

Filozofija organizma

Oris filozofske misli A. N. Whiteheada

Sebastjan Vörös, Timotej Prosen

Filozofija 20. stoletja je razcepljena filozofija. Zaznamoval jo je namreč razdor, o katerem se pogosto prej šušlja kot odkrito razpravlja, a je vseskozi prisoten in pomembno sooblikuje mišljenjsko krajino, po kateri se smuka sodobna misel. Gre za dobro znani, domala zloglasni razdor med t. i. analitično in kontinentalno filozofijo, med angloameriškim akademizmom in francosko-nemškim intelektualizmom. In čeprav se v zadnjem času vse bolj uveljavlja mnenje, da gre za zastarelo, preživeto ločnico, ima slednja še vedno izjemen, četudi pogosto le nezaveden vpliv na to, kako razvrščamo, vrednotimo in interpretiramo posamezne mislece in šole oz. tradicije, ki jim pripadajo. Vsi, denimo, »vemo«, da so Cassirer, Heidegger in Deleuze kontinentalni, Moore, Quine in Putnam pa analitični avtorji; in vsi »vemo«, da se, če nas zanimajo logika, epistemologija in filozofija znanosti, velja zateči k drugim, medtem ko se je, če nas nagovarjajo bolj eksistencialne, etične in ontološke vsebine, nujno obrniti k prvim. Temu primerno tudi odbiramo svoje junake in grešne kozle ter razmejujemo pristne iskalce resnice od nastopaških blebetačev. Seveda gre pri tem za problematične, domala naivne posplošitve, ki so pogosto zgolj nadomestilo za resen razmislek in nam omogočijo narediti križ čez celo vrsto pronicljivih mislecev, ne da bi se kadarkoli zares poglobili v njihovo filozofijo. Sterilne kategorije za sterilno akademijo.

A tudi če sprejmemo nekoliko bolj dobrohotno interpretacijo in privzamemo, da ima omenjena členitev, če je že oropana vsakršne substancialne, vsaj pragmatično vrednost, kmalu naletimo na vrsto avtorjev, katerih misel se takšnim poenostavljenim klasifikacijam spretno izmika. Med slednje zagotovo sodi tudi Alfred North Whitehead, avtor knjige, ki ji je posvečena pričujoča spremna beseda. Podobno kot denimo pregovorno svojeglavi Ludwig Wittgenstein, s čigar filozofijo ima sicer bore malo skupnega, je namreč tudi Whitehead utiral filozofsko pot, ki je bila vselej dosledno samosvoja in so si jo vsaj do neke mere – a nikoli »prav zares« in nemalokrat z grenkim priokusom – lastili tako »analitiki« kot »kontinentalci«. Večina tistih bralcev, ki so že slišali zanj, ga verjetno pozna kot soavtorja znamenite *Principie Mathematice*, ki jo je napisal s širšemu občestvu bolj znanim Bertrandom Russllom, in ga bo posledično

samodejno uvrščala v angloameriško analitično tradicijo. A že bežen prelet kateregakoli Whiteheadovega modroslovnega dela – kot bo imel bralec med listanjem po prevodu priložnost izkusiti na lastni koži – postavi takšno sodbo pod vprašaj; če pa k temu pristavimo še navdušenje, ki so ga nad Whiteheadovo mislijo izkazovali premmnogi kontinentalni avtorji, mdr. Bergson, Merleau-Ponty in Deleuze, postane slika še kompleksnejša, če ne kar mejno nadresnična.

Kot bomo videli kmalu, odlikuje Whiteheadovo filozofijo edinstven preplet analitične natančnosti in sintetične daljnovidnosti, matematične rigoroznosti in poetične polifonije – skratka, pristop, ki tako na vsebinsko-tematski kot formalno-slogovni ravni presega razcep, ki smo mu priča v sodobni filozofiji. Presega in obenem priča o tem, da obstaja možnost za »tretjo pot«, *via tertia*, ki se ne zmeni za utečene, okostenele ločnice, pot, ki se (namesto da bi se obremenjevala s tem, ali ji je uspelo v zadostni meri pokazati, da pripada »pravi strani«, »pravi šoli«) prvenstveno posveča temeljnim vprašanjem filozofije – vprašanjem o strukturi stvarnosti, vednosti, resničnosti, živosti in umnosti – in pri tem črpa iz *vseh* virov, ki so ji lahko v pomoč, hkrati pa poraja ne le avtonomno misel, temveč tudi avtohtono govorico, slog in zor.

Ker je delo *Znanost in sodobni svet* prva v slovenščino prevedena Whiteheadova monografija, sva poskušala bralec na straneh, ki sledijo, omogočiti vpogled v nekaj najpomembnejših momentov iz njegove filozofske misli. Slednja je sicer tako bogata, kompleksna in večplastna, da bi vsaka nekoliko bolj poglobljena predstavitev terjala študijo, ki bi po obsegu tekmovala z dolžino same monografije. Najin zapis je tako zasnovan bolj kot splošen orientir, kot pregledni zemljevid, ki naj bralec v grobih orisih seznanja s tem, kdo je Whitehead sploh bil, s čim se je ukvarjal ter katere vsebine – in zakaj – so vzgibavale njegovo filozofsko refleksijo. Kot tak bo, upava, služil kot koristno pomagalo pri prebijanju skozi Whiteheadovo besedilo in kot dobra iztočnica za nadaljnja samostojna raziskovanja, ki se, ko se človek enkrat pritakne globin Whiteheadove misli, domala nikoli ne končajo.

Življenje, vpliv in delo: lahkoten prelet¹

Alfred North Whitehead se je rodil leta 1861 v mestecu Ramsgate na jugovzhodu Anglije. Imel je zanimivo in razgibano otroštvo: iz poznejših zapisov je razvidno, da so se mu zgodnja leta, ki jih je preživel v družbi očeta Alfreda in mame Marie ter med igranjem ragbija, branjem klasikov in učenjem matematike, ohranila v zelo lepem spominu. Leta 1880 je začel obiskovati Trinity College v Cambridgeu, kjer je štiri leta

1 Dva zelo dostopna in pregledna vira informacij o Whiteheadovem življenju in delu sta Herstein (2007) ter Desmet in Irvine (2022). Za daleč najbolj izčrpno študijo o Whiteheadovem življenju velja Lowe (1985, 1990). Za dostopnejše študije o Whiteheadovi filozofiji glej: Cobb (2015), Lowe (1962), Mesle (2008), Segall (2021) in Schlipp (1941); za nekoliko bolj zahtevna in tematsko zamejena dela pa: Debaise (2011a, b), Ford (1984), Leclerc (1958), Mays (1959) in Stengers (2011).

pozneje po uspešnem zagovoru diplome, posvečene Maxwellovi *Razpravi o elektriki in magnetizmu* [*Treatise on Electricity and Magnetism*], dobil mesto profesorja matematike. Leta 1890 se je poročil z Evelyn Wade, s katero je imel tri otroke: hči Jessie ter sinova Thomasa in Erica.

