

Przegląd Religioznawczy 4(282)/2021

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

PIOTR GUTOWSKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Wydział Filozofii

e-mail: gutowski@kul.pl

ORCID: 0000-0002-9105-4973

DOI: 10.34813/ptr4.2021.2

Alfred North Whitehead. Filozoficzna wiara uczonego i jej wpływ na współczesną teologię i religię

Alfred North Whitehead. The philosophical faith of a scientist
and its influence on contemporary theology and religion

Abstract. The subject of the article is Whitehead's concept of God, which constitutes the completion of his metaphysical system. The system provides a comprehensive vision of reality taking into account the modern state of science, and proposing a speculative solution to such persistent philosophical problems as the relationship between mind and body, God and evil, or freedom and determinism and indeterminism. Section 1 presents a brief biography of Whitehead highlighting his adolescent dissatisfaction with Anglicanism and moving closer to Catholicism, followed by a phase of secularism and agnosticism, and a later mature philosophical conception of God and religion. Section 2 presents the basic doctrines of Whitehead's metaphysics, and section 3 shows how process theism differs from classical, especially Thomistic theism. The dispute about the divine immutability and impassibility, questioned by Whitehead and his main intellectual successor Charles Hartshorne, is emphasized. Whitehead's concept of God inspired many contemporary theologians and became an important competitor of classical theism. Process theism has not gained wider acceptance, despite the fact that it is more consistent with the scientific view of the world and better expresses certain aspects of popular Christian religiosity. This was mainly due to the rejection by process philosophers and theologians

of traditional eschatology, and especially of the idea of subjective immortality. However, the process concept of God contributed, among others, to the emergence of open theism, which also had independent ancient sources, and to the adjustments made by many philosophers within classical theism. In Poland, Whitehead's metaphysics and philosophy of God influenced, among others, the work of Archbishop Józef Życiński. It is also worth mentioning that the Polish Socinians are regarded as precursors of process theism.

Keywords: Alfred North Whitehead, process theism, classical theism, open theism, God's immutability, God's impassibility, God of philosophers, God of religion, Józef Tischner, Józef Życiński, Socinians

Wstęp

W dziejach chrześcijaństwa wiele nurtów filozoficznych oddziaływało na religię za pośrednictwem teologii. Zgodnie z typową narracją na temat kształtowania się doktryny chrześcijańskiej wielu Ojców Kościoła wykorzystano filozofię Greków do opracowania teoretycznych podstaw nowej religii. W uproszczonej wersji sprowadza się to niekiedy do stwierdzenia, że św. Augustyn „ochrzcił” Platona, a św. Tomasz to samo uczynił z Arystotelesem. Ów „chrzest” miał oznaczać wykorzystanie i dostosowanie „pogańskich” systemów do interpretacji niezależnej chrześcijańskiej wizji świata, w praktyce jednak owe przedchrześcijańskie filozofie wpływały także – za pośrednictwem inspirowanej przez nie teologii, a niekiedy też bezpośrednio – na kształt nowej religii. Niektóre różnice między katolicyzmem a prawosławiem można tłumaczyć mocnym przywiązaniem pierwszej denominacji do arystotelizmu, a drugiej do platonizmu. Protestantyzm jest bardziej zróżnicowany pod tym względem, ale dominująca pierwotna tendencja w luteranizmie była antyfilozoficzna: pełna prawda zawarta jest w Biblii, której przesłanie zostało zniekształcone przez zwiążanie jej z grecką filozofią, głównie Arystotelesa. Podziały wytworzone przez stosunek do greckich idei filozoficznych nie pokrywają się jednak dokładnie z podziałami historycznie powstałych odmian chrześcijaństwa, a mają istotne znaczenie dla rozumienia różnicowań w jego obrębie i zachodzących w nim przemian.

Na teologię i religię wpływały i do dziś wpływają także inne, nowożytne i współczesne, nurty filozoficzne. Ich genezę, albo przynajmniej zapowiedź, zawsze można znaleźć w którejś ze starożytnych koncepcji, jednak w szczególności są one całkiem nowymi tworam. Chcę zwrócić uwagę religioznawców na rolę filozoficznych idei w kształtowaniu religii na przykładzie współczesnej filozofii procesu stworzonej przez Alfreda Northa Whiteheada (1861–1947), która zainspirowała wielu współczesnych teologów i stała się ważną konkurentką klasycznego teizmu, najlepiej opracowanego – jak zwykle się sądzi –

przez św. Tomasza z Akwinu. Stało się tak dzięki działalności kontynuatorów Whiteheada, zwłaszcza niestrudzonego w rozwijaniu i propagowaniu filozofii procesu Charlesa Hartshorne'a (1897–2000). On właśnie spowodował, że z bogatego dorobku Whiteheada do świadomości społecznej przedostała się głównie idea teizmu procesualnego, który wprawdzie nie spełniał wymagań ortodoksji w żadnej z trzech głównych denominacji chrześcijańskich, ale dostarczył impulsu do powstania nowych nurtów w teologii, lepiej wyrażających współczesną religijność (Gutowski, 1995a, 1995b).

Głównym motywem zbudowania systemu metafizycznego była dla Whiteheada potrzeba stworzenia całościowej wizji rzeczywistości, która u w z g l ę d n i a współczesny stan nauki oraz proponuje rozwiązania uporczywych problemów z obszaru antropologii filozoficznej, aksjologii i etyki oraz filozofii religii (np. zagadnienia relacji umysł – ciało, wolności, zła czy problemu teodycealnego). Można więc powiedzieć, że motywacja ta była bardzo podobna do tej, jaka stymulowała twórców dawnych wielkich systemów metafizycznych, bo i oni przecież starali się dostarczyć syntetycznego obrazu różnych aspektów rzeczywistości: naukowego, potocznego, etycznego, estetycznego, religijnego, etc. Zanim jednak omówię podstawowe poglądy metafizyczne Whiteheada, dobrze będzie przyjrzeć się jemu samemu jako uczoneму i człowiekowi zanurzonemu w problemy swego czasu¹.

