

PIOTR GUTOWSKI  
Lublin

## JĘZYK METAFIZYKI A JĘZYK POTOCZNY W UJĘCIU FILOZOFÓW PROCESU

Zagadnienie relacji języka metafizyki do języka potocznego jest częścią szerszego zagadnienia relacji metafizyki do poznania potocznego. Ta ostatnia kwestia może być rozpatrywana od różnych stron i na różnych płaszczyznach. Można np. skoncentrować się na badaniu *g e n e z y* poznania metafizycznego; w tym aspekcie na ogół wskazuje się na pierwszeństwo poznania potocznego przed metafizycznym oraz na istotną niewystarczalność podstawowych kategorii języka potocznego dla wyartykułowania i rozwiązania problemów metafizycznych. Istnieją ujęcia skrajne, które pierwszeństwo poznania potocznego pojmują w taki sposób, że faktycznie sprowadzają metafizykę do poznania zdroworozsądkowego (np. późna szkoła szkocka)<sup>1</sup>, lub całkowicie negują przydatność takiego poznania w metafizyce (np. filozofowie języka idealnego). Najczęściej jednak poglądy filozofów uprawiających metafizykę sytuują się pomiędzy tymi skrajnościami.

Inny aspekt zagadnienia stosunku metafizyki do zdrowego rozsądku związany jest z różnicami w *w c e c h a c h* poznania potocznego i metafizycznego. Jeśli poznanie potoczne rozumieć jako określoną wiedzę, czyli zbiór pewnego typu twierdzeń bądź zespół określonych przekonań, jaki ludzie posiadają, a metafizykę jako poznanie w szerokim sensie naukowe, to podstawowa różnica, jaką na ogół się wskazuje między tymi typami wiedzy, polega na systematyczności, precyzji, spójności, aspektowości poznania metafizycznego (lub przynajmniej na dążeniu do spełnienia tych wymogów) w przeciwień-

---

<sup>1</sup> Najbardziej skrajną postacią tego stanowiska wydaje się pogląd L. Wittgensteina (z drugiej fazy jego twórczości), według którego zadaniem filozofa jest sprowadzanie słów „z ich zastosowań metafizycznych do codziennego użytku” (*Dociekania filozoficzne*, tł. [z jęz. niem.] B. Wolniewicz, Warszawa 1972, § 116, s. 73).

stwie do niesystematyczności, mętności, niespójności i wieloaspektowości poznania potocznego. Jeszcze inny aspekt zagadnienia „metafizyka – poznanie potoczne” ujawnia się przy ujęciu go od strony f u n k c j i. Podkreśla się tutaj teoretyczno-poznawcze cele poznania metafizycznego i praktyczne funkcje poznania potocznego<sup>2</sup>.

Odrębnym zagadnieniem jest znaczenie terminów „poznanie potoczne”, „zdrowy rozsądek” (ang. *common sense*) i terminów z nimi związanych (np. „język potoczny”, „język naturalny”). Mimo iż sugerują one, że chodzi tu o poznanie przedfilozoficzne czy przedteoretyczne (poznanie p o t o c z n e), pewne (z d r o w y rozsądek) i wspólne wszystkim ludziom (*common sense*), faktycznie – jak pokazują dzieje tych pojęć – nie ma wśród filozofów zgody co do ich znaczenia<sup>3</sup>. Nie ma również zgody co do oceny przydatności danych tak czy inaczej rozumianego poznania potocznego dla filozofii.

W pracach głównych przedstawicieli filozofii procesu, do których zalicza się A. N. Whiteheada i C. Hartshorne'a, problem relacji poznania potocznego do metafizycznego nie jest wyczerpująco i *explicite* opracowany. Ich uwagi na ten temat są rozproszone w różnych miejscach i nie mogą być uważane za ujęcie systematyczne. Jeżeli pojawiają się w ich pismach, to jako zagadnienie relacji p r a k t y k i ż y c i o w e j do twierdzeń metafizycznych lub ich praktycznych implikacji bądź – częściej – jako problem relacji j ę z y k a p o t o c z n e g o do języka metafizyki<sup>4</sup>. Mimo iż często zwykło się mówić o filozofii procesu (bądź, jak chcą niektórzy, procesualistycznej) jako o nie zróżnicowanym wewnątrznie zbiorze poglądów, między głównymi przedstawicielami tego nurtu istnieją rozbieżności w ujęciu wielu istotnych zagadnień

<sup>2</sup> Jednakże i w tych kwestiach znaleźć można wyjątki. Istnieją bowiem takie ujęcia metafizyki, które akcentując jej niesystematyczny, aporetyczny i dogłębny charakter, przeciwstawiają tę dyscyplinę poznaniu naukowemu, a zbliżają ją do literatury, mistyki czy pewnego sposobu życia (np. Montaigne, Eckhart, filozofia wiary, egzystencjalizm).

<sup>3</sup> Por. S. Z a b i e g a l i k, *Krzywe zwierciadło filozofii, czyli dzieje pojęcia zdrowego rozsądku*, Warszawa 1987, s. 12. Niełatwo jest zrekonstruować znaczenie, w jakim filozofowie procesu używają terminów „zdrowy rozsądek” (*common sense*) i „język potoczny” (*ordinary language*). Brak określeń tych terminów może oznaczać, iż uważali je oni albo za samozrozumiałe, albo za mało istotne dla badań filozoficznych bądź też sądzili, że ich znaczenie jest wtórne w stosunku do innych, bardziej podstawowych pojęć i zagadnień. W tym artykule nie wychodzi się więc od Whiteheada i Hartshorne'a określeń zdrowego rozsądku czy języka potocznego, zakładając, że znaczenie tych terminów będzie się „wypełniało” wraz z omawianiem kolejnych zagadnień i kontekstów, w których one występują.

<sup>4</sup> Jest to zapewne związane z wpływem, jaki na twórców filozofii procesu wywarł pragmatyzm, z jego naciskiem na praktykę jako kryterium prawdy oraz z dominującym w XX w. w krajach anglosaskich analitycznym sposobem filozofowania, który dużą część ważnych zagadnień filozoficznych rozpatruje na płaszczyźnie językowej.

filozoficznych. Na ogół zwraca się uwagę na różnice między Hartshorne'a a Whiteheada koncepcjami Boga, przeszłości czy tzw. wiecznych obiektów (*eternal objects*)<sup>5</sup>. Rozbieżności między nimi dotyczą jednak również podstawowych zagadnień metafizycznych. Artykuł ten podejmuje zagadnienie różnic między tymi dwoma filozofami w ich ujęciu relacji języka metafizyki do języka potocznego<sup>6</sup>. Najpierw przedstawiona zostanie koncepcja Hartshorne'a, a następnie Whiteheada. Na końcu spróbuje się podać przyczyny różnic między nimi w ujęciach tego problemu.

I. Metafizyka zmierza, zdaniem Hartshorne'a, do sformułowania najogólniejszych i koniecznych prawd o rzeczywistości, takich prawd, których zaprzeczenie jest absurdem. „Założmy dla celów dyskusji – pisze C. Hartshorne – że istnieją [...] metafizyczne prawdy [...] Czy język, którym posługujemy się w codziennej komunikacji, jest zdolny do wyrażenia takich prawd? Przypuszczalnie każda odpowiedź musi być obwarowana zastrzeżeniami. Gdyby nie było żadnych trudności z wyrażeniem konieczności metafizycznych, to w metafizyce już dawno powinna zostać osiągnięta większa zgoda. Gdyby natomiast nie było żadnej możliwości ich wyrażenia, to czyż próby uczynienia tego przetrwałyby tak długo i były podejmowane przez tylu wielkich myślicieli [...]?”<sup>7</sup> Jego stanowisko można by więc streścić następująco: język potoczny jest źródłem języka zarówno nauki, jak i filozofii, w tym także metafizyki. Jeżeli wygenerowano z niego język nauki i filozofii, nie można twierdzić, że jest on całkowicie nieprzydatny do wyrażenia twierdzeń metafizyki. Jednocześnie nie sposób nie dostrzec, że język potoczny dysponuje ograniczonymi możliwościami ich wyrażenia.

