

Filozofia człowieka nie może pominąć problemu wolności. Zagadnienie to stosunkowo sporadycznie pojawia się w pismach Whiteheada, zwłaszcza w aspekcie ontologicznym. Owszem, rysuje on historię poglądów na ideę wolności, rozgraniczając m.in. wolność społeczno-polityczną (kolektywną) i subiektywną (indywidualną)<sup>62</sup>. Na problematykę wolności wyczulona jest zwłaszcza cywilizacja i kultura Zachodu, której trwałym elementem jest postulat wolności myśli i działania. Merytoryczne analizy idei wolności są powiązane z filozofią organizmu, dokładniej zaś mówiąc — z domeną bytów aktualnych. Byty takie to nie relatywnie autonomiczne byty substancjalne, lecz element składowy niekończącego się procesu przemian wszechświata. Dlatego nie ma absolutnej wolności, gdyż byt aktualny jest uzależniony od całości uniwersum<sup>63</sup>. Whitehead sądzi zarazem, że jego procesualna koncepcja bytu jest gwarantem autentycznej wolności, gdyż poszczególne aktualne okazje nie są zdeterminowane przez środowisko kosmiczne i społeczne<sup>64</sup>. Stąd kontynuatorzy teologii procesu twierdzą, że idea wolności jest maksymalizowana bardziej w tym nurcie aniżeli w filozofii substancji<sup>65</sup>.

Czym w swej istocie jest wolność? Angielski uczony krótko zauważa, że wolność to potencjalność, uzdolnienie oraz zdecydowana autoasercja<sup>66</sup>. Wolność sprowadza się więc przede wszystkim do autokreacji, samoprzyczynowania, samorozwoju, ekspansji bytowej. Jest to heglowskie rozumienie wolności, związane z metafizyką panteizmu. Jest pewne, że Whitehead nie przyjmował istnienia wolności jako działania wolnej woli, gdyż to implikowało obecność „ja” ludzkiego. Taka ewentualność naruszałaby monistyczną koncepcję tak bytu, jak człowieka.

Więcej na temat wolności piszą niektórzy kontynuatorzy teologii procesu, między innymi Bernard Loomer. Rozgraniczył on cztery następujące znaczenia wolności: wolność jako autokreację, wolność jako autotranscendencją, wolność jako możliwość aktualizacji, wolność jako zobowiązanie<sup>67</sup>. Pierwsze znaczenie, jak było wspomniane, występuje już u Whiteheada. Trzecie z wymienionych znaczeń nie różni się istotnie od pierwszego, gdyż autokreacja jest zarazem aktualizacją. Wolność jako autotranscendencją implikuje obecność „ducha” czy jaźni-podmiotu, co nie mieści się w radykalnej teologii procesu. Analogiczną uwagę można odnieść do wol-

<sup>62</sup> *Adventures of Ideas*, 61—65, 71—72.

<sup>63</sup> *Process and Reality*, 155.

<sup>64</sup> *Adventures of Ideas*, 255.

<sup>65</sup> Por. R. E. Doud, *dz. cyt.*, 391.

<sup>66</sup> *Process and Reality*, 155; A. N. Whitehead, *Religion in the Making*, New York 1926, 101—102.

<sup>67</sup> B. Loomer, *Dimensions of Freedom*, w: *Religious Experience and Process Theology*, *dz. cyt.*, 323—340.

ności rozumianej jako zobowiązanie, gdyż do takiego aktu zdolna jest wyłącznie rozumna, świadoma siebie jaźń uświadliwiona na świat wyższych wartości.

Końcowym elementem filozoficznej antropologii jest zwykle problematyka śmierci i nieśmiertelności. Whitehead stwierdził, że człowiek umiera, ale nie ginie<sup>68</sup>. Śmierć i nieśmiertelność traktował jako dwa aspekty uniwersum, powiązane ze sobą i wzajemnie się dopełniające. Jako rzecznik panteizmu, dystansował się od tradycyjnego rozumienia nieśmiertelności indywidualnej, zwanej przez niego subiektywną. Sam optował za „obiektywną” nieśmiertelnością, to jest kolektywną. Nie zawęzał jej jednak do ludzi tylko, lecz odnosił do całości świata. Sądził, że „skutkowa natura Boża jest zmiennym światem otrzymującym «wiekuistość» przez jego obiektywną nieśmiertelność w Bogu”<sup>69</sup>. Aktualne byty są zniszczalne w swej jednostkowości, dotyczy to również ludzi. Są one jednak zachowane (czy raczej restaurowane) w Bogu, w którym uzyskują obiektywno-zespołową nieśmiertelność.