1. Whitehead i religia – krótka biografia

Głównym źródłem informacji o życiu Whiteheada jest jego dwunastostroniowa autobiografia (Whitehead, 1941) oraz obszerna dwutomowa biografia napisana przez Victora Lowe'a (1985, 1990). Alfred North Whitehead urodził się w 1861 r. Anglii w Ramsgate w hrabstwie Kent w typowo wiktoriańskiej rodzinie zakorzenionej w chrześcijaństwie o raczej liberalnym zabarwieniu i długiej tradycji zaangażowania w życie lokalnej społeczności. Jego najstarszy brat był biskupem anglikańskim, ojciec zaś pastorem, a wcześniej nauczycielem i dyrektorem prywatnej szkoły w Ramsgate. Alfred kształcił się najpierw w renomowanej męskiej szkole w Sherborne, gdzie szybko ujawnił się i rozwinął jego talent matematyczny. W 1880 r. przyjęto go do Trinity College – najbardziej prestiżowego kolegium Cambridge University i tam też, po ukończeniu studiów w 1884 r., przez 25 lat pracował jako wykładowca matematyki. Jego praca naukowa koncentrowała się w tym czasie niemal wyłącznie na zagadnieniach matematycznych, ale w późnym okresie pobytu w Cambridge

¹ W pierwszej i drugiej części artykułu wykorzystałem fragmenty mojego obszernego wstępu do polskiego przekładu książki Whiteheada *Przygody idei* (Gutowski, 2020).

zainteresował się zagadnieniami z zakresu fizyki, logiki i filozofii, m.in. ze względu na współpracę z utalentowanym uczniem, Bertrendem Russellem. Ich wspólne monumentalne dzieło *Principia Mathematica*, którego kolejne tomy wyszły w latach 1910, 1912 i 1913, stało się ważnym punktem odniesienia dla uprawianej w XX wieku filozofii matematyki.

W 1910 r. Whitehead przeniósł się z Cambridge do Londynu i do czasu przejścia na emeryturę w 1924 r. był profesorem matematyki na Uniwersytecie Londyńskim. Doświadczenia z tego okresu miały pod wieloma względami inny charakter niż te z elitarnego Cambridge i bardziej odpowiadały jego coraz bardziej egalitarnym poglądom. Whitehead uważał, że kształcenie powinno zostać dostosowane do nowego wyzwania cywilizacyjnego, jakim jest oświecenie jak najszerzych warstw społeczeństwa, włączył się więc z zapałem w wir pracy dydaktycznej, którą lubił. Angażował się też w różne sprawy o charakterze społeczno-politycznym, wspierając m.in. sprawę emancypacji i praw kobiet. Wszystko to, wraz z uczestnictwem w rozlicznych uczelnianych ciałach administracyjnych i wraz z nowymi przyjaciółmi oraz spotkaniami z wybitnymi postaciami (m.in. z Albertem Einsteinem i Gertrudą Stein), znacznie poszerzyło jego horyzonty. Najważniejsze prace z tego okresu to *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge* (1919), *The Concept of Nature* (1920) oraz *The Principle of Relativity with Applications to Physical Science* (1922).

Pod koniec kariery akademickiej w Anglii Whitehead znany był już nie tylko jako matematyk i logik, ale także jako fizyk, który zaproponował teorię konkurencyjną wobec Einsteinowskiej teorii względności (nie zyskała ona uznania i została ostatecznie empirycznie obalona), jako filozof przyrody poszukujący podstaw unifikacji matematyki, fizyki i biologii (niekiedy używał terminu „panfizyka” na określenie tego, co miałyby być wynikiem tej unifikacji) i wreszcie jako filozof nauki tropiący założenia utrudniające rozwój nauki.

Filozoficzne zainteresowania i dorobek Whiteheada sprawiły, że po przejściu na emeryturę na Uniwersytecie Londyńskim otrzymał atrakcyjną ofertę zatrudnienia w charakterze profesora na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Harvarda w USA. Po okresie świetności tego wydziału w ostatnich dekadach wieku XIX i w pierwszej dekadzie XX wieku, znaczonej takimi postaciami, jak William James, Josiah Royce i George Santayana, nastąpiły chudsze lata i władze uczelni zastanawiały się nad zatrudnieniem kogoś, kto pomógłby tę świetność przywrócić. Brano pod uwagę m.in. kandydatury Henriego Bergsona, Johna Deweya i Bertranda Russella. Ostatecznie wybór padł na Whiteheada, który w ten sposób przedłużył swoją akademicką karierę o 13 lat i w tym okresie napisał swoje najbardziej znane filozoficzne dzieła. Powszechne zaintereso-

wanie i uznanie wśród uczonych i filozofów wzbudziła książka *Science and the Modern World* (1926)². Kolejne książki to *Religion in the Making* (1926)³, *Symbolism: Its Meaning and Effect* (1927), *The Aims of Education and Other Essays* (1929), *The Function of Reason* (1929), *Process and Reality* (1929) – uznawana za najważniejsze jego filozoficzne dzieło⁴, *Adventures of Ideas* (1933), *Nature and Life* (1934). Po przejściu na emeryturę w Harvardzie Whitehead opublikował jeszcze w 1938 r. *Modes of Thought*, a w roku jego śmierci (1947) ukazał się w postaci książkowej zbiór artykułów *Science and Philosophy*.

W okresie amerykańskim poglądy Whiteheada były już zasadniczo ukształtowane, a kontekst, w którym powstawały, wyznaczała głównie filozofia europejska, zwłaszcza brytyjska. Pobyt w Ameryce przyczynił się jednak do usytuowania przezeń własnych poglądów w szerszym kontekście i dostrzeżenia ich specyfiki. W przedmowie do najważniejszego i zarazem najtrudniejszego w lekturze dzieła filozoficznego *Process and Reality* Whitehead wymienia kilka grup współczesnych myślicieli, którzy go inspirowali, w tym angielskich i amerykańskich realistów oraz Bradleya, ale wskazuje też na zbieżności między swoją filozofią a koncepcjami Bergsona, Williama Jamesa i Deweya (Whitehead, 1978, s. xii). Wszyscy ci myśliciele podkreślali nieuchronny dynamizm i zmienność świata, ale swoje bardziej szczegółowe koncepcje uzasadniali w odmienny sposób: James, Bergson i Dewey przez analizę doświadczenia (rozumianego nieco inaczej przez każdego z nich), a Whitehead przez zbudowanie spekulatywnej metafizyki, inspirowanej współczesną kosmologią, fizyką, refleksją nad relacją umysłu do ciała i nad genezą umysłu oraz nauki. Podejście trzech pierwszych filozofów można więc określić jako w szerokim sensie empiryczne, a podejście Whiteheada jako bardziej racjonalistyczne.

Nas interesuje jednak stosunek Whiteheada do religii i do teizmu, na który – jak zobaczymy – miała wpływ owa neoheraklitejska, a w mniemaniu Whiteheada także w dużej mierze platońska wizja, inspirowana gwałtownością przemian społecznych, odkryciem walorów historycznego spojrzenia na dzieje ludzkości, a zwłaszcza nowym naukowym obrazem świata: teorią ewolucji w biologii, teorią względności Einsteina i mechaniką kwantową w fizyce. W przypadku Whiteheada pewne znaczenie miały też doświadczenia osobiste.

W 1890 r. miał miejsce owiany tajemnicą, krótki epizod życia duchowym Whiteheada. Otóż głównie z powodu niezadowolenia z kierunku, w jakim

² Istnieją dwa polskie przekłady tej książki o różnych tytułach: *Nauka i świat nowożytny* (Whitehead, 1987) oraz *Nauka i świat współczesny* (Whitehead, 1988).

³ Polski przekład: Whitehead, 1997.

