

Halina Perkowska

Bóg w filozofii Alfreda N. Whiteheada

Nowa Krytyka 11, 201-235

2000

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Halina Perkowska
Uniwersytet Szczeciński

Bóg w filozofii Alfreda N. Whiteheada

Jedną z istotnych dla współczesności prób przerzucenia pomostu między uogólnieniami poznania naukowego a poznaniem metafizycznym, skierowanym na odsłonięcie istotowego ustrukturuwaniem świata, podjął w swej refleksji filozoficzno-teologicznej Alfred N. Whitehead. Jego poszukiwania odpowiedzi na podstawowe pytania filozofii prowadzone były z perspektywy ontologii, uwzględniającej przełom, jaki dokonał się w fizyce XX wieku. Zrozumienie wszechświata, opisywanego przez teorię względności, a zwłaszcza przez mechanikę kwantową, wymagało daleko idącej rewizji tradycyjnego, mechanistyczno-redukcyjnego obrazu świata, którego jedność i uporządkowanie wspierały się na założeniu istnienia jednorodnego, substancjalnego tworzywa i zastąpieniu go obrazem świata zachowującego swą jedność i ciągłość dzięki matematycznemu uporządkowaniu swych strukturalnych poziomów, zbudowanych z pojawiających się i znikających „chwilowych skupisk” relacji czasoprzestrzennych.

Teorie sprzeciwiające się mechanistycznemu redukcjonizmowi nazywa się na ogół holistycznymi. Zakładają one, że wraz ze wzrostem złożoności systemu pojawiają się w nim nowe własności, będące czymś więcej niż tylko prostą sumą części, oraz że zmiana ustrukturuwania całości systemu wyznacza – w relacji zwrotnej – zmianę własności elementów składowych, budujących dany system. Status ontologiczny wyłaniającej się w ten sposób całości (jako coś „większego” od „sumy” części) może być różnie interpretowany. Można zakładać, iż własności całości potencjalnie tkwią w mechanizmach samokomplikowania się elementów składowych i ich połączeń, a więc że własności te nie są samoistne i nie dają się oddzielić od fizycznego podłoża systemu będącego ich nośnikiem. Można też przyjąć, jak to czyni Whitehead, iż strukturuwanie

procesów fizycznych, tworzące całość wykraczającą poza własności swych części, dokonuje się w sposób celowościowy i kreatywny, podług wcześniejszych – już niefizycznych – form, miar i wzorców. Wiąże się to z jego założeniem istnienia metafizycznego źródła zarówno samego wszechświata jako ustrukturowanej w sobie całości, jak i określonych elementów tej całości, wraz z faktycznie twórczym – wprowadzającym nowość – ich rozwojem.

Zdaniem Whiteheada, nauka aspirująca do samorozumienia się, do całościowego uchwycenia swego istotnego sensu, musi się ufilozoficzyć i poddać krytycznemu namysłowi swą podstawową wiarę, czyli swe fundamentalne założenia (przedzałożenia).

Początkowej fazie rozwoju nauki nieomal bezwiednie towarzyszyło założenie nazwane przez Whiteheada materializmem naukowym. Materializm ten bezkrytycznie przyjmował istnienie pierwotnej materii, pojmowanej jako tworzywo uformowane w konfiguracje przypominające pomniejszone kule bilaradowe, przemierzające – niezależną od siebie – czasoprzestrzeń. To tworzywo materialne w ramach naukowego materializmu pojmowane było jako nie posiadające w sobie żadnego sensu, celu czy wartości. Materializm naukowy doskonale nadawał się do wyjaśniania pewnego rodzaju faktów, szczególnie po ich wyabstrahowaniu z całości kształtu towarzyszących im okoliczności. Ale abstrahowanie od okoliczności, czyli od rozlicznych związków danej rzeczy z czasoprzestrzennym i logiczno-matematycznym kontekstem związków zasadniczych, bo konstytuujących treść i formę badanej rzeczy (zdarzenia), oddalało rozum od możliwości pojmowania i rozumienia świata w jego zmiennej określoności faktualnej i trwałym uporządkowaniu strukturalnym. Obezwładniało więc, zdaniem Whiteheada, wiarę w rozum.

Wiara w porządek przyrody, która umożliwiła rozwój nauki, jest według Whiteheada szczególnym przypadkiem ogólniejszej wiary, która nie daje się uzasadnić na drodze żadnej generalizacji faktów empirycznych. Wyłania się ona z bezpośredniego, intuicyjnego uchwytowania ogólnego, strukturalnego porządku natury rzeczy. Elementami tej wiary są takie przekonania, jak to, że człowiek będąc sobą, jest zarazem zdystansowanym stosunkiem do siebie, że nasze cząstkowe i niejasne doświadczenia pozwalają docierać do w sobie istniejących, ogólnych prawidłowości strukturalnych rzeczywistości, że poszczególne, „rozproszone” rzeczy mają swe określone miejsca w całościowym, uporządkowanym systemie świata i że tylko dzięki temu mogą być sobą, że ten całościowy system charakteryzuje się wewnętrzną harmonią relacji logicznych,

reguł transformacji oraz wzorców aksjologicznych, powiązanych z rytmem powstawania i przemijania zmysłowo dostępnych, konkretnych, jednostkowych zdarzeń. Doświadczyć tej wiary to wiedzieć, że „podczas gdy harmonia logiki nakłada się na wszechświat niczym żelazna konieczność, harmonia estetyczna staje przed wszechświatem jako żywy ideał kształtujący ogólny przepływ w jego nieprzerwanym dążeniu ku subtelniejszym, bardziej złożonym układom”¹.

Wszechświat ma początek i dlatego wyjaśnienia wymaga zarówno on sam jako całość, jak i jego poszczególne procesualne ukonstytuowania strukturalno-regulatywne. Poznawczą rekonstrukcję całościowego, spójnego obrazu wszechświata Whitehead nazywa kosmologią, dla podkreślenia jedności logicznej struktury i uporządkowanego charakteru procesualnych dynamizmów, konstytuujących, zapośredniczoną w wielości doświadczeń, konkretną, „światową” rzeczywistość. Tak pojęta kosmologia z konieczności odsyła do metafizyki jako filozofii spekulatywnej, która „jest wysiłkiem zmierzającym do skonstruowania logicznego systemu nadrzędnych (*general*) idei, w kategoriach których można interpretować nasze doświadczenie”². Wartość systemów filozoficznych zależy od mocy ich konieczności, tzn. od tego, czy i w jakim zakresie podstawowe kategorie i pojęcia tych systemów zdolne są objąć całość ludzkich doświadczeń, tak w ich aspekcie podmiotowego ujęcia, jak i przedmiotowej treści, a dzięki temu władne są przybliżać zrozumienie głębokich struktur uniwersum, obejmujących ukryte systemy relacji, konstytutywnych dla niesprzecznego istnienia i współlistnienia bytów, zarówno czasoprzestrzennych, matematyczno-logicznych, wzorcowo-potencjalnych, jak i aksjologiczno-teleologicznych.

Filozofia, podobnie jak każde ludzkie poznanie, łączy w sobie aspekt racjonalny i empiryczny. Istotne jest jednak to, że warstwa empiryczna może się jawić tylko dlatego, że już w sobie urzeczywistnia wybrane wzorce układów relacji ogólnych.

Teoretyczne dokonania współczesnej fizyki, przyczyniając się do rewizji tradycyjnego obrazu świata, przede wszystkim zakwestionowały jego substancjalno-atrybutywną budowę. Na przykład David Bohm proponował zastąpienie tradycyjnej wizji materii odwzorowanej w modelu pomniejszych „bilardowych kul”, pojęciem materii subtelnej, niewidzialnej, niedotykalnej, należącej

¹ A.N. Whitehead: *Nauka i świat współczesny*, przeł. S. Magala. Warszawa 1988, s. 28.

² A.N. Whitehead: *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. New York 1969, s. 5.

do ukrytego (nie-przedstawialnego) wymiaru świata, a zawiadującego całym jawnym porządkiem rzeczywistości. Tak pojmowana materia mogła wydawać się czymś już w zasadzie nieodróżnialnym od tzw. sfery duchowości.

Według Whiteheada, nowe teorie fizyki wymusiły zastąpienie pojęcia substratu materialnego, jako jednej z podstawowych kategorii dotychczasowej filozofii, pojęciem dynamicznych struktur, zbudowanych, zarówno w swym aspekcie synchronicznym, jak i diachronicznym (procesualnym), podług określonych, „wybranych” układów transprzestrzennego i transczasowego systemu relacji logiczno-matematycznych. Dla postulowanej przez Whiteheada wizji świata szczególnego znaczenia nabiera pytanie dotyczące statusu logiki i matematyki. W filozofii tej dostępny w naoczności zmysłowej i w refleksji teoretycznej świat jawi się jako dynamiczna, harmonijnie w sobie zespolona, strukturalna jedność. Między elementami budującymi tę jedność nie zachodzi jednak ciągłość bytowa, nie zachodzi transmisja ontologiczna, która miałaby te elementy łączyć jednego rodzaju substancjalną podstawą. Jedność świata buduje współdziałanie się jego elementów, czyli dynamiczne relacje wiążące wymiar ontyczny tych elementów z ich wymiarem epistemicznym, istotowy ze zjawiskowym, potencjalny z aktualnym, a logiczny z aksjologicznym.

Ludzkie doświadczenie świata pojmuje natomiast Whitehead jako złożoną konstrukcję, której nieodłącznym elementem jest zawsze element teoretyczny, bowiem rozumienie tego, co aktualne, wymaga odniesienia do tego, co idealne. Istotne jest, że w żywym ludzkim doświadczeniu nie istnieje jasna i wyraźna granica między podmiotem a przedmiotem, faktem a teorią, przedstawieniem a pojęciem, obiektywnością a subiektywnością, opisem a wartościującą interpretacją. Tak pojmowane doświadczenie samo jest integralnym elementem świata, dynamizującym transformacje jego strukturalnych uporządkowań, choć ogólne reguły tych transformacji – warunkujących samą możliwość racjonalnej refleksji – pozostają stałe. Mają one charakter transcendentny względem świata. Równocześnie jednak, jako logiczno-aksjologiczne potencjały, czyli jako idealne wzorce możliwych uformowań i reguł transformacji wszelkich „światowych” zdarzeń, stopniowo i częściowo aktualizując się, konstytuują immanentną, na wskroś relacyjną „tkankę” wszystkiego, co istnieje w naszej przestrzeni i czasie, konstytuują sposoby rzeczywistych transformacji i strukturyzacji zdarzeń oraz wyznaczają logiczne reguły ich poznawczego ujęcia. Potencjały te Whitehead nazywa przedmiotami wiecznymi (*eternal objects*).

Przedmioty wieczne są skupiskami układów relacji, „punktami” przecięcia sieci, budującej strukturę możliwej wewnętrznej i zewnętrznej spójności – już odkrytych i jeszcze pozostających do odkrycia – obszarów logiki, matematyki, fizyki, psychologii i aksjologii. Przedmioty wieczne tworzą pole możliwych logicznie zaistnień oraz matematyzowalnych reguł ich transformacji. Stanowią one równocześnie zbiór ideałów, wartości i harmonijnych wzorców, stymulujących proces urzeczywistniania się świata jako proces ukierunkowany w swej kreatywnej aktywności na realizację w pełni zharmonizowanej całości, czyli najwyższej postaci piękna.

Podstawową kategorią zaproponowanej przez Whiteheada ontologii jest kategoria procesu. Przeniesiona na grunt metafizyki, kategoria ta pozwala uchwycić niesubstancjalny charakter podstawowych „jednostek”, budujących poszczególne aspekty rzeczywistości zjawiskowej, oraz logiczne reguły „przetasowywania się” układów ogólnych relacji, składających się na istotową strukturę wszystkiego, co w jakikolwiek sposób istnieje i dzieje się w trójwymiarowej przestrzeni i „światowej”, znanej nam postaci czasu.

Podstawowymi elementami rzeczywistości są, według Whiteheada, tzw. aktualne zaistnienia. Aktualne zaistnienia jako zdarzenia czasoprzestrzenne są efektem złożonego procesu, w trakcie którego dokonuje się synteza wybranego układu ogólnych form, logicznie możliwych wzorców istnienia z różnymi stopniami – nałożonych na nie – specyficznych ograniczeń. Procesualny charakter natury rzeczywistości wyraża się w jej kreatywności, w powstawaniu nowych form struktur i nowych aktualnych zaistnień, które w „niewypróbowany” jeszcze sposób włączają się w ramy tej całości ontycznej, jaką jest realny, czasoprzestrzenny kosmos.

