

Wykłady habilitacyjne

Wydział Filozofii i Socjologii UMCS

JANUSZ JUSIAK

Filozofia procesu a tak zwany horror metafizyczny

Philosophy of the process versus the so-called metaphysical horror

Szanowni Państwo, celem tego miniwykładu jest zwięzłe zaprezentowanie niektórych argumentów, polemizujących z główną tezą ogłoszonej kilka lata temu książki Leszka Kołakowskiego, noszącej łaciński tytuł *Horror metaphysicus*. W pracy tej, przypomnę, autor przypisuje metafizyce pewną nieuniknioną antynomiczność, której psychologiczne skutki nazywa horrorem. Twierdzi ponadto, że nie dająca się w żaden sposób usunąć sprzeczność naczelných twierdzeń tej ze wszech miar osobliwej nauki jest zarówno przyczyną jej niepewnej pozycji w obrębie ukształtowanego na Zachodzie wzorca racjonalności, jak też źródłem wielu wciąż na nowo podnoszonych sporów, usiłujących rozstrzygnąć ową kwestię (bez powodzenia jednak), co współtworzy niejasną naturę owego rodzaju dyskursu, rodzącego głównie samoumęczenie.

Polemizując z tym poglądem, spróbuję wykazać, iż stanowisko Kołakowskiego swą pozorną atrakcyjność zawdzięcza pewnemu niedopowiedzeniu czy też może nadużyciu, polegającemu na nadaniu myśleniu metafizycznemu cech przysługujących niektórym tylko jego odmianom, w szczególności tym, które strukturę bytu chcą opisać i wyjaśnić za pomocą dwu rozłącznie traktowanych bytów substancjalnych, takich na przykład, jak duch i materia albo natura i transcendentalnie pojmowana świadomość. Mówiąc inaczej, postaram się przytoczyć argumenty na poparcie tezy, że kategoria horroru metafizycznego jest figurą myślową, która – gdyby nawet przyjąć, iż jest do pewnego stopnia trafna – nie może być zasadnie odnoszona do wszystkich dających się pomyśleć koncepcji rzeczywistości.

Jedną z takich koncepcji jest realistyczna odmiana filozofii procesu. Teoretyczne podstawy realistycznego procesualizmu na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych opracował angielski matematyk i fizyk Alfred North Whitehead. Powoływanie się w tym miejscu na dorobek intelektualny tego filozofa znajduje swe uzasadnienie przede wszystkim w tym, że procesualizm tradycyjny – w starożytności wywodzący się od Plotyna, a w nowszych czasach od Hegla – przypisywał prawdziwe stawanie się jedynie Duszy Świata (Absolutnemu Duchowi) lub transcendentalnie rozumianej świadomości (ewentualnie materialistycznie pojętym dziejom gatunku ludzkiego). I jakkolwiek starał się uniknąć posądzenia o dualizm, wielokrotnie był krytykowany, jak sądzić można – słusznie, za idealistyczno-racjonalistyczną deformację rzeczywistego, określonego przez realną historię, procesu stawania się; zarzut ten, jak wiadomo, stawiano również naturalistycznym odmianom heglizmu. W tej samej przeto mierze, co doktryny otwarcie głoszące dualistyczne rozumienie świata, procesualizm tradycyjny spotkał się z podobną oceną, jaką Kołakowski wystawia koncepcjom bytu zdradzającym swą proveniencję manichejską. Ocenę tę trudno byłoby jednak odnieść do tej odmiany filozofii procesu, która wyrasta z uznawania innych niż zaczerpnięte od Plotyna czy od Hegla tez wyjściowych i która fenomen stawania się elementów doświadczania sytuuje nie tyle w dziedzinie tego, co idealne, ile raczej w szeroko rozumianym świecie realnym. Na poparcie tej tezy chciałbym przytoczyć pewne przekonujące, jak sadzę, argumenty. W rozważaniach ukazujących teoretyczne źródła opisywanego przez siebie horroru Kołakowski w ogóle bowiem nie uwzględnił realistycznego nurtu we współczesnej filozofii procesu. Z góry więc zakłada, że postawiona w jego pracy teza obejmuje wszystkie możliwe typy problematyzowania zagadnień tradycyjnie zaliczanych do teorii bytu. Lecz to właśnie jest w jego wywodach najbardziej wątpliwe.