---

<sup>5</sup> Różnicom tym poświęcono kilka artykułów. Część z nich zebrana jest w pracy zbiorowej *Two Process Philosophers: Hartshorne's Encounter with Whitehead*, ed. L. S. Ford, „AAR Studies in Religion”, 5(1973). Najważniejsze spośród nich to prace: D. R. Griffina *Hartshorne's Differences from Whitehead* (s. 35-57) oraz L. S. Forda *Whitehead's Differences from Hartshorne* (s. 58-83).

<sup>6</sup> Zagadnienie języka metafizyki Whiteheada było już podejmowane w kilku artykułach, np. W. M. Wilbur, *Elements of Unintelligibility in Whitehead's Metaphysics: The Problem of Language in „Process and Reality”*, „Journal of Philosophy”, 35(1938) 617-637; M. A. Gremman, *A Whiteheadian Analysis of Propositions and Facts*, „Philosophy and Phenomenological Research”, 13(1952-1953) 477-486; D. A. Crosby, *Whitehead on the Metaphysical Employment of Language*, „Process Studies”, 1(1971) 38-54. Istnieją również prace na temat języka metafizyki Hartshorne'a, np. R. M. Martin, *On the Language of Theology: Hartshorne and Quine*, [w:] *Existence and Actuality*, ed. J. B. Cobb, Jr., F. I. Gamwell, Chicago 1984, s. 43-66; J. Van der Veken, *From Modal Language to Model Language: Hartshorne and Linguistic Analysis*, [w:] *Hartshorne. Process Philosophy, and Theology*, ed. R. Kane, S. H. Phillips, Albany 1989, s. 33-51.

<sup>7</sup> *Creative Synthesis and Philosophic Method*, La Salle 1970 (dalej cyt. CSPM), s. 139.

Genetyczna zależność języka metafizyki od języka potocznego jest dla Hartshorne'a na tyle ważnym czynnikiem, że zaleca on, aby filozofowie nie stosowali odbiegających od języka potocznego technicznych sformułowań, jeżeli nie mają do tego istotnych powodów; w języku potocznym jest bowiem „coś zdrowego”<sup>8</sup>. W pewnym więc sensie Hartshorne podziela zaufanie do języka potocznego, jakie mają przedstawiciele filozofii lingwistycznej (Austin, Ryle, Strawson). Dodatkowym świadectwem tego może być następujący fragment ze wstępu do jego głównego dzieła *Creative Synthesis and Philosophic Method*: „W tej książce, bardziej niż w innych, próbuję znaleźć elementy wspólne z analitykami lingwistycznymi i sprostać wymogowi naszych czasów, aby nie używać żadnych technicznych filozoficznych czy też teologicznych terminów bez zatroszczenia się o ich objaśnienie słowami mającymi standardowe niefilozoficzne użycie”<sup>9</sup>.

Język potoczny stanowi więc dla Hartshorne'a kryterium kontrolujące funkcjonowanie języka metafizycznego. Nietrudno wszakże podać powody, dla których język potoczny nie może być jedynym kryterium oceny sensowności wyrażen metafizyki lub prawdziwości jej twierdzeń. Po pierwsze, nie może spełniać tej roli dlatego, że jest nieprecyzyjny i dla wyrażenia filozoficznych idei musi on być czasami uzupełniony i doprecyzowany. Po drugie, cele i pytania stawiane w nastawieniu zdroworoządkowym są różne od celów i pytań filozofii, a więc i język filozoficzny musi się różnić od języka potocznego<sup>10</sup>. Pytania metafizyki nie są zwykłymi pytaniami, „stąd odpowiedzi na nie nie znajdują się na powierzchni zwykłego języka”<sup>11</sup>. Skoro metafizyk nie może po prostu zaakceptować języka potocznego, a z drugiej strony nie może go zupełnie zignorować, staje on przed koniecznością jego modyfikacji. W praktyce metafizycznej Hartshorne'a modyfikacje języka potocznego polegają na precyzacji pewnych pojęć zdroworoządkowych oraz na ich generalizacji tak,

---

<sup>8</sup> CSPM 71. Por. też: G. W. Shields, *Hartshorne and the Analytic Philosophical Tradition*, [w:] *Faith and Creativity. Essays in Honour of Eugene Peters*, ed. G. Nordgulen, G. W. Shields, St. Louis 1987, s. 213.

<sup>9</sup> CSPM XIV. W kilku pracach Hartshorne bezpośrednio rozważa koncepcję języka i filozofii różnych filozofów analitycznych, m.in. w: CSPM rozdz. VII („Wittgenstein and Tillich: Reflections on Metaphysics and Language”); *Insights and Oversights of Great Thinkers*, Albany 1983, rozdz. XXV („Reflections on Wittgenstein”); *The Logic of Perfection*, Lasalle 1962, rozdz. V („Two Views of the Logic of Theism: Criticism of John Wisdom on «Gods»”); *The Structure of Metaphysics: A Criticism of Lazerowitz's Theory*, „Philosophy and Phenomenological Research”, 19(1958), No 2, s. 226-240.

<sup>10</sup> Por. CSPM 71.

<sup>11</sup> CSPM 142. Por. też s. 143.

aby objęły swoim zakresem całość rzeczywistości lub poszczególne typy przedmiotów rzeczywistych.

Przykładem metafizycznej precyzacji – w rozumieniu Hartshorne'a – może być dookreślenie funkcjonującego w języku potocznym rozróżnienia pomiędzy tym, co ogólne (abstrakcyjne), a tym, co jednostkowe (konkretne). Wyrażenie „natura ludzka” jest zdroworozsądkowym przykładem tego, co ogólne, a wyrażenie „ten człowiek” – tego, co jednostkowe. Przy dokładniejszej analizie okazuje się jednak, że wśród tego, co abstrakcyjne, można wyróżnić dwie klasy. Inna jest bowiem ogólność terminu „natura ludzka”, a inna słowa „konkret”. Nie chodzi tu jedynie o zwykłą różnicę w stopniu ogólności (w tym sensie termin „istota żyjąca” jest bardziej ogólny niż termin „człowiek”), ale o to, że słowo „konkret” odnosi się do wszystkiego, co istnieje, a wyrażenie „natura ludzka” lub „człowiek” odnoszą się jedynie do pewnych kategorii konkretności. Hartshorne proponuje więc odróżnić to, co jest relatywnie abstrakcyjne (np. „natura ludzka”), od tego, co jest w pełni abstrakcyjne (np. „konkret”)<sup>12</sup>.

Podobna sytuacja zachodzi, według Hartshorne'a, w przypadku tego, co konkretne. W języku potocznym przykładem konkretności jest desygnat nazwy „Jan” lub „ten oto człowiek”. Ale filozoficzna analiza odsłania, że konkretem można nazwać np. „pierwsze doświadczenie Jana zaistniałe dzisiaj rano w ułamku sekundy po obudzeniu się z głębokiego snu”. Różnicę między tymi dwoma rodzajami konkretów określa Hartshorne jako różnicę między konkretnością relatywną (np. „ten oto człowiek”) a konkretnością pełną (np. „pierwsze doświadczenie Jana zaistniałe dzisiaj rano w ułamku sekundy po obudzeniu się z głębokiego snu”).