Whitehead si je kmalu pridobil sloves izjemnega predavatelja. Uvodoma že omenjeni Bertrand Russell, ki je v devetdesetih letih obiskoval Whiteheadova predavanja in se je pozneje proslavil kot uspešen logik in filozof, je njegov slog poučevanja opisal takole:

Whitehead je bil kot učitelj več kot odličen. Osebnostno se je zavzel za vsakega študenta in je poznal tako njegove prednosti kot slabosti. Iz študenta je uspel izvabiti največ, česar je bil ta zmožen. Nikoli ni bil, kot je to značilno za manj sposobne učitelje, zatiralen, zajedljiv, vzvišen ali karkoli temu podobnega. Mislim, da je – tako kot v meni – v vseh sposobnejših študentih vzbudil pristno in dolgotrajno naklonjenost. (Russell, 1956: 104)

Leta 1910 se je Whitehead z družino preselil v London. Odhodu je poleg lastne želje, da bi se po treh desetletjih vpetosti v camбриški pedagoško-raziskovalni milje naučil svežega akademskega zraka kje drugje, botrovala tudi afera, ki se je spletla okoli njegovega prijatelja in kolega matematika Andrewa Forsytha. Ta se je namreč zapletel v dolgotrajno razmerje s poročeno žensko, zaradi česar je, ko je vest o aferi prodrla v javnost, ostal brez službe in članstva v Trinity Collegeu. Whitehead, ki je bil nad radikalnim ukrepom akademskega vodstva ogorčen, je v zapletu videl odlično priložnost, da tudi sam vzame slovo od Cambridgea.

Po prihodu v London je takrat 49-letni Whitehead najprej od leta 1911 do 1914 predaval matematiko in mehaniko na University Collegeu, nato pa do odhoda iz angleške prestolnice deset let pozneje uporabno matematiko na Imperial Collegeu. V tem času je, kot bomo videli v nadaljevanju, pri Whiteheadu prišlo do prvega ustvarjalnega preboja, ki je njegove matematično-fizikalne raziskave popeljal v bolj filozofske vode. Ker mu je po angleški zakonodaji grozilo, da bi se moral do 65. leta upokojiti, se je leta 1924, star že 63 let, odzval na vabilo ameriškega zgodovinarja Henryja Osborna Taylorja in sprejel ponujeno mesto profesorja filozofije na Univerzi v Harvardu. Whiteheadova ameriška leta veljajo za njegovo najbolj ustvarjalno obdobje: v tem času je razvil in dodelal svojo »filozofijo organizma« ter objavil večino svojih najpomembnejših filozofskih del. Čeprav se je leta 1937 upokojil, se ni nikoli več vrnil v Veliko Britanijo. Konec svojih dni je tako leta 1947 dočakal v drugem Cambridgeu, onem v Massachusettsu.

Čeprav je bil Whitehead neposredno ali posredno vpleten v pedagoško-izobraževalni proces številnih pomembnih mislecev in je bil v splošnem med študenti zelo cenjen – poleg Russlla je denimo pomembno vplival še na G. H. Hardyja in J. E. Littlewooda (fizika), Edmunda Whittakerja, Arthurja Eddingtona in Jamesa Jeansa

(fizika), J. M. Keynesa (ekonomija) in Susanne Langer, Nelsona Goodmana in Willarda Van Ormana Quinea (filozofija) (Desmet in Irvine, 2022) –, mu za časa življenja ni uspelo vzpostaviti lastne »šole«. Če kaj, je bila večina Whiteheadovih študentov do njegove filozofije zadržana ali celo odkrito kritična. Organicistično-holistični razmisleki, ki jih je razvijal, preprosto niso našli posluha v pretežno analitično-behavioristično navdahnjeni klimi, ki je v prvi polovici 20. stoletja prežemala angloameriško akademsko sfero. Whiteheadova vizija kozmosa kot dinamične, organsko razvijajoče se celote medsebojno prepletajočih se in vzajemno določujočih se dogodkov-procesov se je marsikomu v tistem času zdela kot nekakšen po formalinu zaudarjajoč metafizični kuriozum iz preživelih časov. Quineu so se tako Whiteheadova predavanja v spomin vtisnila nekoliko drugače kot Russllu:

Whitehead je predaval o *Znanosti in sodobnem svetu* ter o *Antičnih in sodobnih kozmologijah*. Tudi ko sem se privadil na njegovo govorico, sem le redko sodeloval. Zdelo se je, da ima to, o čemer predava, le malo skupnega s problemi, ki so me takrat pestili. Njegova predavanja so bila milostno kratka, njegova govorica pa utrujajoče počasna. Moji zapiski so bili polni kracarij ... Kljub vsemu pa sem vseskozi imel občutek, da se nahajam v prisotnosti miselnega velikana. (Quine: v Hahn in Schlipp 1986: 9–10)

Če je bil torej Whitehead za časa življenja in kmalu po smrti v angloameriškem filozofsko-znanstvenem »mainstreamu« večinoma spregledan, pa so njegove ideje že takrat burile duhove v bolj obrobnih, a zato nič manj razgibanih in zanimivih miselnih krogih. Med slednje gotovo sodita teologija in filozofija religije, znotraj katerih je imel najpomembnejšo vlogo filozof Charles Hartshorne. Ta je bil sredi dvajsetih let prejšnjega stoletja en semester zaposlen kot Whiteheadov asistent in je nato s svojimi študijami, v katerih je razvijal in dopolnjeval Whiteheadove kozmo-teološke zamisli, pripomogel k vzpostavitvi in razvoju t. i. procesne teologije. Temeljno načelo procesne teologije, ki še danes živi v delih Johna B. Cobba, Davida Raya Griffina, Marjorie Hewitt Suchocki idr., je, da Bog ni od sveta oddvojena, statična in nespremenljiva vrhovna bitnost, temveč je nenehna ustvarjalna dejavnost, ki svojo dinamično celovitost uobličuje v svetu in po njem. Bog je tako od sveta ločen, saj ga v svojem nenehnem postajanju presega, a ga obenem tudi zaobjema, saj se skozenj udejanja. Danes obstaja v Ameriki več inštitutov, posvečenih proučevanju procesne teologije, med katerimi je verjetno še vedno najodmevnejši Center za procesne študije, ki sta ga leta 1973 v Claremontu ustanovila že omenjena Cobb in Griffin.