⁴ Klasyczne, poprawione wydanie: Whitehead, 1978. Po polsku istnieją jedynie przekłady fragmentów tego dzieła: Whitehead, 1992, 2006, 2017.

zmierzał główny nurt anglikanizmu, rozważał on przejście na katolicyzm. Niezadowolenie to było też udziałem jego brata biskupa i wielu innych osób reprezentujących elitę tego odłamu chrześcijaństwa. Wzorem był dla nich głównie John Henry Newman, który kosztem utraty wysokiej pozycji w brytyjskich kręgach akademickich i kościelnych dokonał takiej właśnie konwersji (i został na koniec katolickim kardynałem). Choć o tych dylematach nie ma mowy w nocy autobiograficznej Whiteheada, to na podstawie badań jego biografą Victora Lowe'a można powiedzieć, że w pierwszej połowie 1890 r. spotkał się z dobiegającym kresu życia 89-letnim kardynałem Newmanem. Spotkanie to zrobiło duże wrażenie na 29-letnim Whiteheadzie, który na zawsze zachował do Newmana ogromny szacunek i lekturę jego dzieł gorąco polecał swoim amerykańskim studentom. Szczególnie imponowały mu prace Newmana z zakresu historii chrześcijaństwa, którą sam interesował się od dawna.

Ciekawe jest jednak to, że wkrótce po spotkaniu z Newmanem i po ślubie z Evelyn Wade, która otworzyła introwertycznego, zatopionego w świecie abstrakcyjnych problemów męża na kwestie społeczne i estetyczne, Whitehead, dotąd raczej religijny i targany wątpliwościami, czy zostać w Canterbury, czy wrócić do Rzymu, zaczął skłaniać się w stronę agnostycyzmu, a przynajmniej sekularyzmu. Około 1897 r. zwolnił swoje dzieci z obowiązku odmawiania modlitw i uczęszczania na nabożeństwa. Ze względu na brak osobistych wspomnień Whiteheada na ten temat można jedynie domniemywać, że filozoficzny teizm, nakreślony ćwierć wieku później, miał u podstaw tęsknotę za choćby minimalną formą kosmicznej sprawiedliwości i nieśmiertelności, jaką zaszczepiła w nim dawna religijność, i za pociechę, jaką daje religia w sytuacjach najtrudniejszych. W życiu Whiteheadów taką sytuacją była tragiczna śmierć zaledwie 19-letniego syna Eryka pod koniec I wojny światowej, w 1918 r. Być może to właśnie wydarzenie dostarczyło Whiteheadowi impulsu do opracowania własnej filozoficznej koncepcji Boga, która odbiegała jednak od ortodoksyjnego teizmu anglikańskiego lub katolickiego.

Jej zaczątki zostały przedstawione w 1926 r. w książce *Religia w tworzeniu* (Whitehead, 1997). Tam właśnie pojawia się często przytaczane stwierdzenie, że religia jest tym, co człowiek czyni ze swoją samotnością – krytykowane przez zwolenników akcentowania społecznego wymiaru religii. Koncepcja Boga została nieco uszczegółowiona w późniejszym dziele *Process and Reality* (Whitehead, 1978). Mimo iż filozoficzny teizm jest w pracach Whiteheada zaledwie szkicem, stał się on inspiracją dla bardzo wpływowego nurtu określanego jako teologia procesu lub teologia procesualna (*process theology*). Żeby zrozumieć, jak do tego doszło, trzeba najpierw przedstawić główne idee Whiteheadowskiej metafizyki.

2. Filozofia procesu

W centrum każdej filozofii, która ma charakter metafizyczny, a więc nie jest sceptyczna wobec możliwości wypowiedzania się na temat niezależnej od człowieka rzeczywistości, znajduje się koncepcja *res verae*, czyli tego, co realne w sensie ścisłym lub inaczej: co stanowi podstawowy składnik rzeczywistości. Zwykle wskazywano coś takiego, co decyduje o trwałości w zmieniającym się świecie: u Platona – w najbardziej rozpowszechnionej wykładni – były to idee, u Arystotelesa – wyrafinowana koncepcja substancji złożonej z niedających się od siebie oddzielić materii i formy, u Kartezjusza – trwała substancja materialna i niezależna od niej substancja umysłowa, u materialistów, określanych dziś jako naturaliści – zwykle materia nieożywiona. Whitehead, zainspirowany współczesną fizyką, a zarazem przekonany o równie fundamentalnym charakterze sfery fizycznej i umysłowej, uznał za podstawowy składnik rzeczywistości momentalne, mikrokosmiczne pulsacje energii o charakterze fizyczno-umysłowym, którym nadał nazwę bytów aktualnych lub aktualnych zaistnień (*actual entities, actual occasions*)⁵.

W ich wewnętrzną strukturę wpisał także „zdolność” odnoszenia się do przeszłych, już zaktualizowanych bytów oraz do niezrealizowanych jeszcze możliwości, określaną też jako „ujmowanie” czy „czucie”. Byty aktualne tworzą się na bazie tej właśnie „zdolności”. W odniesieniu do przeszłości są w większym lub mniejszym stopniu zdeterminowane przyczynowo, jednak w indywidualnej reakcji, której możliwa intensywność jest różna u różnych typów bytów aktualnych (np. tworzących materię nieożywioną lub ciała ożywione), są w pewnym sensie *causae sui* – przyczynami samych siebie. Dzięki czuciu fizycznemu pozostają otwarte na absorpcję przeszłego stanu świata, a dzięki czuciu konceptualnemu są otwarte na możliwe i najbardziej pożądane scenariusze jego rozwoju w przyszłości. Zamknięte są jedynie na tworzące się równocześnie z nimi inne byty aktualne. Powstawanie bytu aktualnego Whitehead opisuje jako proces konkretyzacji (*concrecence*), czyli – zgodnie z etymologią tego terminu – zrastania się w jedność wielu różnych elementów: przyczyn sprawczych, wymuszających dostosowanie się bytu aktualnego do

⁵ Literatura na temat różnych aspektów filozofii Whiteheada jest bardzo obszerna, a do jej spisu łatwo jest dotrzeć choćby poprzez hasło „Alfred North Whitehead” w internetowej *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Desemet i Irvine, 2018). Istnieją też liczne polskie prace na temat filozofii Whiteheada lub filozofii procesu, np. Metallman, 1924, 1925; Jusiak, 1992; Życiński, 1992; Gutowski, 1995, 1995b, 2017; Mączka, 1998; Rosiak, 2003; Piwowarczyk, 2008; Jurek, 2013. Dobrym wprowadzeniem w terminologię filozofii procesu jest *Słownik pojęć filozofii Whiteheada* (Cobb, 2016).

jego minionego bezpośredniego otoczenia i celu, na „wybór” którego każdy tworzący się byt aktualny ma pewien ograniczony wpływ.