Nieco więcej powiedział Whitehead na temat nieśmiertelności w eseju pt. *Nieśmiertelność*, pochodzącym z roku 1941. Nawiązał wówczas do Platona, wyjaśniając ideę nieśmiertelności w kategoriach aksjologicznych<sup>70</sup>. Byty i aktualne okazje, powiązane z czasem i przestrzenią, są zniszczalne. Jedynie świat wartości, istniejący poza czasem, jest nieśmiertelny i zarazem aktywny. Człowiek, uczestnicząc w świecie wartości — prawdy, dobra, piękna — wyłamuje się z granic zniszczalności i śmierci. Nieśmiertelność wartości jest więc drogą ku nieśmiertelności człowieka. Whitehead nieśmiertelność człowieka rozumiał jako „unifikację wielości osób” w naturze Boga, w której stanowią one elementy składowe<sup>71</sup>. Skoro kategorię „osobowej tożsamości” faktycznie podważał, to nie mógł — chcąc być konsekwentnym — akceptować niezniszczalności indywidualnego człowieka.

Obecnie idea nieśmiertelności człowieka wśród zwolenników teologii procesu nie jest rozstrzygana jednolicie. Najczęściej mówi się o nieśmiertelności obiektywnej, sugerując, iż takie rozumienie nie koliduje z myślą chrześcijańską filozoficzną i teologiczną<sup>72</sup>. Uznawanie ciągłości i trwałości życia ludzkiego, powiązane z faktem istnienia Boga, ma nie naruszać doktrynalnych pryncypiów chrześcijaństwa. Sugeruje się nawet, że każda osoba ludzka jest nieśmiertelna w wiekuistym Bogu, Jego jedyności i indywidualności<sup>73</sup>. Inni

<sup>68</sup> A. N. Whitehead, *His Reflections...*, 8.

<sup>69</sup> *Proces and Reality*, 409; por. *tamże*, 286, 410—411.

<sup>70</sup> *Immortality*, w: A. N. Whitehead, *His Reflections...*, 157—177.

<sup>71</sup> *Tamże*, 170.

<sup>72</sup> A. Koothottil, *Life „after” Death. Individual Survival or Universal Communion?* w: *God, Man, the Universe*, Leuven 1981, 65—90.

<sup>73</sup> R. B. Mellert, *A Pastoral on Death and Immortality*, w: *Religious Experience and Process Theology*, dz. cyt., 403—405.

przedstawiciele teologii procesu są zdania, iż koncepcja indywidualnej nieśmiertelności człowieka da się pogodzić z założeniami tego nurtu<sup>74</sup>. Wyjaśnia się mianowicie, że seria bytów aktualnych po śmierci zmienia jedynie ontyczne podłoże, ale nie ginie. Dotąd istniały one w materialnym ciele, później są inkorporowane w naturę Bożą. Trudno się zgodzić z próbą łączenia indywidualnej nieśmiertelności z metafizyką procesualno-asubstancjalnego rozumienia świata. Nie może przetrwać w indywidualnym wymiarze to, co nigdy nie istniało jako trwało-osobowy podmiot. Dynamiczny panteizm Whiteheada skutecznie neutralizuje kategorię osobowo-indywidualnej nieśmiertelności.

