

KONCEPCJA BOGA W FILOZOFII PROCESU

Treść: — I. Szerokie pojęcie filozofii procesu: spór o metafizyczne rozumienie zmiany. — II. Wąskie pojęcie filozofii procesu: podstawowe pojęcia metafizyki Whiteheada i Hartshorne'a. — III. Bóg a zło. — IV. Bóg a świat jako całość. — V. Bóg a indywidua złożone. — Zusammenfassung.

Kiedy mówi się o koncepcji Boga w jakiejś filozofii, to zazwyczaj ma się na myśli odpowiedź na kilka pytań, a zwłaszcza na pytanie o to, czy i na jakiej podstawie przyjmuje się w niej istnienie Boga oraz jak tego Boga się rozumie. To drugie pytanie — o Boską naturę — daje się podzielić na pytania bardziej szczegółowe: o atrybuty Boskie, o relację Boga do świata, do człowieka czy do zła. Dziś, za Pascalem i Kierkegaardem, coraz częściej dodaje się jeszcze pytanie o to, jak ma się dana filozoficzna koncepcja Boga do Boga, w którego wierzą ludzie, czyli — w naszym kręgu kulturowym — do Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba. Podejmując temat koncepcji Boga w filozofii procesu pójdę tropem tych pytań. Najpierw muszę jednak wyjaśnić, czym jest filozofia procesu i jakie jest jej znaczenie w filozofii współczesnej.

Bardziej szczegółowy plan mojego studium przedstawia się następująco. W punkcie 1) omówię szerokie rozumienie filozofii procesu oraz spór o metafizyczne rozumienie zmienności i tożsamości. W punkcie 2) postaram się objaśnić znaczenie najczęściej obecnie używanego, wąskiego pojęcia filozofii procesu oraz ogólnie zarysuję metafizyczną wizję twórców tego nurtu: Alfreda Northa Whiteheada i Charlesa Hartshorne'a. Po tych wstępnych wyjaśnieniach przejdę już do tego, co stanowi główny przedmiot tego artykułu: do koncepcji Boga w wąsko rozumianej filozofii procesu, czyli głównie u Whiteheada i Hartshorne'a. I tak, w punkcie 3) będę mówił o ujęciu relacji Boga do zła, w punkcie 4) o ich koncepcji relacji Boga do świata jako całości, a w ostatnim punkcie 5) o ich rozumieniu relacji Boga do tzw. indywiduów złożonych (czyli m.in. do ludzi). W każdym z tych trzech ostatnich punktów postaram się zwrócić uwagę na możliwości zastosowania odpowiednich teorii procesualistycznych do teologii i także na istotne ograniczenia, jakie napotka teolog (zwłaszcza chrześcijański) próbujący wykorzystać kategorie filozofii procesu do rozumienia religii. Pominę natomiast zupełnie zagadnienie systemowych argumentów za istnieniem Boga, ponieważ jest to kwestia bardziej techniczna i wymagająca zupełnie odrębnego artykułu.

I. SZEROKIE POJĘCIE FILOZOFII PROCESU: SPÓR O METAFIZYCZNE ROZUMIENIE ZMIANY

Termin „filozofia procesu” czy, jak chcą niektórzy, „filozofia procesualna” (ang. *process philosophy*) funkcjonuje w literaturze filozoficznej w dwojakim znaczeniu, szerokim i wąskim. W sensie szerszym termin ten jest rzadziej używany, ale — z wielu powodów — warto zacząć właśnie od objaśnienia tego szerokiego znaczenia „filozofii procesu”. Oznacza on taki rodzaj filozofii, który uznaje zmienność, stawanie się, kreatywność oraz czas za ostateczne i podstawowe metafizyczne „wymiar” czy aspekty rzeczywistości. W tym szerokim znaczeniu używa się też niekiedy terminu „filozofia stawania się”. Za jej patrona uważany jest Heraklit, a do grona najwybitniejszych przedstawicieli zalicza się Plotyna, Hegla, Bergsona, Peirce’a, Whiteheada czy Teilharda de Chardin. Filozofię procesu w tym rozumieniu przeciwstawia się często filozofii bytu, czy może lepiej: filozofii substancji, w której akcent pada na trwałość, niezmienność podstawowych składników rzeczywistości i która wywodzi się — tak przynajmniej twierdzą procesualiści — od Parmenidesa, a swoich głównych przedstawicieli ma w Arystotelesie, św. Tomasz, Kartezjuszu, Leibnizu i Spinozie¹.

Spróbujmy wyjaśnić — z konieczności bardzo skrótowo — spór, jaki toczy się między szeroko pojętą filozofią procesu a filozofią substancji. Nie jest to łatwe, bo istnieje przynajmniej kilka różnych sposobów rozumienia procesu czy stawania się i wiele różnych sposobów rozumienia substancji. Upraszczając nieco sprawę można jednak powiedzieć, że zasadniczym przedmiotem sporu jest metafizyczny sposób rozumienia zmiany i jej relacji do tego, co jest niezmiennie, stale, tożsame z sobą w czasie.

W klasycznej koncepcji bytu i substancji istniała tendencja do deprecjonowania zmiany na korzyść tego, co niezmiennie. Dominowała ona w starożytnej filozofii greckiej i przejęta została później przez większość filozofów średniowiecznych. Najbardziej wyrazistym przykładem tej deprecjacji była Arystotelesowska koncepcja najdoskonalszej rzeczywistości czyli Boga, który pozbawiony został wszelkiej zmienności, nawet poznania rzeczy podlegających zmianie (przygodnych). Arystoteles rozumował w ten sposób: gdyby Bóg wiedział cokolwiek o zmiennym świecie podksięzycowym, wprowadzałoby to zmienność do boskiego umysłu. Sama bowiem wiedza o czymś zmiennym zawiera element zmiany. Dlatego właśnie Bóg w metafizyce Arystotelesa (musimy pamiętać, że nie był to Bóg w sensie judeochrześcijańskim) musiał być samomyślącą się myślą. Nie mógł myśleć o niczym innym niż o sobie samym, bo wszystko poza nim było zmienne; wiedza o tym wszystkim wprowadzałaby czynnik zmiany — a więc niedoskonałości — w samym Bogu.

¹ Odróżnienie filozofii bytu (*philosophy of being*) i filozofii procesu (*process philosophy*) czy stawania się (*philosophy of becoming*) może być mylące ze względu na dwojaki rozumienie słowa „byt”. Odniesione do terminu „niebyt”, słowo to oznacza całość rzeczywistości. W tym sensie miano filozofii bytu przysługuje każdej metafizyce stawiającej sobie za cel badanie rzeczywistości jako takiej (bytu jako bytu), a więc odnosi się ono także do filozofii procesu. Inaczej mówiąc, filozofia procesu byłaby pewnym rodzajem filozofii bytu, czyli po prostu metafizyki. W drugim, preferowanym przez procesualistów, znaczeniu termin „byt” przeciwstawiony jest terminowi „stawanie się” czy „proces”.

Ci, którzy znają trochę filozofię Arystotelesa wiedzą, jak tłumaczył on powstanie ruchu w świecie. To nie Bóg wprowadził świat w ruch bo — jak już wspomniałem — on nawet o istnieniu zmiennego świata nie mógł wiedzieć, lecz ostatnia sfera niebieska zakochując się w Bogu sama wprowadziła się w ruch. Następnie ruch przeniósł się na sfery niższe i ostatecznie stał się udziałem naszego świata podksiężycowego. Ta droga transmisji ruchu była drogą od najwyższej doskonałości (Boga) do tego, co jest najmniej doskonałe (do świata podksiężycowego). Widzimy więc, że zmiana i ruch były dla Arystotelesa czymś niedoskonałym.

Zdaniem jednego z filozofów procesu podstawą takiego stanowiska deprecjonującego zmienność było całkowicie błędne pojmowanie doskonałości: W „Państwie” Platona znajdujemy stwierdzenie, że Bóg, będąc doskonały, nie może podlegać zmianie (ani na lepsze, ponieważ doskonałość wyklucza coś doskonalszego, ani na gorsze, ponieważ zdolność do zmiany na gorsze, do rozpadu, degeneracji jest oznaką niedoskonałości). Argument ten może wydawać się poprawny, ale jest on taki tylko wtedy, gdy prawdziwe są dwa założenia: że da się pojąć znaczenie «doskonałości» wykluczające jakąkolwiek zmianę i że musimy pojmować Boga jako doskonałego właśnie w tym sensie². Obydwa te założenia nie są jednak, jego zdaniem, oczywiste. Wprost przeciwnie, wiele wskazuje na to, że nie da się pojąć doskonałości, w ramach której wykluczona byłaby wszelka zmiana: w naszym potocznym rozumieniu niemożliwość zmiany jest raczej oznaką niedoskonałości niż doskonałości. Gdy chodzi natomiast o religijne rozumienie Boga, to nie wyklucza ono zmienności w jakimkolwiek aspekcie boskiego bytu. Jedynie pod pewnymi względami (np. dobroci) Bóg jest uważany za niezmiennego, pod innymi natomiast (np. wiedzy, relacji do świata) wiara i praktyki religijne wydają się wręcz domagać jego zmienności³.