Choć w zapleczu tej koncepcji tkwią rozwiązania inspirowane teorią względności, fizyką kwantową i badaniami Whiteheada w zakresie geometrii, rzuca się w oczy humanistyczna proveniencja stosowanej przez niego terminologii. Wnętrze czy raczej „dzianie się” mikrofizycznego i pozbawionego rozciągłości czasowej bytu aktualnego przypomina opis życia człowieka, z jego przyczynowym uwikłaniem w bezpośrednią przeszłość, dylematem, jaki wywołują stojące przed nim możliwości, i z indywidualną reakcją na tę sytuację w postaci decyzji o próbie realizacji którejś z nich lub biernego poddania się ciągłowi zdarzeń. Wśród owych możliwości pojawia się i taka, której realizacja prowadziłaby świat w stronę większej harmonii i pokoju, zwykle za cenę rezygnacji z egoistycznych celów. Za jej źródło uznaje Whitehead Boga.

To, co fizyczne, i to, co mentalne, nie odnosi się do osobnych sfer rzeczywistości czy nawet do quasi-przestrzennie rozumianych aspektów, ale do następujących po sobie faz stawania się bytu aktualnego. Ich wspólną ontyczną podstawę konstituuje owo „ujęcie” czy „czucie” o dwóch wektorach: fizycznym skierowanym w przeszłość i konceptualnym skierowanym w przyszłość. Naturę bytu aktualnego można więc zinterpretować w duchu specyficznego rozumianego panpsychizmu, zgodnie z którym podstawowemu fizycznemu składnikowi rzeczywistości zawsze towarzyszy – choćby w minimalnym stopniu – składnik mentalny. To oznacza, że wyłonienia się wymiaru umysłowego na pewnym etapie rozwoju świata nie trzeba tłumaczyć teorią emergencji, rozumianą w ten sposób, że w trakcie ewolucji kosmosu pojawiają się całkiem nowe własności, lecz wzmocnieniem i ujawnieniem się czegoś, co w zarodkowej postaci jest obecne we wszystkich bytach aktualnych, nawet tych tworzących materię nieożywioną.

Powyższy, z konieczności bardzo uproszczony opis fundamentalnego dla całej rzeczywistości procesu konkretyzacji ujawnia dobitnie kilka cech metafizyki Whiteheada. Najpierw trzeba zauważyć, że to, co realne, opisuje on przy użyciu terminu „aktualny”, odnoszącego się do jednej z trzech modalności czasu: przeszłości – teraźniejszości (aktualności) – przyszłości. Oznacza to, że jego system jest odmianą pluralizmu numerycznego: świat składa się z osobnych mikrokosmicznych i momentalnych punktów metafizycznych, które mają jednak coś w rodzaju wewnętrznego „życia”, polegającego na zrastaniu się wielości w jedność. Ten proces jest koniecznym warunkiem wszelkiej podmiotowości (subiektywności). Czas to pochodna naturalnego następowania po sobie bytów aktualnych, które tworzą obszerniejsze szeregi: np. ludzki organizm jest takim, ograniczonym temporalnie, szeregiem czy społecznością bytów aktualnych. Tutaj widać wyraźniej, że Whitehead odrzuca tradycyjny

quasi-przestrzenny sposób opisu podstawowego składnika rzeczywistości na korzyść opisu genetycznego, temporalnego, przy użyciu pojęcia faz stawiania się lub faz zrastania się bytu aktualnego w jego własną jedność oraz tworzenia przez następujące po sobie byty aktualne szeregów konstytuujących świat dany nam w percepcji.

Ciągłość i homogeniczność natury zapewnia presja, jaką bezpośrednio przeszłość wywiera na każdy tworzący się byt, który ze względu na momentalny charakter znika zaraz po pełnym ukonstytuowaniu się. Nie zostaje jednak całkiem unicestwiony, lecz staje się częścią przeszłości oddziałującej przyczynowo na byty aktualne: w języku Whiteheada zyskuje on nieśmiertelność obiektywną, a więc pozbawioną subiektywności, której zaczątki obecne są jedynie w procesie konkretyzacji, czyli w trakcie tworzenia się bytu aktualnego.

Tutaj pojawia się potrzeba wprowadzenia do metafizyki osobowego Boga jako ontycznej podstawy obiektywnej trwałości czy „nieśmiertelności” przeszłości – jest nią boska pamięć. Bóg „potrzebny” jest także jako źródło celu, ku któremu świat winien zmierzać. Do realizacji tego celu Bóg może jedynie zachęcać (*persuade*) czy też nęcić nim (*lure*) każdy byt aktualny, podobnie jak rybak nęci rybę, ale nie jest w stanie wymusić jego realizacji. Połączone sprawcze oddziaływanie przeszłości na stający się byt i celowe oddziaływanie Boga nigdy nie dają gwarancji pełnej determinacji, dlatego szeregi i społeczności bytów aktualnych o różnych formach organizacji ulegają stopniowym zmianom. Kreatywność jest immanentną cechą natury – w bardzo długich przedziałach czasu zmianom mogą podlegać nawet prawa przyrody.

Zarówno my sami, jak i rzeczy oraz osoby dane nam w potocznym doświadczeniu nie są pojedynczymi bytami aktualnymi, lecz społecznościami czy szeregami momentalnych bytów aktualnych o ograniczonej trwałości. Oznacza to, że nic w świecie, włącznie z bytami aktualnymi, nie jest samoistne, że każdy byt jest relacyjny – z tego powodu Whitehead określał niekiedy swoją metafizykę jako filozofię organizmu. To, co w filozofii arystotelesowskiej i scholastycznej określano mianem substancji, jest tutaj indywiduum złożonym, to znaczy składającym się z wielości następujących po sobie szeregów bytów aktualnych. Jego indywidualność jest jednak wtórna wobec momentalnych bytów aktualnych, które są metafizycznymi *res verae*. Kreatywność rzeczywistości ukryta jest w owej (możliwej) subiektywnej reakcji każdego bytu aktualnego na współtworzące ją czynniki i stanowi naturalną podstawę nowości, rozwoju i życia.

Ujmowanie (*prehending*) czy odnoszenie się do czegoś (*concern*) stanowi mikrokosmiczny zaczątek ludzkiego, niesensualistycznie pojętego doświadczenia. Dla Whiteheada podstawowa opozycja w świecie nie jest ukonstytu-

owana przez substancję i przypadłości lub atrybuty, ale przez tworzący się podmiot i już ukonstytuowany (miniony) lub wieczny przedmiot. Istotne jest to, że relacja podmiot – przedmiot nie jest relacją poznający – poznawany. Poznanie jest już czynnością wyspecjalizowaną, lub inaczej: wyabstrahowaną z pierwotnego czucia mającego charakter fizyczno-mentalny lub neutralny względem tego rozróżnienia.