Jeśli więc język potoczny ma być przydatny w metafizyce, musi być on poddany różnym zabiegom precyzującym. Podany przykład obrazuje, jakie to mogą być uzupełnienia: potoczne rozróżnienie między konkretami i ogółami zostaje przekształcone na rozróżnienie między pełną konkretnością, relatywną konkretnością, relatywną ogólnością i pełną ogólnością<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Rozróżnienie to przypomina pod pewnymi względami tomistyczne rozróżnienie między pojęciami transcendentalnymi (odnoszącymi się do każdego bytu) a kategoriałnymi (odnoszącymi się do pewnych kategorii bytu). Hartshorne ma jednak zupełnie inną niż tomiści koncepcję bytu czy, jak zapewne wolałby powiedzieć, rzeczywistości.

<sup>13</sup> Por. CSPM 71-75. Innym przykładem konieczności dokonania metafizycznej precyzacji języka potocznego może być słowo „indywiduum”. Na poziomie języka potocznego nie ma potrzeby czynić dokładnego rozróżnienia między indywiduami a grupami indywiduów. Dla celów codziennego użytku krzesło może być uważane za indywiduum niezależnie od tego, że jest ono zorganizowaną grupą kawałków drewna, które z kolei są grupami molekuł, etc. Natomiast z metafizycznego punktu widzenia rozróżnienie to jest fundamentalne, dotyczy bowiem podstawowego zagadnienia: co stanowi ostateczny, nieredukowalny do innych składnik rzeczywistości.

W stosunku do proponowanej przez Hartshorne'a językowej precyzacji nasuwa się jednak kilka pytań i wątpliwości. Po pierwsze, zaproponowane przez niego rozumienie słowa „konkret” wydaje się nie tyle precyzacją, co odwróceniem jego znaczenia potocznego. Chociaż bowiem w języku potocznym termin ten odnosi się do bardzo wielu różnych desygnatów, przede wszystkim desygnuje on pewną wyróżnioną, wzorcową klasę przedmiotów, takich jak np. jednostkowe drzewa, ludzie, zwierzęta. Przedmioty te są ujmowane jako mające pewną trwałość czasową, umożliwiającą ich identyfikację. Moje pierwsze doświadczenie zaistniało dzisiaj rano w ułamku sekundy po obudzeniu się z głębokiego snu może być nazwane konkretem, lecz jedynie w sensie wtórnym, metaforycznym. Nie jest to z pewnością wzorzec konkretności w języku potocznym. Proponowana przez Hartshorne'a operacja na znaczeniu tego terminu polega więc na zmianie owej wyróżnionej, wzorcowej klasy jego desygnatów. Konkretami w sensie podstawowym (pełnym) stają się teraz momentalne zdarzenia, a przedmioty ujmowane jako trwałe w czasie uznane zostają za konkretne jedynie w sensie wtórnym (relatywnym). Nawet jeśli istnieją filozoficzne racje za taką redefinicją słowa „konkret”, trudno jest ją uznać za precyzację potocznego znaczenia tego terminu.

Inny problem rodzi się w związku z terminami „abstrakcyjny” i „ogólny”. Hartshorne zdaje się bowiem utożsamiać ogólność z abstrakcyjnością i ze złożonością, jednostkowość natomiast z konkretnością oraz prostotą. Stosunkowo łatwo jest zrozumieć powiązanie między abstrakcyjnością a złożonością. Coś jest abstrakcyjne, jeśli jest złożone i jeśli da się zredukować do swoich pierwotnych składników (np. kamień, stół). Nieco trudniejsze jest uchwycenie relacji między konkretnością a prostotą. W rozumieniu Hartshorne'a coś jest konkretne, jeżeli jest albo pierwotne i stanowi tworzywo wszystkiego innego (mikrokosmiczne zdarzenia), albo nie da się zredukować do swoich składników (np. poszczególne zwierzęta, ludzie czy Bóg)<sup>14</sup>. Najwięcej trudności sprawia jednak zrozumienie, jak koresponduje z tym ogólność. Gdyby uznać ją za ję-

---

Metafizyk nie może uznać krzesła za indywidualium bądź konkret, chociaż ze zdroworozsądkowego punktu widzenia jest ono za takie uważane na równi z (konkretnym) zwierzęciem czy człowiekiem. Por. np. jego *Creativity in American Philosophy*, Albany 1984, s. 152.

<sup>14</sup> W tradycji filozoficznej za konkret uznawano to, co jest wypełnionym (nie mającym „pustych” miejsc) zrostem. Wydaje się więc, że konkret nie musi, lub nawet nie może, być czymś prostym, skoro jest zrostem różnych elementów. Jednakże zwolennicy koncepcji panpsychistycznych, do których zalicza się Hartshorne'a, uznają, że tak jak niepodzielności umysłu nie przeczy wielość posiadanych przezeń treści, tak też prostota, rozumiana jako niepodzielność podstawowych składników rzeczywistości (np. monad czy bytów aktualnych), nie stoi w sprzeczności z ich złożonością z pewnych jakości czy nawet specyficznie rozumianych faz rozwoju. Na tej podstawie konkretność może być powiązana z prostotą. Odrębne jest zagadnienie, czy koncepcja taka jest wewnętrznie spójna.

zykowy odpowiednik abstrakcyjności (złożoności), wówczas należałoby uznać pewne nazwy jednostkowe (np. „to oto drzewo”) za wyrażenia ogólne, a pewne nazwy ogólne (np. „był aktualny”) za jednostkowe. Trzeba raczej zgodzić się na to, że rozróżnienie „ogólne–jednostkowe” nie jest paralelne do rozróżnienia „abstrakcyjne–konkretne” i funkcjonuje od niego niezależnie. Zaproponowana przez Hartshorne'a precyzacja nie jest więc satysfakcjonująca z punktu widzenia dotychczasowego rozwoju terminologii filozoficznej<sup>15</sup>.

Precyzacje języka potocznego, tak jak rozumie je Hartshorne, są ściśle związane z celem i przedmiotem zainteresowań metafizycznych, a w szczególności z dążeniem do ujęć najogólniejszych, które jest obce poznaniu zdroworozsądkowemu. Są one jednak także zależne od metafizycznych intuicji dotyczących natury rzeczywistości. Wpływ tego ostatniego czynnika wyraźniej widać w drugim typie metafizycznej modyfikacji języka potocznego: generalizacji.

Dobrym przykładem tego typu modyfikacji języka potocznego jest operacja na znaczeniu słowa „czucie” (*feeling*), które dla Hartshorne'a jest jedną z podstawowych kategorii metafizycznych. „Słowo «czucie» – pisze Hartshorne – zwykle odnosi się do czegoś ludzkiego; czasami może być zastosowane przy opisie zwierząt wyższego bądź nawet niższego rzędu [...] Jednak jeżeli inni ludzie posiadają czucia w podobnym sensie, w jakim ja je posiadam – a to z pewnością jest założone w języku potocznym – i jeżeli psy posiadają czucia w nieco innym, lecz ciągle zbliżonym sensie, to w którym punkcie na skali dynamicznych jednostek natury (od człowieka do molekuly wirusa i dalej) sens ten staje się całkowicie różny? [...] Dla filozofii nie jest istotne pytanie o fakty: gdzie i jakie czucia występują, lecz o to, czy czucie jest kategorią uniwersalną, stosowalną nie tylko do wszystkiego, co istnieje i zaistniało, ale także do wszystkiego, co mogłoby zaistnieć. Oczywiście nie jest to pytanie stawiane w języku potocznym lub w nauce. Czy zatem powinno ono zostać w ogóle postawione? Tak, jeżeli ma istnieć coś takiego jak metafizyka bądź filozofia spekulatywna. Ponadto [...] *implicite* pytanie to jest stawiane zarówno w nauce, jak i w życiu praktycznym”<sup>16</sup>.