Należałoby jednak na wstępie zapytać, na czym polega horror metafizyczny i co świadczy o tym, że nie można go uniknąć? Odpowiedź Kołakowskiego na to pytanie jest, z grubsza biorąc, następująca:

Teoretycznym źródłem popadania ludzkiego myślenia o bycie w antynomie jest niemożliwość usunięcia z naszych systemów pojęciowych opozycji kategoryalnej *czas – aczasowość*. Twierdzenie to jest oczywiste. Nietrudno wszak skonstatować, że bez odróżniania bytów czasowych od aczasowych, na przykład wiecznych form lub Platońskich idei od rzeczy mających jedynie byt zjawiskowy, nie można byłoby utworzyć jakiegokolwiek teorii metafizycznej w tradycyjnym tego słowa znaczeniu. Już bowiem presokratycy posługiwali się tym rozróżnieniem, gdy szukali pojęciowego przedstawienia *arche* świata fizycznego. Pitagorejskie liczby, atomy Demokryta, niezmienny Byt-Jednia Parmenidesa były pierwszymi w historii myśli określeniami tego, co wymyka się władzy czasu. Potrzeba odróżniania, na poziomie pojęciowym, tego, co czasowe, od tego, co aczasowe, jest zatem równie stara, jak filozofia, a nietrudno pokazać, że i w nowszej filozofii

ciągle jest ona obecna. Tendencji do absolutyzowania tego, co aczasowe, nie powstrzymał nawet przewrót kartezjański; w pewnym sensie nawet ją wzmógł. Bardzo wcześnie odkryto bowiem (ostrą świadomość takiego stanu rzeczy miał już Augustyn), że ludzkie ja, czy też nasza jednostkowa świadomość, równie szybko zapada się w nicość, jak świat zewnętrzny. Tak jak wszystko, co zewnętrzne, podlega ona niszczącej władzy czasu: posiada te same ujemne cechy, co zjawiskowość. Zagłębiając się w siebie, badając struktury naszego subiektywnego myślenia, doświadczamy wszak nie tyle istnienia, ile raczej utraty istnienia.

Jak zatem widać, Kołakowski utrzymuje, iż jesteśmy niejako zmuszeni, by *arche* świata poszukiwać w dziedzinie bytów transcendentnych. W świecie takim, jakim go oglądamy, nie ma bowiem niczego, co by ugruntowywało jego istnienie. Zarazem jednak nietrudno pokazać, że poszukiwana przez metafizyków rzeczywistość absolutna, mająca dostarczyć racji do wytłumaczenia tego, co empirycznie możliwe, jest dziedziną niepoznawalną dla rozumu. To, co aczasowe, choć posiada szereg cech dodatnich – na przykład zupełną tożsamość z Prawdą, niewzruszoność, nieograniczoność przez cokolwiek, co miałoby być czymś zewnętrznym, samowystarczalność, całkowitą autonomię, niezmienność, pełnię (zupełną aktualność) – nie jest w żaden sposób odniesione do rzeczywistości, w jakiej przebywamy na co dzień, do rzeczy, które tych absolutnych przymiotów są pozbawione. Absolut wszakże wystarcza sam sobie i nie potrzebuje, a nawet nie może wiązać się z czymkolwiek niekoniecznym czy przygodnym. Co więcej, dogłębsza analiza pokazuje (w przekonujący sposób przeprowadził ją Kant), że przedmioty rozważane przez tradycyjną myśl metafizyczną są w rzeczywistości jedynie postulatami praktycznego rozumu, koniecznymi przesłankami działań moralnych, a nie bytami, którym zasadnie można byłoby nadać jakąkolwiek obiektywną treść.

Dlatego tradycyjna metafizyka przemienia się w horror, w sytuację bez wyjścia, w logicznie wynikający z siebie układ stwierdzeń, które wzajemnie sobie przeczą lub prowadzą do absurdu. Bo oto z jednej strony, rozum stwierdza, że aby zrozumieć rzeczywistość zjawiskową, trzeba zadekretować istnienie rzeczywistości pozazjawiskowej, aczasowej, absolutnej. Z drugiej jednak strony, nie jest w stanie dokonać ruchu powrotnego, czyli wyjaśnić, co ową „wyższą” rzeczywistość naprawdę łączy z podlegającą jej dziedziną „zwykłych rzeczy”.