Opis struktury i faz konkretyzacji bytu aktualnego oraz tworzenia przez byty aktualne różnych typów społeczności (np. indywidualów złożonych) ma charakter spekulatywny, czyli m.in. hipotetyczny. To jednak nie oznacza, że postulowana wizja rzeczywistości jest jedynie wytworem umysłu filozofa, nieodslaniającym nic z niezależnej rzeczywistości. Spekulatywna metafizyka ma ambicje opisywać i wyjaśniać to, co rzeczywiste i niezależne od naszego umysłu, ale rezygnuje z dogmatycznego roszczenia do niekorygowalności. Whitehead pozostaje więc na stanowisku epistemologicznego realizmu. Spekulatywność Whiteheadowskiej metafizyki oznacza też to, że jej najważniejszych koncepcji nie da się bezpośrednio empirycznie potwierdzić, podobnie jak nie da się w ten sposób potwierdzić Arystotelesowskiej koncepcji wewnętrznej struktury substancji lub Leibnizjańskiego opisu struktury i wnętrza monady. Pośrednim potwierdzeniem danej metafizyki jest jej moc poprawnego i spójnego zinterpretowania różnych wartościowych sposobów widzenia świata: potocznego, naukowego, moralnego, estetycznego, religijnego, historycznego.

Trzeba jednak pamiętać, że ten rodzaj „empirii” nie jest wspólny dla wszystkich ludzi w tak dużym zakresie, jak wspólny jest nam percepcyjny obraz rzeczywistości. Różne też mamy recepty na pojawiające się niespójności, np. między naukowym i moralnym a religijnym obrazem świata. Jedni – jak Whitehead – skłonni będą modyfikować zastaną religijną koncepcję Boga w duchu nowej wiedzy naukowej i moralnej, inni wybiorą drogę teologii negatywnej, bo niepoznawalny Bóg gwarantuje spójność z nową wiedzą, jeszcze inni przejdą na pozycje deizmu, panteizmu, agnostycyzmu lub ateizmu. Ostatecznie więc racjonalne powody akceptacji pewnej metafizycznej koncepcji są znacznie bardziej złożone niż tylko jej wewnętrzna spójność i zdolność interpretacji różnych wymiarów szeroko pojętego doświadczenia.

W Whiteheadowskiej filozofii procesy oczywiście jest to, że warunkiem życia i subiektywności jest proces, działanie się. Bóg – jako byt najdoskonalszy – nie może więc być pozbawiony wewnętrznego dynamizmu, którego elementem jest wzajemna interakcja ze światem. Dla Whiteheada Bóg nie jest stwórcą świata *ex nihilo*, lecz jedynym, najdoskonalszym i osobowym czynnikiem w świecie, który w każdym momencie jego rozwoju „proponuje” aktualizującym się bytom realizację idealnego celu czy porządku. Whitehead opisuje spekulatywnie ów porządek jako hierarchię przedmiotów wiecznych (odpowiednika Platońskich

idei) znajdujących się w boskim umyśle. Bóg jednak nie wymusza realizacji tego celu, bo nie dysponuje całkowitą władzą nad naturalną kreatywnością bytów aktualnych. Jako „zasada konkretyzacji” jest źródłem uporządkowania czy raczej porządkowania świata, a nie przyczyną jego istnienia. Nie przeczy to w żadnym razie doskonałości Boga, lecz – zdaniem Whiteheada i jego kontynuatorów – jedynie urealnia pojęcie boskiej doskonałości wyniesione do poziomu absurdu przez klasycznych teistów.

3. Filozofia procesu a tomistyczny teizm klasyczny

Z perspektywy Kościoła katolickiego wyeksponowanie zmienności jako ontycznej podstawy świata i hipotetyczności wszelkich teorii zagrażało fundamentalnej tezie o niezmienności dogmatów, ostatecznym charakterze Objawienia i fundamentalnej roli Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Nic więc dziwnego, że papieże starali się przeciwdziałać takim poglądom, zanim jeszcze rozwinęły się nurty filozoficzne inspirowane odkryciem historyczności, kulturowych uwarunkowań organizacji społeczeństw, teorią ewolucji, współczesną fizyką i generalną tendencją do wypierania języka strukturalnych stałości przez język temporalnie uwarunkowanych zmian. Encyklika Piusa X z 1907 r. zatytułowana *Pascendi Dominici Gregis* poświęcona została w całości zagrożeniom płynącym z modernizmu – nurtu, którego jedną z podstawowych tez była właśnie powszechność zmiany, inspirowana m.in. rozwojem nauk. Antidotum na te „błędne” teorie miał być powrót do nauczania św. Tomasza z Akwinu, zalecany w zdecydowanej formie już niemal 30 lat wcześniej, bo w encyklice Leona XIII *Aeterni Patris* z 1879 r. Zalecenie to miało duży wpływ na rozwój tomizmu w XX wieku, tym bardziej że powiązane było wprost z nakazem odpowiedniej kontroli zatrudnienia w seminariach i cenzury prasy katolickiej.

Dominującą pozycją tomizmu w XX wieku zachwiały nieco Sobór Watykański II, nazywany niekiedy antytomistycznym. Już jednak w trakcie jego obrad w obronę tomizmu zaangażowali się wybitni myśliciele – szczególnie Stefan Swieżawski i Jerzy Kalinowski, wspierani m.in. przez Jacques’a Maritaina i Étienne’a Gilsona (Kalinowski i Swieżawski, 1965). Można powiedzieć, że w okresie posoborowym dobrze zorganizowani tomiści zdominowali system kształcenia w seminariach i na uczelniach katolickich, w Polsce głównie dzięki energicznej działalności pisarskiej, wydawniczej, dydaktycznej i organizacyjnej Mieczysława A. Krąpca i jego licznych uczniów (Lekka-Kowalik i Gondek, 2019). Dzięki temu zdołali utrzymać przedsoborową pozycję tej filozofii i podkopać autorytet słabo zorganizowanych teologów sympatyzujących

z ideami modernistycznymi. Sprawnie „dowiedli” też, że słusznie wskazywane nadużycia związane z tomizmem nowożytnym pochodzą z wypaczonej, a nie z autentycznej nauki św. Tomasza i że właśnie po Soborze jego filozofia jest Kościołowi potrzebna bardziej niż kiedykolwiek przedtem (Gutowski, 2012).