Warunkiem narodzin nauki w jej europejskim i nowożytnym rozumieniu było upowszechnienie się przekonania, iż ludzkie myślenie i działanie opiera się na obiektywnie istniejącym porządku przyrody, wykrywalnym w każdym doświadczanym zdarzeniu, innymi słowy, upowszechnienie się przekonania, że istnieją wykrywalne związki między ogólną strukturą wszechświata, odwzorowywaną przede wszystkim w matematycznych teoriach, a faktycznymi, obserwowalnymi zdarzeniami.

W „Process and Reality” Whitehead opisuje racjonalność świata jako transcendentną strukturę stabilnych i uporządkowanych relacji, zawiadujących procesem stawania się – immanentnych światu – zdarzeń. Struktura tych relacji odwzorowuje się w typach porządku obejmującego doświadczaną rzeczywisty-

stość. Nade wszystko w prawidłowościach przyrodniczych, posiadających, jak wszystko inne, swe źródło w idealnej przestrzeni, „zamieszkałej” przez przedmioty wieczne, przejawiające się w postaci matematycznego porządku geometrycznego i fizykalnego, odkrywanego w przyrodzie przez ludzki rozum z tej racji, iż on również w tej idealnej przestrzeni partycypuje.

Typy urzeczywistnionego porządku mają naturę hierarchiczną; hierarchie te budują strukturę ontyczną świata, tworząc immanentną harmonię bytów i zjawisk, spajającą w dynamiczną całość wszelkie faktyczne wymiary i aspekty rzeczywistości. Harmonię tę Whitehead często opisywał przy pomocy kategorii piękna. Swe przekonanie o harmonijnej, racjonalnej naturze świata wspierał na danych empirycznie faktach, potwierdzających, że pewne stany rzeczy mają naturę powtarzalną, zaś powtarzalność ta dotyczy form ustrukturywania ciągów zdarzeń, „utkanych” z pojawiających się i znikających elementów, czyli z czasujących się, „mgnieniowych” aktualnych zaistnień, oscylujących na granicy bycia aktualnego (jawiącego się) i bycia czysto potencjalnego.

Najdobitniejszym wyrazem tej wewnętrznej harmonii świata jest matematyka. Możliwość opisu skomplikowanych procesów przyrodniczych, bogactwa ich empirycznych treści przy pomocy prostych formuł matematycznych, od dawna intrygowała zarówno teoretyków nauki, jak i filozofów. Wielu z nich podkreślało swoiste piękno świata, wyrażające się w harmonii i prostocie matematyzowalnych struktur i procesów. Ważniejsza jednak od estetyki formalizmu matematycznego okazała się jego zawartość informacyjna. Praktyka naukowa ujawniła, iż równania matematyczne posiadają zadziwiającą zdolność prognozowania nieznanych zjawisk empirycznych. Podważało to pogląd o czysto narzędziowej, instrumentalnej, porządkująco-idealizacyjnej funkcji matematyki. Podejmowano w związku z tym próby nowej interpretacji statusu języka matematyki, zwracając uwagę na jego specyfikę, wyrażającą się w tym, iż formalna poprawność matematycznych wypowiedzi pociąga za sobą ich informacyjną prawdziwość, zgodność z – często jeszcze nie rozpoznanym – wymiarem rzeczywistości empirycznej. Zastanawiano się nad zagadkowością faktu, iż syntaktycznie poprawne wyprowadzenie określonych struktur języka matematycznego rodzi określone następstwa na poziomie interpretacji semantycznej, pozwalającej uzyskiwać nowe informacje o strukturze fizycznych zdarzeń i procesów.

O ile mamy do czynienia z czystą matematyką, mamy do czynienia z dziedziną całkowitej i absolutnej abstrakcji, uwolnionej od wszelkich poszczegól-

nych przypadków, „a nawet od poszczególnych klas przypadków”³. Jest sprawą zastanawiającą, dlaczego umysł ludzki odbiera świat jako w swej istocie matematyczny, tzn. jako spełniający taką oto właściwość, że o ile poszczególne jednostki tego świata wchodzą w stosunki spełniające czysto abstrakcyjne warunki, to muszą także, mocą konieczności, wchodzić w inne stosunki, spełniające odmienne abstrakcyjne warunki, a wynikające logicznie z pierwszych.

Dla Whiteheada struktura relacji logiczno-matematycznych ma status radykalnej obiektywności, jest ona metafizycznie istniejącą strukturą istotową, fundującą podstawowy wymiar ontyczny wszelkich możliwych aspektów rzeczywistości. Można powiedzieć, iż w ujęciu Whiteheada system relacji logiczno-matematycznych oraz przyporządkowany im zespół reguł transformacji tworzy swoisty nad-świat, wyznaczający zbiór światów możliwych, w tym nasz świat, z wypełniającymi go zaistnieniami, regułami ich przemienności i prawami rozwoju. Skoro tak jest, to matematyka w żadnym razie nie może być traktowana jako li tylko użyteczne, neutralne względem rzeczywistości, narzędzie porządkowania czy liczenia „materii” empirycznej. Należy ją raczej interpretować jako głęboki, istniejący „mocniej” niż rzeczywistość zjawiskowa, metafizyczny i scałościowany w sobie porządek. Określone, „wybrane” aspekty tego porządku konstytuują dynamiczne struktury naszego wszechświata, jako jednego z wielu możliwych. Jawiący się nam świat jest wytworem operacji „wycięcia” z transcendentnego pola relacji logiczno-matematyczno-aksjologicznych przestrzeni trójwymiarowej, sprzęgniętej z eks-tatycznym, bytowiaco-nicościującym typem światowego (znanego nam) czasu. Istotne dla Whiteheadowskiego ujęcia tego pola jest to, iż punkty łączące poszczególne układy czystych relacji, tworzące spójną wewnątrznie całość, nie mają nic wspólnego z zajmowaniem miejsca w przestrzeni i czasie. Ich status ontologiczny ma charakter równocześnie inteligibilny i transcendentny. Z tym jednak, że w tej inteligibilno-transcendentnej całości zakodowana jest gotowość do kształtowania się na nieskończenie wiele sposobów, przyjmowania n -wymiarowych form przestrzennych i zróżnicowanych postaci czasu. Gotowość ta może się jednak urzeczywistniać dopiero po dodaniu do czystych relacji logiczno-matematycznych aktywizującej energii, zdolnej do przeprowadzenia czystej potencjalności w aktualność, zdolnej więc do trójwymiarowego, przestrzennego „rozpięcia” tych relacji i przekształcenia „linearnych”, statycznych, jednopoziomowych relacji logicznego wynikania

³ A.N. Whitehead: *Nauka i świat...*, s. 30.

w stosunki czasowe, czyli w nieustanną oscylację jawienia się i znikania poszczególnych światowych zaistnień.

Pojawia się więc pytanie o źródło tej aktywizującej energii. Whitehead łączy je z pytaniem o Boga. Bóg w jego systemie pojawia się przede wszystkim jako zasada wyjaśniająca przejście linearnego, „jednopoziomowego” w swym przedtem, teraz i potem porządku logiczno-matematycznego w nie-linearny, czasujący się, bytowo-nicościowy porządek jawiącego się nam świata, z jego ustruktrowanymi formami i możliwymi regułami kreatywnej transformacji.

Intuicja, iż logiczno-matematyczne relacje mają status porządku metafizycznego, uruchomianego przez ukryte Źródło, towarzyszyła nie tylko poczynaniom intelektualnym Whiteheada. Jan Łukasiewicz, daleki w swych poglądach od teistycznych inklinacji Whiteheada, analizując problemy matematyczne, pisał: „Mam wrażenie, że znajduję się wobec jakiejś potężnej, niesłychanie zwartej i niezmiernie odpornej konstrukcji. Konstrukcja ta działa na mnie jak jakiś konkretny, dotykalny przedmiot [...] Nic w niej zmienić nie mogę, nic sam dowolnie nie tworzę, lecz w wytężonej pracy odkrywam w niej coraz to nowe szczegóły, zdobywając prawdy niewzruszone i wieczne. Gdzie jest i czym jest ta idealna konstrukcja? Filozof wierzący powiedziałby, że jest w Bogu i jest myślą Jego”⁴.

Według Whiteheada, proces poznawczy przebiega w określonych fazach. Rozpoczyna się od bezpośredniego uchwycenia danej zmysłowo treści. W uchwyceniu tym już partycypuje akt rozumienia, wyrażający się w wyodrębnieniu tej treści ze współdanego tła świata, ujęcie tego, czym dane doświadczenie jest samo w sobie, w swej konkretnej istocie i swych konkretnych jakościach. Następnie dokonuje się proces wyodrębniania mniejszych elementów (jednostek), składających się na treść danego doświadczenia i ujęciu ich jako „samych w sobie”, poza kontekstem ich zjawienia się. Na koniec musi być odnaleziona odpowiedź na pytanie: jakie najogólniejsze warunki spełniane są przez relacje, wiążące wyodrębnione elementy w całość danego doświadczenia i odnoszące tę całość do współdanego tła? Te najogólniejsze warunki formułują właśnie poszczególne teorie matematyczne.

Warunki te może spełniać nieokreślona rozmaitość sytuacji, niezależnie od występujących w niej przedmiotów. Istotne jest to, że nie można wypowiedzieć żadnego pozytywnego twierdzenia o takiej sytuacji, do której nie należy bezpo-

⁴ J. Łukasiewicz: *W obronie logistyki*. „*Studia Gnesnensia*” 1937, nr 15, s. 219.

średni, jednostkowy akt sądzenia. We wszechświecie, otwartym na ludzkie doświadczenia, każdy szczegół wchodzi we właściwe sobie relacje z każdą daną bezpośrednio sytuacją. „Albo wiemy coś o sytuacji odległej dzięki poznaniu, które stanowi składnik sytuacji danej, albo nie wiemy nic”⁵. Konkretnie przedmioty muszą spełniać warunki ogólne, by wejść w skład dowolnej sytuacji, te same warunki ogólne mogą być spełniane przez wiele rodzajów konkretnych przedmiotów. Matematyka ujmuje całokształt tych ogólnych warunków abstrakcyjnych, które łącznie są spełniane przez związki przedmiotów w każdej sytuacji. Same te abstrakcyjne warunki są ze sobą powiązane w sposób regularny. Zestaw regularnych powiązań abstrakcyjnych warunków ogólnych wyznacza nie tylko strukturę rzeczywistości, ale również jej poznawcze odwzorowania. Wyznacza więc równocześnie racjonalność ontologiczną i epistemologiczną. Regularność powiązań ogólnych, abstrakcyjnych warunków powoduje zarówno to, że każda rzecz z konieczności jest sobą i różni się na swój sposób od wszelkich innych rzeczy, jak i to, że istnieją spójne powiązania wibracyjnych elementów, budujących bezpośrednio daną sytuację. Regularne powiązania między abstrakcyjnymi, ogólnymi warunkami matematyczno-logicznymi umożliwiają wszelkie rozumowanie. Rozumowanie bowiem to nic innego, jak ujawnianie prawidłowości ogólnych warunków związanych z bezpośrednio wykrytą w danej sytuacji „częścią” tych prawidłowości, czyli ze zbiorem tzw. postulatów lub przesłanek. Gdziekolwiek istnieje dająca się wyodrębnić sytuacja, tam spełnia się określony związek między ogólnymi warunkami objętymi tą sytuacją, związek dający się stopniowo odsłaniać dzięki logice rozumowania. Całkowity układ abstrakcyjnych warunków ogólnych jest logicznie powiązany z każdą swą „częścią”, spełniającą się w poszczególnych sytuacjach.