Kulminacją tej tendencji do deprecjacji zmienności jako niedoskonałości była, zdaniem tego samego procesualisty, metafizyka Spinozy, który uznał, że Bóg wprawdzie poznaje świat, ale aby to było możliwe, świat nie może mieć w sobie nic przygodnego, a więc zmiennego i przypadkowego⁴. *Filozofie bytu* — pisze on dalej — w sposób dla siebie charakterystyczny traktują zmianę jako «nierealną» lub jedynie jako zastępowanie jednego zbioru jakości przez drugi w trwałym «substratum», «substancji», lub «podmiocie zmiany». Rzeczywistość składa się dla nich z bytów, a nie ze zdarzeń. Jeśli byt nie jest bytem najwyższego rodzaju, to objawia swoją ułomność przez to, że podlega zmianom. Jeśli natomiast jest bytem najwyższego rodzaju, wszelka jego zmiana byłaby zmianą na gorsze i nie miałaby żadnego sensu. Tak więc najwyższy byt jest niezmienny, podczas gdy inne, ułomne rzeczy nieustannie się zmieniają, aby w próżnym wysiłku ukryć swą niedoskonałość⁵.

Wielu klasycznych filozofów bytu broniłoby się przed taką interpretacją czyniąc rozmaite rozróżnienia, np. między zmianą a aktywnością. I tak np. Boga

² Ch. Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Albany: SUNY 1984, s. 2.

³ Por. Tamże, s. 2–3.

⁴ Por. Ch. Hartshorne, *The Development of Process Philosophy*, w: *Process Philosophy: basic Writings*, ed. E.H. Cousins, New York: Newman Press 1971, s. 48. Por. również: Tenże, *Insights and Oversights of Great Thinkers*, Albany: SUNY 1983, s. 118–126.

⁵ Ch. Hartshorne, *The Development of Process Philosophy*, jw., s. 49–50.

można pojąć jako byt w jednym sensie niezmienny, lecz w innym — jako aktywny, np. tak jak u św. Tomasza, jako czysty akt nie zmieszany z żadną potencjalnością. Przy takim ujęciu powstaje jednak problem, jaka jest relacja między tak pojętym aktem a zmianą. Wydaje się bowiem, że oryginalna Arystotelesowska koncepcja aktu i możliwości miała właśnie wyjaśnić zmienność rzeczy jako przechodzenie z możliwości do aktu. Wprawdzie św. Tomasz dodaje istotną modyfikację, bo mówi o Bogu jako o czystym akcie *istnienia*, ale i to nie wyjaśnia, jaka jest relacja takiego czystego aktu istnienia do nie-czystych czyli utreściowionych aktów istnienia i do zmian obserwowanych w świecie empirycznym. Podobnie trudna do wyjaśnienia była w filozofii Platona relacja między światem niezmiennych i koniecznych idei, które stanowić miały prawdziwą rzeczywistość a światem zmiennych rzeczy. Jak pamiętamy, dla wyjaśnienia tego Platon odwoływał się do metafory cienia: rzeczy zmienne są jedynie cieniem tej prawdziwej rzeczywistości.

Próbując bronić tej koncepcji doskonałości filozof może więc ostatecznie uciec od odpowiedzi na to i inne podobne pytania odwołując się do mało zrozumiałych metafor czy całych teorii, dokonując następnych nieintuicyjnych rozróżnień lub twierdząc, że w tym miejscu kończy się zasięg racjonalnego dyskursu a zaczyna obszar tajemnicy. Ale żadna z tych odpowiedzi, a zwłaszcza ta ostatnia, nie będzie satysfakcjonująca, bo przecież jeżeli relacja aktywności Boga do zmienności świata miałyby być ostatecznie tajemnicą z tego powodu, że nie potrafimy w zrozumiały sposób połączyć naszej filozoficznej idei Boga z doświadczanym przez nas światem, to powstanie pytanie, dlaczego nie ustawiliśmy zapory dla racjonalnych spekulacji wcześniej i nie powiedzieliśmy, jak czynią to niektórzy, że także o samym Bogu na podstawie rozumu nie powiedzieć się nie da. Inaczej mówiąc, jeżeli decydujemy się już na racjonalną spekulację o Bogu, to odwoływanie się później do argumentu, że nasz rozum wielu rzeczy z nim związanych nie może pojąć nie jest, w takiej sytuacji, wiarygodne bo powstaje domysł, że przywołujemy argument istnienia tajemnicy tam, gdzie poplątaliśmy się w racjonalnym dyskursie bądź tam, gdzie chcemy ukryć jakąś poważną trudność.

Tak — mniej więcej — widzieliby przedmiot sporu między filozofią bytu (substancji) a filozofią procesu sami filozofowie procesu. Oczywiście, inaczej wyglądałoby to od strony klasycznych metafizyków, lecz nie będę już tutaj ich wersji sporu przytaczał. Powiem tylko, że w dyskusjach obydwie strony stosują często — mówiąc językiem zapaśniczym — wiele chwytów poniżej pasa, przeinterpretowując nawzajem swoje stanowiska. Ale to jest, niestety, cecha wielu filozoficznych dyskusji. Na szczęście są i tacy myśliciele z jednej i drugiej strony, którzy zadali sobie trud wzajemnego zrozumienia stanowisk.

Nie próbując przedstawić wersji sporu od strony tzw. filozofii klasycznej chciałbym podsumować to moim własnym ujęciem kontrowersji zachodzącej między filozofią bytu czy substancji a filozofią procesu. Moim zdaniem, obydwa rodzaje filozofii zdają sobie sprawę zarówno ze zmiennych jak i niezmiennych aspektów rzeczywistości: trwałość i zmienność są współlistniejącymi, nawzajem się dopełniającymi charakterystykami, i rzadko który filozof całkowicie rezygnuje z opisu rzeczywistości w kategoriach jednej charakterystyki na korzyść drugiej⁶.

⁶ Za wyjątki można uznać filozofie Parmenidesa, Gorgiasza lub Heraklita, chociaż ten ostatni, podkreślając zmienność rzeczywistości, uważał, że przeniknięta jest ona Logosem.

Jednak pierwszy z tych dwóch rodzajów filozofii — filozofia bytu (substancji) uznaje zmianę za oznakę niedoskonałości i w swoim ujęciu rzeczywistości akcentuje to, co niezmiennie jako w pełni realne (tzn. jako rzeczywiste czy jako byt w sensie ścisłym). Jeżeli filozof znajdujący się w tej tradycji przyjmuje istnienie Boga to zwykle akcentuje jego pozaczasowy (i także pozaprzestrzenny) charakter, bo czas wiąże się zwykle ze zmiennością. A ponieważ modelem dla naszego myślenia jest świat czasoprzestrzenny, to filozof taki będzie postulował najczęściej istnienie pewnych specyficznych rodzajów poznania (np. przez szczególnego rodzaju analogie czy intuicje), dzięki którym można poznawczo „dosięgnąć” tak rozumianego Boga.

W filozofii procesu natomiast zmiana, stawanie się nie jest oznaką niedoskonałości, lecz metafizyczną charakterystyką wszystkiego co realne. W istocie, zmiana jest tutaj pojmowana jako coś doskonałego albo przynajmniej doskonalszego niż niezmiennosc. To, co w pełni realne jest zarazem zmienne. Niezmiennosc, trwałość, czy to, co w konkurencyjnej tradycji nazywa się substancją jest jedynie abstraktem ze zmiennej rzeczywistości. Jeżeli ktoś należy do tej tradycji i jest zarazem teistą, to Boga będzie najczęściej pojmował jako byt zmienny. Będzie również zwykle (choć nie zawsze) zaprzeczał istnieniu nadzwyczajnych pozaracjonalnych i pozaempirycznych źródeł poznania. Jeżeli już podejmie spekulację na temat istnienia i natury Boga, to niechętnie będzie używał argumentu z istnienia tajemnic. Będzie dążył do sformułowania racjonalnie przejrzystej koncepcji.