Według Hartshorne'a czucie jest kategorią uniwersalną, stosującą się do wszystkiego, co istnieje. Metafizyczne, zgeneralizowane użycie słowa „czucie” nie odnosi się jednak do wszystkiego w najszerszym rozumieniu słowa „wszystko”. Nie można bowiem przypisywać czucia np. trójkątom bądź stołom. W tym ostatnim przypadku można mówić o czuciu najmniejszych elementów tego

<sup>15</sup> Por. Z. Ziembicki, *Logika praktyczna*, Warszawa 1976, s. 26, 33.

<sup>16</sup> *Philosophical Language and Ordinary Language* – mps nie opublikowanego wykładu, wygłoszonego latem 1958 r. na forum Kyoto American Studies Seminar (zbiory Center for Process Studies), s. 1 n.

stołu, lecz nie o czuciu stołu jako całości. W ujęciu metafizycznym termin „czucie” odnosi się do wszystkich indywiduów, konkretów i tylko do nich. Czucie jest więc kategorią metafizyczną w tym sensie, że wszystko musi być „albo abstrakcją, albo czującym indywiduum, albo grupą czujących indywiduów, albo częścią takiego indywiduum”<sup>17</sup>.

W jakim sensie takie metafizyczne użycie słowa „czucie” dodaje coś do użycia zdroworozsądkowego? Zdaniem Hartshorne'a „częścią zwykłego znaczenia terminu «czucie» jest to, że dopuszcza ono szeroki zakres użycia, a jego granice są otwarte, niezdeterminowane”<sup>18</sup>. Język potoczny służy nam zazwyczaj do wskazywania, które indywidua czują w jaki sposób; zwykle nie używamy potocznego języka do tego, żeby wskazać na indywidua – jako całości albo ich części – które nie posiadają czuć w ogóle: „Stan braku czuć jest w najlepszym razie szczególnym przypadkiem nie mającym żadnego znaczenia. Jeżeli mówimy, że osoba pod narkozą nie czuje, mamy na myśli tylko tyle, że nie czuje na tyle, żeby po obudzeniu być tego świadomym”<sup>19</sup>. Nie możemy oczekiwać od języka potocznego wskazówek, jak rozwiązać zagadnienie, czy czucie jest zawarte w konkretności bądź indywidualności jako takiej. Zazwyczaj bowiem na poziomie myślenia potocznego nie warto i nie ma potrzeby rozważać czuć bardzo trywialnego rodzaju, właściwych np. amebie czy atomowi.

O ile powyższa operacja na znaczeniu słowa „czucie” nie gwałci jego potocznego sensu, to – zdaniem Hartshorne'a – czyni to każda próba wskazania wyraźnej granicy w przyrodzie pomiędzy indywiduami czującymi i nie czującymi<sup>20</sup>. Zgodność swojej koncepcji ze zdrowym rozsądkiem wiąże on głównie z tą cechą potocznego użycia tego terminu, którą nazywa niezdeterminowaniem. Takie ujęcie pozwala mu uważać jego metafizyczne rozumienie słowa „czucie” nie tyle za radykalne odejście od znaczenia potocznego, ile za jego dookreślenie. W tym kontekście należy rozumieć stwierdzenie Hartshorne'a, że z pewnymi zastrzeżeniami akceptuje on stanowisko tych analityków, którzy uważają, że aby uzdrowić filozofię, należy wrócić do znaczeń wyrażen z języka potocznego<sup>21</sup>.

Wydaje się jednak, że nawet gdyby zgodzić się z Hartshorne'em, że granice słowa „czucie” w potocznym sensie są nie dookreślone, nie ma wystarczających podstaw do tak mocnego kontrastowania jego własnego ujęcia i koncepcji innych filozofów, którzy ustalają granicę między światem ożywionym i nie-

---

<sup>17</sup> Tamże, s. 3.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 5.

<sup>21</sup> Por. CSPM 71.



ożywionym. W jednym i drugim przypadku jest to bowiem wykroczenie poza potoczne znaczenie terminu „czucie” i nie wiadomo, dlaczego pierwszy rodzaj wykroczenia miałby być uznany za bardziej zgodny z sensem zdroworozsądkowym niż drugi. W pismach samego Hartshorne'a znaleźć można podstawy do zupełnie innej interpretacji tego zagadnienia. W *Beyond Humanism* rozważa on m.in. problem: umysł a ciało. Pisze tam, że stanowisko stwierdzające, iż pewna aktywność, taka jak np. zachowanie się człowieka, zawiera czucie i cel, a inna go nie zawiera, jest sugerowane przez potoczne doświadczenie i zdrowy rozsądek<sup>22</sup>. Wynika więc z tego, że jeśli zdrowy rozsądek nie wyznacza ściśle określonych granic dla bytów cielesnych i umysłowych, to przynajmniej sugeruje istnienie jakichś granic. Z tego punktu widzenia każde stanowisko wyznaczające jakieś granice dla tych dwóch typów bytów należałoby uznać za bardziej zgodne ze zdrowym rozsądkiem niż to, które twierdzi, że takie granice nie istnieją. Wydaje się, że obydwie te ujęcia: pierwsze – generalizujące znaczenie terminu „czucie” bądź terminu „umysł”, a drugie – ustalające wyraźną granicę między bytami zdolnymi do czucia czy myślenia i niezdolnymi do tego, lepiej jest opisać jako próbę skonstruowania (na kanwie języka potocznego) nowego, metafizycznego znaczenia terminu „czucie”, a nie jako dookreślenie znaczenia potocznego<sup>23</sup>.

W uwagach Hartshorne'a dotyczących relacji języka potocznego do języka metafizyki brak jest dokładniejszych analiz samego pojęcia języka potocznego. Pierwsza uwaga, która nasuwa się w związku z rozważaną problematyką, to historyczne powiązanie języka potocznego z żywionym w różnych epokach obrazem świata. Pewne kategorie nauki nowożytnej, np. astronomii Kopernika, zastąpiły w toku dziejów w języku potocznym dawne kategorie astronomii Ptolemejskiej, stając się niepostrzeżenie jednym z elementów potocznego myślenia o świecie. Podkreślić więc trzeba fakt zmienności języka potocznego w dziejach. Można by się nawet zastanawiać, czy nie należy mówić o współistnieniu różnych jego odmian w tym samym czasie. Przy uwzględnieniu tych danych problematyczne staje się samo pojęcie języka potocznego, a szczególnie jego tożsamość w czasie. Nie oznacza to, że Hartshorne tego nie dostrzega. Wyjaśniając na przykład, dlaczego preferowany przez niego panpsychizm nie ma wielu zwolenników, twierdzi, że wiąże się to z zadomowieniem się w zdrowym rozsądku starożytnych, głównie arystotelesowskich, kategorii<sup>24</sup>. Zakłada

<sup>22</sup> Por. *Beyond Humanism*, Gloucester 1975<sup>2</sup>, s. 165.

<sup>23</sup> Taki opis dokonywanych w metafizyce modyfikacji znaczeniowej terminów potocznych nie implikuje arbitralności tychże modyfikacji. Są one bowiem najczęściej podporządkowane wymogom spójności systemu, zgodności z doświadczeniem, praktyką życiową, nauką czy dotychczasową tradycją ich użycia w filozofii.