Można by jednak w tym miejscu zapytać, czy opisana tu sytuacja jest rzeczywistością, jak twierdzi Kołakowski, zupełnie beznadziejna? Czy nie ma żadnego sposobu jej uniknięcia? Gdybyśmy z pytaniem tym zwrócili się do filozofa procesu, który opowiada się za realistyczną interpretacją kategorii stawania się, odpowiedziałby nam zapewne, że nie ma powodu do dramatyzowania. Ci, którzy głoszą streszczony przed chwilą pogląd, nie dostrzegają bowiem, że w swych rozważaniach wychodzą od pewnych dogmatycznych założeń, dotyczących nie tylko natury czasu, ale i natury przestrzeni. Przyjmują te założenia bez bliższego zbada-

nia, czy są one zasadne. Krótko mówiąc, filozof procesu twierdziłby, że chcąc uniknąć horroru, należy poddać ponownemu rozważeniu pytanie, jakie znaczenie powinniśmy nadać nie tylko opozycji kategoryjnej *czasowość – aczasowość*, ale i opozycji *przestrzenność – aprzestrzenność*. Nietrudno bowiem zauważyć, że cała tradycyjna metafizyka nie tylko uważała obydwie te pary przeciwieństw za najważniejsze, ale i miała na ich temat gotowe teorie tłumaczące ich naturę.

Wedle tych teorii, zrozumienie rzeczywistości w najszerszym tego słowa znaczeniu wymaga dokonania jej podziału na dwie odrębne sfery istnienia: na to, co jest wzorem dla wszystkich istniejących w obrębie rzeczywistości fenomenalnej „kształtów” czy też struktur, oraz na to, co pełnić winno rolę „miejsca”, w którym owe „kształty” lub struktury mogą uzyskiwać aktualne istnienie. Innymi słowy, tradycyjna metafizyka – niezależnie od tego, czy była idealistyczna czy naturalistyczna – głosiła dualizm nie tylko bytów czasowych i aczasowych, ale i bytów przestrzennych i aprzestrzennych. Na przykład u Platona był to dualizm Idee oraz pustego miejsca, w którym Idee mogą się odbijać; u Demokryta dualizm Formy cielesnej (atomu) oraz próżni „oczekującej” wypełnienia jej czymś cielesnym; u pitagorejczyków – dualizm elementu określonego i nieokreślonego, nieparzystości i parzystości. W nowszym materializmie, zwanym dialektycznym, dualizm ten polega na przyjmowaniu odrębnego istnienia materii rozumianej jako uniwersalne źródło lub podstawa wszelkich prawidłowości naturalnych oraz przestrzeni tzw. stosunków społecznych; na gruncie tej koncepcji materia fizyczna dostąpić może swego rodzaju uświęcenia tylko wtedy, gdy dzięki odpowiednio ukształtowanym stosunkom społecznym będzie mogła – w procesie pracy i poprzez pracę – wypełnić swe prometejskie przesłanie polegające na umożliwieniu człowiekowi pełnego rozwinięcia jego twórczych mocy. Wszystkie te teorie zakładały zatem, że przestrzenność i aprzestrzenność – podobnie jak czasowość i aczasowość – są odrębnymi rodzajami istnienia, niezbędnymi do wyjaśnienia tego, czym jest świat realny oraz dokonujące się w jego obrębie przemiany.

Uznawanie takiego dualizmu prowadzi jednak do sprzeczności prześladowanych każdą utworzoną w ten sposób teorię bytu, czyli do opisanego przez Kołakowskiego horroru. Wagę tych sprzeczności najlepiej obrazują paradoksy ruchu Zenona z Elei. Wedle procesualisty, ich teoretycznym źródłem jest milcząco w nich zakładana koncepcja czasu jako czegoś ciągłego oraz koncepcja przestrzeni jako zbioru oddzielonych od siebie, niczym nie powiązanych miejsc, oczekujących jedynie na pojawienie się w nich elementów z natury swej ruchomych. Koncepcja ta stwierdza zatem, że czas i przestrzeń są nie tylko ciągłe, czyli podzielne w nieskończoność, ale i to, że składające się na nie punkto-chwile oraz potencjalnie puste miejsca są bytami całkowicie autonomicznymi. Zachodzących w takich miejscach zdarzeń nie można więc połączyć żadnymi wewnętrznymi relacjami. Relacje te można co najwyżej postulować, jednak tylko w sposób konwencjonalny. Ale to właśnie rodzi paradoksy ruchu. Możemy na przykład w taki sposób dzielić