Jakie jest znaczenie tej szeroko pojętej filozofii procesu w myśli współczesnej? Niektórzy twierdzą, że praktycznie od czasów Kanta, z kilkoma wyjątkami filozofia jest prawie wyłącznie szeroko rozumianą filozofią procesu⁷. Jest to trochę przesadzona ocena, ponieważ większa część filozofii współczesnej nie jest przychylnie nastawiona do metafizyki, ale jeśli ograniczylibyśmy się do myśli metafizycznej, to rzeczywiście trzeba przyznać, że większość oryginalnych metafizyków XIX i XX wieku co najmniej sympatyzowała z szeroko rozumianą filozofią procesu. Moim zdaniem jest to związane głównie z powstaniem i ugruntowaniem się w naszej kulturze powszechnie dziś przyjmowanego paradygmatu ewolucjonistycznego. Wydaje mi się, że dla filozofii współczesnej miało to równie wielkie znaczenie jak teoria Kopernika dla filozofii nowożytnej. Nie ma tu jednak miejsca na rozwinięcie tej myśli.

II. WĄSKIE POJĘCIE FILOZOFII PROCESU: PODSTAWOWE POJĘCIA PROCESUALNEJ METAFIZYKI WHITEHEADA I HARTSHORNE’A

Teraz, kiedy już podstawowe intuicje wokół których zorganizowana jest szeroko pojęta filozofia procesu są — mam nadzieję — mniej więcej zrozumiałe, przejdę do omówienia filozofii procesu w najczęściej obecnie używanym wąskim znaczeniu. Dziś, kiedy mówi się o filozofii procesu, to ma się na myśli przede

⁷ Por. Tamże, s. 10.

wszystkim metafizykę Alfreda N. Whiteheada (1841–1947) i jego intelektualnych następców, zwłaszcza Charlesa Hartshorne'a (ur. 1897). Tak zdefiniowali ten termin redaktorzy amerykańskiego kwartalnika *Process Studies* i w tym znaczeniu przyjął się on we współczesnej literaturze filozoficznej⁸.

Kim był Whitehead? Był on Anglikiem, profesorem matematyki w Cambridge i Londynie. Jego zainteresowania nie ograniczały się jednak do metafizyki. Zajmował się też twórczo logiką i filozofią matematyki, fizyką, filozofią przyrody, aby wreszcie przejść do zbudowania imponującego systemu metafizycznego. Po przejściu na emeryturę został zatrudniony jako profesor filozofii na uniwersytecie Harvarda w USA i tam właśnie powstały główne jego filozoficzne prace. Tam również, a nie w Anglii, znaleźli się kontynuatorzy jego metafizyki. Tak więc filozofia procesu w tym znaczeniu jest przede wszystkim filozofią amerykańską, mimo że jej twórcą był Brytyjczyk.

Za współtwórcę tego nurtu uważa się rdzennego już Amerykanina Charlesa Hartshorne'a, który w 1997 roku obchodził setne urodziny. Hartshorne, który w przeciwieństwie do Whiteheada, jest filozofem z wykształcenia, rozwinął przede wszystkim wątki metafizyczne i teologiczne. To on właśnie sprawił, że powstało środowisko ludzi uznających za swój cel rozwijanie filozofii procesu, dzięki czemu nurt ten ma obecnie w USA całkiem pokaźną liczbę zwolenników i sympatyków oraz grupki kontynuatorów w Europie (zwłaszcza w Belgii), a także w Japonii. W Polsce pewne wątki filozofii procesu, zwłaszcza od strony filozofii przyrody podejmował m.in. M. Heller, a od strony filozofii Boga czy teologii — abp Józef Życiński.

Na czym polega specyfika filozofii procesu w tym sensie? Żeby uprzystępnić Państwu główne motywy metafizyki Whiteheada i Hartshorne'a, dobrze będzie zacząć od przypomnienia, na czym polega główne pytanie metafizyki. Dotyczy ono tego, co jest w pełni realne, czyli co jest najbardziej podstawowym rodzajem bytu. Pytanie to podsuwa nam sama bogata rzeczywistość, w której istnieje wiele różnego rodzaju rzeczy, takich jak np. indywidualne przedmioty, stany rzeczy czy fakty, barwy, dźwięki, smaki, zapachy, liczby, dzieła sztuki, atomy, kwarki energii, galaktyki. Wydaje się, że wśród tych różnych przedmiotów świata nie wszystkie są jednakowo realne, że jedne są bardziej realne, a inne jakby mniej. Które więc są tymi podstawowymi bytami?

Wiadomo, że na to pytanie udzielano różnych odpowiedzi. Niektórzy sądzili, że w pełni realne są jedynie indywidualne substancje, takie jak poszczególne rośliny, zwierzęta i ludzie, a wszystko inne jest jedynie przypadłością substancji. Inni uważali, że w pełni realne są ogólne i niezmiennie idee, a świat jednostkowych rzeczy jest jedynie marnym cieniem tamtego prawdziwego świata. Jeszcze inni twierdzili, że w pełni realne są jedynie niezniszczalne materialne atomy, a pozostałe rzeczy stanowią konfigurację tych atomów. Byli i tacy, którzy uważali, że w pełni realne są jedynie niematerialne atomy (monady) bądź, że kimś takim jest sam Bóg.

⁸ J.B. Cobb, Jr., L. Ford, *The Prospect for Process Studies*, s. 7. Zdaniem Cobba i Forda, węższe rozumienie terminu „process philosophy” pochodzi od Bernarda Loomera, który użył go w takim znaczeniu w artykule: *Process Philosophy and the Christian Faith*, opublikowanym w *Journal of Religion* w 1946 r.

Whitehead, a za nim Hartshorne, twierdzą natomiast, że podstawowym twórczym rzeczywistości są mikrokosmiczne i momentalne (a więc nietrwałe w czasie) atomy, które nie mają jednak wyraźnie materialnej natury, lecz albo są neutralne wobec rozróżnienia umysł–ciało, albo są bliższe naturze umysłu. Byty te nazywają oni bytami aktualnymi. One przychodzą do istnienia i natychmiast znikają, ustępując miejsca następnym. Są więc niejako „pulsacjami” jakiegoś naturalnego dynamizmu rzeczywistości, jakby metafizycznymi odpowiednikami kwarków energii, o których mówi fizyka. Do istoty tych bytów aktualnych należy to, że w swoim krótkim momencie zaistnienia syntetyzują one wielość elementów, podobnie jak np. moje obecne spostrzeżenie syntetyzuje wiele różnych danych, i mimo wielości tych danych, samo jest jedno. Podobnie, każdy taki mikrokosmiczny byt aktualny jest swoistą jednością wielości.

Synteza, o której mowa nie jest jednak jakąś mechaniczną syntezą. Jest ona kreatywna: w przypadku każdego bytu aktualnego inna co do treści. Podstawową charakterystyką stającego się bytu aktualnego jest więc jego kreatywny charakter: *być jest tym samym, co tworzyć*⁹. Dokładniej mówiąc: *stawać się* bytem aktualnym jest tym samym, co tworzyć, tylko bowiem stający się byt aktualny jest twórczy. Przeszły byt aktualny, a więc ten, który już przeminął jest jedynie zastygłym przypadkiem twórczości, który, jako coś ukonstytuowanego, zamkniętego i tym samym uprzedmiotowionego, może być co najwyżej wykorzystany podczas tworzenia się teraźniejszego bytu aktualnego. Twórczość nie przysługuje więc temu, co jest już uprzedmiotowione a jedynie temu, co ukonstytuowane jeszcze nie jest, czyli temu, co się staje, co jest w procesie.

W jakim sensie mówi się tutaj o kreatywności bytu aktualnego? W ramach naszego ludzkiego doświadczenia mówimy o kimś, że jest kreatywny wówczas, gdy tworzy on coś nowego, gdy jego działanie nie jest automatyczne, zdeterminowane w całości przez czynniki wewnętrzne (psychofizyczne) i zewnętrzne (środowiskowe). Sens, w jakim używa się tego terminu w filozofii Whiteheada i Hartshorne'a wyklucza sytuację *całkowitego* braku kreatywności. Byty aktualne mogą być bardziej lub mniej twórcze, lecz ich kreatywność nie może być równa zeru, ponieważ, zgodnie z zasadą: *być jest tym samym, co tworzyć*, brak kreatywności jest brakiem bytu aktualnego¹⁰. Byt aktualny jest więc z konieczności kreatywny, ale i *vice versa*: nie ma kreatywności poza stającym się bytem aktualnym. Kreatywność i byt aktualny są określeniami tego samego metafizycznego „punktu”, stanowiącego ostateczny składnik rzeczywistości.