<sup>24</sup> Por. *Physics and Psychics*, [w:] *Mind in Nature*, ed. J. B. Cobb, Jr., D. R. Griffin, Washington 1977, s. 94.

więc tym samym możliwość zmian w pojęciowej strukturze zdrowego rozsądku, wynikających choćby z wpływu dominujących kategorii filozoficznych. Wydaje się jednak, że nie analizuje faktu tej zmienności w dostateczny sposób i nie dostrzega związanych z tym konsekwencji.

Filozofowie odwołujący się do zdrowego rozsądku jako do arbitra mającego rozstrząsać spór między konkurencyjnymi stanowiskami filozoficznymi wskazywali najczęściej nie na całość wiedzy potocznej, lecz na jej rdzeń, który uznawali za niezmienny. Do tego rdzenia należeć miały takie przekonania, jak np.: przedmioty fizyczne istnieją (bądź ostrożniej: są nam dane) w czasie i przestrzeni. Ale i przy takim ujęciu pozostawał zawsze problem dokładnego wyznaczenia granic tego rdzenia wiedzy potocznej i uzasadnienia jego niezmienności. W najostrożniejszych ujęciach próby takie zbliżały się bądź zamieniały w pewien typ badań transcendentnych, stawiających sobie za cel – w terminologii Strawsona – odkrycie schematu pojęciowego, za pomocą którego nie tylko myślimy, ale musimy myśleć o świecie.

Jeżeli argumentacja Hartshorne'a za uznaniem czucia za uniwersalną kategorię metafizyczną na podstawie funkcjonowania terminu „czucie” w języku potocznym miałaby prowadzić do wniosków ogólnych, niezmiennych i koniecznych, musiałaby ona odwoływać się do niezmiennych warstw języka potocznego. Czy jednak kwestię granicy między światem ożywionym a nieożywionym można w jakimkolwiek sensie zaliczyć do niezmiennych warstw zdrowego rozsądku (tak jak np. przekonanie, że przedmioty fizyczne istnieją w czasie i przestrzeni), czy też ulega ona zmianom wraz ze zmianami formacji kulturowych? Można sądzić, że należy ona raczej do akcydentalnej, zmiennej warstwy języka potocznego, a nie do jego rdzenia. Na przykład współcześnie, w ciągu ostatnich kilkunastu lat, obserwuje się zakresowe poszerzenie terminu „czucie” związane z wpływem na kulturę Zachodu koncepcji zaczerpniętych z myśli Wschodu (przejawia się to np. w rozpowszechnianiu się wegetarianizmu). Jeżeli tak, to na potoczne rozumienie tego terminu mają wpływ pewne teorie filozoficzne czy religijne, a nawet dominujące w kulturze mody. Trudno więc byłoby uznać za poprawny argument filozoficzny odwołujący się do tak zmiennych „wymiarów” zdrowego rozsądku. Niezależnie jednak od tego, czy argumentacja Hartshorne'a jest poprawna czy nie, dla podejmowanego tu problemu ważne jest to, że stara się on ukazać własny system filozoficzny jako zgodny ze zdrowym rozsądkiem i oparty na języku potocznym. Powody, dla których mu na tym zależy, podane zostaną później.

II. Większość przedstawionych tu zarzutów nie odnosi się do koncepcji Whiteheada. O ile dla Hartshorne'a język metafizyki można i należy uczynić precyzyjnym, według Whiteheada język jest z założenia narzędziem niedosko-

nałym i nigdy nie może oddać adekwatnie zawartości intuicji<sup>25</sup>. Sama zaś intuicja uwikłana jest w cały system metafizyczny; jest ona nie tyle samodzielną władzą poznawczą dostarczającą za każdym razem identycznych i niepowątpiewalnych wyników poznawczych, ile raczej twórczą wyobraźnię<sup>26</sup>. Jej rola polega na odślanianiu nowych, nieuchwytnych w istniejących systemach filozoficznych, sfer i wymiarów rzeczywistości<sup>27</sup>. Taki jest główny cel metafizyki<sup>28</sup>. Precyzja języka, choć pożądana, nie jest jednak elementem najistotniejszym; dla systemu metafizycznego równie ważne są takie „wymiały” języka, jak sugestywność, żywość, funkcja ewokatywna oraz zdolność konstruowania metafor<sup>29</sup>.

W koncepcji Whiteheada ważne są dwa powiązane z sobą elementy. Pierwszym jest teza o różnicy między sferą poznania, szczególnie bezpośredniego, intuicyjnego, a językiem: „Żaden język nie może być inny, jak tylko eliptyczny; zrozumienie jego znaczenia i odniesienia do bezpośredniego doświadczenia wymaga skoku wyobraźni. Nie można zrozumieć pozycji metafizyki w kulturze bez pamiętania o tym, że żadne werbalne stwierdzenie nie wyraża w sposób adekwatny sądu (*proposition*)”<sup>30</sup>. Stąd też „badania lingwistyczne są w filozofii narzędziem i nigdy nie powinny stać się mistrzem”<sup>31</sup>. Drugim jest przekonanie o instrumentalnym charakterze języka: „Język jest niekompletny i fragmentaryczny [...] Ale wszyscy ludzie miewają przebłyski intuicji wychodzącej poza znaczenia ustabilizowane w etymologii i gramatyce. Stąd rola literatury, rola nauk szczegółowych i rola filozofii, szczególnie tam, gdzie są próby językowego wyrażenia znaczeń dotąd jeszcze nie wyrażonych”<sup>32</sup>. Whitehead nie wy-

<sup>25</sup> Por. A. N. Whitehead, *Science and Philosophy*, New York 1974<sup>2</sup>, s. 136.

<sup>26</sup> Por. Tenże, *Process and Reality*, New York 1979<sup>4</sup>, s. 13.

<sup>27</sup> Korzystając z zaproponowanego przez P. F. Strawsona rozróżnienia między dwoma rodzajami metafizyki: opisową i rewidującą, system filozoficzny Whiteheada trzeba bez wątpienia zaliczyć do tej drugiej kategorii. Według P. F. Strawsona (*Indywidualia*, tł. [z jęz. ang.] B. Chwedeńczuk, Warszawa 1980, s. 7) „metafizyka opisowa zadowala się opisywaniem rzeczywistej struktury naszego myślenia o świecie, metafizyka zaś rewidująca zajmuje się tworzeniem lepszej struktury”. Por. też: S. H a a c k, *Descriptive and Revisionary Metaphysics*, „Philosophical Studies”, 35(1979) 361-371.

<sup>28</sup> Na taką rolę metafizyki, jako dostarczającej nowych, inspirujących intuicji i sposobów widzenia świata, ale nie formułującej zdań prawdziwych, godzą się także krytycy metafizyki, tacy jak np. A. J. Ayer (*Metaphysics and Common Sense*, [w:] *Metaphysics. Readings and Reappraisals*, ed. W. E. Kennick, M. Lazerowitz, Englewood Cliffs 1966, s. 329).

<sup>29</sup> Por. D. A. Crosby, *Whitehead on the Metaphysical Employment of Language*, „Process Studies”, 1(1971) 40 n.

<sup>30</sup> Whitehead, *Science and Philosophy*, s. 13.

<sup>31</sup> Tenże, *Adventures of Ideas*, New York 1967<sup>3</sup>, s. 228.