Hkrati pa je bil Whitehead deležen precejšnjega pripoznanja tudi s strani predstavnikov gibanja nove historiografije znanosti, ki je nastala v prvi polovici 20. stoletja in katere najvidnejši predstavniki so bili E. A. Burt, Herbert Butterfield in Alexandre Koyré. Delo teh avtorjev, ki je v prevladujoče tokove filozofije znanosti prodrlo predvsem prek Kuhbove znamenite študije *Struktura znanstvenih revolucij* (1962; slo.

prevod: 1998), je predstavljalo odločen odmik od pozitivističnega pojmovanja zgodovine znanosti kot procesa postopne akumulacije dejstev in je poudarjalo metafizično in teoretično pogojenost empiričnih raziskav ter diskontinuirano naravo razvoja znanstvenih teorij. Whitehead, ki se je teh vidikov zelo dobro zavedal in je vseskozi poudarjal dinamičnost in zgodovinskost mišljenjskih slogov, hkrati pa je tudi sam razvijal alternativno epistemologijo in ontologijo znanosti, je bil zanje naraven sogovornik in odlična študija primera.

V šestdesetih in sedemdesetih letih 20. stoletja se začne postopen porast zanimanja za Whiteheadovo misel tako v Združenih državah, kjer je izdatnejši interes sovpadel z usihanjem prevlade najbolj ortodoksnih tokov znotraj analitične filozofije, kot – in še izraziteje – na drugi strani ne enega, temveč kar dveh oceanov. Na drugi strani Atlantika, torej na Stari celini, so Whiteheadova dela že zelo zgodaj naredila velik vtis na Henrija Bergsona, pozneje pa še na Gillesa Deleuza, Bruna Latourja, Mauricea Merleau-Pontyja, Isabelle Stengers in celo vrsto drugih znamenitih »kontinentalnih« mislecev. Deleuze je denimo o Whiteheadu zapisal, da je bil »največji ameriški filozof, preden so Wittgensteinovi učenci začeli širiti svoje nebuloze, samozadostnosti in teror« (Deleuze 1993, 76), Bergson in Latour pa sta šla v svoji hvali še dlje: prvi ga je oklical za »najboljšega angleško pišočega filozofa« (v: Lowe 1990, 127, 33), drugi pa kratko malo za »najboljšega filozofa 20. stoletja« (v: Stengers 2011, x).

Še več navdušenja pa je bil Whitehead, sploh v zadnjih dveh desetletjih, deležen na drugi strani Pacifika, zlasti na Kitajskem. Kitajski intelektualci so v Whiteheadovi dinamično-holistični misli prepoznali bogat in robusten okvir za produktivno sintezo in (re)aktualizacijo različnih religijsko-filozofskih tradicij – budizma, konfucianizma in taoizma –, ki so vse pustile pomemben pečat na tradicionalni kitajski filozofiji, a so imele nemalo težav najti skupno besedo s sodobno zahodno filozofijo in znanostjo. Zaradi tega je na Kitajskem vzbrstela vrsta raziskovalnih inštitutov, posvečenih proučevanju, dopolnjevanju in razširjanju Whiteheadove organicistične filozofije.

Whitehead pa svojega pečata ni pustil samo na filozofiji, temveč je pomembno vplival tudi na številne znanstvenike. Njegova »filozofija organizma« je denimo služila kot vir navdiha mnogim biologom (Wilfredu E. Agarju, Charlesu Birchu, Josephu Needhamu, Conradu H. Waddingtonu, Josephu H. Woodgerju idr.), ki so na področju življenjskih ved iskali alternative prevladujoči mehanicistično-redukcionistični paradigmi in poskušali razviti koherentne organicistično-holistične modele za razumevanje fenomena življenja. Whiteheadovi razmisleki o temeljih fizike in organizmičnem ustroju kozmosa so pomembno vplivali na delo in misel fizikov Henryja Stappa in Davida Bohma ter kemika in Nobelovega nagrajenca Iljo Prigogina. V 21. stoletju tradicijo aktivnega povezovanja Whiteheadove filozofije ter fizikalnih in bioloških ved nadaljujejo Adam Frank, Michael Epperson, Marcelo Gleiser, Dorion Sagan, Matthew Segall, Rupert Sheldrake, Evan Thompson in drugi.

Razvojne faze Whiteheadove misli v grobem sovpadajo z zgoraj orisanimi premiki iz njegovega življenja (Desmet in Irvine 2022). Najprej je tu »cambriška faza« (1884–1910), ki je potekala pretežno v duhu matematičnih raziskav. Ker se je Whitehead v tem času izdatneje posvečal pedagoškemu delu, je bila ta faza najmanj produktivna. Njegovo prvo znanstveno in za to obdobje najpomembnejšo delo je bila leta 1898 objavljena *Razprava o univerzalni algebri* [*A Treatise on Universal Algebra*]. Poleg slednje je v tistem času objavil še dve krajši razpravi o geometriji in vrsto člankov o najrazličnejših matematičnih temah, hkrati pa so se proti koncu obdobja že začeli kazati zametki idej, ki so vzbrstele šele v naslednji, »londonski fazi« (1910–1924).

Slednjo bi lahko razdelili na dva dela. V prvem, zgodnejšem delu je Whitehead nadaljeval s svojimi matematičnimi raziskavami, ki so poleg širšemu bralstvu namenjenega *Uvoda v matematiko* [*An Introduction to Mathematics*] iz leta 1911 privedle do nastanka odmevnih in vplivnih *Načel matematike oz. Principia Mathematica*. To obsežno in zahtevno delo (izšlo je v treh zvezkih, objavljenih v letih 1910, 1912 in 1913) velja za nekakšno »sveto pismo logicizma«, intelektualne smeri, ki je poskušala matematiko izpeljati iz načel logike in ji s tem priskrbeti čvrste temelje. Kot je znano, je projekt kljub resni zastavitvi spodletel, kar je bilo zlasti za Russlla precejšnje razočaranje. *Principia* je bila v marsikaterem oziru dokaj nenavaden podvig, saj sta imela avtorja že med samim pisanjem zelo različne poglede na naravo projekta (Whitehead je denimo k njemu pristopal v zelo *n*elogističnem duhu²), po zaključenem delu pa sta – čeprav sta vseskozi ostala v razmeroma dobrih odnosih – filozofsko krenila v popolnoma različni smeri.