Tak więc, podstawową zasadą koncepcji metafizycznej głoszonej przez Whiteheada jest zasada racjonalnej harmonii całości bytu. Whitehead próbuje dowieść, iż bez matematyczno-logicznej harmonii bytu nie mogłaby zaistnieć jakakolwiek jedność złożonej sytuacji, a tym bardziej jakiegokolwiek jej zrozumienie czy poznanie. Aby rzeczy, sytuacje, zdarzenia mogły współistnieć, czyli stworzyć kosmos (porządek), muszą spełniać określone – powiązane logicznie z innymi – ogólne, abstrakcyjne warunki. Każda sytuacja, spełniając określony układ warunków ogólnych, z konieczności musi spełniać inny określony układ, a zarazem musi wykluczać te zespoły warunków, które są ze spełnionym ukła-

⁵ A.N. Whitehead: *Nauka i świat...*, s. 35.

dem sprzeczne. Całość powiązanych ze sobą abstrakcyjnych warunków ogólnych, opisywana przez Whiteheada, przypomina platoński świat idei, interpretowanych jednak również na wzór pitagorejskich bytów/liczb.

Zrozumienie rzeczywistości jako dziedziny ludzkich doświadczeń wymaga, według Whiteheada, odwołania się do – zbudowanych z relacji układów ogólnych warunków abstrakcyjnych – przedmiotów wiecznych. Przedmioty te są transcendentne, wykraczają poza szczegółowe konkretne sytuacje rzeczywistego (przed-stawiającego się zmysłowo) stawania się świata. Równocześnie każdy przedmiot wieczny posiada własne związki (pozytywne bądź negatywne) z każdą konkretną sytuacją, każdy więc posiada swój sposób włączania się w poszczególne sytuacje. Zgodnie z tradycją platońską, Whitehead przedmiotom wiecznym, w ich harmonijnej całości, nadaje aksjologiczną rangę Prawdy, Piękna i Dobra, podkreślając w ten sposób, iż nie tylko budują one „kościel” logiczny poszczególnych aspektów czasoprzestrzennej rzeczywistości, ale ponadto wyznaczają ogólne cele/wartości dla harmonijnego rozwoju wszechświata.

Rozumienie przedmiotów wiecznych wymaga uwzględnienia ich specyficznej (wynikającej z określonego układu czystych relacji) jednostkowości, ich ogólnego związku z innymi wiecznymi przedmiotami oraz uchwycenia ogólnej zasady, która wyraża ich sposób włączania się do poszczególnych, konkretnych sytuacji. Tak więc, każdy przedmiot wieczny jest indywiduum, na swój osobliwy sposób jest tym, czym jest jako niepowtarzalny wkład w każdą konkretną sytuację. We wszystkich sytuacjach zachowuje on własną tożsamość, choć sposoby jego włączania się, zajmowania określonego miejsca w strukturze poszczególnych sytuacji mogą być różne.

Metafizyczny status przedmiotów wiecznych wobec konkretnych sytuacji jest statusem możliwości wobec aktualności. Istotne jest to, że dla Whiteheada możliwość istnieje, i to w sposób silniejszy niż poszczególne urzeczywistnienia. Istnieje, ponieważ przysługuje jej „bycie daną”. Sposobem dania sfery czystej potencjalności jest doświadczenie jej niezbywalnej współobecności w treściach wszelkich aktów poznawczych, praktycznych i aksjologicznych. Niezależnie od tego, czy ta współobecność jest uświadamiana czy nie, konstytuuje ona zarówno wszelki odbiór świata, jak i strukturalne uporządkowanie „przedmiotów” tego odbioru. Oznacza to, że bez sfery czystych potencjalności, sfery matematyczno-aksjologicznych, wzorcowych przedmiotów wiecznych, nie mógłby zaistnieć strukturalnie i funkcjonalnie uporządkowany świat. Natomiast świat

bez tego uporządkowania nie mógłby w ogóle być przedmiotem jakichkolwiek odniesień poznawczych.

Istotne jest to, że charakter każdej konkretnej sytuacji wyznaczony jest przez sposób aktualizowania się w niej przedmiotów wiecznych. Aktualizacja oznacza wybór spośród możliwości lub, mówiąc dokładniej, selekcję prowadzącą do określonej hierarchizacji możliwości (przedmiotów wiecznych), włączających się w strukturę tej oto, konkretnej sytuacji. Każdy przedmiot wieczny ma naturę relacyjną, pozostaje w określonych relacjach ze wszystkimi innymi przedmiotami wiecznymi. Istota relacji, charakteryzująca dany przedmiot wieczny, określa możliwość jego włączenia się w konkretną sytuację.

To jednak, czym ten oto przedmiot wieczny jest w swej istocie, nie da się odłączyć od jego statusu we wszechzwiązku wszystkich przedmiotów wiecznych. Związki łączące ten oto przedmiot wieczny z innymi przedmiotami wiecznymi ustanawiają wewnętrzną istotę tego przedmiotu. Równocześnie każdy przedmiot wieczny zawiera w sobie pewien stopień nieokreśloności, rozumianej jako potencjalna „gotowość” do takiego zhierarchizowania swych relacji z innymi przedmiotami wiecznymi, które jest konieczne dla zaistnienia czasoprzestrzennego tej oto konkretnej sytuacji. Tak więc w istocie każdego przedmiotu wiecznego istnieje pewna nieokreśloność, otwierająca możliwość włączenia się (częściowego przetasowania swych **nieistotowych** relacji z innymi przedmiotami wiecznymi) tego przedmiotu do konkretnej sytuacji. Dla poszczególnych sytuacji to włączenie się stanowi konieczny warunek przejścia z logiczno-ontologicznej możliwości w zaktualizowane czasowo i przestrzennie istnienie.

Urzeczywistnianie, czyli pojawianie się doświadczanych przez podmiot ludzki przedmiotów, a więc konkretnych sytuacji, jest procesem nakładania się określonych ograniczeń na wieloraką mnogość związków zachodzących między przedmiotami wiecznymi. Podstawowym ograniczeniem, konstytuującym realność naszego świata, jest ograniczenie czasoprzestrzenne. We wszystkich konkretnych sytuacjach, składających się na strukturę naszego świata, partycypują tylko te układy logiczno-matematycznych relacji (czyli „wybrane”, określone powiązania przedmiotów wiecznych), które mieszczą się w ramach relacji budujących kontinuum czasoprzestrzenne, czyli te, które dają się z relacjami czasoprzestrzennymi logicznie uzgodnić. Nałożenie się ograniczenia czasoprzestrzennego sprawia, że wszystkie konkretne sytuacje są zdarzeniami, są w swym istotowym ukonstytuowaniu powiązane z ciągiem sytuacji poprzedza-

jących (przeszłością), współobecnych (teraźniejszych) i antycypowanych (przyszłych). Powiązania czasoprzestrzenne, w których dokonuje się faktyczny przebieg zdarzeń, są selektywnym ograniczeniem ogólnego systemu powiązań między przedmiotami wiecznymi. To selektywne ograniczenie, będące koniecznym warunkiem możliwości zachodzenia innych ograniczeń, koniecznych dla ustanowienia tożsamości poszczególnych sytuacji i dla określenia zachodzących między nimi podobieństw i różnic oraz koniecznych dla określenia możliwości ich niesprzecznego współzachodzenia, jawi się jako zdarzenie na wskroś arbitralne, będące nieustanną inspiracją dla myślenia filozoficznego, zapytującego: dlaczego raczej istnieje (w przestrzeni i czasie) coś niż nic?

Przedmiot wieczny, ujmowany jedynie z perspektywy swych związków z innymi przedmiotami wiecznymi, jest „nieistniejący”, w sensie: niepartycypujący w kontinuum czasoprzestrzennym, „wyabstrahowany z określonego faktu włączenia i wyłączenia z rzeczywistych zdarzeń”⁶. Natomiast przedmiot wieczny, rozpatrywany ze względu na konkretną sytuację, nie istnieje (czasoprzestrzennie) wówczas, gdy we wszystkich swych określonych związkach z innymi przedmiotami wiecznymi jest z tej konkretnej sytuacji wyłączony; istnieje zaś, jeżeli niektóre jego związki z innymi przedmiotami wiecznymi włączone są w tę oto konkretną sytuację. Dlatego można powiedzieć, iż każda konkretna sytuacja jest syntezą istniejącego i nieistniejącego. Przedmiot wieczny istnieje w danej, konkretnej sytuacji o tyle tylko, o ile wyraża się on w syntetycznej jedności zmysłowych jakości budujących daną sytuację. Ale syntetyczna jedność zmysłowych jakości wspiera się na wyłączeniu innych systemów jakości (*omnis determinatio est negatio*), tzn. na wyłączeniu pewnych relacji, łączących urzeczywistniony w tej oto konkretnej sytuacji przedmiot wieczny z innymi przedmiotami wiecznymi. Oznacza to, że każda konkretna sytuacja pozostaje w pozytywno-negatywnej relacji do wszystkich przedmiotów wiecznych. Przedmioty wieczne charakteryzują się więc nieokreślonym powinowactwem z czymś takim, jak „bycie sytuacją w ogóle” i określonym, pozytywnym bądź negatywnym, związkiem z każdą konkretną sytuacją. Związek ten odwzorowuje się zarówno w „byciu sobą” każdej sytuacji, jak i w różnego rodzaju relacjach wiążących ze sobą poszczególne sytuacje.

Partycypacja w określonym układzie możliwych logicznie wzajemnych (pozytywno-negatywnych) powiązań przedmiotów świata idealnego musi więc

⁶ Ibidem, s. 170.

nadawać poszczególnej sytuacji i jej „dzianiu się” (zdarzeniu) charakter koherentnej całości i równocześnie gwarantować możliwość jej współistnienia ze wszystkimi pozostałymi sytuacjami. Istotne jest to, że rzeczywiste sytuacje istnieją jako „wytwory” selekcji, dokonanej na czystych możliwościach. Dlatego też najważniejszym pytaniem metafizycznym pozostaje pytanie o podstawę tej selekcji. Wszystkie, dające się niesprzecznie pomyśleć hierarchizacje relacji zachodzących między przedmiotami wiecznymi, są w równym stopniu logicznie możliwe. Wprowadzenie w istnienie czasoprzestrzenne określonego układu relacji, układu będącego elementem złożonej, wielopiętrowej konstrukcji wzajemnych powiązań i wykluczeń przedmiotów wiecznych (które w sobie też są relacjami), niejako z góry musi „przeglądać” całość tej konstrukcji i antycypować niesprzeczność (warunki współistnienia) wiązki możliwych przebiegów zdarzeń, ukonstytuowanych przez „wybrany” układ. Każde zdarzenie jest „kryształizacją” fragmentu niezgłębionych możliwości świata idealnego. Dlaczego do tej „kryształizacji” dochodzi, dlaczego możliwość nie pozostaje spokojnie sobą, lecz pozwala się na różne sposoby ograniczać, a dzięki temu ograniczeniu „nabierać” aktywizującej energii i stawać się „chwilowo” skupionym w sobie, czasoprzestrzennym Czymś?

Odpowiadając na to pytanie Whitehead na miejscu Arystotelesowskiego Boga jako Pierwszego Poruszyciela umieszcza Boga jako Zasadę Konkretyzacji. Uważa, iż zajęte przez niego stanowisko daje się uzasadnić „dzięki badaniom nad ogólnymi konsekwencjami przebiegu rzeczywistych sytuacji – to znaczy procesu urzeczywistniania”⁷. Urzeczywistnianie to proces uwzględniania możliwości współistnienia i współprzebiegu wszystkich rzeczywistych zdarzeń, które z kolei w swym istotowym ukonstytuowaniu odwzorowują sieć wzajemnych, pozytywno-negatywnych (włączająco-wyłączających) związków, zachodzących między relacyjnymi w sobie przedmiotami wiecznymi, czyli abstrakcyjnymi, logiczno-matematycznymi bytami potencjalnymi, wraz z przypisanymi im „wskaźnikami” aksjologicznymi.

„Stosunki między rzeczywistymi sytuacjami są równie niezgłębione w swej różnorodności, jak stosunki między przedmiotami wiecznymi w dziedzinie abstrakcji”⁸. O tym, czym dana sytuacja jest, rozstrzyga sposób włączenia w istotę tej sytuacji innych sytuacji. Z kolei sam ten sposób włączenia uwarunkowany

⁷ Ibidem, s. 182

⁸ Ibidem, s. 183.

jest przez hierarchiczny układ relacji, „wybrany” do urzeczywistnienia ze złożonego świata abstrakcyjnych przedmiotów wiecznych. Ogólnie można powiedzieć, że każda sytuacja w swym istnieniu i przebiegu (zdarzenie) stanowi syntezę wszystkich wiecznych przedmiotów, uczestniczących jednak w tej syntezie z różnym stopniem swej aktualizacji, do zerowego włącznie. Równocześnie każda sytuacja stanowi syntezę wszystkich pozostałych sytuacji, choć znów moc jej powiązań z innymi poszczególnymi sytuacjami może być różna. W każdym przypadku niektóre powiązania, ze względu na urzeczywistnione hierarchie abstrakcyjne, muszą mieć charakter wyłączeń.