Kreatywność wiąże się więc ze spontanicznością i niezdeteterminowaniem, czy też lepiej: z niecałkowitym zdeterminowaniem stającego się bytu aktualnego przez przyczyny zewnętrzne. Zawsze bowiem występuje pewien stopień takiej determinacji — żaden byt aktualny nie jest całkowicie zdeterminowany, ale też żaden nie jest w zupełności niezdeteterminowany, spontaniczny i kreatywny. Według Whiteheada i Hartshorne'a taka kreatywność w stopniu absolutnym musiałaby się wiązać z absolutną determinacją wszystkich pozostałych bytów. Dlatego m.in. odrzuca oni koncepcję Boga jako Absolutu. Absolutność pewnej własności w jed-

⁹ Ch. Hartshorne, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, London: SCM Press 1970, s. 1.

¹⁰ Por. Tamże.

nym bycie aktualnym sprzeczna jest, ich zdaniem, z występowaniem teźże własności, nawet w minimalnym stopniu, w jakimkolwiek innym bycie aktualnym.

Dla zrozumienia tej koncepcji podstawowego tworzywa rzeczywistości istotne jest uchwycenie, że każdy byt aktualny jest ostatecznie przyczyną samego siebie, *causa sui*¹¹. Tym, co ontycznie pierwotne nie jestem zatem pewien istniejący podmiot, posiadający zdolność syntetyzowania danych, lecz jakby sama ta „zdolność” syntetyzowania, która uzyskuje ostatecznie — dzięki procesowi przebiegającemu w nieczasowych fazach — jedność podmiotu. Proces nie zakłada podmiotu, lecz odwrotnie: podmiot (jednostkowy, mikrokosmiczny byt aktualny) wylania się z procesu w procesie konkretyzacji. Kiedy proces ten się zakończy byt aktualny nie może być już dalej kreatywny, lecz staje się przedmiotem i przechodzi do przeszłości.

Oprócz mikrokosmicznych, atomowych bytów aktualnych w filozofii procesu przyjmuje się też istnienie tzw. indywiduów złożonych, które stanowią specyficzne nagromadzenie bytów aktualnych, takie mianowicie, które cechujące się wewnętrzną jednością. Poszczególne żyjące człowiek lub zwierzę są takimi właśnie indywiduami, które, choć złożone z mikrokosmicznych i momentalnych bytów aktualnych podobnie jak np. kamienie czy planety, różnią się od nich właśnie wewnętrzną jednością. Inaczej mówiąc, mikrokosmiczne byty aktualne tworzą różne zbiorowiska. Jedne z nich są takie jak rój pszczół czy stado ptaków i bytowość w sensie mocnym przysługuje jedynie ich poszczególnym składnikom. Inne natomiast to np. indywidualny człowiek czy zwierzę. W ich przypadku zarówno poszczególnym składnikom jak i całemu ich nagromadzeniu przysługuje bytowość w sensie mocnym. Indywidua złożone są odpowiednikami tradycyjnych substancji¹².

Whitehead przedstawił swoją metafizykę w pracy *Process and Reality*, niedostępnej w języku polskim, ale też i trudno dostępnej w jęz. oryginalnym — nie z tego powodu, iżby było mało egzemplarzy tej książki, ale dlatego, że jest ona napisana niemal hermetycznym językiem, z ogromną liczbą technicznych rozróżnień. Prawdopodobnie język, w jakim wyraził Whitehead swoją metafizykę oraz jego prometafizyczne nastawienie spowodowały, że przedstawiciele dominującego nurtu filozofii angloamerykańskiej jakim jest filozofia analityczna, z dużym dystansem traktowali propozycje Whiteheada i innych procesualistów. Nie więc dziwnego, że filozofia procesu jest raczej marginalnym zjawiskiem współczesnej akademickiej filozofii amerykańskiej, chociaż jej przedstawiciele można spotkać także na renomowanych uczelniach w USA. Znacznie częściej jednak można spotkać jej sympatyków, którzy nie przyjmują systemu Whiteheada czy Hartshorne'a w całości, lecz zgadzają się z niektórymi intuicjami zawartymi w tej filozofii. Filozofia procesu spotyka się z największym uznaniem wśród filozofów przyrody i filozofów religii oraz teologów. Spora część tych dość powszechnie przyjmowanych intuicji dotyczy koncepcji Boga.

¹¹ Por. Tamże, s. 86, 88, 221–222.

¹² Istnieje dyskusja wśród procesualistów, co stanowi podstawę mocnej jedności takich złożonych indywiduów. Generalnie biorąc uznaje się, że umysł czy dusza, ale rozważa się problem, jak ten umysł czy duszę na gruncie filozofii procesu pojąć.

Większość kontynuatorów Whiteheada akceptująca jego procesualną wizję rzeczywistości uznaje, że nie da się wytłumaczyć wielu nasuwających się problemów bez przyjęcia istnienia Boga. Ale ci, którzy tak twierdzą, uważają zarazem, że wizja ta domaga się istnienia innego Boga niż ten, o którym mówiła filozofia klasyczna. Jak już zapowiedziałem na początku, nie będę tu mówił o sformułowanych w tej filozofii argumentach za istnieniem Boga, lecz skoncentruję się na szeroko pojętej problematyce Jego natury. Na początek przedstawię procesualne ujęcie relacji Boga do zła, które w pewnym sensie wyznacza pozostałe teorie w zakresie teologii naturalnej.

III. BÓG A ZŁO

Zacznijmy od uwagi, że w tej koncepcji Bóg nie jest stwórcą świata z niczego. Ani Whitehead ani Hartshorne nie uznają zasadności pytania o początek aktualności przyjmując, że istnienie i następowanie po sobie bytów aktualnych należy po prostu do natury rzeczywistości. Świat spontanicznych bytów aktualnych jest, ich zdaniem, współwieczny z Bogiem. Bóg nie jest więc zasadą istnienia świata, lecz zasadą jego porządku.

Tu trzeba powiedzieć, że filozofowie różnią się między sobą nie tylko odmiennymi odpowiedziami na te same pytania, ale również oceną, które z pytań są zasadne, a które nie. Wiadomo np. że spora część tradycji filozoficznej, zwłaszcza tej związanej z szeroko pojętym nurtem pozytywistycznym, odrzucała zasadność większości tradycyjnych problemów metafizycznych. Co więcej, uznawała je często nie tylko za fałszywe, ale za bezsensowne. Ale w szeregach tych, którzy uznają ważność metafizyki także istnieją poważne rozbieżności co do rangi i sensowności wielu pytań. I tak, jedni uważają, że najbardziej podstawowym pytaniem metafizycznym jest pytanie (czy raczej zbiór pytań) dotyczących istnienia rzeczy; inni natomiast sądzą, że istnienie świata jest faktem banalnym, na którym nie da się zbudować metafizyki. Inaczej mówiąc jest to dla nich fakt oczywisty i nie wymagający dalszych pytań, a najważniejsze jest zagadnienie uporządkowania świata, albo inaczej mówiąc to, że świat nie jest zupełnym chaosem. Tak właśnie sądzą filozofowie procesu, stąd i Bóg nie jest dla nich zasadą istnienia świata, lecz zasadą jego porządku.

Co to znaczy, że Bóg jest zasadą porządku rzeczywistości? Otóż świat, w którym żyjemy i który poznajemy nie jest zbiorem niezróżnicowanych, chaotycznych mikrokosmicznych bytów aktualnych, lecz jest uporządkowany w tym sensie, że byty te tworzą określone zbiorowiska, takie jak np. moje ciało, które różne jest od ciał zwierząt czy od kamieni, a z drugiej strony jest podobne do ciał innych ludzi. Mówiąc językiem starożytnych Greków wszechświat nie jest chaosem lecz kosmosem, czyli jest w pewien sposób uporządkowany, a ten porządek nie jest samoistny. Zasadą tego porządku jest właśnie Bóg.

Bóg nie jest jednak absolutnym twórcą takiego lub innego porządku, np. praw przyrody obowiązujących w danej epoce kosmicznej, a jedynie gwarantem istnienia

jakiegoś porządku, albo inaczej: gwarantem niemożliwości istnienia chaosu. Nie ma mowy o tym, aby Bóg był źródłem *absolutnego* uporządkowania świata, ponieważ poszczególne byty aktualne są z natury kreatywne, spontaniczne. Bóg podsuwa każdemu bytowi aktualnemu i każdemu indywiduum złożonemu (a więc też każdemu człowiekowi) początkowy cel, który jest ideałem jego rozwoju. Cele te Bóg dobiera w taki sposób, aby prowadzić świat do coraz większej harmonii, rozumianej jako jednoczesna realizacja ideału piękna, prawdy, przygody i pokoju. Bóg nie determinuje jednak procesu konstytuowania się bytu aktualnego, ponieważ każdy taki byt w „późniejszych” fazach swego rozwoju indywidualnie „ustosunkowuje się” do boskiego celu.