#### 4. Uwagi

Whiteheadowska koncepcja świata i człowieka nosi na sobie ślad wielorakich wpływów. Był on znakomitym matematykiem i fizykiem, co odzwierciedliło się w jego ideach filozoficznych. Współczesna fizyka i biologiczna teoria ewolucji ukształtowały fundamentalne wyznaczniki metafizyki angielskiego myśliciela: procesualne rozumienie bytu oraz traktowanie świata jako kosmicznego organizmu. Istniały również wyraźne wpływy filozoficzne, mimo iż Whitehead nie odbył systematycznych akademickich studiów filozofii. Wpływy te są bardzo różnorodne: od Platona do Bergsona<sup>75</sup>. Platońska teoria idei jest prototypem teorii wiekuistych przedmiotów. Na krystalizację filozofii organizmu wywarł wpływ John Locke, interpretując ludzką duszę jako strumień idei i wrażeń. Panteistyczne filiacje Whiteheada sięgają zwłaszcza Spinozy i Hegla. Choć nie czytał on zbyt wiele pism Hegla, to jednak był pod jego wpływem pośrednim — mianowicie w wyniku zaprzyjaźnienia się z J. E. Mac Taggartem (†1925), znanym brytyjskim heglistą. Niewątpliwie znaczący był również wpływ H. Bergsona, z którym omawiany myśliciel był zbieżny w dynamicznej interpretacji bytu. Wielość filiacji filozoficznych i wpływ nauk przyrodniczych powoduje, iż myśl Whiteheada trudno nazwać syntezą, gdyż jest to raczej utalentowany i sugestywny eklektyzm.

Twórca teologii procesu uważał siebie za kontynuatora myśli chrześcijańskiej, jeszcze bardziej akcentując swój związek z chrześcijaństwem dzisiejsi rzecznicy tego nurtu. Upoważnia to do komparacji antropologii Whiteheada z klasyczną antropologią chrześcijańską. Filozoficzna i teologiczna antropologia chrześcijańska koncentrują się na personalizmie, to jest uznaniu indywidualnego podmiotu, świadomego siebie i wolnego „ja” — osoby. Taka optyka

<sup>74</sup> Por. D. Griffin, *The Possibility of Subjective Immortality in Whitehead's Philosophy*, University of Dayton Review 8 (1980) nr 3, 43—56; L. S. Ford i M. Suchocki, *A Whiteheadian Reflection on Subjective Immortality*, Process Studies 7 (1977) nr 1, 1—13.

<sup>75</sup> Por. J. D. Weisenbeck, *dz. cyt.*, 5—17.

antropologiczna nie mieści w metafizyce inicjatora teologii procesu, redukującego człowieka do serii aktów (doświadczeń, decyzji, przeżyć itp.). Desubstancjalizacja i dezindywidualizacja człowieka prowadzi nieuchronnie do jego odpodmiotowienia. Filozofia człowieka Whiteheada jest więc faktycznie naturalizacją, zacierając bowiem trwałe jakościowe różnice pomiędzy osobą a światem pozaludzkim.

Potwierdzeniem redukcjonistycznego profilu antropologii angielskiego myśliciela są jego koncepcje wolności i nieśmiertelności. Wolność, rozumiana głównie jako samorealizacja i twórczość, przestaje być atrybutem osoby jako istoty jedynie zdolnej do samoopanowania i odpowiedzialności. Wówczas zaś brak adekwatnego rozwiązania problemu zła, zwłaszcza jego genezy. Nic więc dziwnego, że zwolennicy teologii procesu zło traktują jako fenomen kosmiczny, a nie psychologiczno-moralny<sup>76</sup>. Depersonalizacja zła jest konsekwencją depersonalizacji człowieka i jego działań. Dalszą konsekwencją whiteheadowskiej antropologii jest negacja indywidualnej nieśmiertelności człowieka, co jawnie koliduje tak z filozofią, jak teologią chrześcijańską. Kolektywna nieśmiertelność jest nieodłączna od panteizmu.

Filozofia człowieka A. N. Whiteheada jest kontrowersyjna ze względów metodologicznych, rzeczowych i w aspekcie immanentnej logiki systemu.<sup>77</sup> Przechodząc pod koniec życia od przyrodoznawstwa do filozofii, dokonał on zarazem ekstrapolacji metod nauk przyrodniczych na teren metafizyki. Dlatego problem struktury ontycznej człowieka rozwiązywał niemal wyłącznie w oparciu o hipotezy i teorie przyrodnicze. Było to więc spojrzenie od zewnątrz, w oparciu o świat przed- i poza ludzki. Asubstancjalna i apersonalna koncepcja człowieka, jaką prezentował myśliciel, całkowicie ignorowała doświadczenie wewnątrzosobowe: samoświadomość naszej indywidualności, poczucie odpowiedzialności za swe czyny, doświadczenie etyczne i interpersonalne<sup>78</sup>. Osoba ludzka to nie tylko aktywność, ale świadomość tej aktywności. Doświadczenie wewnętrzne jest ustawicznym twórczym przeżywaniem swego „ja”, tego samego mimo upływu lat, choć nie takiego samego. Fluktuacyjność ludzkich przeżyć nie podważa bynajmniej tożsamości „ja” osobowego, dlatego redukcjonowanie człowieka do sukcesywności aktów nie znajduje potwierdzenia w doświadczeniu personalnym. Również doświadczenie aksjologiczne, zwłaszcza moralne, oparte jest ontycznie na indywidualnej tożsamości osoby ludzkiej. Zubożona metoda Whiteheada, skazana jego kryptoscjentyzmem, była powodem odhumanizowanej koncepcji człowieka. Rysem pozytywnym tej koncepcji było pragnienie uwy-