W Kościele katolickim nie było zbyt wielu teologów ani filozofów chrześcijańskich zdolnych stanąć w szranki z armią zdeklarowanych zwolenników św. Tomasza. W Polsce najbardziej znanym krytykiem tomizmu był Józef Tischner, który m.in. ukuł termin „chrześcijaństwo tomistyczne” (Tischner, 1970). W tej nazwie zawarł myśl, że przesiąknięta arystotelizmem filozofia św. Tomasza stała się nie tylko podbudową niezależnego od niej chrześcijaństwa, ale weszła też do samego korpusu tej religii, wpływając na jej kształt doktrynalny i instytucjonalny. Tischner próbował zastąpić tomizm w jego funkcji filozoficznej podstawy chrześcijaństwa filozofią dialogu, koncentrującą się na zagadnieniach aksjologiczno-etycznych i rezygnującą z budowania ogólnej metafizyki. Metaforyczny i nasycony aksjologią język filozofii dialogu świetnie współgrał z językiem i treścią przekazu ewangelicznego, lecz nie był w pełni satysfakcjonujący nawet dla przyjaciół Tischnera, takich jak Józef Życiński czy Michał Heller, którzy podzielali jego awersję do tomizmu. Uważali oni bowiem, że chrześcijaństwu potrzebna jest metafizyczna podstawa, uwzględniająca także osiągnięcia nowożytnej i współczesnej nauki. Z tego powodu zwracali się w stronę filozofii Whiteheada, której jednak – ze względów doktrynalnych – nie mogli zaakceptować w niezmienionej postaci (Życiński, 1992; Gutowski, 2013).

Powody kontestowania klasycznego teizmu w wersji tomistycznej bywały więc różne. Chcę tutaj zwrócić uwagę na dwa problemy, których rozwiązanie najbardziej wpłynęło na uatrakcyjnienie teizmu procesualnego. Chodzi o problem waloryzowania zmiany i niezmienności w kontekście pojęcia doskonałości oraz o diskutowany już w średniowieczu problem boskiej niecierpielności czy nieczułości (*inpassibilitas*). Obydwa te zagadnienia mieszczą się w obszarze aksjologii pojęć metafizycznych, a ich rozstrzygnięcie ma istotne znaczenie dla całego systemu myślowego, zwłaszcza dla koncepcji Boga.

Jak wiadomo, źródła wiedzy, do jakich dostęp miał św. Tomasz z Akwinu, były w jego czasie szczątkowe i obejmowały jedynie niewielkie fragmenty dorobku myślicieli starożytnych, więc synteza, jaką stworzył, głównie w oparciu o znane mu teksty Arystotelesa, musi budzić podziw każdego, kto nie popełnia błędu anachronizmu. Jednocześnie rodzi się pytanie, w jakim zakresie jest ona już dziś nieaktualna, bo przecież wiemy, że np. fizyka i astronomia Stagiryty okazały się błędne. Sprawa nie jest jednak prosta, bo wiemy też, że fakt ten nie wpływa na aktualność jego koncepcji z zakresu etyki, może więc

być tak, że podobną niezależnością cieszą się rozwiązania metafizyczne, które wykorzystał św. Tomasz. Jednak nawet gdyby można było wyraźnie oddzielić Arystotelesowską metafizykę od fizyki, w jego systemie istnieje wyraźna, a wątpliwa z dzisiejszej perspektywy, waloryzacja niezmienności i deprecjacja zmiany. Zmiana jest mianowicie oznaką ontycznej niedoskonałości, co oznaczało m.in., że odwiecznie utrwalona struktura rodzajów i gatunków jest niezmienna – zmiany następują wyłącznie w obrębie każdego z nich, ale zmiany międzygatunkowe są niemożliwe. Tę właśnie koncepcję, wzmocnioną jeszcze przez św. Tomasza ideą stworzenia przez Boga *ex nihilo* nie tylko istnienia, ale i struktury rodzajowo-gatunkowej świata, zakwestionował ostatecznie dopiero Darwin w swojej teorii ewolucji gatunków biologicznych.

Dla nas interesujące jest zastosowanie idei niezmienności jako wskaźnika doskonałości do pojmowania Boga, którego w religiach monoteistycznych uznaje się z definicji za byt doskonały. Przy tym założeniu Bóg musi być niezmienny. Każda zmiana byłaby bowiem zmianą albo „na gorsze” albo „na lepsze”, a to oznaczałoby zakwestionowanie jego aktualnej, pełnej doskonałości. W wizji Arystotelesa Bóg był nieporuszony w radykalnym sensie, bo ani nie stworzył świata (ten istniał odwiecznie), ani – ściśle rzecz ujmując – nie mógł nawet wiedzieć, co się w świecie dzieje, bo wiedza o jakimkolwiek „dzianiu się” wprowadzałaby zmianę do jego umysłu. Aby być doskonałym, jedynym przedmiotem boskiego myślenia musiał być wyłącznie byt doskonały – a więc on sam. Był także Pierwszym Poruszycielem, lecz wyłącznie jako przyczyna celowa, a nie sprawcza, a więc podobnie jak przedmiot miłości „porusza” osobę zakochaną, choć on sam nie musi być tym poruszony ani nawet wiedzieć o istnieniu takiej osoby. Arystoteles przypisuje tak rozumianemu Absolutowi pełnię życia i szczęścia⁶, jednak według naszych dzisiejszych intuicji jest rzeczą wątpliwą, czy te stany, a także samą podmiotowość można sensownie wiązać z wewnętrznym „bezruchem”.

Z perspektywy idei chrześcijańskiego Boga przesłanka tego rozumowania Arystotelesa wydaje się błędna: Bóg przecież stwarza świat, staje się człowiekiem, wchodzi we wzajemne relacje ze światem i każde stworzenie kocha. Jednak św. Tomasz, a za nim tomiści akceptują tę przesłankę, co oznacza, że muszą zinterpretować te chrześcijańskie przekonania w jakiś szczególny sposób. Koncepcja Arystotelesa dostarcza możliwości odróżnienia zmiany zachodzącej w świecie fizycznym od szerszej rozumianej aktywności, związanej z pojęciem aktu: teoretycznie więc Bóg może być zarazem niezmienny i – jako pozbawiony wszelkiej potencjalności Czysty Akt – aktywny. Trzeba jednak podkreślić, że nawet jeśli przy użyciu pojęcia

⁶ Por. *Metafizyka*, ks. XII, 1072a–1073a (Arystoteles, 1990, s. 812–815).

aktu dałoby się jakoś zinterpretować stworzenie świata i oddziaływanie Boga na stworzenia, to niemożliwe jest uznanie realnego oddziaływania stworzeń na Boga. W doskonałym Czystym Akcie nie może być bowiem żadnej potencjalności, bierności czy odbiorczości: wcielić się i cierpieć mógł więc Jezus jako człowiek, ale nie jako Bóg. W tym sensie Bóg jest także nieczuły i niewzruszony (łac. *inpassibilis*) tym, co wydarza się w świecie, bo – jako byt doskonały – ma o nim uprzednią i doskonałą wiedzę. Oznacza to, że np. modlitwa błagalna, która zgodnie z wykładnią zdroworozsądkową zakłada możliwość „przekonania” Boga do takiej czy innej interwencji (np. uzdrowienia jakiejś osoby), nie może być skuteczna. Z punktu widzenia tej „wysokiej” teologii jedyna sensowna modlitwa musi brzmieć: „Niech się stanie Twoja wola, Panie”.