Stąd właśnie bierze się na świecie zło. Bóg nie jest za nie odpowiedzialny, bo choć zmierza on do utworzenia harmonijnego świata, to nie jest przecież wszechmocny w tradycyjnym sensie; jest bowiem ograniczony spontanicznością bytów aktualnych. W podobny sposób np. my sami nie do końca panujemy nad kierunkiem rozwoju naszych dzieci. Możemy im podsuwać cele, które uważamy za słuszne, lecz — ponieważ dzieci są wolne — to nawet z najlepszej rodziny może wywodzić się przestępca. Bóg może jedynie „zapropnować”, „zasugerować” idealny cel rozwoju, nie determinuje jednak bytów aktualnych do jego realizacji, ponieważ są one twórcze i spontaniczne.

Zwróćmy uwagę na to, że w przeciwieństwie do wizji neoplatońskich czy manichejskich, zło nie jest tu pochodne od jakiegoś czynnika z natury złego, np. od materii, lecz jest ubocznym rezultatem „zderzania się” niezliczonych, autentycznie spontanicznych (czy inaczej wolnych) bytów, które tworzą rzeczywistość. Ponieważ świat składa się z aktywnych i twórczych indywiduów, to zło zawsze będzie istniało. Taka jest cena jaką płacimy za wolność własną i innych. Z drugiej strony, dobro, które znajdujemy w świecie jest także skutkiem kreatywnej wolności. Bez niej nie byłoby ani zła, ani dobra. Ceną gwarancji nieobecności zła byłaby nieobecność dobra. Ryzyko zła i możliwość dobra są dwiema stronami tego samego — wolności¹³. Dlatego właśnie proponowany przez Boga ideał nigdy nie zostaje zrealizowany do końca¹⁴.

Gdyby tę relację Boga do bytów aktualnych określić jako miłość, to nie byłaby to miłość zmuszająca do czegoś, kontrolująca i karcąca, ale raczej zachęcająca i proponująca ciągle na nowo realizację boskich celów. Byłaby to również miłość współczująca w sensie niemal dosłownym, ponieważ Bóg zmienia się pod wpływem tego, co dzieje się w świecie. Gdybyśmy natomiast zapytali o to, czym byłaby tu boska opatrność to trzeba by odpowiedzieć, że nie jest ona zaprzeczeniem wolności, lecz jej optymalizacją, polegającą na ograniczaniu zdarzeń przypadkowych. Bóg, przez prawa przyrody, nakłada ograniczenia, wewnątrz których pozostałe stworzenia mogą wypracowywać szczegóły swego istnienia. Granice te zabezpieczają uniwersalną kreatywność przed całkowitym chaosem. Ze względu na

¹³ Por. S. S i a, Cierpienie i kreatywność, przeł. P. Gutowski, *Zeszyty Naukowe KUL* 33(1990), nr 1-4, s. 23.

¹⁴ „W sercu natury rzeczy — pisze Whitehead — tkwi zawsze sen o młodości i żniwo tragedii. Przygoda Wszechświata zaczyna się od marzenia, a owocuje tragicznym Pięknem”. *Adventures of Ideas*, New York: The Free Press 1967³, s. 296.

przypadek, zawsze będą w świecie elementy chaosu, lecz podporządkowane ogólnemu porządkowi i harmonii¹⁵.

Zatrzymajmy się na chwilę, żeby zreflektować kilka spraw. Z pewnością wszystkich wychowanych na tradycyjnym tomizmie musiało zaniepokoić w tej koncepcji nie tylko twierdzenie, że Bóg nie jest stwórcą świata z niczego, ale może przede wszystkim to, że nie jest On wszechmocny w stopniu absolutnym, tzn. że jego moc jest ograniczona. Pojawia się pytanie, czy taki Bóg, skoro nie jest wszechmocny, może w ogóle być Bogiem, tzn. czy może spełniać wszystkie funkcje, które przypisuje mu religia?

Odpowiedź Whiteheada i Hartshorne'a brzmiałaby zapewne następująco: tradycyjna koncepcja, która stała się w pewnym sensie oficjalną czy ortodoksyjną, powstała na skutek obdarzania Boga różnymi metafizycznymi „komplementami”. Tak więc np. przypisano Bogu wszechmoc i wszechwiedzę w stopniu najwyższym, tzn. taką, że Bóg wszystko absolutnie (włącznie ze zdarzeniami przyszłymi) wie i wszystko może, nie zauważając, że z Boga czyni się w ten sposób — jak mówi Whitehead — kosmicznego tyrana. Później bezskutecznie próbowano na różne sposoby wytlumaczyć oczywistą antynomie wszechmocności i wolności. Tymczasem, aby Bóg był Bogiem, to znaczy adekwatnym przedmiotem czci religijnej, nie tylko nie trzeba, ale nawet nie można go pojmować jako wszechmocny Absolut. Wystarczy tylko odwołać się do Biblii, aby zauważyć, że religia nie domaga się od nas takiej filozoficznej koncepcji Boga, jaką utrzymywali filozofowie klasycy.

Widać więc, że linia obrony procesualistycznej koncepcji Boga wiedzie w kierunku wykazania trudności w filozofii klasycznej a zwłaszcza tego, że jest ona niezgodna z religijnym pojęciem Boga. Jeżeli bowiem Boga pojmujemy jako niezmiennego, wszechmocnego i wszechwiedzącego, to sens wielu praktyk religijnych zostanie zakwestionowany bądź zinterpretowany zupełnie opacznie. Np. znaczenie naszej modlitwy błagalnej musimy interpretować wówczas w taki sposób, że w istocie nie dotyka ona Boga, bo on już dokładnie wie, co się dalej zdarzy. Tymczasem religia domaga się raczej Boga bardziej — by tak powiedzieć — wrażliwego na nasze prośby, Boga, który nas słucha i reaguje na nasze błagania. To, że nie zawsze reaguje pozytywnie jest — w tej procesualistycznej koncepcji — całkiem zrozumiałe, bo Bóg po prostu nie wszystko może. Taki Bóg współcierpi ze światem, gdy np. zdarzy się jakaś tragedia: klęska żywiołowa czy wojna. To, co zdarza się w świecie dotyka Boga, zmienia go. Tymczasem w tradycyjnej scholastycznej (zwłaszcza tomistycznej) koncepcji, to jedynie Bóg mógł wpływać na świat, natomiast niemożliwa była autentyczna relacja w drugą stronę.

Pominę tu zagadnienie dotyczące sposobu rozumienia Boga w stosunku do czasu, którego nie mógłbym przedstawić bez wchodzenia w dość skomplikowaną terminologię. Zaznaczę tylko, że w tej kwestii toczy się interesująca dyskusja między procesualistami, z których jedni twierdzą, że Bóg jest pojedynczym i pozaczasowym bytem aktualnym (jest to koncepcja bliska pod pewnymi względami tomizmowi) a inni uważają, że jest on, podobnie jak każde inne indywiduum złożone, szeregiem następujących po sobie w czasie bytów aktualnych. Chciałbym

¹⁵ Por. S. S i a, jw., s. 26–27.

natomiast rozwinąć nieco zagadnienie sposobu rozumienia relacji Boga do świata wzięte w aspekcie problemu transcendencji i immanencji.

Na początek musimy sobie uświadomić, że kwestia relacji Boga do świata w tym aspekcie może być rozpatrywana albo jako relacja Boga do świata jako całości, albo jako relacja Boga do wszystkich indywiduów w świecie. Zajmijmy się najpierw tą pierwszą relacją.

IV. BÓG A ŚWIAT JAKO CAŁOŚĆ

Według Whiteheada i Hartshorne'a o istnieniu Boga można powiedzieć, że jest konieczne, niezmienne i niezależne w tym sensie, że *jakoś* zaktualizowany Bóg nie może nie istnieć. Bóg ujęty w aspekcie aktualności, czyli terażniejszości, jest przygodny, zmienny i zależny, ponieważ konkretny stan jego aktualizacji stanowi funkcję aktualnego stanu świata. Inaczej mówiąc, Bóg jest konieczny, niezmienny i niezależny w tym sensie, że nieprzerwanie istnieje, a przygodny, zmienny i zależny w aspekcie tego, *jak* w danym momencie jest zaktualizowany¹⁶. Jeszcze inaczej, w swojej pierwotnej naturze Bóg jest konieczny, niezmienny i niezależny od świata, a w swojej naturze wtórnej jest on zmienny, przygodny i zależny od świata.