<sup>76</sup> A. Koohottil, dz. cyt., 65—90.

<sup>77</sup> Por. S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, dz. cyt., 318—323.

<sup>78</sup> Por. P. Bertocci, *Hartshorne on Personal Identity. A Personalistic Critique*, *Process Studies* 2/1972, nr 3, 216—221; S. Kowalczyk, *Drogi ku Bogu*, Wrocław 1983, 70—87.

puklenia jedności bytu ludzkiego, lecz niestety przekształciło się w panteistyczny monizm. Dwubiegunowość bytu ludzkiego, tj. powiązanie materii i ducha, u angielskiego autora była atrybutem każdego bytu aktualnego — łącznie z Bogiem. Jedność człowieka była więc rozumiana jako jednorodność całego bytu.

Filozoficzna myśl Whiteheada jest próbą syntezy teizmu, idealizmu i naturalizmu, dlatego wikła się w antytezy i sprzeczności. Antytetyczny profil tej filozofii artykułarzuje się w tezie o bipolarności bytów aktualnych, mających „bieguny” materialności i psychiczności. Brak koherencji jawi się natomiast u samych podstaw systemu, mianowicie w próbie pogodzenia przyrodniczo-procesualnej koncepcji bytu z metafizycznymi kategoriami osoby ludzkiej i Boga. Świat osób (człowieka i Boga) różny jest od świata rzeczy, dlatego stosowanie identycznego klucza metodologicznego i terminologicznego jest nieporozumieniem. Whitehead opisuje człowieka, jego duchowe „ja” i osobowość, jako serię sukcesywnych aktów. Język procesualno-aktualistyczny nie jest w stanie wyrazić świata ludzkiej osoby: jej podmiotowości, autonomii, odpowiedzialności i relatywnej trwałości. Osoba nie jest addycją aktów i działań, które z kolei nie wyjaśniają np. kategorii moralnych dobra i zła. Skrajnie dynamiczne rozumienie człowieka czyni bezsensem nie tylko jego biografię, ale także etykę, prawo, pedagogikę, aksjologię i religię. Kochać czy przyjaźnić się może tylko byt osobowy, a nie zespół wydarzeń czy aktów. Tak więc antropologia A. N. Whiteheada jest neutralizowana w świecie samych procesów. Przenoszenie języka fizykalno-biologicznego na domenę pozamaterialną prowadzi do błędnego odczytania tajemnicy człowieka. Dynamika bytu ludzkiego nie może być równoznaczna z zamazywaniem jego tożsamości i odpowiedzialności, stabilne wewnętrzne „ja” transcenduje bowiem fluktuacyjność codziennych doświadczeń.

#### THE CONCEPTION OF MAN OF ALFRED N. WHITEHEAD

This paper has four parts. Part I discusses Whitehead's general theory of reality. He rejected the Aristotelian conception of substance, conceived a being as continual process of becoming and the cosmos as one living organism. It was an extreme dynamic and monistic conception of being. Part II of this article characterizes Whitehead's conception of human nature. Man is not a person — durable substance but a „society” of actions and events, human soul is a stream of experiences and decisions. The Part III is explaining Whitehead's notion of freedom and immortality. Freedom was conceived by him as a potentiality, ontic dynamic and autcreation. He rejected an individual immortality of man („subjective”) and accepted only the collective immortality („objective”). Part IV of article is trying to give an estimation of Whitehead's conception of man. His anthropology is connected with a dipolar view of man, pantheistic monism and negation of individual durable personality and immortality. Thus it is impossible to harmonize this conception of human nature with a christian anthropology.