<sup>32</sup> Tamże, s. 226 n.

mienia tu języka potocznego (czy zdrowego rozsądku) jako spełniającego ważną rolę w budowaniu systemu metafizycznego. Zdrowy rozsądek jest bowiem dogmatyczny, przyjmuje jakieś nowe elementy dopiero po długim czasie, kiedy staną się one powszechnie uznane przez wpływowe i opiniotwórcze grupy uczonych, filozofów czy innych myślicieli. Owe przebliski intuicji, które Whitehead tak akcentuje, odnaleźć można bardziej w filozofii, nauce i literaturze (szczególnie poezji) niż w zdrowym rozsądku.

Zrozumiałe jest więc, dlaczego Whitehead znacznie silniej niż Hartshorne odcinał się od analitycznego podejścia do filozofii. W *Modes of Thought* pisał: „Istnieje [...] uporczywe założenie ciągle sterylizujące myślenie filozoficzne. Jest to przekonanie, bardzo naturalne zresztą, że ludzkość świadomie żywiła wszystkie fundamentalne idee, które mogą być stosowane do jej doświadczenia. Dalej, uważa się, że język ludzki, zarówno gdy chodzi o pojedyncze słowa, jak i o zdania, jasno wyraża te idee. Będę nazywał to założenie sofizmatem doskonałego słownika (*the fallacy of perfect dictionary*) [...] Sofizmat doskonałego słownika dzieli filozofów na dwie szkoły: szkołę krytyczną, która wyrzeka się filozofii spekulatywnej, i szkołę spekulatywną, która ją akceptuje. Szkoła krytyczna ogranicza się do werbalnych analiz w zakresie słownika. Szkoła spekulatywna zaś apeluje do bezpośredniej intuicji i usiłuje wskazywać na jej znaczenia poprzez dalsze odniesienia do sytuacji, które przyczyniają się do takich specyficznych intuicji. Różnica między tymi szkołami sprowadza się do różnicy pomiędzy bezpieczeństwem a przygodą”<sup>33</sup>.

Skoro filozofia jest przede wszystkim przygodą, jej głównym przeciwnikiem jest wszelkiego rodzaju dogmatyzm, także dogmatyzm oparty na zdrowym rozsądku: „Rodzaj ludzki składa się z małej grupy zwierząt, która na krótki jedynie czas odróżniła się od pozostałych form życia zwierzęcego na małej planecie krążącej wokół małego Słońca. Wszechświat jest przeogromny. Nic nie jest bardziej zadziwiające niż zadowolony z siebie dogmatyzm, z którym ludzkość na każdym etapie swoich dziejów popada w ułudę skończoności istniejących form poznania. Wszyscy sceptycy i wierzący są podobni. Obecnie naukowcy i sceptycy są głównymi dogmatykami. Dopuszcza się rozwój w szczegółach: za-

---

<sup>33</sup> A. N. Whitehead, *Modes of Thought*, New York 1968, s. 173. Cytowany fragment pochodzi z ostatniego rozdziału tej książki pt. „The Aim of Philosophy”, przełożonego przez T. M. Sierotowicza i opublikowanego w: „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, 9(1990) 42 n.

sadnicza nowość jest zabroniona. Ten dogmatyczny zdrowy rozsądek jest śmiercią filozoficznej przygody”<sup>34</sup>.

Z powyższego fragmentu można wnioskować, że Whitehead świadomie buduje swoją filozofię „pod prąd” zdrowego rozsądku i języka potocznego, upatrując w próbach pogodzenia ich z metafizyką zagrożenia dla samej metafizyki. Nic więc dziwnego, że jego system metafizyczny wzięty od strony językowej wydaje się zbiorem propozycji terminologicznych wykraczających swobodnie poza język potoczny. Pełno w nim neologizmów, a wyrażenia z języka potocznego i z tradycji filozoficznej mają niejednokrotnie inne znaczenia niż zazwyczaj przyjęte. Nie całkiem słuszny byłby jednak zarzut arbitralności w doborze terminologii. Whitehead traktuje wprawdzie język w sposób instrumentalny w tym sensie, że jest on narzędziem wyrażającym treści jego intuicji filozoficznych, lecz nawet przy wprowadzaniu neologizmów stara się dbać o zachowanie pewnych kryteriów. D. A. Crosby, broniąc Whiteheada przed zarzutem arbitralności, wymienia sześć następujących reguł, które, jego zdaniem, stosował on przy doborze terminologii:

- 1) wybrane terminy powinny nasuwać skojarzenia z językiem używanym w przeszłości przez filozofów;
- 2) dobrze, jeżeli znaczenia nadane terminom dla celów filozoficznych mają pewne uzasadnienie w ich etymologii;
- 3) terminy powinny nasuwać na myśl znane fakty lub mieć konkretne egzemplifikacje w doświadczeniu;
- 4) terminy, w ich zwykłym użyciu, powinny być wystarczająco ogólne, tak aby można było dokonać modyfikacji znaczeniowych dla potrzeb systemu;
- 5) jeśli możliwe, terminy powinny być pozbawione mylnych skojarzeń lub implikacji;
- 6) gdy jakiś pojedynczy termin nie jest wystarczająco adekwatny, a trudno byłoby z niego zrezygnować w systemie, musi być dopełniony terminami, które ten brak usuną<sup>35</sup>.

Pierwsza z wymienionych reguł wydaje się dla Whiteheada szczególnie ważna. Zgodnie z nią budowanie systemu metafizycznego musi się odbywać w ciągłym dialogu z wielkimi systemami filozoficznymi, ponieważ w nowej metafizyce musi być zagwarantowana ciągłość z dotychczasową terminologią filozoficzną<sup>36</sup>. Ciągłość ta ma się wyrażać m.in. w tym, że nowo wprowadzane terminy byłyby całkowicie niezrozumiałe bez znajomości dziejów problematyki i

---

<sup>34</sup> T e n ż e, *John Dewey and His Influence*, [w:] t e n ż e, *Science and Philosophy*, New York 1974<sup>2</sup>, s. 129.

<sup>35</sup> C r o s b y, art. cyt., s. 38.

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 38-41.

terminologii filozoficznej. Nie oznacza to, że terminologię należy po prostu przejąć z innej filozofii; zastanym w literaturze terminom można i trzeba czasami nadawać nieco odmienne znaczenia lub nawet wprowadzać nowe słowa, gdy nie można inaczej wyrazić swoich intuicji. Nawet jednak te nowe słowa muszą mieć znaczeniowy związek z już w filozofii funkcjonującymi terminami.

Konsekwencją takiego stanowiska jest to, że Whitehead przeciwstawia się ograniczeniu słownika filozoficznego do zakresu proponowanego przez wielu filozofów analitycznych. Ograniczenie języka filozofii do języka potocznego (ale także do języka logiki) byłoby zubożeniem bądź śmiercią filozofii. Znacznie bogatszym niż język potoczny źródłem inspiracji filozoficznych jest język wielkich systemów, które często prowadziły zwycięską „walkę nowej myśli z tępotą języka”<sup>37</sup>. W tej walce ważną rolę odgrywa także język nauki i literatury, szczególnie poezji.

Wspomnianą różnicę między podejściem Hartshorne'a, próbującym poszukiwać zgodności swojej metafizyki z językiem potocznym, i bardziej instrumentalnym ujęciem języka potocznego przez Whiteheada dobrze widać w ich preferencjach co do terminów, które miałyby wyrażać ich podstawowe intuicje dotyczące natury rzeczywistości. Treść jednej z takich, w zasadzie wspólnych obydwu tym filozofom, intuicji można streścić następująco: rzeczywistość złożona jest z mikrokosmicznych i momentalnych jednostek, które tworzą się dzięki spontanicznemu odnoszeniu się do innych takich jednostek.