drogę, jaką ma przebyć poruszające się po niej ciało, że nigdy nie dojdziemy do jej początku. Zmusza nas to do uznawania paradoksalnej tezy, iż pojęcie początku ruchu jest logicznie niemożliwe. Innymi słowy, godząc się na eleackie przedstawienie tego, czym jest czas i przestrzeń, będziemy zmuszeni sądzić, że rozum całkowicie sprzeciwia się zmysłom i doświadczeniu, przez co ma do wyboru tylko dwie drogi, obydwie rodzące horror: albo musi całkowicie zanegować zmysły i popaść w subiektywny idealizm, albo zmuszony jest unicestwić sam siebie, co jest jeszcze gorszym rozwiązaniem.

Chcąc uniknąć horroru, nie mamy zatem innego wyjścia, jak odrzucić milcząco zakładaną przez paradoksy Zenona interpretację czasu i przestrzeni. Należy więc przyjąć, że czas z natury swej jest czymś atomarnym, utworzonym z szeregu następujących po sobie i wzajemnie powiązanych (relacjami wewnętrznymi), nierozciąglanych punkto-chwil. Jeśli poczynimy takie założenie odnośnie do natury czasu, każdy odcinek drogi przebytej przez ciało oraz każde zachodzące w tym czasie zdarzenie nie będą już podzielne w nieskończoność; będą miały swój naturalny początek i kres. Krótko mówiąc, idąc za wskazaniem współczesnej fizyki, należy czas poddać kwantyzacji oraz zrelatywizować do rzeczywistości bardziej podstawowej, nie będącej „stabilną” naturą czy tradycyjnie rozumianą substancją, lecz procesem twórczym – ostateczną realnością, która źródło swego istnienia ma w samej sobie. Innymi słowy, należy zrezygnować z wszelkich prób substancjalizacji czasu i przestrzeni. Źródłem paradoksów ruchu Zenona oraz wywodzącej się z nich dualistycznej wizji świata jest bowiem to, że realne działania i związany z nimi ruch myli się z przestrzenno-czasowymi atrybutami owych działań. Skutkuje to tym, że czas i przestrzeń są ujmowane tak, jakby były konkretnymi rzeczami, a nie abstrakcyjnymi „momentami” zdarzeń. W ocenie procesualisty, takie ujęcie natury ruchu jest skutkiem popełniania tzw. błędu źle umiejscowionej konkretności, polegającego na myleniu jednostek lub konkretów z abstrakcjami, czyli z formalnymi lub strukturalnymi własnościami naszego doświadczenia świata.

Drugim postulatem procesualnej koncepcji rzeczywistości, wynikającym z krytycznej analizy paradoksów ruchu Zenona, jest zalecenie, by najogólniejszy podział wszystkich istniejących bytów przeprowadzać nie na podstawie kategorii bytu jednostkowego, pojętego jako przeciwieństwo tego, co ogólne (tego rodzaju rozróżnienie jest czymś znamionym dla dualizmu), lecz przez odwołanie się do opozycji kategoryjalnej *odczucie – brak odczucia*.

To, co bezpośrednio odczuwane, jest bowiem zawsze w jakimś „teraz”. Mówiąc inaczej, jest ono aktualnie dokonującym się procesem – czymś, co się właśnie staje i tworzy samo siebie. Natomiast to, co nie jest już odczuwane, lecz jedynie pamiętane, należy do przeszłości. Przeszłość nie jest jednak czymś iluzorycznym czy drugorzędnym. Przeciwnie, jest ona jedną z kluczowych kategorii niezbędnych do właściwego (zgodnego z doświadczeniem) opisanego i zrozumienia rzeczywistości.