V drugem delu »londonske faze« je začel Whitehead svojo pozornost vse bolj posvečati filozofskim vsebinam na presečišču spoznavne teorije in filozofije znanosti. Zanimala so ga zlasti pereča vprašanja s področja fizike, ki je v tistem času spričo Einsteinove revolucionarne teorije relativnosti, v dvajsetih in tridesetih letih pa še bolj zaradi razvoja kvantne mehanike šla skozi zelo turbulentno obdobje. Poleg *Raziskave o načelih naravne vednosti* [*An Enquiry concerning the Principles of Natural Knowledge*] iz leta 1919, ki se posveča matematičnim in spoznavnoteoretskim vprašanjem o temeljih znanosti, in *Načel relativnosti in njene uporabe v fizikalnih vedah* [*The Principles of Relativity with Applications to Physical Science*] iz leta 1922, v katerih Whitehead podvrže kritiki Einsteinovo teorijo relativnosti in razvije svojo alternativno koncepcijo, je v filozofskem oziru najpomembnejša razprava iz tega obdobja *Pojem narave* [*The Concept of Nature*], ki je izšla leta 1920. Whitehead se namreč v *Pojmu* na manj tehnično-formalni in bolj eksplicitno filozofski način loti tematik, ki jih je načel že v *Raziskavi*

2 V zvezi s tem je pomenljiva naslednja opazka: »Whitehead je videl v matematični logiki orodje, ki naj usmerja za matematika najpomembnejše dejavnosti, kamor po njegovem mnenju sodijo uziranje, izražanje in uporaba vzorcev, in ni želel nadomestiti matematične intuicije, tj. prepoznavanja vzorcev, z logično strogostjo.« (Desmet in Irvine, 2022)

in med katerimi ima, kot bomo videli v naslednjem razdelku, osrednjo vlogo kritični pretres »razcepitve« oz. »bifurkacije« narave [*bifurcation of nature*], do katere naj bi prišlo z razvojem sodobne znanosti.

Whitehead vidi rešitev omenjenega problema v kritičnem pretresu empiristične koncepcije izkustva kot množstva čutnih dat ter v natančnejši deskripciji in artikulaciji njegove kompleksne, večplastne dinamike (Flere 2021). S tem, ko razklene izkustveno domeno kot dinamično polje medsebojno prepreženih silnic, postane *Pojem* – ki se v svojem pristopu presenetljivo približa nekaterim fenomenološkim uvidom, ki so jih v tistem času na kontinentu razvijali Husserl in njegovi študentje – pripravno izhodišče za Whiteheadova poznejša in bolj metafizično navdahnjena dela, ki jih je razvijal v zadnji fazi. Preden preidemo k slednji, pa bi veljalo mimobežno omeniti še to, da se je Whitehead za časa bivanja v Londonu začel tako na teoretski kot praktični ravni intenzivno ukvarjati tudi s problematiko izobrazbe, pri čemer je svaril zlasti pred nevarnostjo učenja fragmentarnih idej, tj. idej, izpetih iz konkretnega življenja, kulture in narave. Številni spisi o tovrstnih vprašanjih, ki so nastali v tem obdobju, so izšli šele leta 1929, ko je bil Whitehead že v Združenih državah, in sicer pod skupnim naslovom *The Aims of Education and Other Essays* [*Cilji izobrazbe in drugi spisi*].

Naposled je tu še »harvardska faza« (1924–1947), ki velja za Whiteheadovo najplodovitejše obdobje. V tem času so nastala njegova s filozofskega gledišča najpomembnejša dela. Poleg *Znanosti in sodobnega sveta* [*Science and the Modern World*], torej spisa, ki je osrednji predmet pričujoče razprave in je bil objavljen vsega leto dni po Whiteheadovem prihodu v Združene države (1925), je v tem času izšla še cela vrsta drugih del, med katerimi velja omeniti zlasti naslednja: *Religija v postajanju* [*Religion in the Making*] iz leta 1926, *Simbolizem: Njegov pomen in učinki* [*Symbolism: Its Meaning and Effect*] iz leta 1927, *Dogodivščine idej* [*Adventures of Ideas*] iz leta 1933, *Narava in življenje* [*Nature and Life*] iz leta 1934, *Načini mišljenja* [*Modes of Thought*] iz leta 1938, predvsem pa Whiteheadov *opus magnum* iz leta 1929, *Proces in realnost* [*Process and Reality*]. Kmalu po izdaji tega gostega, obsežnega in izjemno zahtevnega dela, ki predstavlja najbolj dodelan in sistematičen prikaz Whiteheadove »filozofije organizma« oz. »procesne filozofije«, je filozof in teolog Henry N. Wieman o njem zapisal:

Le redki v sedanji generaciji bodo prebrali Whiteheadovo pred kratkim objavljeno delo; v bistvu ga bodo prebrali le redki v katerikoli generaciji. Toda njegov vpliv se bo v koncentričnih krogih popularizacije širil, dokler ne bo luč, ki sije iz njega, prodrla v mišljenje in delovanje slehernika, ki mu bo izvor te luči najverjetneje ostal prikrit. Po več desetletjih razprav in raziskav bomo Whiteheadovo delo razumeli veliko bolje, kot ga moremo razumeti zdaj. (Wieman 1930: 137)

Proces je bržkone eno največjih, če ne kar največje metafizično delo, nastalo v metafiziki skrajno nenaklonjenemu 20. stoletju; hkrati pa gre za delo, ki je zaradi Whiteheadovih arhaizmov in neologizmov, konceptualnih piruet in terminoloških

premetov izjemno težko razumljivo (tozadevno nekoliko spominja na Heglove ali Schellingove metafizične spise iz zgodnjega 19. stoletja). Wieman je imel brez dvoma prav: preteči je moralo kar nekaj časa – natančneje: vsaj dobrega pol stoletja –, preden so Whiteheadovi uvidi zadobili jasnejše obrise in začeli izraziteje pronicati v širše akademske sfere.

Whitehead v *Procesu* nadaljuje z eksplikacijo organicistično-dinamičnega pojmovanja narave, ki ga je začel razvijati v *Pojmu* in *Znanosti*, hkrati pa poskuša to pojmovanje precizirati, poglobiti in mu ponuditi robusten kozmološko-teološki okvir. Nekatero teme, ki so denimo v *Znanosti* zgolj nakazane – zlasti te, vezane na vprašanje vrednosti, ustvarjalnost, Boga itn. –, tu postanejo predmet izčrpnih analiz in (re)artikulacij. Temeljna motivacija ostaja podobna kot prej, namreč, kako postaviti filozofijo in znanost na bolj »konkretno« osnovo, tj. osnovo, ki ne bi izhajala iz abstraktne, v klasični znanosti ukoreninjene ideje, da realnost sestoji iz medsebojno neodvisnih, zgolj vzročno povezanih gradnikov, temveč bi bila bližje dinamični strukturi izkustva, v kateri se realnost kaže kot organski preplet dogodkov oz. procesov, katerih narava in dinamika je vselej sodoločena z drugimi sorodnimi dogodki oz. procesi na enakih in višjih ravneh. Whitehead na tej osnovi izdelava kritiko tradicionalnih metafizičnih konceptov, obenem pa pokaže, kakšne implikacije ima tak organicističen pristop za nekatera temeljna filozofska, znanstvena in teološka vprašanja.