Rzeczywiste sytuacje są zdarzeniami, ujawniają się jako proces, jako stawanie się. Oznacza to, że przede wszystkim partycypują one w – podstawowym dla urzeczywistniania – ograniczeniu świata idealnego, które polega na takim zhierarchizowaniu jego wewnętrznych powiązań, by dominującą pozycję zajęły powiązania czasoprzestrzenne. Każda sytuacja umieszczona jest w mnogości innych sytuacji, bez których nie byłaby sobą. W specyficzny sposób powiązana jest z tymi sytuacjami, które tworzą jej przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Tak na przykład powiązanie z przyszłością oznacza, że ta oto sytuacja jest określona w sensie negatywnym przez zbiór możliwych logicznie syntez relacji, co prawda wyłączonych, ale stymulujących przejście tejże sytuacji w którąś z wielu możliwych nowych indywidualizacji, z którą już jest ona powiązana określonymi relacjami, tyle tylko, że pozostającymi w stanie potencjalności.

Każda sytuacja jest szczególnym, jednostkowym, ograniczonym skupieniem w sobie i na swój sposób nieograniczonej dziedziny przedmiotów wiecznych. Każda indywidualna sytuacja ma swój specyficzny udział w całości logiczno-matematyczno-aksjologicznej i w, wyznaczonej przez ograniczenie tej całości, strukturze wszechświata. Ograniczona synteza wiecznych przedmiotów, obecna w każdej sytuacji, stanowi wyraz włączania się do rzeczywistych sytuacji dziedziny przedmiotów wiecznych wraz z jej analitycznym charakterem. Z tej racji rzeczywiste sytuacje ujmują w swoje ramy „cały impet wiecznego powinowactwa”⁹, czyli zapośredniczają się na różne sposoby (pozytywno-negatywne) z całością świata idealnego. Dzięki temu uczestnictwu w „wiecznym powinowactwie”, czyli w analitycznej naturze świata abstrakcyjno-matematycznych relacji, możliwe jest poznawcze uchwycenie danej sytuacji jako swoistej całości, zbudowanej z doświadczalnych jednostek, bez konieczności dokonywania

⁹ Ibidem, s. 185.

równoczesnego przeglądu wszystkich przeszłych, teraźniejszych i przyszłych sytuacji. Jednostki doświadczenia to sytuacje, które w „nagły” sposób ujawniają siebie, właśnie dzięki temu, że są urzeczywistnieniem „analitycznych” właściwości świata wiecznych przedmiotów. Urzeczywistnienie to Whitehead nazywa ustopniowanym uzmysłowieniem. Określenie to sugeruje, iż sytuacje, podobnie jak monady Leibniza, posiadają stopniowalny potencjał psychiczny. Rzecz w tym bowiem, że poszczególne sytuacje nie tylko istnieją rozciągnięte na continuum czasoprzestrzennym, ale zawsze zarazem znaczą, czyli wskazują na współzależność własnego sensu od sensu zarówno czasoprzestrzennego świata, jak i sensu wiecznej całości idealnej. To nieustanne wskazywanie poza siebie przynależy do istotowego ukonstytuowania każdej konkretnej sytuacji. Dziedziczone powinowactwo z całością idealną (zbudowaną z przedmiotów wiecznych) odwzorowuje się w czasoprzestrzennych konkretach jako ich biegun psychiczny, jako swoisty kod informacyjny, niejako „trzymający razem” przeszłość, teraźniejszość oraz więzkę możliwości przyszłego rozwoju. Na poziomie człowieka, odniesienie sfery konkretów do całości przedmiotów wiecznych odwzorowuje się na przykład w relacji ciało–świadomość. Odniesienie to z góry programuje ciało ludzkie na korelację ze świadomością, a świadomość na korelację z ciałem. Podobnie, odniesienie każdego zdarzenia do rzeczywistości wiecznej stanowi gwarancję spójności wymiaru fizycznego zdarzenia z – zawartym w nim – kodem informacyjnym, skupiającym w chwili obecnej całą historię tego zdarzenia oraz jego przyszłe (niejednoznacznie, bo tylko „ramowo” zeterminowane) możliwości rozwojowe. Whitehead określa również ustopniowane uzmysłowienie jako sposób zawarcia w aktualnej sytuacji tych określonych relacji logiczno-matematycznych (nieistniejących czasoprzestrzennie), które przesądzają, czym ta sytuacja jest w swym typie, a następnie, poprzez odniesienie „wybranych” relacji do sytuacyjnego tła, czym jest w swej jednorazowości.

Zdarzenie jest procesualnym ciągiem sytuacji, który krystalizuje się w – dającą się „nagle” uchwycić – całością, odróżniającą się od przestrzennego i czasowego tła. Można w nim wyodrębnić, zdaniem Whiteheada, aktywność substancjalną, „czekającą” na syntezę potencjalności oraz urzeczywistniony wynik tej syntezy. Czym jest aktywność substancjalna? Nie jest ona bytem ani w tym sensie, w jakim bytami są sytuacje, ani w tym sensie, w jakim bytami są przedmioty wieczne. Whitehead uznaje ją za ogólną własność metafizyczną, która leży u podstaw wszystkich sytuacji, z góry przesądzając, w jakich relacjach logicznych te sytuacje mogą partycypować, i w jakich typach relacji mogą po-

zostawać z innymi sytuacjami i ich przebiegami (zdarzeniami). Jak się wydaje, pod pojęciem aktywności substancjalnej Whitehead rozumie coś na kształt Boskiego impulsu, „pobudzającego” możliwości (przedmioty świata idealnego) do urzeczywistnienia, czyli do „wcielania się” w konkretne czasoprzestrzenne sytuacje i to do takiego, które gwarantuje logiczną niesprzeczność zarówno typów zachodzących w świecie zdarzeń, jak i niesprzeczność ich zindywidualizowanych postaci. Atrybutami aktywności substancjalnej są przedmioty wieczne, ponadto aktywności tej przysługuje zdolność syntetyzowania przedmiotów wiecznych na nieskończenie wiele sposobów oraz zdolność przeprowadzenia (dzięki „dodaniu” swej aktywizującej energii) „wybranych” (ograniczonych) a współmożliwych syntez ze stanu potencjalności do stanu „uskokowego”, pojawiająco-znikającego istnienia czasoprzestrzennego.

Nałożenie ograniczenia czasoprzestrzennego na nieskończoną wielość możliwych logicznie powiązań i hierarchizacji potencjałów (czyli przedmiotów wiecznych) nie prowadzi jednak do konieczności zaistnienia tego oto faktycznego układu zdarzeń, jakim jest nasz świat. Na pierwsze ograniczenie, związane z urzeczywistnianiem, nałożony być musi cały szereg innych ograniczeń, związanych z warunkami współistnienia, zasadami partykularyzacji, standardami jakości i wartości. W obrębie ograniczenia powiązań przedmiotów wiecznych do ich czasoprzestrzennego układu nadal możliwe są różne „wersje” świata, różne warunki współistnienia, różne zasady partykularyzacji i odmienne standardy. Zrealizowana wersja świata ma charakter na wskroś faktyczny, z logicznego punktu widzenia, czyli z perspektywy abstrakcyjno-ogólnych relacji świata idealnego, mogłaby być zupełnie inna. Tym bardziej że nawet już w zrealizowanej wersji świata poszczególne zdarzenia mogą przybierać różne, nieprzewidywalne i „niewypróbowane” jeszcze upostaciowania w ogólnych ramach koniecznego uniesprzeczniania istniejących realnie podsystemów tego świata i w horyzoncie idealnych wzorców (celów) jego rozwoju. Według Whiteheada właśnie ta faktyczność naszego świata odsyła do atrybutu aktywności substancjalnej, który „ogranicza bez uzasadnienia, gdyż wszystkie uzasadnienia z niego wypływają”¹⁰. W ten sposób dochodzi Whitehead do hipotezy Boga jako zasady konkretyzacji i źródła ograniczeń, przeprowadzających możliwość w realne, czasoprzestrzenne, zaktywizowane energetycznie istnienie oraz gwarantujących „spójność” wszelkich współzachodzących w naszym świecie

¹⁰ Ibidem, s. 187.

zdarzeń. Pytanie o pierwsze ograniczenie – czasoprzestrzenne – jest w istocie pytaniem o to, dlaczego świat w ogóle jest (w czasie i przestrzeni), skoro równie dobrze mógłby nie być, zaś następne ograniczenia dotyczą pytania: dlaczego świat jest taki oto, skoro mógłby być zupełnie inny. W pierwszym pytaniu „jest” oznacza samą aktualizację, w drugim jej konkretny kształt. „Jest” oznacza więc istnienie w „naszej” przestrzeni i czasie, istnienie związane ze światem o „niezerowej” energii. Istnienie idealnej przestrzeni, „zamieszkałej” przez czyste potencjały, można przyrównać do istnienia wszechświata w stanie, gdy dodatnia energia materii jest dokładnie zrównoważona ujemną energią pola gravitacyjnego. Całkowita energia przybiera wówczas wartość zerową. Wszechświat obdarzony energią zerową istniałby istnieniem podobnym do istnienia idealnej przestrzeni czystych potencjałów, nic by się w nim nie działo i nic nie jawiło. I tak jak rodzi się pytanie o źródło uruchamiające zerowy, „uśpiony” w sobie wszechświat, czyli pytanie o źródło powodujące zburzenie jego wewnętrznej, całkowitej równowagi, tak pojawia się pytanie o źródło uruchamiające świat idealny, czystą potencjalność i przeprowadzające logiczną możliwość w ograniczone, czasoprzestrzenne zaktualizowanie.

Bóg jawi się w koncepcji Whiteheada również jako granica racjonalności, na którą wskazują fundamentalne zasady samej tej racjonalności. „Bóg jest ostatecznym ograniczeniem, a Jego istnienie to coś ostatecznie irracjonalnego. [...] Nie sposób podać racji natury Boga, ponieważ natura ta jest podstawą racjonalności”¹¹. To nauka sama ze swym empiryzmem potwierdza, że istnieje zasada konkretyzacji, której rozum analityczny bez wsparcia z zewnątrz nie jest w stanie wykryć, że zasadę tę konstytuuje coś na kształt wolnej decyzji, nie wpływającej już z żadnej – dostępnej skończonemu rozumowi – logicznej konieczności.

Dotychczas, mówi Whitehead, obdarzano Boga różnymi metafizycznymi „komplementami”, traktując go jako bytową, a więc konkretną, „podstawę sytuacji metafizycznej wraz z jej najgłębszą aktywnością”¹². Bóg zaś nie jest żadnym konkretnym (określonym w sobie) bytem, lecz wolnością ograniczania, będącą warunkiem możliwości wszelkiej konkretyzacji, wszelkiego przeprowadzania czystej możliwości w zaktualizowane istnienie. Uznanie Boga za ostateczną rację ciągu ograniczeń, konstytuujących wewnętrznie spójne istnienie

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem.

tego oto świata, odsłania, że do jego „natury” należy oddzielanie dobra od zła, możliwości bycia i współbycia od tego wszystkiego, co tej możliwości się sprzeciwia.

Rzecz w tym jednak, że koncepcja Whiteheada, dotycząca „gry logicznej”, obejmującej zarówno wewnętrzną naturę świata idealnego, jak i przechodzenie wybranych jego układów z wieczności w skonkretyzowane istnienie czasoprzestrzenne, w samym ukonstytuowaniu tego istnienia współuobecnia w postaci relacji negatywnych to, co z tego istnienia z logicznych powodów jest wyłączone. W związku z założeniem, że do natury Boga należy oddzielenie dobra od zła, pojawia się pytanie: czy to, co wyłączone, realnie nieistniejące, niezaktualizowane, to właśnie zło? Czy też może wśród tych jeszcze nieureczywistnionych możliwości tkwią i takie, których wprowadzenie w istnienie czasoprzestrzenne stwarzałoby szansę na doskonalenie się świata, na zwiększenie jego racjonalnej harmonii, przybliżenie do idealnych wzorców Prawdy, Piękna i Dobra?