Jak językowo wyrazić ów sposób, w jaki odnoszą się one do rzeczywistości? Whitehead dokonuje tutaj wielu prób terminologicznych i używa różnych słów, m.in. takich, jak *feeling*, *experience*, ale najczęściej stosuje rzadko używane w języku angielskim słowo *prehension*. Choć jest to termin istniejący w języku angielskim, ze względu na rzadkość jego używania i nowy sens, jaki Whitehead mu nadaje, traktować go trzeba jako neologizm. Słowo to jest jednak składnikiem innych terminów używanych w różnych systemach filozoficznych w odniesieniu do poznania ludzkiego, np. *comprehension*, oznaczającego rozumowanie, zrozumienie, pojmowanie, poznanie całościowe, lub *apprehension*, oznaczającego spostrzeżenie, zrozumienie. Whitehead używa terminu *prehension* na określenie podstawowej relacji ontycznej, która nie jest relacją poznawczą w zwykłym rozumieniu tego terminu. Relacja poznawcza jest tylko pewnym przypadkiem owej ogólnontycznej relacji, którą można opisać jako relację ujmowania, odnoszenia się bytów aktualnych, stanowiących podstawowe tworzywo świata, do rzeczywistości, przy czym owo odnoszenie się nie jest dla bytu aktualnego relacją zewnętrzną, lecz stanowi jego element konstytutywny. Termin *prehension* nie antropomorfizuje tej podstawowej relacji ontycznej, zachowuje

---

<sup>37</sup> Whitehead, *Adventures of Ideas*, s. 120.

wuje jednak związek ze znanymi ze świata ludzi relacjami pojmowania czy spostrzegania (*comprehension, apprehension*) oraz podkreśla wewnętrzny, konstytutywny wymiar tej relacji dla bytu aktualnego (ujmowanie w sensie *prehending* jest bowiem też absorbowaniem). Wydaje się, że Whiteheadowi zależało szczególnie na doborze takiego terminu, który nie sugerowałby antropomorficznej interpretacji podstawowej jednostki metafizycznej, jaką jest dla niego byt aktualny (*actual occasion*)<sup>38</sup>.

Hartshorne również używa wielu terminów na wyrażenie tych intuicji, lecz preferuje zdecydowanie dwa: *feeling* (czucie, uczucie) i *experience* (doświadczenie, przeżywanie). Obydwa te terminy są często używane w języku potocznym i odnoszą się przede wszystkim do świata ludzi. Choć Hartshorne, podobnie jak Whitehead, podkreśla, że w metafizycznym rozumieniu terminy te mają szersze i niepoznawcze znaczenie<sup>39</sup>, czytelnikowi jego prac trudno jest usunąć skojarzenia związane ze sposobem ich użycia w języku potocznym. Konsekwencje zastosowania lub nawet tylko preferowania różnych terminów dla wyrażenia owej metafizycznej intuicji są znaczące. System Whiteheada mniej jest podatny na interpretację antropomorficzną, podczas gdy system Hartshorne'a daje się łatwo, nawet na podstawie samej tylko warstwy terminologicznej, interpretować na sposób panpsychistyczny. Sam zresztą Hartshorne używa na określenie swojej metafizyki nazwy „panpsychizm” (*panpsychism*) lub „psychikalizm” (*psychicalism*) w odróżnieniu do fizykalizmu.

Mimo że Whiteheada koncepcja języka metafizyki unika wielu problemów, które rodzi koncepcja Hartshorne'a, i ona nie jest wolna od pewnych trudności. Nawet gdyby zgodzić się na to, że język potoczny jest zbyt skostniały dla wyrażenia nowych metafizycznych intuicji, nie sposób nie zauważyć, iż język ten dobrze służy ludziom w ich wzajemnej komunikacji i odnoszeniu się do rzeczywistości. Odzwierciedla on, w jaki sposób świat się nam jawi. Jeżeli fizyk bądź metafizyk dochodzi do przekonania, iż rzeczywistość ma inną naturę i strukturę niż ta, która jest nam dana w poznaniu potocznym, powinien on przynajmniej wyjaśnić, dlaczego świat jawi się nam inaczej, niż wynikałoby to z jego teorii. Nie wystarczy przy tym zwykłe stwierdzenie, że na poziomie poznania potocznego ujmujemy rzeczywistość w sposób fałszywy, ponieważ, jak to już zaznaczono, poznanie takie dobrze orientuje nas w świecie i trudno byłoby uznać to za czysty przypadek. Nie można też odwołać się do faktu zmienności poznania (i języka) potocznego, ponieważ nie mamy w tym przypadku do czynienia ze zmianami obejmującymi całe to poznanie. Przyjęciu

---

<sup>38</sup> Por. W. C h r i s t i a n, *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics*, New Haven 1959, s. 19 n.

<sup>39</sup> Por. CSPM 76.

tezy o radykalnie różnych potocznych sposobach poznania rzeczywistości przeczy możliwość dokonywania ich wzajemnej translacji (choćby tylko przybliżonej) na poziomie języka. Wydaje się więc, że nawet jeżeli buduje się język metafizyki w sposób niearbitralny, w nawiązaniu do tej terminologii filozoficznej i literackiej artykułującej nowe, różne od zdroworozsądkowych, intuicje, nie można całkowicie zignorować języka potocznego. Tak właśnie tę kwestię zdaje się rozumieć Hartshorne, lecz w praktyce odwołuje się on jedynie do akcydentalnych, zmiennych wymiarów języka potocznego<sup>40</sup>.

III. W porównaniu z Whiteheadowskim poglądem Hartshorne'a na język metafizyki można określić jako bardziej precyzjonistyczny. Hartshorne jest przekonany, że dysponuje procedurami logicznymi, pozwalającymi usunąć mętność i wieloznaczność wyrażenia metafizyki oraz wskazać i wyeliminować wyrażenia absurdalne w dotychczasowych systemach filozoficznych. Duża część jego prac poświęcona jest realizacji tego zamierzenia. Whitehead natomiast nastawiony jest w swoich badaniach bardziej na tworzenie nowej terminologii niż na precyzowanie znaczeń terminów potocznych bądź analizowanie i krytykowanie terminologii, której dostarczyli inni myśliciele. W tym kontekście zrozumiałby stał się rozpowszechniony wśród badaczy filozofii procesowy pogląd, że podczas gdy dzieła Whiteheada są niezwykle trudne do badania, najeżone neologizmami i niełatwymi do zinterpretowania fragmentami, prace Hartshorne'a odznaczają się prostotą, klarownością i konsekwencją terminologiczną<sup>41</sup>.

Przyczyn różnic między Whiteheada i Hartshorne'a podejściem do języka można upatrywać w wielu czynnikach. Najpierw w różnicach w rozumieniu jednego z najważniejszych pojęć metafizycznych – rzeczywistości. Problem dotyczy tutaj tego, czy rzeczywistością w najpełniejszym sensie tego terminu są tylko mikrokosmiczne byty aktualne, czy też należą do niej także niektóre byty makrokosmiczne, takie jak np. jednostki ludzkie. Whitehead skoncentrował się głównie na zbudowaniu takiej terminologii, która wyrażałaby intuicję, iż rzeczywistość w swojej osnowie jest złożona z mikrokosmicznych (nieprze-strzennych i nieczasowych) jednostek o naturze procesu. Mniej natomiast zajmował się światem makrokosmicznym, reprezentowanym przez ludzi, zwierzęta,

---

<sup>40</sup> Zacytowane fragmenty z tekstów Whiteheada rodzą też wiele innych pytań dotyczących koncepcji metafizyki, jej stosunku do literatury i poezji, relacji prawdy w metafizyce do kategorii estetycznych itp. Rozważenie tych zagadnień przekracza jednak ramy tego artykułu.