Dokładniej rzecz ujmując, należy stwierdzić, iż pamiętana przeszłość ma dla procesualisty dwojakie znaczenie. Po pierwsze, jest ona najogólniej rozumianym skutkiem procesu, nieusuwalnym wynikiem tego, co wywołują aktualnie zachodzące zdarzenia. Po drugie, ustanawia ona, jeśli rzecz tak można, materialną podstawę procesów, jakie rozegrają się w przyszłości. Tworzy konieczny dla ich zaistnienia „materiał”, z którego mogą się wyłonić i ukonstytuować swą cielesną zjawiskowość. Dla bytu istniejącego aktualnie, czyli stającego się w jakimś „teraz”, przedmiot pamięci – to, ku czemu zwraca się podmiot dokonujący aktu percepcji czy myślenia – jest zatem czymś, co by można nazwać jego potencjalnym ciałem. Relacja między owym „teraz”, czyli bytem aktualnym, a bytem już nieaktualnym, czyli takim, który utracił już bezpośrednio odczuwanie siebie, jest więc relacją przypominania, a następnie chwytania i włączania przez byt aktualny w swe własne istnienie danych, które istnieją już tylko w przeszłości. Percepcja zmysłowa jest zatem swoistym wzorcem umożliwiającym poprawne zrozumienie natury zachodzących w świecie relacji przyczynowo-skutkowych. By relacja ta mogła zaistnieć, jej pierwszy człon (przyczyna) musi poprzedzać w czasie jej drugi człon (skutek), czyli musi należeć do przeszłości, jeśli skutek percepcji czy chwytania ma istnieć, o czym wiemy z doświadczenia, w momentalnie rozumianym „teraz”.

Tak więc posługiwanie się w metafizyce dystynkcją pojęciową *odczucie – brak odczucia* jest niezbędne z tego powodu, że tylko na tej drodze możemy odróżnić terażniejszość od przeszłości. Zdaniem procesualistów, odrzucając taki podział, nie moglibyśmy nic powiedzieć ani o procesie, ani o jego możliwych skutkach. Wyróżnienie w dziedzinie bytu realnego terażniejszości i przeszłości jest przeto czymś koniecznym. Należy również podkreślić, że dystynkcja pojęciowa *odczucie – brak odczucia* pełni w filozofii procesu rolę rozróżnienia alternatywnego wobec stosowanego w tradycyjnych teoriach bytu podziału wszystkiego, co istnieje, na to, co jednostkowe i na to, co ogólne. To, co istnieje w terażniejszości, jako podmiot a zarazem przedmiot bezpośrednich odczuć–uchwyceń, może być wszakże, z racji swego osobliwego charakteru, nazywane *bytem w sobie i dla siebie*; to, co już przeminęło – *bytem dla innych bytów*. (By uwypuklić znaczenie tego faktu, Whitehead posługiwał się w tym miejscu kategorią „nadprzedmiotu” [*superobject*]). Można również zauważyć, że omawiany tu podział jest alternatywą dla rodzącego liczne paradoksy Kantowskiego odróżnienia noumenów od fenomenów lub dla nie mniej kłopotliwego odróżnienia *bytów w sobie* od *bytów dla siebie*, które spopularyzował Sartre. Kategorie te – przy całej swej specyfice – są pewnym wariantem Platońskiego odróżnienia Idei od rzeczy zmysłowych. Nic też dziwnego, że prowadzą do podobnych antynomii. Na przykład Kantowskie noumeny muszą być pojmowane jako byty posiadające przeciwstawne cechy. Jako określenia rzeczy „zewnętrznych” są całkowicie niepoznawalne, choć mają być jednocześnie, w pewnym szczególnym sensie, „obiektywne”. Natomiast jako określenie rzeczy „wewnętrznej” (wolnej osoby), są czymś, co Kant uważał za najbar-

dziej znane, co jednak nie jest oczywiste i również rodzi liczne znaki zapytania. Podobne paradoksy i trudności wynikają, jak można wykazać, z Kantowskiego pojmowania fenomenów.