Gdyby to wszystko, co niezaktualizowane (nie-istniejące w czasie i przestrzeni) było złem, to wszelkie twórcze, wprowadzające „nowość” dokonania degradowałyby świat. Ponadto zło musiałoby jawić się jako niezbywalna konieczność, rzucająca cień na każde konkretne zdarzenie, jako z istoty „dziejowe”, odniesione do swych możliwych, a niezrealizowanych jeszcze uformowań. Tym bardziej że możliwe logicznie, a niezrealizowane wersje zdarzeń, jako wyłączone opozycje, jako istotne dla zrealizowanej postaci świata „negatywy”, biorą wszak swoisty, logiczno-negatywny udział w konkretnym konstytuowaniu i przebiegu realnych zdarzeń. Przemijalność tych zdarzeń, a więc i przemijalność czasoprzestrzennego świata, wskazywałaby na kruchość ograniczeń nakładanych przez Boga na świat czystych możliwości. Czy więc ostateczne „zbawienie” realnego świata miałyby polegać na jego powrocie do abstrakcyjnego, ogólnego stanu czystych możliwości? Wydaje się, że koncepcja Whiteheada rodzi podobne trudności do tych, na jakie natrafiamy w teodycei Leibniza. W obu przypadkach możliwa jest taka interpretacja, która ponad Bogiem umieszcza wszechogarniającą logikę, której Bóg musi być posłuszny i która raz po raz zwycięża, znosząc – z racji przemijalności zdarzeń świata realnego – konkretyzujące ograniczenia nakładane przez Boga na wieczne, czyste możliwości.

System filozoficzny Whiteheada domaga się więc rozstrzygnięcia problemu, czy procesualna natura świata, wynikająca z czasoprzestrzennego ograniczenia

czystych możliwości, ograniczenia będącego podstawowym warunkiem konkretyzacji, jest szansą na twórcze, „wolne” doskonalenie się tego świata, czy zapowiedzią jego ostatecznie koniecznego przeminięcia, ponownego „zwinięcia się” w czystą możliwość. Gdyby w grę wchodziła druga ewentalność, Bóg filozofii procesu byłby Bogiem, któremu, jak to wyraził Eric Mascall, „trzeba raczej współczuć niż doń się modlić”¹³.

Jednoznaczna interpretacja zaproponowanego przez Whiteheada rozwiązania tego problemu nie jest łatwa. Sam twórca filozofii procesu nieustannie modyfikował własne rozwiązania, nie troszcząc się zbytnio o jasność i jednoznaczność swych propozycji filozoficznych, często tym samym podstawowym intuicjom przypisywał różne określenia językowe, bądź też tym samym wyrażeniom językowym przyporządkowywał różne treści. Może wydawać się czymś zaskakującym, że współautor „Principia Mathematica”, na gruncie swych rozważań filozoficzno-teologicznych, łamie, zdawać by się mogło, podstawowe zasady jasności i precyzji języka. Tak na przykład, charakteryzując „nature” Boga, pisze: „Prawdą jest, gdy mówimy, że Bóg jest niezmienny, zaś świat podlega zmianom; prawdą jest również, że świat jest niezmienny, zaś Bóg podlega zmianom. Prawdą jest, że Bóg stanowi jedność, zaś świat wielość, jak również, że świat jest jednością, a Bóg wielością. Prawdą jest, że w porównaniu ze światem Bóg jest *par excellence* rzeczywisty, jak również, że w porównaniu z Bogiem świat jest rzeczywisty *par excellence*. Prawdą jest, iż świat jest immanentny w Bogu, jak również, że to Bóg jest immanentny w świecie. Prawdą jest, że Bóg wykracza (*transcendens*) poza świat, jak również, że świat wykracza poza rzeczywistość Boga. Prawdą jest, gdy mówimy, że Bóg stwarza świat, jak również, że świat stwarza Boga”¹⁴. Usprawiedliwieniem tych sprzecznych charakterystyk jest według Whiteheada to, że Bóg jest granicą stosowności języka, z racji swego bycia ostateczną granicą wszelkiej racjonalności. Nic więc dziwnego, że dla samej tej racjonalności jawić się musi jako sprzeczność. Sprzeczność ta jest jednak sprzecznością pozorną, bo wynikająca z faktu, iż wszelkie kategorie przynależne światu, odniesione do Boga „przemieszczają” swój sens. Przekształcają swe przeciwieństwa w – różnorako z poszczególnymi aspektami swych znaczeń zapośredniczone – tło pojęciowe. Tło to ukazuje różne swoje aspekty w zależności od perspektywy podmiotowego ujęcia, w jednej perspek-

¹³ Patrz J. Polkinghorne: *Rozum i rzeczywistość*, przeł. P. Tomaszek. Kraków 1995, s. 69.

¹⁴ A.N. Whitehead: *Bóg i świat*, przeł. J. Życiński, [w:] J. Życiński (red.): *Bóg i przyroda w filozofii procesu*. „Znak – Idee” 1992, nr 5, s. 38–39.

tywie poznawczej tło ujawnia się jako pełniące rolę kontrastu, w innej zaś jako pełniące rolę dopełnienia. Kategorie bytowe, odniesione do Boga, nabierają nowych znaczeń, zmieniających dotychczasową relację przeciwieństwa w relację częściowo opozycyjną, a częściowo komplementarną.

Metafizyczny system wypracowywany przez Whiteheada często określany jest mianem teologii procesu. Bóg, w ramach tej teologii, pojmowany jako zasada konkretyzacji, z porządku idealnego wybiera określoną logiczność naszego świata. Logiczność ta charakteryzuje się jednak tym, że pozwala na kontynuację w świecie pierwotnej Bożej wolności. Przejawia się to w niejednoznacznym zdeterminowaniu światowych sytuacji, zdarzeń i procesów. Rozwój świata nie do końca przesądzony jest pierwotnym Bożym wyborem. Bóg nie jest „kosmicznym tyranem”. Uzasadnieniu tezy o Bogu szanującym twórczą „wolność” świata mają służyć podstawowe pojęcia filozofii Whiteheada, takie jak pojęcie aktualnych zaistnień, zdarzeń, kreatywności, współwzrostu, pojęcie ujęcia i odczucia.

Przedstawmy jeszcze raz główne wyznaczniki filozoficznej koncepcji Whiteheada, wraz z tymi jej uzupełnieniami, które w naszej dotychczasowej prezentacji były pomijane.

Aktualne zaistnienia są najmniejszymi jednostkami bytu. Nie mają one jednak statusu substancjalnego, są tylko „rozbłyskami” energetycznych skupisk wybranych układów relacji, jako ich pulsująco-migotliwa, „chwilowa” krystalizacja. Poszczególne aktualne zaistnienia tworzą z wybranymi innymi zaistnieniami ciągi, powiązane wzajemną korelacją, czyli tworzą zdarzenia. Formą aktualnych zaistnień jest coś na wzór „punkto-chwil” metafizycznych. Będąc najmniejszymi jednostkami rzeczywistości, w swym ukonstytuowaniu odsyłają „ku górze”, odsłaniając się jako pierwsze efekty ograniczenia czasoprzestrzennego, nałożonego na sieć relacji, konstytuujących czysty świat relacyjnych w sobie potencjałów, czyli obiektów wiecznych. Wybrany z tego czystego świata układ relacji (po uwzględnieniu logicznej możliwości współistnienia i współdziania się) konstytuuje przemijającą „materię” aktualnych zaistnień i trwałą strukturę ich ciągów. Zawartością realnego świata są aktualne zaistnienia, nazywane przez Whiteheada również zaistnieniami epokowymi. Zaistnienia epokowe są realnymi, czasoprzestrzennymi zdarzeniami fizycznymi. Każde z nich skupia w sobie system relacji odnoszących je do „reszty świata” i dlatego każde z nich jest „mikrokosmosem, reprezentującym sam w sobie całe wszech-

ogarniające uniwersum”¹⁵. Epokowe zaistnienia są tworamii objętymi zasadą kreatywności, która „w świecie fizycznym przybiera postać różnych dróg doczesnego następowania po sobie”¹⁶. Kreatywność nie jest cechą bytu realnego, nie można przypisać jej żadnego zespołu trwałych określeń. Decyduje ona natomiast o otwartym, niepełnym, niedokończonym charakterze świata i sprawia, że każde aktualne zaistnienie jest twórczym „zrostem”, nigdy nie dającą się z góry wydedukować twórczą syntezą wcześniejszych zaistnień, form idealnych (elementów formacyjnych) i Bożego uniesprzeczniającego, stwórczego „wkładu”.

Odniesienie aktualnych zaistnień do świata form idealnych, czyli wiecznych przedmiotów, wyznacza ich biegun pojęciowy, zaś powiązania z innymi, współzachodzącymi zaistnieniami konstytuuje ich biegun fizyczny. Podstawowymi zaś jednostkami doświadczenia są – według tego systemu – zdarzenia (*events*). Byty są wtórnymi konstrukcjami, zbudowanymi z – wyodrębniających się podług określonych zasad – ciągów zdarzeń. Zdarzenia posiadają dwa bieguny: biegun psychiczny (*psychic pole*), nazwany przez Whiteheada ujęciem (*prehension*), będący „wyborem” z ogólnych, abstrakcyjnych możliwości określonego, nade wszystko czasoprzestrzennie, układu, oraz biegun materialny, zwany zrostem (*concrecence*) lub odczuciem (*feeling*), w którym konkretyzują się i aktualizują wybrane możliwości po uzgodnieniu się z otaczającym kontekstem, czyli ze współzachodzącymi innymi zdarzeniami. Ujęcie (*prehension*) jest systemem relacji, odnoszących określone zdarzenie–podmiot – do innych, przeszłych i terażniejszych zdarzeń oraz do przyszłości pojmowanej jako możliwy logicznie zbiór idealnych (potencjalnych) wzorców rozwoju, określonych przez porządek świata wiecznego. Jeżeli w procesie rozwoju dominują powiązania z przeszłością, wyłaniające się zdarzenie będzie miało charakter powtórzenia lub kontynuacji, jeżeli natomiast zyskują przewagę powiązania z wzorcami określonymi przez struktury obiektów wiecznych i ich całość, w procesie rozwoju następuje emergencja nowych, niewystępujących wcześniej cech. Na ujęcie składają się trzy podstawowe czynniki: podmiot ujęcia (określone zdarzenie bądź powiązany ciąg zdarzeń, czyli byt aktualny), jakości (ujmowane datum) i ich określone ustrukturuwanie, czyli tzw. forma subiektywna. Jeżeli te same jakości, w podobnym ustrukturuwaniu, włączają się w nowe zdarzenia bądź

¹⁵ A.N. Whitehead: *Religia w tworzeniu*, przeł. A. Szostkiewicz. Kraków 1997, s. 84.

¹⁶ *Ibidem*, s. 185.

nowe byty aktualne, to objęty nimi fragment rzeczywistości będzie tylko reprodukcją przeszłości. Jeżeli natomiast w procesie zmiany pewne „stare” jakości i już zrealizowane ich ustrukturywanie podlegają wyłączeniu, zwalniając miejsce dla nowych jakości (ewentualnie wartości) i ich nowych syntez, odwzorowujących jeszcze niewypróbowany układ relacji abstrakcyjno-logicznych, mamy do czynienia ze zjawiskiem kreatywności. Kreatywność jest metafizycznym wyznacznikiem dynamiczno-aktywnego charakteru rzeczywistości, wprowadzającym w świat nowe elementy i nowe formy.

Włączanie nowych jakości i wartości w podstawowe jednostki, konstytuujące „wewnątrzświatowe” procesy, Whitehead określa synonimicznie mianem „odczucie”. Warunkiem zaistnienia „nowości” są z jednej strony „czyste potencjały”, czyli obiekty wieczne, z drugiej zaś reguła spójności z współzachodzącymi innymi zdarzeniami. Dlatego też rozwój świata w stronę nowych treści i form ma charakter współwzrastania. Świat, by istnieć, musi bowiem mieścić się w granicach zarówno możliwości logicznych, jak i możliwości spójnego, niesprzecznego współbycia i współprzebiegania konstytuujących go aktualnych zaistnień, zdarzeń i procesów. Każdy byt aktualny staje się sobą poprzez ujęcia łączące jego „subiektywną formę” z innymi bytami, które w ten sposób stają się etapami jednego, uniesprzecznionego procesu współwzrastania.