<sup>41</sup> L. Ford (*Hartshorne's Encounter with Whitehead: Introductory Remarks*, [w:] *Two Process Philosophers*, s. 1). W tych właśnie cechach prac Hartshorne'a upatruje jego znaczenie dla ruchu procesualistycznego w ogóle: „charakterystyczna dla Hartshorne'a jasność wykładu i argumentacji, połączona z wolnością od Whiteheadowskich neologizmów, uczyniła go najbardziej wpływowym przedstawicielem filozofii procesu”.



rośliny i inne tego typu byty, uznając go za metafizycznie wtórny w stosunku do zmiennego świata mikrokosmicznych bytów aktualnych.

Przed Hartshorne'em natomiast oraz innymi procesualistami tworzącymi po śmierci Whiteheada z większą ostrością stanął problem pogodzenia wizji świata mikrokosmicznego ze światem potocznego doświadczenia. Stało się tak m.in. ze względu na krytykę skierowaną pod adresem filozofii Whiteheada, wskazującą nieadekwatność jego systemu w stosunku do świata doświadczenia potocznego. Powstała w związku z tym koncepcja, według której ostatecznymi składnikami świata są nie tylko mikrokosmiczne jednostki, lecz również pewne indywidua makrokosmiczne, złożone z tych pierwszych, choć nie dające się do nich zredukować. Na określenie takich bytów Hartshorne używa terminu *compound individual*<sup>42</sup>. Podobną koncepcję, niezależnie od Hartshorne'a, sformułował inny wybitny przedstawiciel filozofii procesu i zarazem znawca filozofii Arystotelesa, Ivor Leclerc<sup>43</sup>. Nie wchodząc w szczegóły tych koncepcji oraz nie oceniając ich wartości, zaznaczyć trzeba, że głównym powodem ich powstania była próba pogodzenia procesualistycznej wizji świata z doświadczeniem potocznym. Dlatego właśnie Hartshorne stara się znaleźć sprzymierzeńca w języku potocznym, podczas gdy Whitehead podkreśla niezależność swojego systemu od dogmatyzmu zdrowego rozsądku.

Innym źródłem odmienności stanowisk tych dwóch filozofów w omawianej kwestii jest wpływ filozofii analitycznej na Hartshorne'a. Wpływ ten jest zrozumiały ze względu na fakt, że filozofia analityczna była i nadal jest dominującym nurtem zarówno w Wielkiej Brytanii, jak i w USA. Jest to oczywiście wpływ na formę, sposób uprawiania filozofii, a nie na głoszone poglądy. Trudno byłoby zresztą znaleźć wśród filozofów analitycznych wspólny im wszystkim zbiór poglądów. Dawniej za taki wspólny pogląd można by było uważać niechęć do budowania systemów filozoficznych stanowiących wielkie syntezy metafizyczne („analiza” w nazwie „filozofia analityczna” przeciwstawiała się więc syntezie), dzisiaj jednak i to przestaje być cechą dystynktywną filozofii analitycznej. W związku z poszerzeniem zakresu pojęcia filozofii analitycznej niektórzy uważają Hartshorne'a za przedstawiciela szeroko pojętego nurtu analitycznego albo przynajmniej za sympatyka tradycji analitycznej, stosującego jej narzędzia, część słownictwa, choć utrzymującego jednocześnie krytyczny dys-

---

<sup>42</sup> *The Compound Individual*, [w:] *Philosophical Essays for Alfred North Whitehead*, ed. F. S. C. Northrop, New York 1936.

<sup>43</sup> I. Leclerc rozwija tę koncepcję m.in. w: *The Nature of Physical Existence*, London 1972. Porównanie koncepcji Hartshorne'a i Leclerca podejmuje J. B. Cobb, Jr. w artykule *Overcoming Reductionism. Existence and Actuality*, ed. J. B. Cobb, Jr., F. I. Gamwell, Chicago-London 1984, s. 149-164.

tans w stosunku do wielu twierdzeń analityków<sup>44</sup>. Choć większość badaczy nie zgodziłaby się na zaliczenie Hartshorne'a do grona filozofów analitycznych, jest rzeczą niewątpliwą, że jego sposób uprawiania filozofii bardziej przypomina styl analityków niż sposób budowania metafizyki przez Whiteheada. Ten ostatni, jak to już zaznaczono, zdecydowanie odrzucał analityczny sposób filozofowania.

Omawiane tutaj rozbieżności mają także swoją przyczynę na poziomie epistemologii w tym, że Whitehead akcentuje w metafizyce rolę trudno werbalizowalnych intuicji, podczas gdy Hartshorne jest, jak sam siebie nazywa, „niepohamowanym racjonalistą”. To natomiast wiąże się z zainteresowaniem różnymi fazami budowy systemu metafizycznego. Jeżeli filozofów można podzielić na takich, którzy koncentrują się na wyartykułowaniu nowych idei, i takich, którzy całą swoją uwagę skupiają na opracowywaniu (porządkowaniu, testowaniu, uzasadnianiu) pewnych (często zapożyczonych) idei, to do pierwszej grupy zaliczyć by trzeba Whiteheada, a do drugiej Hartshorne'a. Inaczej można powiedzieć, że Whitehead zainteresowany jest w swojej metafizyce głównie fazą *heurezy* (kontekstem odkrycia), podczas gdy Hartshorne koncentruje się przede wszystkim na kontekście uzasadnienia. Według koncepcji Whiteheada świat zdrowego rozsądku odgrywa pewną rolę, lecz głównie w fazie testowania metafizycznych generalizacji, a tym etapem on sam się nie zajmował. Było to natomiast przedmiotem badań Hartshorne'a. Jeżeli jednak teza ta jest słuszna, wiele z przedstawionych w tym artykule różnic między tymi filozofami można zminimalizować lub potraktować jako stanowiska nawzajem się dopełniające.

#### THE LANGUAGE OF METAPHYSICS AND ORDINARY LANGUAGE IN PROCESS PHILOSOPHY

#### S u m m a r y

The aim of the article is to define the differences and their sources between C. Hartshorne's and A. N. Whitehead's approach to the relation between ordinary language and the language of metaphysics. Hartshorne looks for such a language of metaphysics that would be compatible with ordinary language and this is why he declares some kinship with the programme of philosophy presented by linguistic analysts trying to show his philosophical solutions as consistent with

---

<sup>44</sup> Por. S h i e l d s, art. cyt., s. 197. Por. też: J. Ż y c i ń s k i, *Teizm i filozofia analityczna*, t. I-II, Kraków 1985-1986.

---

common sense views. Whitehead, on the contrary, strongly opposes limiting the philosophical vocabulary to terms taken from ordinary language as, in his opinion, this is the source of dogmatism in contemporary philosophy. Since the main aim of philosophy is not so much achieving precision as presenting new, creative approaches to reality, it is rather the language of philosophical systems and the language of literature, especially that of poetry, that is its ally. Compared with Whitehead's, Hartshorne's view of the language of metaphysics can be defined as more precisionistic. Hartshorne is convinced that he has at his disposal logical procedures allowing him to remove obscurity and ambiguity from metaphysical terms as well as to point to and eliminate absurd expressions from the existing philosophical systems.

The sources of the above mentioned differences between Hartshorne and Whitehead can be seen in that they attempt to express the process vision of the world with respect to different „dimensions” of reality. Whitehead concentrated on constructing terminology which would express the intuition that reality basically consists of microcosmic units whose nature is that of a process. He was less concerned with the macrocosmic world which was the subject of Hartshorne's interest.

*Translated by Tadeusz Karłowicz*