Pojawia się tu więc wyraźnie rozdwojenie Boga filozofii i Boga religii oraz napięcie między Bogiem jako naczelną zasadą metafizyczną, którego własności wyznaczone są m.in. przez tezę o niezmienności i niepodleganiu jakimkolwiek wpływom „zewnętrznym”, a zantropomorfizowanym Bogiem religii, którego można obrazić, który cierpi na krzyżu, zmartwychwstaje i którego decyzje można zmienić gorącą modlitwą. Niewykluczone, że to rozdwojenie miało wpływ na wyostrenie podziału na religijność elit zapoznanych z odpowiednią teologią oraz filozofią (św. Tomasza) i religijność prostego ludu wierzącego, że jego prośby mogą zmieniać wolę Boga. Wspomniane rozdwojenie harmonizowało też z monarchiczną strukturą Kościoła, która niepokoiła m.in. bardziej demokratycznie nastawionych uczestników Soboru Watykańskiego II.

Filozofia procesu odrzuca arystotelesowsko-tomistyczną aksjologię niezmienności jako wskaźnika doskonałości. Dzięki temu może pogodzić boską doskonałość zarówno z oddziaływaniem świata na Boga, jak i z boską miłością i z boskim cierpieniem (*passibilitas*). Te wątki rozwinął w swoich pracach Charles Hartshorne, wspomniany uczeń i kontynuator Whiteheada (Hartshorne, 1948, 1970, 1984). Bóg tomistyczny panuje nad stworzeniem jak absolutny monarcha, transcendując wymiary stworzonego przez siebie świata i przymioty stworzeń swoją pozaczasowością, wszechwiedzą, wszechmocą i niepojętą dobrocią, która jest rzekomo spójna z niezawinionymi cierpieniami istot żywych. Bóg procesualistów odpowiada mentalności ludzi funkcjonujących w demokracjach: jest bardziej przywódcą wyznaczającym cel i współcierpiącym ze swoim ludem – z tego powodu na określenie procesualnej koncepcji Boga stosuje się nazwę panenteizm sygnalizującą, że w pewnym sensie świat jest w Bogu, to znaczy, że dzieje świata realnie wpływają na niego. Bóg tomistyczny domaga się strzeżenia niezmiennych, raz na zawsze ustalonych i objawionych hierarchii oraz zasad i niechętny jest zmianom – chyba że nie burzą one tych hierarchii. Bóg Whiteheada i Hartshorne’a funkcjonuje

w nieuchronnie zmieniającym się, ciągle nowym, kreatywnym otoczeniu i tę nowość stara się ukierunkowywać ku dobremu. Nie można go winić za cierpienia istot żywych, których przyczyną są zdarzenia naturalne: trzęsienia ziemi, powodzie lub choroby, te bowiem są wynikiem niekontrolowanej przez Boga kreatywności przyrody.

Z perspektywy chrześcijaństwa główny problem z procesualną koncepcją Boga wiąże się z eschatologią. Zgodnie z zasadami Whiteheadowskiej metafizyki możliwa jest wyłącznie nieśmiertelność przedmiotowa (obiektywna), czyli istnienie w nieograniczonej boskiej pamięci. Wykluczona jest natomiast nieśmiertelność podmiotowa (subiektywna), polegająca na posiadaniu nowych „doświadczeń” przez osobę przemienioną po śmierci cielesnej, lecz ontycznie tożsamą z tą, która żyła na Ziemi. Inny problem dotyczył koncepcji stworzenia świata *ex nihilo*, która stała się częścią dogmatyki katolickiej. W świetle tej koncepcji Bóg jest wszechmocny w sensie absolutnym: skoro stworzył świat z niczego i utrzymuje go w istnieniu, to może go w każdej chwili unicestwić i nic nie dzieje się w świecie bez jego woli. Wszechmoc Boga w filozofii procesu ma inny charakter, bo zakłada się tu ontyczną autonomię świata względem Boga.

Mimo tych – i wielu innych – problemów część chrześcijańskich filozofów uważała, że Whiteheadowski system metafizyczny można uzupełnić o ortodoksyjne rozumienie eschatologii, a kreatywność stworzeń wyjaśnić nie tyle niemożliwością boskiego zapanowania nad nimi, ile logiczną niemożliwością poznania prawd o przyszłości lub dobrowolnym wycofaniem się Boga z pełnego panowania nad światem, motywowanym chęcią zapewnienia warunków do realizacji wolności. W ten sposób pojawił się w latach 80. XX wieku teizm otwarty (*open theism*), który głosi dziś lub do którego zbliża się wielu wybitnych filozofów religii reprezentujących różne denominacje chrześcijańskie (Hasker, 2020; Łukasiewicz, 2014). Nawiązują oni wprawdzie do starożytnych źródeł filozoficznych oraz do samej Biblii i dystansują się zwykle od filozofii i teologii procesu, ale z perspektywy historycznej jest oczywiste, że to właśnie koncepcja Boga zaproponowana przez Whiteheada i jego kontynuatorów dostarczyła mocnego impulsu do pojawienia się teizmu otwartego w naszych czasach i do coraz odważniejszych krytyk teizmu klasycznego.

Zakończenie

Pewne wątki wyeksponowane w teizmie procesualnym pojawiły się wcześniej lub równoległe w innych nurtach, np. w nauczaniu polskich socynian, które budzi obecnie coraz większe zainteresowanie, w heglizmie czy w filozofii

dialogu. System metafizyczny Whiteheada był jednak najambitniejszą próbą powiązania wszystkich wątków, które razem wzięte domagały się uwzględnienia we współczesnej religii: poszanowania ludzkiej indywidualności i wolności, uznania i uwzględnienia coraz głębszych i bardziej gwałtownych zmian społecznych i kulturowych, takiego rozumienia Boga i Kościoła, który nie tylko sądzi i wymaga, ale kocha i współczuje stworzeniom, wiarygodnego rozwiązania problemu teodycealnego i wreszcie powiązania religijnego obrazu świata z aktualnym obrazem naukowym i moralnym. Choć jego system nie zyskał powszechnego uznania ani wśród filozofów – głównie ze względu na idiosynkratyczny język, w jakim został wyrażony, ani wśród teologów – ze względu na trudności z pogodzeniem go z ortodoksją chrześcijańską, nie sposób było przejść obok niego obojętnie. Whitehead zachęcił teologów, a także zwykłych religijnych ludzi, głównie chrześcijan, do odważniejszego stawiania problemów i poszukiwania racjonalnych odpowiedzi, które nie kapitulują łatwo przed „argumentem” z mglistej tajemnicy, jaka ma osnuwać rzeczy ostateczne. W tym sensie teizm procesualny stoi na antypodach tradycji teologii negatywnej, akcentującej niepoznawalność Boga, i naraża się na „zarzut” jego antropomorfizacji. Można jednak łatwo odwrócić ten zarzut, wskazując, że zarówno tradycja teologii negatywnej, jak i teizm klasyczny preferują nie tyle Boga nieantropomorficznego, ile Boga nieludzkiego, a więc odartego z możliwości współczucia, którego warunkiem jest realne oddziaływanie stworzeń na Boga.