Vidimo, da *Znanost* (1925) v Whiteheadovem opusu tako v tematskem kot kronološkem smislu zaseda pomembno mesto, saj stoji na »prepihu« med njegovimi zgodnjimi in poznimi filozofskimi deli. Med prvimi tozadevno najbolj izstopa *Pojem* (1920), med drugimi pa *Proces* (1929). Kot smo videli, je prvi napisan z nekakšne razširjene senzualistične oz. fenomenološke perspektive, tj. perspektive, pri kateri Whitehead svojo analizo začne s pretresom strukture in dinamike živega izkustva, medtem ko je drugi uglašen na ontološko-kozmološke teme in nadrobno razvija Whiteheadovo »filozofijo organizma« (za jasen, pregleden prikaz postopnega razvoja Whiteheadove filozofske misli gl. npr. Lowe 1962; Mays 1959; Mays 1977).

Ta »prepišnost« se na več pomembnih načinov odraža tudi v naravi dela samega. Whitehead svoje ideje po eni strani črpa iz razmislekov, razvitih v prejšnjih spisih, a se jih po drugi strani loteva z drugačnega zornega kota, jih popravlja, dopolnjuje in občasno presega. Tako denimo številne teme prevaja iz *fenomenološko-senzualističnega* v *ontološko-kozmološki* register, a to nemalokrat počne vihravo in nekoliko opotekavo – bolj v obliki preliminarnega eksperimenta kot izdelane misli. Delo je prav tako prešitek *kritike* oz. problematiziranja odzadnjih predpostavk klasične znanosti in *konstrukcije* oz. poskusa izgradnje alternativnega pogleda na znanost, pri čemer pa – kljub številnim nastavkom, ki se gibljejo v konstruktivno smer – prevladuje prva, torej kritična dimenzija, zaradi česar marsikatera rešitev ostane nejasna in nedodelana. Naposled pa bi lahko rekli, da so Whiteheadove raziskave tudi na slogovnem prepihu, saj se bralec

po več dostopnih, berljivih pasusih na vsem lepem – in pogosto brez vnaprejšnjega opozorila – znajde sredi izjemno tehnične, goste, često tudi suhoparne filozofske analize, kar mestoma otežuje branje.

V nadaljevanju bova tako bralca poskušala predvsem oskrbeti s hermenevtičnim ključem, ki bi mu pomagal pri boljšem razumevanju izvora omenjene idejne prepisnosti kakor tudi pri njeni interpretativni ukrotitvi. Najin prikaz seveda ne bo izčrpen, kar pomeni, da bova primorana dati na stran prenekatero vsebino, ki bi si gotovo zaslužila izdatnejšo obravnavo (zlasti vprašanja o Bogu, religiji, družbi in vzgoji); vseeno pa upava, da bodo najini napotki bralcu olajšali v množstvu problemskih in tematskih polj, skozi katere nas Whitehead vodi na straneh *Znanosti*, prepoznati nekatere ponavljajoče se pomenske strukture in tako lažje vstopiti v njegovo intrigantno, četudi mestoma zagonetno misel.

Izhodiščni problem: razcepitev narave

Poleg že omenjenih je eden od nezanemarljivih razlogov, zakaj Whiteheadova misel za sodobnega bralca predstavlja tolikšen izziv, ta, da je njegov pristop k filozofskim vprašanjem v precejšnjem neskladju z vse večjo izoliranostjo in razdrobljenostjo, ki se je udomačila v znanstvenih in humanističnih logih. Whiteheadovi razmisleki so namreč po eni strani čvrsto usidrani v konkretnih vprašanjih, s katerimi se ukvarjajo različne znanstvene vede (zlasti, a ne izključno, matematika in fizika), po drugi strani pa vselej stremi k za sodobni čas precej atipičnemu sinoptičnemu pregledu nad celoto, ki jo v imenu omenjene (hiper)specializacije vse preradi odrivamo na stranski tir. Takšna drža daje njegovim filozofskim tipanjem zelo unikaten priokus, zaradi česar se, kot sva omenila uvodoma, nenehno izmikajo preprosti črno-beli členitvi na »analitično« in »kontinentalno«.

V *Znanosti* smo tako priča barvitim srečanjem in izmenjavam med fiziko in romantično poezijo, matematiko in zgodovino idej, evlucijsko biologijo in teologijo. V tem (pre)obilju vsebin in živahnem preskakovanju od posamičnega k splošnemu (in spet nazaj) lahko kaj hitro izgubimo tla pod nogami, zato je ključnega pomena, da dobimo čim boljši vpogled v odzadnji problem, ki se kot Ariadnina nit vije skozi miselne zasuke *Znanosti* in je Whiteheada izvorno spodbudil k razmislekom o vlogi znanosti v sodobnem svetu. Ker pa ta problem v *Znanosti* ni jasno ekspliciran, moramo svoj pogled najprej usmeriti k pet let zgodnejšemu *Pojmu*, v katerem Whitehead prvič jasno artikulira vprašanje, ki ga lahko razumemo kot pomembo izhodišče za njegove poznejše refleksije. Gre za t. i. problem *razcepitve oz. bifurkacije narave* (Whitehead 1920/1986, 30), ki se navezuje na specifično fragmentacijo modernega doživljanja oz. dojemanja narave.

Kaj se skriva za to zagonetno sintagmo? Whitehead izpostavi, da naravni pojavi niso dostopni zgolj z enega, temveč se vselej dajejo z več različnih gledišč: ko npr.

opazujem drevo, ga lahko dojemam kot geometrični objekt (»tisto merljivo«), estetski predmet (»tisto lepo«) ali praktično stvar (»tisto koristno«). In čeprav smo prepletu teh heterogenih gledišč priča v vsakem trenutku svojega življenja, se je z nastopom sodobne znanosti vprašanje, kako so ta gledišča medsebojno povezana, prelevilo v domala nerešljivo uganko. Whiteheadovo združevanje registrov znanosti, umetnosti in filozofije tako ni zgolj nasledek nekritičnega eklekticizma ali lahkotno poigravanje z različnimi pojmovnimi okvirji, torej zgolj nekakšna vaja v slogu, temveč ga poganja živo zanimanje za to s filozofske perspektive skrajno problematično nespravljalivost različnih načinov pristopanja k naravi.

Lahko bi rekli, da se njegov pogled vseskozi vrača k problemskemu izvoru – k tisti izhodiščni točki, iz katere so različni načini sodobnega razumevanja narave krenili vsak v svojo smer in ki je velikokrat spregledana tudi v na dva pola razklani, fjakarsko ozkogledi sodobni filozofiji. Filozofski podvig, ki tvori skupno ozadje Whiteheadovih sprehodov po zgodovini različnih miselnih tokov modernosti, je torej poskus premostitve razkoraka med heterogenimi načini, na katere se narava kaže oz. daje sodobnemu človeku. Pomembno pri tem pa je, da Whiteheada pri proučevanju sodobne misli ne zanima samo njena preteklost, temveč tudi njena prihodnost. Njegovo analizo izvora različnih sodobnih gledišč na naravo namreč motivira iskanje uvida, ki se slednjim vztrajno izmika; uvida, ki bi te heterogene perspektive dojel ravno kot *perspektive* oz. *gledišča*, ki se na različne načine nanašajo na skupno osnovo – *naravo samo*.