Ujęcia i odczucia konstytuują sferę doświadczeń w ogóle. Doświadczenie w swej późniejszej twórczości pojmuje Whitehead bardzo szeroko, jako już nie tylko wszelkie możliwe stany ludzkiej świadomości, łączące akty ujęcia z ustrukturywaną (zrosniętą w sobie) treścią, ale również jako różnego typu wzajemne oddziaływania między aktualnymi zaistnieniami czy zdarzeniami. W doświadczeniu daje się wyróżnić minimalne jednostki, czyli tzw. momenty (pulsy, krople) doświadczenia. Synteza tych minimalnych jednostek musi spełniać określone wymogi formalne, obowiązujące również przy łączeniu się poszczególnych doświadczeń w większe całości. Schemat tego syntetyzowania musi być spójny, logiczny, adekwatny i odpowiedni. Koherencja oznacza, że podstawowe elementy treści doświadczenia (a na wyższym poziomie poszczególne pojęcia), uchwytyjące wspólność pewnego rodzaju doświadczeń, zakładają sobie nawzajem i łączą się według określonych zasad w jednolity system, a poza tym systemem zmieniają swe znaczenie. Logiczność oznacza w tym przypadku niesprzecznność treści doświadczenia (zdań, w których te treści są opisywane) i niesprzecznność syntez, konstytuujących określone rodzaje doświadczeń, w tym pojęć i zbudowanych z nich zdań. Odpowiedniość to możli-

wość jednorodnej interpretacji wszystkich elementów doświadczenia. Adekwatność to brak takich elementów doświadczenia, które wymykałyby się przyjętemu schematowi interpretacji.

Istotne w koncepcji Whiteheada jest to, iż wyklucza ona coś takiego, jak możliwość doświadczenia przez podmiot dwukrotnie w sposób absolutnie identyczny tej samej rzeczywistości. Identyeczność ta jest niemożliwa z racji ontycznej cechy świata, którą wyraża zasada kreatywności. Zasada ta odzwierciedla się również, a może nade wszystko, w istotowym ukonstytuowaniu człowieka. Whitehead pisze: „Znajduję siebie jako istotową jedność emocji, przyjemności, nadziei, lęków, żalów, wartościowania, alternatyw i decyzji – wszystkich subiektywnych reakcji na otoczenie aktywne w swej naturze. Moja jedność – Kartezjańskie «jestem» – to mój proces kształtowania tworzywa w zgodny wzorzec (*pattern*) doznań”¹⁷ i nieco dalej: „Indywidualne posiadanie jest tym, czym jestem w roli naturalnej aktywności jako kształtującej aktywność otoczenia w nową twórczość, która jest mną samym w tym momencie, a jednak jako będąca mną samym, jest kontynuacją przeszłości”¹⁸.

Całość aktualnych bytów konstytuowana jest przez system powtórzeń i różnic, modyfikujących treść i formę aktualnych zaistnień, zdarzeń i doświadczeń. Granicą modyfikacji jest matematyczno-logiczna struktura świata obiektów wiecznych i zasada współwzrostu – uzgodnienie się aktualnych bytów z bliższymi czy dalszymi kręgami otoczenia. Tak jak żywy organizm trwa i rozwija się nie dzięki niezmienności swych elementów, lecz dzięki zasadzie czynnościowego strukturywania swych wymiennych składników i zachowywaniu porządku transformacji relacji łączących organizm z otoczeniem, tak, według Whiteheada, świat trwa i rozwija się dzięki trwałości ogólnych zasad, rządzących zmianami (diachronicznymi) swych struktur. Zasady te sprawiają, że każdy element, byt aktualny po osiągnięciu spełnienia traci swe odrębne istnienie i staje się zaczątkiem dla późniejszych zaistnień, konstytuowanych za pośrednictwem ujęć, prowadzących do współwzrostu.

Świat, w którym ulotne, nietrwałe, „chwilowe” byty aktualne pojawiają się, aby zaraz zniknąć, posiada swą trwałą, racjonalną matrycę w układach czystych potencjałów. Każda sieć relacji, konkretyzująca się w poszczególnych, „chwilowych” zaistnieniach i konstytuująca warunki współbycia i współwzrastania

¹⁷ A.N. Whitehead: *Modes of Thought*. New York 1968, s. 166.

¹⁸ Ibidem, s. 166.

zdarzeń, odniesiona jest do obiektów wiecznych, określających możliwe logicznie ustrukturywania elementów świata oraz wzorce i cele harmonijnego przebiegu kreatywnych procesów zachodzących w świecie. Procesy te podlegają ontologicznym uwarunkowaniom nie tylko w postaci zasad logiki czy praw fizyki, ale również kanonów estetyki i norm etyki.

Koherentne scalanie się różnych dziedzin, aspektów i wymiarów wszechświata domaga się, według Whiteheada, założenia istnienia Boga jako źródła aktywności konkretyzującej, ograniczającej, porządkującej i energetyzującej możliwe stany rzeczy, dla zapewnienia harmonii rozwoju i współwzrostu nieustannie urzeczywistnianej całości bytu. Bóg – aktywizująca energia i zasada konkretyzacji – uniesprzecznia porządek bytowy w jego wymiarze logicznym, fizycznym i aksjologicznym. Bez Boga, wyznaczającego ramy możliwych do istnienia i do współistnienia w czasie i przestrzeni relacyjnych ustrukturowań, „nieograniczona możliwość czy abstrakcyjna kreatywność nie mogą nic osiągnąć”¹⁹.

Bóg chroni świat przed przekształceniem się w czysty chaos, jako stwórca ram racjonalnego i aksjologicznego ładu oraz gwarant trwałości związków tych uwarunkowań ontologicznych, które sprawiają, że „potencjalna jedność wielu bytów, zarówno aktualnych, jak i tych, które aktualnymi nie są, staje się realną jednością jednego bytu aktualnego”²⁰.

Założenie istnienia Boga pozwala ująć w jednej perspektywie i uzgodnić ze sobą harmonię logiki i sztuki, konieczności i wolności, trwałości i rozwoju. Wymaga to jednak radykalnej zmiany tego obrazu Boga, który został wypracowany w nurcie filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. W nurcie tym Bóg opisywany był przede wszystkim w kategoriach niezmienności i wszechmocy. Jego wizja, tworzona według starogreckich wzorców interpretacyjnych, prowadziła do wielorakich trudności teoretycznych, nade wszystko zaś do niemożności uzgodnienia wszechwładnego i niezmiennego Boga filozofii z osobowym Bogiem religii, wchodzącym jako współczujący i zatroskany Ojciec w dialog z obdarzonym wolnością człowiekiem. Tym bardziej że samo rozumienie ojcostwa Boga podlega zmianom wraz z historycznymi zmianami „instytucji ojcostwa” w świecie doczesnym. Whitehead pisał: „przypomnę, że zwrot «ojcostwo Boga» miał dla obywatela Rzymu znaczenie odmienne, niż ma je dla współcze-

¹⁹ A.N. Whitehead: *Religia w tworzeniu*, s. 127.

²⁰ A.N. Whitehead: *Process and Reality*, s. 31.

snego Amerykanina: surowe dla tego pierwszego, pełne czułości dla tego drugiego”²¹. Mając na uwadze te trudności, Whitehead wyodrębnia trzy aspekty natury Boga: pierwotny (*primordial*), wtórny (*consequent*) i naddatkowy, naddatkowy (*superejective*).

Aspekt pierwotny przejawia się w Bogu jako transcendentnej zasadzie energetyzowania, konkretyzacji i uniesprzeczniania, gwarantującej logiczno-estetyczną harmonię czasoprzestrzennego świata. W swym prymarnym aspekcie Bóg jest metafizyczną racją kosmicznego ładu i gwarantem racjonalnych ram jego całościowego rozwoju.

Wtórny aspekt natury Boga przejawia się w jego byciu immanentną rzeczywistością, współdziałającą ze wszystkimi bytami aktualnymi. Jest to immanentny światu biegun Boskiego bytu, wnoszący element twórczej dynamiki w różnorodną sieć relacji łączących człowieka i przyrodę z idealnymi wzorcami i celami stawania się. W swym wtórnym aspekcie Bóg jawi się jako rozumiejący i współczujący uczestnik dziejowości świata.

Trzeci, „naddatkowy” aspekt natury Boga to specyficzny wkład w rzeczywistość Bożą ludzkich dokonań, wolnych i wzbogacających twórczo świat realizacji przybliżeń do – przez Boga wskazywanych – ideałów Prawdy, Piękna i Dobra. W tym aspekcie Bóg objawia się jako poniekąd uzależniony od ludzkich wyborów i działań.

Pierwotny aspekt Jego natury jest konstytuowany przez „pełne kontemplowanie przez Boga obiektów wiecznych”²². Antropomorfizując można powiedzieć, iż obiekty wieczne istnieją w umyśle Bożym jako uniwersum logicznie możliwych wzorców relacji i wartości, w tym wzorców możliwego istnienia i współistnienia czasoprzestrzennego świata oraz reguł jego możliwych logicznie transformacji. Zarazem wybrany układ relacji wzorcowo-potencjalnych spełnia się w ukonstytuowaniu struktur faktycznie istniejących w naszym świecie. W ten sposób transcendentja Boga koresponduje z immanencją wtórnego aspektu Jego natury. Obecność wtórnej natury Boga w świecie wspomaga spełnianie się tych możliwych logicznie wariantów rozwoju, które są nakierowane na doskonalące świat i człowieka ideały, wzorce i wartości.

Istotne w proponowanej przez Whiteheada wizji Boga jest uznanie, iż działa on w świecie tylko według zasady przyciągania (wabienia), stałego, choć cier-

²¹ A.N. Whitehead: *Religia w tworzeniu*, s. 109.

²² A.N. Whitehead: *Process and Reality*, s. 58.

pliwego i łagodnego wysiłku skłaniania świata do pójścia w określonym kierunku. „Rola Boga nie polega na tym, by zwalczać siły twórcze przy pomocy innych sił twórczych, siły zniszczenia przy pomocy innych sił zniszczenia. Rola ta przejawia się w cierpliwym działaniu przemożnej racjonalności. Jego pojęciowej harmonizacji. Nie tworzy On świata, lecz zbawia go. Mówiąc dokładniej, jest On poetą świata, który z czułą cierpliwością prowadzi świat swą wizją Prawdy, Piękna i Dobra”²³. Między Bogiem i światem zachodzi interakcja – nie tylko Bóg oddziałuje na świat, ale również świat na Boga. Bóg jako wolny i świadomy musi – zdaniem Whiteheada – posiadać nie tylko czucie pojęciowe (*conceptual feeling*), tzn. odniesienie do obiektów wiecznych, ale i czucie fizyczne (*physical feeling*), polegające na pozostawaniu w immanentnej relacji do bytów aktualnych, jako „zaczyn” i idealny cel ich współwzrastania.

Bóg w szczególny sposób uobecnia się na tym etapie ewolucji wszechświata, jakim jest etap cywilizacji. Jego towarzyszenie światu odwzorowuje się w warunkującej rozwój cywilizowanych społeczeństw „pracy idei”, urzeczywistniającej przybliżanie się do idealnych wzorców i do budowania harmonii między ludzkim pragnieniem ryzyka, tworzenia i przygody a pragnieniem bezpieczeństwa i spokoju.

Według Whiteheada, szczególnie istotnym wyznacznikiem rozwoju nie tylko cywilizacji, ale i całego świata, jest piękno. Niejako koronnym „dowodem” na istnienie Boga jest to, iż wszystkie elementy świata partycypują w pięknie, są piękne tylko z tej racji, że istnieją. Piękno zaś „jest wzajemnym przystosowaniem różnych czynników w zaistnieniu doświadczenia (*occasion of experience*)”²⁴. Doskonałość piękna określa Whitehead jako „doskonałość harmonii, a doskonałość harmonii jest określana w kategoriach subiektywnych form w końcowej syntezie”²⁵. Wszechświat jako całość zmierza do piękna, pojmowanego jako metafizyczny spokój, będący urzeczywistnieniem całościowej harmonii, obejmującej poszczególne harmonie „lokalne”. Whitehead powiada: „W naturze rzeczy tkwi zawsze marzenie i żniwo tragedii. Spokój wszechświata rozpoczyna się marzeniem, a owocuje tragicznym pięknem. A oto tajemnica powiązania zapachu ze spokojem: cierpienie osiąga swój kres w harmonii wszel-

²³ A.N. Whitehead: *Bóg i świat*, s. 31.