Procesualne ujęcie tego zagadnienia unika tego rodzaju niepożądanych konsekwencji. *Byt w sobie i dla siebie* jest bowiem zarówno „subiektywny”, jak i „obiektywny”. Swą subiektywność zawdzięcza temu, że żyje z siebie i dla siebie, z własnej, autentycznej twórczości. Jako autentyczne stawanie się jest czymś, co źródło swego życia ma wyłącznie w sobie samym. Jego obiektywność polega natomiast na tym, że kiedy już się stanie i przeminie, będzie mógł być uchwycony – jako pewnego rodzaju materiał – przez inne byty, które po nim wyłonią się w postępie twórczym. O tym, co jest „subiektywne” i „obiektywne”, decyduje więc sam proces twórczy, sam czas, a nie to, jaką „pozycję” poznawany przez nas przedmiot zajmuje względem świadomości.

Procesualne pojmowanie bytu łączy się ściśle z przekonaniem, że w każdym momencie czasu mamy do czynienia z wszechświatem częściowo zdeterminowanym, określonym przez to, co już się stało, częściowo zaś pozbawionym determinacji, otwartym na realizację nowych możliwości. Twórcza wolność jest zatem w świecie czymś realnym. Jeśli neguje się prawdziwość tej tezy, czyni się czymś niewytłumaczalnym pojawianie się rzeczy nowych, a w konsekwencji także sam upływ czasu. Czas też ma bowiem strukturę otwartą, podatną na rozliczne rozwidlenia, których pojawianie się nie jest określone żadnym wprzód ustanowionym wzorem.

Wedle takiego ujęcia natury czasu, byty aktualne, przemijając, stają się elementami obiektywnej nieśmiertelności. To, co przemija, zostaje jakby automatycznie uwiecznione, wyjęte spod władzy czasu w potocznym jego rozumieniu. Przemijając, staje się czymś niezmiennym i nieodwołalnym, a zarazem w pełni obiektywnym, przedmiotowym. Ponieważ jednak przemijanie dokonuje się w każdej, najkrótszej nawet chwili czasu, procesualiści przyjmują zwykle, że terażniejszość pozbawiona jest jakiegokolwiek rozciągłości czasowej, czyli że to, co aktualnie istnieje, jest czymś niepodzielnym, czymś co w pewnym sensie przypomina monadę Leibniza. To właśnie dlatego nie ma sensu mówić o czasie ciągłym. Wszystko, co istnieje, istnieje jako pojawiające się na moment i odchodzące w przeszłość punktowe pulsowanie energii. Między współczesnymi sobie bytami aktualnymi nie może być więc żadnej interakcji – ani przyczynowo-skutkowej (na przykład fizycznej czy emotywniej), ani poznawczej. Każdy byt aktualny pojawia się na krótki moment i przemija niezależnie od innych bytów aktualnych. By mógł realnie zadziałać, musi wprawdzie przeminać, stać się elementem nieśmiertelnym. W krótkim momencie swego aktualnego istnienia może się bezpośrednio odnosić tylko do siebie samego oraz do tego, co już przeminęło. Innymi słowy, tradycyjny spór epistemologiczny o to, czy istnieje poznanie bezpośrednie, na gruncie filozofii procesu rozwiązuje się, przyjmując, iż bezpośrednie poznanie przedmiotów trans-

cententnych jest możliwe tylko wtedy, gdy przedmioty te nie są już bytami terażniejszymi.

Rozwiązanie to prowadzi do wniosku, że oddziaływanie sprawcze może zachodzić tylko między przeszłością a terażniejszością, które są tutaj rozumiane jako dwa oddzielone od siebie, heterogeniczne elementy. Wykluczone jest więc zarówno bezpośrednie wpływanie jednej terażniejszości na inną, a także – tym bardziej – bezpośrednie oddziaływanie terażniejszości lub przeszłości na przyszłość. Przeszłość może co najwyżej zakreślać przyszłości najogólniejsze ramy, lecz nie może ram tych wypełnić konkretną treścią. Podobny stosunek zachodzi między terażniejszością a przyszłością, z tą różnicą, że – paradoksalnie – wpływ terażniejszości na przyszłość jest w pewnym sensie mniejszy od wpływu, jaki na przyszłość ma przeszłość. Jest on bowiem zapośredniczony przez to, co już minęło. Różni się także od niego charakterem. Przeszłość określa przyszłość na poziomie najbardziej ogólnie określonych dróg rozwoju, terażniejszość – na poziomie bardziej konkretnym. Albowiem tylko w terażniejszości zaistnieć może konkret w ścisłym sensie oraz wpłynąć w pewien sposób na to, co stać się może w przyszłości.