Sodobno razumevanje narave, ki so ga v času med 16. in 18. stoletjem razvili Kopernik, Bacon, Galilej, Descartes, Boyle, Newton idr., je po Whiteheadu v osnovi razcepljeno na dva pola, ki bosta bralcu v takšni ali drugačni obliki gotovo vsaj bežno znana. Gre namreč za razkorak med *materialnim svetom*, kakršnega nam slika sodobna znanost, in *fenomenalnim svetom*, kakor se nam daje v našem dejanskem izkustvu. Whitehead v *Pojmu* označi to ločnico za temeljno značilnost sodobnega mišljenja, ki naravo razklene na dve medsebojno nespravljalivi oz. nesoizmerljivi realnosti:

Na eni strani imamo realnost bitnosti, kakršni so elektroni, ki jih proučuje spekulativna fizika. To je realnost, ki naj bi bila sicer na voljo spoznanju, a po tej teoriji ni nikoli spoznana. Kajti kar je spoznano, je druga vrsta realnosti, ki je stranski proizvod uma. Skratka, opravititi imamo z dvema naravama, od katerih je prva gola domneva, druga pa zgolj sanja. (Ibid., 30)

Neposredno dostopnemu svetu izkustva – domeni barv, vonjav, čustev, lepega in dobrega – je tako zoperstavljen nek drugi, mojemu doživljanju vselej (in načelno!) nedostopni svet – domena števila, razsežnosti, gibanja. Bistveno pri tem je, da je naše spoznanje – torej vednost, s katero nas oskrbuje znanost – vezano izključno na *drugi* svet in da lahko pri tem prvega popolnoma zanemarimo. Doživljajski svet – svet, v katerem se godijo vsi naši čustveni pretresi, moralne dileme in estetski doživljaji –

z vzpostavitev tega razcepa tako rekoč implodira v opazovalca samega. Kar naj bi ta dejansko opazoval in spoznaval, tj. svet »tam zunaj«, pa je v celoti prepuščeno teorijam sodobne znanosti, po katerih je narava »puščobna reč, oropana zvoka, vonja in barve; ničesar ni mimo vrvenja materije, ki je brez vsakršnega smisla, brez konca in kraja« (*Znanost in sodobni svet*, 48).

Ob tem bi se bralcu utegnilo utrniti vprašanje, zakaj naj bi bilo takšno razcepljeno razumevanje narave sploh problematično: mar nas ni ravno ta razcep osvobodil okov varljivih čutov in praznih domnev ter nas povedel v svet jasnosti, gotovosti, resnice? V *Znanosti* Whitehead pronicljivo zapiše, da nas ta dandanes tako samoumevna in domača razdvojenost naredi slepe za vrsto pojavov, ki se nahajajo na »nikogaršnjem ozemlju«, v dolini vmesnosti, ki se razleza med obema bregovoma razklenjene narave. Pri tem meri na pojave, kot so »življenje, organizem, funkcija, hipna realnost, interakcija, red narave, skratka, pojme, ki družno predstavljajo Ahilovo peto celotnega sistema« (ibid., 51). Ti in podobni pojavi se znajdejo v *počezu*, v *tistem-vmes* med omenjenima skrajnostma: ne sodijo ne v zunanjo realnost, ki naj bi obstajala neodvisno od opazovalca, ne v notranjo realnost, ki naj bi bila poseljena zgolj z umisleki našega duha.

Poglejmo si, denimo, živ organizem. Če organizem obravnavamo kot golo materialno dejstvo in upoštevamo zgolj njegovo vzročno določenost v redu fizikalnih pojavov, bomo izpred oči izgubili sámo »živost« organizma: njegovo intrinzično naperjenost oz. (proto)intencionalnost, urejenost njegovih sestavnih delov, smotre in cilje, ki jih zasleduje itn. O pojmi, kot so intencionalnost, red ali smotrnost, lahko resda govorimo z nasprotnega, tj. subjektivističnega brega razcepljene narave, vendar pa smo jih v tem primeru prisiljeni obravnavati kot gole projekcije našega duha in ne kot intrinzične lastnosti opazovanega organizma – torej kot nekaj, kar v svet vnašamo *mi sami*, in ne kot nekaj, kar bi bilo res svojsko živim bitjem kot takim. Organizem je oropan bodisi svojega položaja med drugimi fizikalnimi pojavi bodisi svoje lastne intrinzične narave.

Whitehead seveda ni prvi filozof, ki bi opozoril na tovrstne težave. Nenazadnje imamo tukaj opraviti s pojmovnim okvirom, ki smo ga podedovali po samih pionirjih zgodnje novoveške misli in ki je v 16. in 17. stoletju postal integralni del klasične znanosti. V filozofskem registru obravnavano dihotomijo najlažje prepoznamo v Descartesovem dualizmu *duha* in *teles*a, prisotna pa je tudi v Humovi distinkciji med *dejstvom* in *najstvom*, ki znanstveno proučevanje faktov o naravi strogo razloči od sfere človeških smotrov in hotenj. Seveda v vmesnem času, tj. v času med delovanjem (pra) očetov novoveške misli in nastankom Whiteheadovih del, ni umanjalo raznovrstnih kritik dualizma. Vendar pa so te velikokrat zgrešile bistvo problema, saj ideja razcepljene narave, kot denimo izpostavlja belgijski filozof Didier Debaise (2017a, 2), sega znatno globlje kot metafizični dualizmi. Nenazadnje jo v svojem delu in mišljenju predpostavljajo tudi številni nasprotniki dualizma, med drugim tudi znanstveniki, ki

zase sicer trdijo, da ne privzemajo nobenih metafizičnih stališč, a obenem naravo na ravni metodoloških razmejitev dosledno členijo glede na to, kaj sodi v njihovo področje raziskovanja in kaj ne.