²⁴ A.N. Whitehead: *Adventures of Ideas*. New York 1962, s. 251.

²⁵ *Ibidem*, s. 252.

kich harmonii”²⁶. Whitehead tę harmonię wszelkich harmonii utożsamia z Bogiem, objawiającym się dyskretnie i stopniowo w historycznych postaciach religii.

Interpretację Whiteheadowskiej filozofii Boga utrudnia jej ambiwalentny stosunek do religii jako miejsca „uobecniania się” Boga. Whiteheada interesuje w religii przede wszystkim aspekt doktrynalny, czyli sposób, w jaki określona religia uzasadnia własny zespół wierzeń. Na religię, jego zdaniem, składają się cztery podstawowe aspekty: rytuał, czynnik emocjonalny, wierzenia i racjonalizacja. „Występują w niej pewne zorganizowane sposoby postępowania, tworzące obrzędowość; określone typy ekspresji emocjonalnej; wyraźnie sformułowane wierzenia oraz wewnętrznie spójne i spójne z innymi wierzeniami system ujmujący wierzenia religijne w harmonijną całość”²⁷. Historyczny postęp religii polega na zwiększaniu się zakresu jej aspektu racjonalnego. Uracjonalnienie się religii oznacza swoistą uniwersalizację, polegającą na zamianie religijnej funkcji pragmatycznej, wspólnotowej, służącej integracyjnym interesom poszczególnych społeczności, na *stricte* indywidualne, duchowe doskonalenie się jednostek. „W religii wspólnotowej zgłębiamy wolę Bożą, ażeby Bóg nas zachował; w religii oczyszczonej, zracjonalizowanej pod wpływem wyobrażenia świata, zgłębiamy Jego dobroć, ażeby upodobnić się do Niego. Jest to różnica między wrogiem, z którym dochodzi się do ugody, a towarzyszem, którego się naśladuje”²⁸.

Whitehead był szczególnie przywiązany do następujących własnych określeń religii: „religia jest mocą wierzeń, oczyszczającą nasze wnętrza”; „religia jest sztuką i teorią wewnętrznego życia człowieka”; „religia jest użytkiem, jaki jednostka czyni ze swej samotności”²⁹. Określenia te miały wskazywać, że wszystkie religie świata, od najbardziej pierwotnych po w pełni zracjonalizowane, mają jeden cel – prowadzić człowieka, za pośrednictwem penetracji jego własnego, „samotnego” wnętrza egzystencjalnego i za pośrednictwem zwiększania dystansu wobec interesownego, zwierzęcego (a więc stadnego) *conatus essendi*, ku prawdzie o wiecznym fundamencie istnienia, jako niegasnącym nigdy źródle wszelkich przynależnych istnieniu jakości, wartości, sensów

²⁶ Ibidem, s. 294/295.

²⁷ A.N. Whitehead: *Religia w tworzeniu*, s. 33.

²⁸ Ibidem, s. 49.

²⁹ Ibidem, s. 62.

i prawd. Religia motywowana jest przez (i zarazem motywuje) duchowy wymiar poszczególnej ludzkiej egzystencji. Zrozumienie duchowego wymiaru człowieka możliwe jest tylko na gruncie spójnego, uzasadnionego racjonalnie obrazu metafizycznej podstawy świata. Przez metafizykę Whitehead rozumie taką dyscyplinę wiedzy, która dąży do odkrycia ogólnych idei, niezbędnych w analizie wszystkiego, co się w świecie wydarza. Według niego „Nauka (w każdym razie o ile jest ona tymczasową metodologią) może poprzestać na jakiejś dobroduszej wierze; religia jest pragnieniem uzasadnienia. Gdy religia rezygnuje z dążeń do przeniknięcia rzeczywistości, do jasności, osuwa się na poziom niższych form swego rozwoju. Epoki wiary są epokami racjonalizmu”³⁰.

Whiteheadowska wizja Boga jest daleka od jednoznaczności i stwarza szerokie spektrum możliwych interpretacji. Sam Whitehead wielokrotnie podkreślał niemożliwość pełnego wyrażenia rzeczywistości Boskiej w obrębie jednego stanowiska filozoficznego, czy nawet w obrębie filozofii w ogóle. Filozofia może co najwyżej konstruować modele teoretyczne rzeczywistości wiecznej. Różnice między tymi modelami, z których żaden nie jest wierną kopią poznawanego „przedmiotu”, zawsze tylko w przybliżeniu odwzorowują dialektyczne (pozytywno-negatywne) napięcie między immanencją a transcendencją Boga względem świata, między Jego wiecznością a udziałem w czasie, między Jego niezmiennością a zależnością od świata. Immanentna obecność Boga w świecie nie oznacza w żadnym razie pełnej symetrii między światem i Bogiem. Bóg bowiem w odróżnieniu od świata jest wieczny i niezniszczalny. Choć nie jest on bytem zamkniętym w sobie, samowystarczalnym i izolowanym, choć uczestniczy w czasie i historii, to równocześnie – zachowując pierwotny aspekt swojej natury – nigdy nie traci swej transcendencji względem świata. Bóg w swej pierwotnej naturze ogarnia sobą wszystkie relacje, konstytuujące przedmioty wieczne i ich całościową strukturę, będącą ostateczną, „logiczną” matrycą ontologiczną wszelkich możliwych światów i ich wewnętrznych ukonstytuowań. Tłumaczy to, dlaczego nasz świat, jako czasoprzestrzenna aktualizacja określonego układu „wiecznych” relacji, charakteryzuje się logiczną stabilnością swych wewnętrznych struktur i matematycznością swych praw oraz tłumaczy, jak powinniśmy rozumieć Bożą immanencję w świecie. Bóg jest ontologiczną racją i konstytuującą mocą ram ontycznej harmonii naszego świata i naszej

³⁰ Ibidem, s. 80.

poznawczości – to Jego aspekt immanentny, natomiast uprzednie istnienie w odmienny sposób (zacierający różnicę między logiką i ontologią, potencjalnością i aktualnością) tej harmonii w Jego naturze – to aspekt Boskiej transcendencji.

Napięcia między transcendencją a immanencją Boga, Jego wiecznością a objawianiem się i działaniem w czasie oraz między Jego niezmiennością a zależnością od świata, nade wszystko od człowieka, wskazują na to, że nie dysponujemy całościowym, spójnym pojęciem Boga, lecz jedynie pojęciopodobnym idiogramem, czymś, co Kant nazywał naocznością pojęcia, jego wyobraźniowym zarysem, schematycznym zobrazowaniem. Nie oznacza to, że schematyczny obraz wyobraźniowy Boga nie może – za pośrednictwem głębszych interpretacji sfery doświadczeń religijnych i ich uzgadniania ze sferą wszelkich innych typów doświadczeń – przybliżyć się do coraz pełniejszego upojęciowienia rzeczywistości Bożej.

Sam Whitehead wielokrotnie modyfikował swą wizję Boga i przyporządkowywał jej zmienne zestawy pojęciowe. Na swej drodze myślowej przeszedł od pojmowania Boga jako bezosobowej racji wszelkiego istnienia, do Boga dającego się obrazować przy pomocy metafory miłującego, czującego ojca.

Whitehead konstruował szereg teoretycznych modeli, próbujących wyjaśnić źródło „pozornej sprzeczności”, pojawiającej się między Bogiem metafizyki a Bogiem wiary. Modele te starają się połączyć wizję Boga jako podstawy racjonalności świata, jako źródła inferencji logicznych i estetycznej harmonii, z Bogiem współtowarzyszącym aktualnym zaistnieniom, przekształcającym ich „cierpienia i bóle, upadki i triumfy [...] w harmonię uniwersalnego odczucia [...] rozwijającą się ciągle i nigdy nie gasnącą”³¹.

Faktem jest jednak, iż wewnętrzne uzgodnienie trzech Whiteheadowskich aspektów natury Boga domaga się rewizji sensu fundamentalnych określeń, tradycyjnie przypisywanych Bogu. Zadania tego podejmuje się – w ramach ogólnych założeń filozofii procesu – między innymi Ch. Hartshorne³².

W arystotelesowsko-tomistycznej tradycji filozoficznej Bóg pojmowany był jako absolut, absolut zaś jako „byt absolutnie doskonały”. Wśród wskaźników doskonałości, zwolennicy tej tradycji wymieniali takie cechy, jak: nieskończoność, niezmienność, czysty akt, niezależność, najwyższą bytowość, wszechmoc,

³¹ A.N. Whitehead: *Process and Reality*, s. 408.

³² Patrz Ch. Hartshorne: *Whitehead and Contemporary Philosophy*, [w:] *The Relevance of Whitehead*. London 1961.

wszechwiedzę itp. Interpretacje tych cech związane były zawsze z aktualnym stanem wiedzy, historycznym kształtem kultury, społecznie akceptowaną hierarchią wartości. Pojęcie doskonałości zmieniało się więc wraz z historyczną zmianą kulturowych wzorców interpretacji całokształtu indywidualnych i zbiorowych doświadczeń ludzkich. Pojawia się w związku z tym pytanie: jak pojmovaną doskonałość można przypisać Bogu, by nie jawił się On dla skończonego rozumu ludzkiego jako byt wewnętrznie sprzeczny, a zarazem, by pozostawał Bogiem religii, czyli Bogiem wchodzącym w dialogiczną relację ze światem i człowiekiem, Bogiem łaskawym, miłosiernym, wymagającym, otwartym na „miłosną” więź z – stworzoną przez siebie – rzeczywistością? Czyż otwarcie się Boga na człowieka jako na byt zdolny go odrzucić, nie wskazuje na to, iż Bogu czegoś brakuje, że w jakiejś mierze uzależnia się od ludzkiej odpowiedzi na własne wezwania, a więc że posiada pragnienia i oczekiwania?

Rozważając te pytania Hartshorne proponuje zmianę, wypracowaną w tradycyjnym teizmie, obrazu Boskiej doskonałości. Proponuje przyjęcie tezy, iż Bogu przysługuje doskonałość absolutna w niektórych aspektach, względna zaś w innych. Tak na przykład cecha wszechwiedzy czy świętości przysługuje Bogu w stopniu absolutnym. Inne pozytywne cechy przysługują Bogu w stopniu nieabsolutnym, choć zawsze wyższym od stopnia ich „światowego” urzeczywistnienia. Aspekty względnej doskonałości przysługują więc Bogu w stopniu nieprzekraczalnym przez świat, choć nie musi to oznaczać ich absolutności. Przyjęcie absolutnej wszechmocy Boga wymagałoby akceptacji wniosku, że Bóg może stwarzać obiekty wewnętrznie sprzeczne, bez zmiany obowiązujących nasz rozum praw logiki, że może zobowiązać nas do wyboru zła moralnego lub *post factum* unicestwić fakty historyczne. Wydaje się, że nawet na gruncie tradycyjnego teizmu nie taki sens nadawano Boskiemu atrybutowi wszechmocy. Sens terminu wszechmoc, podobnie jak sens innych terminów, określających względne aspekty Boskiej doskonałości, ujawnia się w procedurze relatywizacji, czyli porównawczego odniesienia do tych doczesnych bytów, którym pozytywne cechy przysługują w najwyższym, ale poznawalnym przez skończony rozum, stopniu. Już św. Tomasz w swej wizji Boga „ograniczał” jego wszechmoc. „Bóg może uczynić wszystkie rzeczy, które są możliwe [...] Natomiast to, co zakłada wewnętrzną sprzeczność nie wchodzi w zakres Jego możliwości” („Suma teologiczna”, I, 25, 3) Trudność polega jednak na tym, że rozstrzygnięcie wewnętrznej możliwości czy niemożliwości określonych działań zależy od poziomu ludzkiej wiedzy, dotyczącej logicznej, ontycznej, fizycznej

czy moralnej struktury rzeczywistości. Wiedza ludzka o tym, co w naszym świecie jest możliwe, a co niemożliwe, zmienia się w czasie. Oznacza to, że tym bardziej nie możemy z góry wykluczać tych działań Boga, które jawią się na gruncie naszej aktualnej wiedzy o świecie jako niemożliwe w sensie fizycznym czy ontycznym. Inaczej ma się sprawa z niemożliwością logiczną i etyczną. Czyż nie jest radykalnym ograniczeniem wszechmocy Boga niemożność sprawienia, by kwadrat był zarazem okręgiem, a zbiór dwuelementowy był większy od trójelementowego? Czyż nie jest ograniczeniem wszechmocy Boga jego niemożność bycia złym czy nakłaniania do zła? W perspektywie filozofii procesu niemożliwość zrealizowania logicznie sprzecznych stanów rzeczy nie oznacza ograniczenia Bożej doskonałości, gdyż to właśnie Bóg w pierwotnym aspekcie swej natury stanowi ontologiczną rację obowiązywania praw logiki, podobnie jak i norm etyki. Bóg jako podstawa i źródło racjonalności świata sam jest granicą oddzielającą sens od absurdu, a porządek od chaosu na wszystkich poziomach bytu – na poziomie logiki, etyki, ontologii i epistemologii. Nie oznacza to jednak, że Bóg jako ostateczna racja praw przyrody nie może w dziedzinie określonych uwarunkowań zawiesić czy zmienić funkcjonowanie tych praw. Można więc powiedzieć, że w ramach filozofii procesu cuda są możliwe, tyle tylko, że nie mają one charakteru zdarzeń o sprzecznej logicznej strukturze, nie są z punktu widzenia rozumu absurdem, lecz tylko „lokalną” modyfikacją ogólnych praw przyrody, dającą się racjonalnie wyjaśnić i dlatego często nierozpoznaną w swej „cudowności”.