W konsekwencji odrzucenia koncepcji stworzenia świata z niczego o świecie jako całości należy powiedzieć dokładnie to samo co o Bogu, to znaczy, że jest on zarazem konieczny i przygodny: *Moje stanowisko — pisze Hartshorne — jest takie, że Bóg istnieje niezależnie od tego, co mogłoby się zdarzyć [w świecie]; proszę jednak zwrócić uwagę, że utrzymuję również, iż istnienie takiego, czy innego świata nie jest czymś, co się po prostu «zdarzyło», lecz że, w takim czy innym stanie, jest współkonieczne z istnieniem Boga*¹⁷.

Jaka jest więc relacja Boga do świata jako całości? Nie można powiedzieć, że Bóg transcenduje świat w aspekcie jego istnienia, ponieważ zarówno istnienie Boga jak i świata jest konieczne. Jeżeli zachodzi w ogóle jakaś transcendencja Boga wobec świata, to jedynie w aspekcie aktualności: Bóg byłby transcendentny w stosunku do świata, jeżeli w swojej aktualności zawierałby, ogarniał jego aktualny stan. Rozstrzygnięcie kwestii, czy jest tak rzeczywiście wymaga jednak uprzedniej odpowiedzi na pytanie, czym jest, lub raczej czym byłby świat, bez Boga: czy nie posiadającym wewnętrznej jedności konglomeratem bytów aktualnych i indywiduów złożonych (tak jak np. poszczególne kamienie, czy planety), czy też charakteryzującym się taką jednością indywiduum złożonym (jak np. zwierzę czy człowiek). Hartshorne opowiada się za pierwszą z tych możliwości, zakładając

¹⁶ Por. Ch. Hartshorne, *Paolin on Rigour, Reason, and Moderation*, w: *Charles Hartshorne's Concept of God*, ed. S. S. I. a, Dordrecht: Kluwer 1990, s. 315. Trzeba jednak pamiętać, że charakterystyki boskiego istnienia (konieczność, niezmienność, niezależność) dotyczą np. u Hartshorne'a tzw. abstrakcyjnego aspektu boskości. Bóg jako konkret (Bóg-teraz) jest bowiem zawsze przygodny, zmienny i zależny. Relacja między tymi dwoma aspektami Boga jest taka, że konkret zawiera to, co abstrakcyjne, a nie odwrotnie. Tak więc konieczność, niezmienność i niezależność Boga są ostatecznie zawarte w jego przygodności, zmienności i zależności.

¹⁷ Tamże.

jednocześnie jedność świata jako całości. Zasadą tej jedności jest Bóg. O ile więc o świecie (bez Boga) nie można powiedzieć, że jest indywiduum złożonym, o tyle świat wraz z Bogiem stanowi takie indywiduum. Relacja świata do Boga jest więc taka, jak relacja ludzkiego ciała do umysłu. Mówiąc wprost, świat jest ciałem Boga.

Konieczność istnienia świata znaczy więc tyle, że *Bóg musi posiadać pewien świat jako boskie ciało*¹⁸. Nie musi to być jednak świat, w którym obecnie żyjemy. To, w jakim aktualnie stanie znajduje się świat, ma charakter przygodny, a owa przygodność jest pochodną spontaniczności bytów aktualnych. Konieczne jest jedynie to, że jakiś świat istnieć musi. *Teologowie* — pisze Hartshorne — *zwykli odrzucać ideę, że «świat» jest «współwieczny z Bogiem», interpretując to w taki sposób, że wieczność Boga miałaby wówczas konkurenta [w wieczności świata]. Interpretacja taka polega jednak na zwykłym niezrozumieniu słowa «świat». Jeżeli mamy na myśli obecny system praw przyrody, to nie ma żadnego powodu, aby uznawać go za wieczny. Jeśli możliwe są inne prawa, nie powinniśmy zabraniać Bogu urzędzenia wszechświata zgodnie z nimi. To, że idea Boga bez żadnego świata jest prawdopodobnie absurdalna nie oznacza tym samym, że istnieje określone indywiduum, które nie będąc Bogiem jest wieczne. Świat składa się z indywiduów i jedynie zbiór ich wszystkich, rozumiany jako fizyczna lub przestrzenna całość, jest ciałem Boga, ciałem, którego Duszą jest Bóg. Nie istnieje więc wieczne indywiduum «świat», które byłoby rywalem Boga*¹⁹.

Twierdząc, że relacja Boga do świata jest taka, jak relacja umysłu czy duszy do ciała, Hartshorne chce powiedzieć, że Bóg nie istnieje w abstrakcji od *jakiegos* ciała. W koncepcji tej Bóg jest więc indywiduum złożonym i odseparowanie go od jego ciała jest tylko abstrakcyjne. Sposób, w jaki Hartshorne mówi o relacji Boga do świata, sugeruje wprawdzie taką separację, przypomina on jednak sposób, w jaki ludzie mówią o swoim ciele. W wyrażeniu „moje ciało” zawarta jest sugestia, że ciało jest zewnętrzne w stosunku do mnie. Kiedy jednak mówię o sobie: „ja”, mam na myśli mój umysł wraz z moim ciałem.

W ścisłym znaczeniu nie można więc mówić o oddzieleniu Boga od świata jako całości ani w sensie przestrzennym, ponieważ Bóg *jest* indywiduum złożonym, ani w sensie czasowym, ponieważ zarówno świat, jak i Bóg nie mają początku i końca w czasie. Czy to oznacza jednak, że nie można mówić o żadnej transcendencji Boga wobec świata jako całości? W pewnym szczególnym znaczeniu jest to możliwe, trzeba jednak pamiętać, że świat jako całość, z wyłączeniem Boga, jest czystą abstrakcją. Świat tak pojęty (podobnie jak np. jakaś planeta), nie będąc indywiduum, nie jest podmiotem w sensie metafizycznym, co oznacza, że nie można mówić iż czuje, poznaje, pamięta. Tylko poszczególne indywidua wchodzące w skład świata (np. ludzie) są podmiotami w metafizycznym sensie. Bóg transcenduje więc świat poprzez swoją podmiotowość, która umożliwia przypisanie mu takich określeń, jak czucie, poznanie, czy pamięć. Świat zaś jako całość nie czuje, nie poznaje i nie pamięta. W tym właśnie sensie można mówić o transcendencji Boga wobec świata jako całości.

Widzą więc Państwo, że podstawowa intuicja Whiteheada i Hartshorne'a zmierza do zapewnienia mocnego związku Boga ze światem. Takie sformułowania

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Ch. Hartshorne, Omnipotence and Other Theological Mistakes, jw., s. 94.

jak: *świat jest ciałem Boga* mogą razić zwolenników eksponowania boskiej transcendencji, lecz musimy przecież przyznać, że metaforyka boskiego ciała jest obecna szczególnie mocno w myśli chrześcijańskiej. O Kościele mówi się przecież, że jest ciałem Chrystusa. A przede wszystkim sam Chrystus pojmowany jest jako wcielony Bóg. Odrębną kwestią jest to, jak pojmuje się w tych sformułowaniach ciało. Ale i tu trzeba pamiętać, że już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa potępiono doktrynę, według której ciało Chrystusa nie było takie jak nasze, całkowicie inne.

W kontekście doktryny procesualistycznej można w bardziej zrozumiały sposób wytłumaczyć, w jakim sensie Bóg współcierpi ze światem: bo świat nie jest czymś całkowicie zewnętrznym wobec niego. Można powiedzieć, że świat jest w Bogu, tak jak nasze ciało jest w nas, tzn. jest koniecznym elementem nas samych, choć my nie utożsamiamy się wyłącznie z ciałem. My jesteśmy czymś więcej niż tylko ciałem, z czego jednak nie wynika, że możemy istnieć poza jakimś ciałem. To, że chrześcijaństwo kładło zawsze duży nacisk na zmartwychwstanie ciał mogłoby stanowić następne potwierdzenie przydatności tej doktryny dla religii, gdyby nie fakt, że z samą ideą zmartwychwstania i nieśmiertelności procesualiści mają sporo trudności. Ale o tym jeszcze wspomnę nieco później.