Svežina Whiteheadovega pristopa k problemu je ravno v tem, da polov razcepljene narave ne vzame kot izgotovljenih ontoloških domen, ki bi ju bilo treba le še sestaviti v koherentno celoto, ampak se vpraša, ali morda ne izvirata iz nezadovoljivo omejenih gledišč na konkretna dejstva narave. Whitehead denimo izpostavi, da dualizem duha in telesa izvira iz nereflektiranega privzemanja znanstvene kozmologije, ki je vzklila v 16. stoletju (ibid., 22). Znanstvena revolucija, do katere je prišlo v tem času, je sicer osupljivo dobro pojasnila zakonitosti gibanja teles v prostoru, a je hkrati s svojimi pragmatičnimi dosežki sodobno misel zapeljala v domnevo, da lahko z materialističnim okvirom zaobjamemo celotno stvarnost. Toda Whitehead opozarja, da ne moremo privoliti v univerzalni domet takšne koncepcije narave, saj – kot smo videli – obstaja vrsta pojavov, ki jih je morala materialistična interpretacija narave dati na stran. Če želimo v svoje pojmovanje narave vključiti vse njene vidike – torej tudi te, ki so zaradi omejitev našega epistemološko-metodološkega okvira iz nje izpadli –, moramo po Whiteheadu najprej priznati, da nam znanstvene opredelitve dajejo zgolj parcialen oz. abstrakten vpogled v dinamiko naravnih pojavov. Kako pa naj potem razumemo konkretnost narave, iz katere znanost črpa svoje abstraktne opredelitve? Na to vprašanje lahko odgovorimo le postopoma, saj gre za osrednji problem Whiteheadovega celjenja razcepljene narave, na ozadju katerega, kot bomo videli, artikulira tudi nekatere zanimive in za razumevanje *Znanosti* nepogrešljive pojmovne premike.

Izmuzljiva konkretnost čutnega

Kje torej Whitehead začne z iskanjem konkretnosti narave? V *Pojmu* se iskanja loti v našem neposrednem čutnem izkustvu. Pri artikulaciji prepada med čutnostjo in znanstveno koncepcijo narave si pomaga z dobro znano Lockovo distinkcijo med primarnimi in sekundarnimi lastnostmi oz. kvalitetami (Whitehead 1920/1986, 27). Sekundarne lastnosti so po Locku tiste značilnosti sveta, ki jih zaznavamo s čutili, torej v obliki barv, zvokov, vonjav itn. Po drugi strani pa so primarne lastnosti bolj abstraktne značilnosti prostorsko-časovne lokacije, geometrične oblike ali gibanja, torej vse tiste lastnosti, ki tvorijo »besedišče« moderne znanosti.³ Locke na podlagi te distinkcije artikulira eno izmed najbolj prepoznavnih teorij razcepljene narave, po kateri so primarne kvalitete lastnosti dejansko obstoječega sveta, tj. sveta, ki obstaja neodvisno od

3 Glede Lockove koncepcije primarnih kvalit et izpostavlja le tiste opredelitve, ki so bistvene za Whiteheadovo interpretacijo in imajo nemara največjo vrednost za razumevanje sodobne naravoslovne znanosti. Ne obravnavava pa, denimo, konceptov mase in trdnosti, ki sta izgubila svoje mesto med temeljnimi fizikalnimi koncepti, ter konceptov gibanja in oblike, ki ju lahko razumemo kot oblike prostorsko-časovnih razmerij.

opazovalca, medtem ko so *sekundarne kvalitete* označene kot projekcije opazovalčevega duha, tj. kot opazovalcu svojstveni načini, kako se ta odziva na afekcije primarnih kvalitiet.

Temeljni očitak, ki ga Whitehead uperi zoper Lockovo dihotomijo, ima opraviti z *abstraktnostjo* primarnih kvalitiet. Če npr. govorimo o geometrični obliki predmeta, je ta po njegovem mnenju izluščena oz. izpeta iz konkretnega predmeta, iz celovitega doživljajskega *gestalta*. Enako velja tudi za njegovo prostorsko umeščenost ali gibanje. Vse opredelitve, ki se smukajo na ravni primarnih kvalitiet, so potemtakem zgolj delni opisi celotnega dogajanja, o katerem priča naše konkretno izkustvo, ki je vselej polno raznovrstnih podob, zvokov, vonjav itn. Whitehead zato poudarja, da na ravni konkretnega doživljaja razlika med primarnimi in sekundarnimi kvalitetami preprosto ne vzdrži – vse lastnosti so, kot zapiše Whitehead, »v isti barki, kar pomeni, da bodo plule ali potonile sočasno« (ibid., 29).

Kako naj bi bila znanost, v kateri nastopajo samo premiki delcev, ki jih ne moremo neposredno zaznati, sploh zmožna zaobseči in pojasniti ves spekter v izkustvu pojavljajoče se narave? Običajen odgovor se glasi, da abstraktna določila znanosti pričajo o obstoju *materialnega substrata* naravnega sveta, ki se skriva za našimi neposrednimi čutno-izkustvenimi danostmi. Whitehead tega ne more sprejeti in, sledeč Berkeleyjevi znameniti kritiki, izpostavlja, da je koncept materije v resnici *še bolj abstrakten* od primarnih kvalitiet, ki naj bi materijo opisovale. Materije, kot nenazadnje priznavajo tudi sami zagovorniki tega pojma, namreč nikoli ne izkušamo neposredno. Gre zgolj za hipotezo, s katero zagovorniki materializma poskušajo pojasniti, na kaj naj bi se primarne lastnosti, če naj bi se res bistveno razlikovale od čutno zaznavnih aspektov narave, sploh nanašale. Tako so abstrakcije sodobne znanosti pospremljene z dodatno abstrakcijo: edino, kar pridoda materija, je *namišljeni substrat*, na katerega naj bi se te teorije v zadnji instanci nanašale (ibid., 16).

Materializem kot miselna doktrina tako po Whiteheadu zavoljo parcialne perspektive sodobne znanosti zasenči konkretno celoto čutnega izkustva. To se lahko odraža tako v spekulativnih metafizičnih sistemih kot v dozdevno skromnejših pozitivistično navdahnjenih teorijah. Oba pristopa sta problematična, saj distinkcijo med primarnimi in sekundarnimi kvalitetami razumeta kot razmejitev med dvema medsebojno neodvisnima domenama dejstev. Še večjo napako pa po Whiteheadu zagrešijo teorije, ki izvor čutnega izkustva razlagajo kot *učinek* materialnih procesov. S proučevanjem vzročnih razmerij med primarnimi kvalitetami namreč po njegovem nikoli ne bomo odkrili vzroka za nastop sekundarnih kvalitiet. Rdeča barva sončnega zahoda ne more biti posledica interakcije med elektromagnetnim valovanjem in barvnimi receptorji v očesu, saj se doživeta barva povsem razlikuje od primarnih kvalitiet. Barva sončnega zahoda je torej *osnovni in ireducibilni* predmet zaznave. Največ, kar lahko o rdeči barvi povemo v kontekstu primarnih kvalitiet, je, da se doživljaj rdeče praviloma

pojavi v določeni napovedljivi povezavi s pojavi, ki jih opisuje elektromagnetizem (ibid., 20). Dualizem se s tega gledišča v resnici izkaže za *manj* problematičnega, saj priznava vsaj to, da med neposrednim človeškim izkustvom in materialnim svetom, o katerem govori naravoslovna znanost, obstaja nezvedljiva razlika. Seveda pa je ta »prednost« tudi njegova temeljna pomanjkljivost, saj je misel, da je narava v svoji srčiki razklana, nezadovoljiva tako z eksistencialnega kot intelektualnega vidika.