Następna istotna kwestia, związana z pojęciem doskonałości, dotyczy Boskiej zdolności przeżywania ludzkiego doświadczenia bólu, cierpienia, smutku czy niepowodzeń. W perspektywie tych zdolności Bóg – niezmienna racja bytu wszechświata – jawi się jako współczujący i miłosierny Ojciec, przeżywający cierpienia związane z wolną i świadomą ludzką egzystencją. Pojawia się w związku z tym pytanie: czy doświadczenie bólu, towarzyszącego współczuciu, jest oznaką ontycznego braku (niebytu) i śladem ograniczonego sposobu bycia Boga? W świecie ludzkich doświadczeń zdolność do miłości i wrażliwość na cierpienia innych oceniane są jako wyraz „wyższości” ludzkiego bytu, zdolność do współczucia i współcierpienia oraz związanego z nim miłosierdzia wartościowane są szczególnie pozytywnie i traktowane jako wręcz podstawowy wskaźnik człowieczeństwa. Przypisanie identycznej zdolności Bogu jest być może jakimś rodzajem antropomorfizowania, zniekształcającym prawdziwy obraz Boga. Biorąc jednak pod uwagę fakt, iż nasz obraz rzeczywistości Bożej

ma zawsze z konieczności charakter tylko przybliżony, metaforyczno-symboliczny, wypada zgodzić się, że obraz współczującego i miłosiernego Boga jest bliższy religijnym doświadczeniom niż obraz chłodnego, absolutnie niezaangażowanego obserwatora ludzkich dramatów. Jak jednak tezę o Bogu równocześnie transcendentnym, wiecznym oraz cierpiącym i współczującym można uzasadnić metafizycznie?

Hartshorne, kontynuując poniekąd myśl Whiteheada, podejmuje się uzasadnienia tej tezy, przyjmując założenie o bipolarnym charakterze natury Boga. W oparciu o to założenie konstruuje model teoretyczny, pozwalający łączyć niezmienność i wieczność Bożego bytu z dynamiką i rozwojem w czasie. Model ten interpretowany jest jako analogia ludzkiego bytu osobowego. Tak jak osoba ludzka zachowuje swą identyczność mimo upływającego czasu i dokonujących się w nim zmian biologicznych, psychicznych, duchowych, tak Bóg – w prezentowanym modelu – zachowuje niezmienność absolutnych aspektów swej natury, mimo zmieniających się jej względnych aspektów, wyznaczonych siecią relacji, określających Boże współdziałanie ze światem i człowiekiem. Przybliżeniem rzeczywistości kryjącej się za modelem bipolarnej natury Boga jest również stosowana przez Hartshorne'a analogia, charakteryzująca relację Bóg–świat na podobieństwo odniesienia człowieka do własnego ciała. Związek Boga ze światem w ramach tej analogii nabiera szczególnie bliskiego charakteru. Cierpienie świata staje się cierpieniem Boga, na tej samej zasadzie, na jakiej zranienie ciała staje się zranieniem całego człowieka. Bóg jawi się już nie jako nieczuły Bóg zaświatów, ale jako żywy i współczujący uczestnik ludzkiej świadomości bólu i cierpienia.

Ale czyż nie oznacza to swoistej bezradności Boga względem bólu i cierpienia nawiedzającego nieustannie świat człowieka? Czyż nie oznacza to ułomnego, „niedokońzonego” charakteru dzieła stworzenia? Innymi słowy, z perspektywy refleksji filozoficzno-teologicznej nadal niejasna pozostaje sprawa istnienia w świecie stworzonym zła metafizycznego, fizycznego i moralnego. Zdawać by się mogło, że w szczególności od Boga współczującego i miłosiernego mamy prawo oczekiwać, iż jednym a wszechmocnym gestem zlikwiduje wszelkie zło i uczyni nasze życie nieprzerwanym pasmem szczęśliwości.

Odpowiedź na ten podstawowy dylemat, zawarta w rozstrzygnięciach filozoficzno-teologicznych Whiteheada i jego następców, na pierwszy rzut oka wydaje się nie odbiegać zbytnio od odpowiedzi Leibniza. Światów możliwych logicznie jest wiele. Świat urzeczywistniony czasoprzestrzennie wymaga do-

datkowego wewnętrznego uniesprzecznienia, czyniącego współmożliwymi aktualne zaistnienia, ich ciągi i ich harmonijne współwzrastanie w czasie. Spełnienie tych wymogów nie jest jednak możliwe (z przyczyn logicznych) bez tych zdarzeń, które kwalifikowane są przez człowieka jako zło metafizyczne (ograniczoność skończonego bytu), fizyczne (ból, cierpienie) lub moralne (grzech). Zło jest więc koniecznym logicznie „spoiwem”, umożliwiającym syntetyzowanie się czasoprzestrzennego świata w harmonijną i zarazem dynamiczną całość. Jeżeli jednak przyjmujemy, że Bóg jest stwórcą logicznej struktury świata i logicznych praw myślenia oraz zaakceptujemy tezę, iż zło to nic innego jak logiczna konieczność uniesprzeczniania rzeczy, zdarzeń, myśli, to nie pozostaje nam nic innego, jak uznać zło w świecie za zgodne z naturą Bożą. Na to jednak Whitehead, jak się wydaje, nie wyrażał zgody. Analizując zło, zwracał on szczególną uwagę na ten zasadniczy fakt, że zło charakteryzuje się niestałością, że można mu przypisać coś na kształt samoznoszenia się, „zło samo przez się prowadzi ku światu, w którym zatracają się formy spełnienia, w jakich owo zło się manifestuje”³³. Zło pracuje na rzecz własnej likwidacji. Jest ono siłą spychającą dotkniętą przez siebie rzeczywistość w nicość. Osuwanie się w nicość „przedmiotu” zła pociąga za sobą samo to zło. Whitehead podkreślał, że „stan degradacji, ku któremu wiedzie zło, gdy osiąga spełnienie, nie jest zły sam w sobie, chyba że w porównaniu z tym, co mogłoby być nastąpić”³⁴. Zło pojawia się więc jako wytwór kontrastu z tym „co mogłoby być nastąpić”. Nie posiadając samoistnego trwania, nie ma mocy samokontynuacji. W przeciwieństwie do zła, to, co dobre, jest z istoty kreatywne, jest nieustannym tworzeniem wyższych form spójności. Tym, co wyzwala potencjał kreatywny jest kontrast między brakiem spójności a wizją jej możliwości. Świat może się nam przedstawiać jako niedokończony, niedoskonały (zły), domagający się „urzeczywistnienia pewnego negatywnego celu. Celem tym jest zadbanie o to, by uniknąć zła”³⁵ tylko dlatego, że posiadamy „przecucie” Boga jako spójności i pełni absolutnej. Bez tego „przecucia” nie istniałoby dla nas ani zło, ani dobro. „Jeżeli wyprowadzimy korzenie zła z determinizmu pochodzącego od Boga, wów-

³³ A.N. Whitehead: *Religia w tworzeniu*, s. 87.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ibidem.

czas brak spójności występujący w świecie należy wywieść ze spójności Boga. Także niedopełnienie świata będzie pochodną pełni Boga³⁶.

Wydaje się ponadto, choć jest to interpretacja słabo uzasadniona, że Whitehead do swej koncepcji „usprawiedliwiania” Boga w obliczu zła świata, dodaje coś na kształt estetycznej Bożej wrażliwości. Bóg jako „poeta świata” dopuszcza zło w postaci wydarzeń, chroniących istnienie przed popadnięciem w „kiczowatość”, w nudę rutyny i banału, po to, by budzić człowieka na przygodę tworzenia tego, co w swej istocie zawsze nowe, nieprzewidywalne i piękne, a co Whitehead określa zbiorczym pojęciem dobra.

Możliwa jest jednak jeszcze inna interpretacja stanowiska Whiteheada w tej kwestii, uwzględniająca akcentowany przez niego współdziałanie człowieka w kontynuacji Boskiego dzieła stworzenia. Z tej perspektywy niedokończenie świata, różne postacie jego niedoskonałości nie wydają się już być wynikiem podporządkowania działań Boga dyktatowi jakiejś absolutnej Logiki, lecz przejawem Jego woli uczynienia świata możliwym równocześnie logicznie i egzystencjalnie dla istoty ukształtowanej na wzór i podobieństwo samego Boga. Świat egzystencjalnie i zarazem logicznie możliwy, to świat, w ustruktrowaniu którego daje się „pomieścić” człowiek z całokształtem swych możliwościowych sposobów bycia-w-świecie, ze swą zdolnością transcendowania świata i siebie samego, człowiek jako istota „trzymająca razem” swą przeszłość, teraźniejszość i projektowaną przyszłość, jako istota przebudzona świadomościowo, poznająca, czująca, oceniająca i dokonująca wolnych wyborów celów swych działań.

Interpretacja zła, odwołująca się do Boga i do pojęcia świata o „połączonej” możliwości logiczno-egzystencjalnej, wspiera się oczywiście na niedowodliwym empirycznie, filozoficzno-teologicznym przedzałożeniu, mówiącym o tym, że człowiek jest jedynym bytem stworzonym przez Boga ze względu na samego siebie, i przyjmującym, że z kolei świat został stworzony ze względu na człowieka. Pojęcie „świat możliwy egzystencjalnie” domaga się szerszego wyjaśnienia. Tutaj przedstawmy sprawę najprościej – chodzi o to, że świat dokończony, w pełni przejrzysty i oswojony, świat doskonały, bez ciemnych stron i bez jakichkolwiek form zła, uczyniłby podstawowe ludzkie ukonstytuowanie egzystencjalne – w znanej nam dotychczas postaci – czymś na wskroś bezsensownym, zbędnym i nierealizowalnym, nie byłoby bowiem czego poznawać

³⁶ Ibidem, s. 89.

i pragnąć, nie byłoby o co zabiegać i troszczyć się, nie byłoby po co wybierać, oceniać i działać. Miłość, nie konfrontowana ze swym przeciwieństwem, pozbawiona zostałaby możliwości identyfikacji. Dobroć, jako szczególny wymiar człowieczeństwa, straciłaby swą rację bytu. Zniknęłoby również to specyficzne „bolesne rozdarcie” i zarazem wywyższenie człowieka, jakim jest świadomość i wolność, a wraz z nimi zniknęłaby sfera zasług, win i przebaczenia, podobnie jak sfera ludzkiej odpowiedzialności. Przesuwa to oczywiście tajemnicę zła na grunt równie tajemniczego pytania: po co Bóg stworzył człowieka?