Podsumujmy na koniec tę krótką prezentację przedstawionego tu w zarysie toku rozumowania. Proponowane przez procesualistów podejście ma co najmniej dwie zalety. Ich niedostrzeganie lub lekceważenie sprzyja szerzeniu zawężonego pojmowania natury metafizycznego myślenia. Jednym z takich pojmowań jest głoszona przez Kołakowskiego koncepcja metafizycznego horroru jako źródła intelektualnego niespełnienia filozofii.

Po pierwsze, procesualny pogląd na naturę czasu i przestrzeni koresponduje z koncepcjami, które powstały poza obrębem czystej spekulacji. Jest on zgodny nie tylko z fizyczną teorią kwantów, ale i ze szczególną teorią względności. Jak wiadomo, teoria względności implikuje tezę, że nigdy nie postrzegamy tego, co aktualnie dzieje się na odległych od nas gwiazdach lub planetach; mamy zawsze przed oczyma jedynie martwy obraz obiektów znajdujących się na niebie – obraz, który tylko dla nas jest czymś żywym. Whitehead twierdzeniu temu nadał uniwersalny sens: odniósł je do postrzegania wszelkich bytów. Nawet przedmioty znajdujące się w naszym najbliższym otoczeniu możemy postrzegać tylko dlatego, że znalazły się już w przeszłości. Żaden bowiem byt aktualny nie może postrzegać bytu, którego stawanie się przebiega w tym samym, terażniejszym czasie. Może z nim co prawda współistnieć, ale nie jest zdolny uchwycić go w momencie, gdy pozostaje jeszcze czymś żyjącym, cieszącym się odczuwaniem samego siebie. Dokonujące się w aktualności postrzeganie zewnętrznej wobec bytu aktualnego rzeczywistości byłoby sprzeczne nie tylko z metafizyką procesu, ale i z prawami fizyki, stwierdzającymi, że przekaz każdej informacji wymaga czasu.

Drugą zaletą procesualnego ujęcia natury czasu i przestrzeni jest to, że jego konsekwentne utrzymywanie pozwala uniknąć dualizmu psychofizycznego oraz większości wynikających zeń trudności, których przewyciężenie okazuje się nie-

możliwe na gruncie metafizyki typu kartezjańskiego. Skoro bowiem mamy prawo twierdzić, że najogólniejszym kategoryalnym podziałem rzeczywistości jest podział na to, co *w sobie i dla siebie* oraz na to, co *odniesione do czego innego*, problem tzw. mostu (pytanie, jak przejść od subiektywnej świadomości do obiektywnego świata) na gruncie procesualizmu nie istnieje. Ściślej zaś biorąc, problem taki nie może być nawet postawiony. Umysł, który chce dojść do wiedzy obiektywnej, ma wszakże jeden tylko przedmiot do poznania. Jest nim świat minionych zdarzeń, który dzięki sile pamięci można wielokrotnie przywoływać, chwycić i analizować z różnych punktów widzenia. Przywoływanie to i chwytanie jest czymś jak najbardziej realnym. Ustanawia ono wszakże sam rdzeń procesu; gdyby go nie było, stawanie się bytu byłoby złudzeniem. Dlatego posługiwanie się w analizie zagadnień filozoficznych antynomicznymi podziałami typu: *duch – materia, materia – przestrzeń, przestrzeń – czas, czas – wieczność, ruch – nieruchomość, ciało – samoistny umysł, wolność – absolutna konieczność* itp., w filozofii procesu jest i nieuzasadnione, i zbędne.

LITERATURA

- W. A. Christian, *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics*, cz. 1, rozdz. 1–4, 7–8, Yale University Press 1959.
- L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, przekł. M. Panufnik, Warszawa 1990.
- N. Lawrence, *Whitehead's Philosophical Development. A Critical History of the Background of »Process and Reality«*, cz. 3, New York 1968.
- A. N. Whitehead, *Nauka i świat współczesny*, rozdz. 3–8, przekł. S. Magala, Warszawa 1988.
- A. N. Whitehead, *Process and Reality*, cz. 2, rozdz. 1–3, cz. 3, rozdz. 1, cz. 4, rozdz. 1–2, New York 1969 (pierwsze wydanie: 1929).