Filozofia Whiteheada podkopywała pozycję klasycznego teizmu w teologii, ale w inny sposób niż np. filozofia dialogu, której zwolennicy starali się oczyścić religię ze związków z metafizyką i podporządkować ją nowej wrażliwości etycznej. Whitehead uważał bowiem – podobnie jak św. Tomasz – że potrzebujemy bogatego metafizycznego obrazu świata, aby wpisać weń wszystkie nasze szeroko rozumiane doświadczenia: moralne, estetyczne, religijne i te, które zyskujemy dzięki nauce. Miał jednak przekonanie, że z grona najwybitniejszych filozofów starożytnych to Platon najlepiej uchwycił naturę rzeczywistości – twierdził zresztą, że cała europejska filozofia jest zbiorem przypisów do Platona. Można więc powiedzieć, że Whitehead odnawia zainteresowanie platonizmem filozoficznym, zwłaszcza u filozofujących fizyków, kosmologów i matematyków, oraz platonizującą teologią w nurcie judeochrześcijańskim, która nie bez trudu czyni wyłom w zakorzenionej, zwłaszcza w katolicyzmie, teologii inspirowanej arystotelizmem. Być może kiedyś na dobre ją zastąpi – o ile obydwie nie zostaną zmiecione z zachodniej kultury przez coraz bardziej wpływowy ateizm i sekularyzm.

Literatura

- Arystoteles (1990). *Metafizyka*. Tłum. K. Leśniak. W: Arystoteles. *Dzieła wszystkie*. T. 2 (s. 615–857). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Cobb J.B. (2016). *Słownik pojęć filozofii Whiteheada*. Tłum. Ł. Lamża. Kraków: Copernicus Center.
- Desmet R., Irvine A.D. (2018). Alfred North Whitehead. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/whitehead/> [dostęp: 17.12.2021].
- Gutowski P. (1995a). *Filozofia procesu i jej metafizologia*. Lublin: RW KUL. <http://academicon.pl/2016/03/27/piotr-gutowski-filozofia-procesu-i-jej-metafizologia-studium-metafizyki-ch-hartshornea/>.
- Gutowski P. (1995b). *Interpretatorzy i kontynuatorzy metafizyki Alfreda N. Whiteheada*. W: A. Bronk (red.). *Filozofować dziś* (s. 179–198). Lublin: TN KUL.
- Gutowski, P. (2012). Stefan Świeżawski wobec Soboru Watykańskiego II. *Ethos*, 25(4), 243–261.
- Gutowski P. (2013). Józefa Życińskiego koncepcja relacji między nauką a religią. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 22(1), 15–30.
- Gutowski P. (2017). *Metafizyka w filozofii procesu*. W: S. Janeczek, A. Starościc (red.). *Metafizyka. Koncepcje metafizyki* (s. 317–334). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Gutowski P. (2020). Wstęp: Alfred North Whitehead – metafizyka i filozofia cywilizacji. W: A.N. Whitehead. *Przygody idei* (s. IX–XLVIII). Tłum. M. Piwowarczyk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hasker W. (2020). Większy Bóg. Tłum. Z. Gutowska. W: P. Gutowski, M. Iwanicki (red.). *Teizm, ateizm, religia. Najnowsze spory w filozofii analitycznej* (s. 428–453). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Harsthorne Ch. (1948). *Divine Relativity, A Social Conception of God*. New Haven: Yale University Press.
- Hartshorne Ch. (1970). *Creative Synthesis and Philosophic Method*. London: SCM Press.
- Harsthorne Ch. (1984). *Omnipotence and Other Theological Mistakes*. Albany: SUNY.
- Jurek A. (2013). *Indywidualizm w procesie. Studium metafizyki A.N. Whiteheada*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Jusiak J. (1992). *Filozofia nauki i teoria poznania Alfreda Northa Whiteheada*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Kalinowski J., Świeżawski S. (1965). *La philosophie à l'heure du Concile*. Paris: Fayard [polska wersja: (1995). *Filozofia w dobie Soboru*. Tłum. C. Gawrysiak, M. Gawrysiak. Warszawa: Biblioteka Więzi]. Krótkie wstępy do tej książki napisali E. Gilson i J. Maritain.
- Lekka-Kowalik A., Gonddek P. (red.) (2019). *Lubelska Szkoła Filozoficzna*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Leon XIII (1879). *Encyklika Aeterni Patris*. Rzym.

- Lowe V. (1985, 1990). *Alfred North Whitehead: The Man and His Work*. T. 1 i 2. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Łukasiewicz D. (2014). *Opatrzność Boża, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii*. Kraków – Poznań: W Drodze.
- Mączka J. (1998). *Od matematyki do filozofii. Twórcza droga Alfreda Northa Whiteheada*. Tarnów: Biblos.
- Metallman J. (1924). Filozofia przyrody i teoria poznania A.N. Whiteheada. *Kwartalnik Filozoficzny*, 2, 420–488.
- Metallman J. (1925). Filozofia przyrody i teoria poznania A.N. Whiteheada. *Kwartalnik Filozoficzny*, 3, 29–61, 129–164.
- Pius X (1907). Encyklika *Pascendi Dominici Gregis*. Rzym.
- Piwowarczyk M. (2008). *Bóg i stawianie się. Problem relacji świat–Bóg w filozofii Alfreda Northa Whiteheada*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Rosiak M. (2003). *Spór o substancjalizm. Studia z ontologii Ingardena i metafizyki Whiteheada*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Tischner J. (1970). Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego. *Znak*, 22(1), 1–20.
- Whitehead A.N. (1941). Autobiographical Notes. W: P.A. Schilpp (red.). *The Philosophy of Alfred North Whitehead* (s. 3–14). Evanston–Chicago: Northwestern University.
- Whitehead A.N. (1978). *Process and Reality*. New York: The Free Press.
- Whitehead A.N. (1987). *Nauka i świat nowożytny*. Tłum. M. Kozłowski, M. Pieńkowski. Kraków: Znak.
- Whitehead A.N. (1988). *Nauka i świat współczesny*. Tłum. S. Magala. Warszawa: PAX.
- Whitehead A.N. (1992). Bóg i świat. Tłum. J. Życiński. *Znak – Idee*, 5, 31–43.
- Whitehead A.N. (1997). *Religia w tworzeniu*. Tłum. A. Szostkiewicz. Kraków: Znak.
- Whitehead A.N. (2006). Proces, schemat kategoryalny. Tłum. M. Piwowarczyk. *Studia Whiteheadiana*, 2, 189–206, 219–226.
- Whitehead A.N. (2017). Ład przyrody. Tłum. M. Rychter. *Kronos*, 40(1), 5–26.
- Życiński J. (1992). *Bóg Abrahama i Whiteheada*. Tarnów: Biblos.