V. BÓG A INDYWIDUA ZŁOŻONE

Kiedy mówi się o transcendencji Boga, to może chodzić nie tyle o transcendencję Boga w stosunku do świata jako całości, ale o transcendencję w stosunku do wszystkich indywiduów (podmiotów) w świecie. Wracając więc do analogii umysłu i ciała ludzkiego: chodzi o taki sens, w którym ja transcenduję indywidua wchodzące w skład mojego ciała (bądź ściślej: mózgu), a więc np. poszczególne organy, komórki, molekuly (jeżeli są indywiduami) czy też byty aktualne.

W tym znaczeniu można, według Hartshorne'a, mówić o transcendencji Boga, rozumianej jako boska „nieprzekraczalność” (*unsurpassability*)²⁰. Wyraz ten jest odpowiednikiem tradycyjnie stosowanych w tym przypadku terminów: „doskonałość”, „nieskończoność” czy też „absolut”. W stosunku do dotychczasowych określeń boskiej transcendencji niesie on jednak ze sobą istotne modyfikacje znaczeniowe. Pierwsze nasuwające się na myśl znaczenie, w jakim można mówić o nieprzekraczalności Boga, dotyczy aspektu synchronicznego, czyli przestrzennego. Komórki mojego ciała są w stosunku do mnie w takiej relacji, w jakiej pozostaje część do całości. W tym sensie Hartshorne używa na określenie wszystkich indywiduów, z wyjątkiem Boga terminu „fragmentaryczność”. Termin ten zastępuje tradycyjną „skończoność” ujętą w aspekcie przestrzennym. Indywidua są więc fragmentami aktualności jako całości, czyli, mówiąc inaczej: Boga ujętego w aspekcie aktualności (Boga-teraz). Bóg w tym aspekcie „nie może być jedynie fragmentem aktualnej całości. Bóg zawiera wszystko, cokolwiek jest aktualne, i będzie zawierał wszystko, co stanie się aktualne. Zarówno jego

²⁰ Por. Tenże, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, jw., s. 236, 277.

aktualność, jak i potencjalność są inkluzywne, podczas gdy nasza aktualność i potencjalność są tylko fragmentaryczne²¹.

„Fragmenty” rzeczywistości jakimi są indywidua mają jednak przede wszystkim znaczenie czasowe, nie zaś przestrzenne. W tym znaczeniu nie są one jedynie biernymi częściami wszechświata, lecz odrębnymi podmiotami, tworzącymi się spontanicznie z poprzedzających je indywiduów. Hartshorne przypisuje im pewne cechy psychiczne, np. czucie czy poznanie. Na czym polega boska transcendencja wobec indywiduów ujętych w tym aspekcie? Według Hartshorne’a wyraża się ona m.in. w istnieniu boskiej nieprzekraczalnej wiedzy, co oznacza, że nie istnieje żadne indywiduum, posiadające wiedzę większą niż Bóg. Nie znaczy to jednak, że Bóg wie wszystko²². W tej koncepcji Bóg nie zna przyszłości, czy też raczej nie zna jej w sposób dokładny. Wie natomiast z największym możliwym dla indywiduum prawdopodobieństwem, co może się zdarzyć. Spontaniczność bytów aktualnych nie pozwala mu jednak poznać przyszłości ze wszystkimi szczegółami. Przyszłość jest dziedziną niezdeterminowaną, nie tylko dla indywiduów w świecie, ale także dla samego Boga.

Indywidua nie tylko posiadają pewne charakterystyki psychiczne, lecz pełnią także funkcje przyczyn. W aspekcie teraźniejszości (jako podmioty w procesie konkretyzacji) są one przyczynami samych siebie, zaś w aspekcie przeszłości (jako już zobiektywizowane) są sprawczymi przyczynami następujących po nich indywiduów. W tym ostatnim sensie posiadają one pewną moc sprawczą. Według Hartshorne’a nieprzekraczalność Boga w aspekcie mocy oznacza, że spośród wszystkich indywiduów Bóg ma (i zawsze będzie miał) największy wpływ na dzieje wszechświata. Nieprzekraczalność ta nie oznacza jednak Bożej wszechmocy, czyli tego, że Bóg *wszystko* może. Ograniczenie w tym względzie stanowi zarówno spontaniczność tworzących się indywiduów, jak i ich (częściowa) determinacja, pochodząca z bezpośrednio je poprzedzających bytów aktualnych. Bóg może „pociągać”, „zachęcać” aktualizujące się indywidua do realizacji wyznaczonego przez siebie celu, nie może ich jednak całkowicie zdeterminować. Jak już wspomniałem, tradycyjną koncepcję Bożej wszechmocy zarówno Whitehead jak i Hartshorne uważają za błędną i zupełnie nie przystającą do religijnych intuicji. Bóg wszechmocny w tym sensie byłby, ich zdaniem, kosmicznym tyranem i despotą, ponieważ nie dałoby się wyjaśnić istnienia zła inaczej, jak tylko przez obarczenie odpowiedzialnością za nie samego Boga. Większość praktyk religijnych nie miałaby wówczas sensu.

Doskonałość Boga, pojęta jako nieprzekraczalność, nie jest więc ukonstytuowana przez aktualną nieskończoność wszystkich boskich przymiotów. Aktualna nieskończoność tych przymiotów jest, na gruncie systemu Whiteheada i Hartshorne’a, wewnętrznie sprzeczna. Na przykład wiedza nie może być aktualnie nieskończona, z tej przyczyny, że przyszłość pozostaje niezdeterminowana.

Pogląd o nieprzekraczalności Boga przez inne indywidua stanowi pierwszy element sformułowanej przez Hartshorne’a doktryny tzw. podwójnej transcendencji. Pierwszy rodzaj transcendencji polega na tym, że Bóg transcenduje wszystko

²¹ Tamże, s. 235–236.

²² Por. Ch. Hartshorne, Omnipotence and Other Theological Mistakes, jw., s. 26–27.

przez swoją nieprzekraczalność. Będąc nieprzekraczalny przez inne byty, przekracza jednak sam siebie — to drugi rodzaj transcendencji²³. Jako indywiduum złożone, Bóg jest szeregiem następujących po sobie stanów aktualnych. Każdy następny jego stan zawiera w sobie, i tym samym transcenduje, wszystkie stany go poprzedzające. Inaczej mówiąc, Bóg-teraz zachowuje w swojej pamięci wszystkie przeszłe stany świata. W tym, i tylko w tym, sensie są one nieśmiertelne — jako przedmioty boskiej, wszechogarniającej pamięci. Bóg transcendujący siebie samego to Bóg, którego kolejne aktualne stany są coraz bogatsze i który inspiruje wszystko, co zachodzi w świecie, do osiągania coraz większej harmonii i piękna. To piękno i harmonia, do osiągnięcia których zmierza Bóg, nie są jednak ostatecznie przeznaczone dla skończonych indywiduów istniejących w świecie, ale dla samego Boga. Ich przeznaczeniem i najgłębszym sensem jest powiększenie intensywności i bogactwa boskiego życia²⁴; taki jest też ostateczny cel świata.

Podobnie więc jak Hegel, tak i procesualiści podporządkowują rozwój świata wewnętrznemu rozwojowi Boga. W przeciwieństwie jednak do Hegla, odrzucają oni możliwość osiągnięcia przez Boga stanu Absolutu, nie uznają także istnienia koniecznych praw rozwoju wszechświata. Jedyne prawo o takim charakterze dotyczy konieczności ciągłego ubogacania kolejnych stanów boskiej aktualizacji. Nie oznacza to jednak kumulatywnie narastającego, coraz intensywniejszego przeżycia piękna i harmonii świata, ponieważ nowy stan może być stanem dysharmonii, wywołanym przez to, co dzieje się aktualnie w świecie. W tym sensie można mówić o Bogu współcierpiącym ze światem.

Swoją koncepcję Boga, w części dotyczącej relacji Boga do świata, Hartshorne określa mianem panenteizmu. Jego zdaniem jest ona złotym środkiem między dwiema skrajnościami: klasycznym teizmem i panteizmem²⁵. Pierwszy z wymienionych poglądów przyjmuje całkowitą przyczynową niezależność Boga od świata, a drugi — utożsamia świat z Bogiem. Panteizm uznaje natomiast odrębność Boga od świata, lecz w takim sensie, w jakim odrębny jest umysł od ciała. Zarazem akcentuje obustronną przyczynową zależność: Bóg wpływa na losy świata przez zachęcanie każdego bytu aktualnego i każdego indywiduum złożonego do realizacji harmonii, lecz sam znajduje się także pod przyczynowym wpływem świata, który, zmieniając się, zmienia też stan boskiego doświadczenia. Zachowana zostaje dzięki temu „intymność” relacji Boga do świata i zarazem jego odrębność, czyli te cechy, które w mniemaniu Hartshorne’a, stanowią istotny składnik religijnego pojmowania Boga.

Wspomniałem wcześniej, że o ile wiele tradycyjnych doktryn chrześcijańskich może być łatwo zinterpretowanych w kategoriach filozofii procesu, to są i takie, które trudno jest zinterpretować w kategoriach proponowanych przez tę filozofię. Chodzi tu zwłaszcza o kwestię nieśmiertelności. Bóg jest, oczywiście, nieśmiertelny w tym sensie, że nie może nie istnieć. Podobnie jakiś świat, jako współkonieczny z Bogiem, jest też nieśmiertelny. Czy jednak i w jakim sensie można mówić o nieśmiertelności indywiduów w świecie, np. poszczególnych ludzi? Wydaje się,

²³ Por. Tenże, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, *ibid.*, s. 236.

²⁴ Por. Tamże, s. 243.

²⁵ Por. Ch. Hartshorne, W.L. Reese, *Philosophers Speak of God*, Chicago: The University of Chicago Press, s. 505.

że jedynym możliwym rodzajem nieśmiertelności jest nieśmiertelność w boskiej pamięci. Inaczej mówiąc, chodzi o to, że Bóg, ze względu na swą wszechogarniającą pamięć, będzie nas zawsze w niej zachowywał. W jeszcze innej terminologii, możliwa byłaby jedynie tzw. nieśmiertelność przedmiotowa (bylibyśmy przedmiotem boskiej pamięci), a nie podmiotowa, tzn. taka, w której mamy jakieś całkowicie nowe, następane życie.

Czy można to pogodzić z religią, zwłaszcza z chrześcijaństwem? Otóż niektórzy procesualiści twierdzą, że w obrębie tego schematu pojęciowego można zapewnić także nieśmiertelność podmiotową. Inni uważają jednak, że należy na nowo przemyśleć tradycyjną naukę o nieśmiertelności, a zwłaszcza to, czy religia rzeczywiście obiecuje nieśmiertelność podmiotową. Niektórzy dopatrują się w tej doktrynie pozostałości kupieckiego egoizmu domagającego się od religii czegoś za coś, tzn. żądającego wiecznego życia w zamian za cześć oddawaną Bogu i za wszelkie współdziałanie z Bogiem w prowadzeniu świata do większej harmonii. Tymczasem, jak wskazują niektórzy procesualiści, w pismach świętych Bóg domaga się współdziałania z nim nie tyle ze względu na nas, lecz ze względu na niego samego. Ale, jak już powiedziałem, część myślicieli procesualistycznych i sympatyzujących z filozofią procesu uważa, że w jej obrębie można znaleźć podstawy dla podmiotowej nieśmiertelności. Trzeba jednak przyznać, że jest to dość trudne zadanie.

To, o czym mówiłem stanowi jedynie niewielką część procesualistycznej koncepcji Boga. Warto zaznaczyć, że koncepcja ta stała się centralnym elementem całego nurtu w łonie współczesnej teologii, nazywanego „teologią procesu”. Warto też przypomnieć to, co już powiedziałem, że nawet myśliciele nie związani z tym nurtem często podkreślają swoją aprobatę dla pewnych przynajmniej fragmentów tej teorii. Na koniec chciałbym raz jeszcze zwrócić uwagę na jedną z takich intuicji, którą dość powszechnie dziś się przyjmuje, a którą szczególnie konsekwentnie opracowali właśnie procesualiści. Dotyczy ona relacji Boga do świata, a zwłaszcza do człowieka.

Kwestia relacji Boga do świata (a dokładniej do indywidualów w świecie) jest rzeczą niezwykle istotną dla każdego teistycznego filozofa. Zwykle chodzi tu o relację przyczynową, chociaż różnie pojmuje się zarówno naturę tej relacji jak i to, co jest jej rezultatem: jedni powiedzą, że jest nim *istnienie* świata, a inni, że pewien *porządek* w świecie. Ale gdyby pominąć te różnice, to można powiedzieć, że proponowano w dziejach trzy następujące rozwiązania. Pierwsze: relacja przyczynowa między Bogiem a światem zachodzi tylko w jedną stronę, od Boga do świata; nie zachodzi natomiast żadne przyczynowe oddziaływanie świata na Boga. W ramach tego ujęcia istniała jeszcze rozbieżność w kwestii, czy przyczynowe oddziaływanie Boga na świat jest jednorazowe (jak chcieli deści) czy jest ciągle (jak sądzili zwolennicy koncepcji, według której zachodzi stwarzanie ciągle. Drugie rozwiązanie głosiło, że nie ma żadnej istotnej różnicy między Bogiem a światem, stąd nie sposób mówić o kierunku przyczynowania. Wszelka przyczynowość jest jakby wewnątrzświatowa i wewnątrzboska zarazem. Tak w dużym uproszczeniu, można by opisać stanowisko panteistyczne. Trzecie rozwiązanie utrzymuje natomiast, że istnieje obustronne przyczynowe oddziaływanie: Boga na świat i świata na Boga. Takie stanowisko nazywa się dziś często panenteistycznym

i utrzymywane jest m.in. przez filozofów procesu). Ta intuicja szczególnie mocno zakorzeniła się wśród wielu współczesnych teistycznych filozofów.

Warto sobie uświadomić, że wyzwanie dla klasycznej koncepcji jednostronnego przyczynowego oddziaływania Boga na świat przyszło współcześnie nie tylko od strony filozofii procesu. Drugim ważnym czynnikiem zmuszającym filozofów teistycznych do ponownego przemyślenia tej kwestii było narastanie egzystencjalnej świadomości religijnej domagającej się autentycznie osobowej relacji między Bogiem a ludźmi. Wyrażało się to choćby w powstaniu filozofii dialogu, domagającej się uznania właśnie dialogicznej, a więc też obustronnie autentycznej przyczynowej relacji Boga do człowieka. Nieprzypadkowe jest więc to, że podobne oskarżenia pod adresem tradycyjnie tomistycznego ujęcia tej kwestii płynęły zarówno ze strony filozofów procesu jak i ze strony filozofów dialogu. Co więcej, ich diagnoza była, w najogólniejszych zarysach, podobna i sprowadzała się do spostrzeżenia, że tomistyczna koncepcja Boga została bezkrytycznie osadzona na tych elementach filozofii greckiej, które nie były zgodne z religijnymi intuicjami judaizmu i chrześcijaństwa. Z tą diagnozą, a także z uznaniem potrzeby zapewnienia obustronnej autentycznej relacji przyczynowej między Bogiem a ludźmi sympatyzują też niektórzy teistyczni przedstawiciele innych nurtów filozoficznych, np. filozofii analitycznej.

Trzeba dodać, że tomiści również nie pozostali całkowicie obojętni na tę intuicję i przynajmniej niektórzy z nich uznali, że nie wystarczy już dzisiaj szermować argumentem, że wszelkie przybliżenie Boga do świata grozi panteizmem, lecz że trzeba doktrynę św. Tomasza dostosować do dzisiejszej wrażliwości religijnej. Stąd m.in. wzięto się podkreślanie w niektórych nurtach tomizmu, że Bóg Tomasza nie jest statyczny, lecz aktywny, że działa, skoro jest aktem istnienia. Co więcej, powstały też interesujące koncepcje łączące intuicje filozofii procesu, filozofii dialogu i tomizmu. Moim zdaniem, jedną z najbardziej oryginalnych koncepcji tego typu przedstawił amerykański jezuita W. Norris Clarke, określający się skądinąd jako tomista egzystencjalny²⁶. Ale omówienie jego syntezy to już przedmiot na całkiem odrębny artykuł.

DAS KONZEPT GOTT IN DER PHILOSOPHIE DES PROZESSES

ZUSAMMENFASSUNG

Der Autor des Artikels bespricht der Reihe nach: 1. Ein weites Verstehen der Philosophie des Prozesses sowie den Streit um das metaphysische Verstehen der Veränderlichkeit und der Identität. 2. Die Bedeutung des zur Zeit am häufigsten gebrauchten, engen Begriffs der Philosophie des Prozesses und zeichnet allgemein die metaphysische Vision der Schöpfer dieser Strömung, das Konzept Gott in der eng verstandenen Philosophie des Prozesses. 3. Die Auffassung des Verhältnisses Gott zum Bösen. 4. Das Konzept des Verhältnisses Gott zur Welt als Ganzes. 5. Das Verstehen des Verhältnisses Gott zu den sogenannten zusammengesetzten Individuen, also u.a. zu den Menschen.

²⁶ Jego poglądy są mi znane na podstawie książki: *Explorations in Metaphysics*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1994.