Pojem narave, ki ga Whitehead išče v razpravi z enakim naslovom, mora torej izražati *konkretno, izvorno dejstvo*, iz katerega so abstraktne opredelitve materije oz. primarne kvalitete šele drugotno izpeljane. Konkretno dejstvo, od katerega znanost abstrahira, pa ni nič drugega kot *konkretno izkustvo čutne zaznave*. Narava je tako v *Pojmu* definirana preprosto kot tisto, kar je v vsej svoji raznovrstnosti dano za čutno zaznavo (ibid., 3). Teorije o medsebojnih razmerjih med njenimi kvantitativnimi lastnostmi so sicer uporabne za napovedovanje nadaljnjega vedenja naravnih pojavov, nikakor pa ne izčrpajo njihove celokupne dinamike. Bistveno pri tem je, da danosti čutne zaznave niso nekakšen subjektivni dodatek k objektivnemu svetu naravoslovnih znanosti, ampak so osnova za abstrakcijo, s katero določamo primarne lastnosti.

Pojem tako Whiteheada privede do nekakšnega razširjenega senzualizma, ki, kot sva že omenila, v marsikaterem oziru spominja na čezlužne fenomenološke analize in po katerem obstaja ena sama domena narave, namreč narava, ki je dana za karseda široko razumljeno čutno zaznavo. Vendar pa Whitehead v tem delu tudi nakaže, da njegov senzualizem – v kolikor ga glede na pomen, ki se je v zgodovini filozofije pritačnil temu izrazu in ga v splošnem povezujemo z miselnimi tokovi, izhajajočimi iz empiristične tradicije Locka in Huma, sploh lahko tako imenujemo – ne želi zanemariti ključnih doprinosov sodobne znanosti k našemu spoznavanju narave. Pojem atoma, na primer, ni le abstrakcija v smislu, da bi šlo zgolj za zelo kompleksno formulacijo vidikov realnosti, ki jih sicer lahko opazujemo na lastne oči. Znanstveni koncepti po Whiteheadu niso zgolj računski pripomočki, ki bi nam pomagali pri napovedovanju poteka pojavov, s katerim smo v osnovi vedno že seznanjeni prek lastnih čutov. Whitehead se spotakne ob bolj tradicionalni senzualizem – npr. Machov ali Ayerjev fenomenalizem –, ki v znanstvenih konceptih vidi le formaliziran in sistematiziran način govorjenja o neposredno zaznavnem svetu, češ: »[Č]e imate z atomi v mislih nekaj povsem drugega, potem, za božjo voljo, povejte raje kaj o tem drugem« (ibid., 45).

Whitehead torej noče zanikati, da nas sodobna znanost seznanja s predmeti, ki so na načelni ravni našemu neposrednemu občutenju povsem tuji. Ko govorimo o zgradbi atoma ali zelo oddaljenih nebesnih telesih, predstavljajo matematični modeli in kvantitativni izsledki meritvenih instrumentov edini način spoznanja takšnih predmetov. Hkrati pa velja, da v *Pojmu* ne ponudi docela zadovoljivega odgovora na to, zakaj njegovemu razširjenemu senzualizmu ne bi bilo mogoče očitati, da vsaj implicitno zdrsne v neko pretanjeno različico idealizma (čemur sam eksplicitno nasprotuje).

Whitehead se tako v *Pojmu* osredotoča na tiste vidike človeškega izkustva, ki umanjajo iz materialistične podobe narave, ne ponudi pa še dokončnih odgovorov glede tega, kako v perspektivo, ki zaobjame vse bistvene karakteristike človeškega izkustva, vključiti tudi vse tisto, kar znanost (po njegovem upravičeno) postulira kot nezvedljivo na naše neposredno izkustvo. *Znanost* lahko v tem pogledu razumemo kot poskus ponovnega razmisleka o tem, kako vztrajati pri izviranosti spoznanj sodobne znanosti in hkrati doživljajsko domeno rešiti pred izgonom iz naravne domene. Lahko bi torej rekli, da omenjeno delo pospremi starejše kritične razmisleke o pomanjkljivostih materialističnega pojmovnega okvirja s konkretnjšimi nastavki za izgradnjo robustnejše alternative. Ali drugače: v *Znanosti* začne Whitehead razvijati ontologijo, ki bi bila skladna z natančnim fenomenološkim opisom doživljanja, ki ga razvije v *Pojmu*.

Na ta način pa dospemo tudi do boljšega vpogleda v ozadje nekaterih idej, ki jih Whitehead razvija v *Znanosti*. Če upoštevamo problematiko razcepljene narave, lahko denimo bolje razumemo, zakaj Whitehead v svoji analizi vloge, ki naj bi jo imela znanost v sodobnem svetu, posveti nemalo pozornosti vprašanjem, povezanim s fenomenom zaznave. Prav tako postane jasno, zakaj se skozi celotno delo vije razmislek o odnosu med konkretnim in abstraktnim. Nenazadnje pa lahko s tega vidika razumemo tudi vlogo organizma, ki predstavlja nekakšno kulminacijo Whiteheadovih filozofskih razmislekov v *Znanosti*. Ravno v nenavadni koncepciji organizma se namreč skriva ključ do Whiteheadove nove rešitve problema razcepitve narave, saj mu ta služi kot vogelni kamen za nauk, »ki bi lahko nadomestil materializem, s katerim je znanost od 17. stoletja naprej obteževala filozofijo« (*Znanost*, 35–36).

Narava organizma, organizmičnost narave

Kako torej Whitehead razume koncept *organizma*? Temeljna poanta, ki jo velja v zvezi s tem izpostaviti, je, da Whitehead organizmičnosti ne zamejuje zgolj na domeno živih bitij, tj. na ljudi, živali, rastline itn., temveč jo razume veliko širše, in sicer kot nekaj, kar se nanaša na *vse naravne pojave*, od najelementarnejših mikroskopskih delcev do pojavov astronomskih razsežnosti. Ko Whitehead govori o organizmih, ga ne zanimajo toliko posebnosti živih bitij, kot tisto, kar naj bi bilo skupno *vsem* fenomenom, če jih le vzamemo v vsej njihovi konkretnosti. Ali strnjeno: organizmičnost narave po Whiteheadu ne označuje nič drugega kot *njeno najkonkretnjšo dejstvenost* (ibid., 36).

Pri tem se seveda poraja vprašanje, od kod ta na prvi pogled nenavadna povezava med konkretnostjo in organizmičnostjo? Da bi lahko odgovorili nanj, se spomnimo težav, s katerimi se je Whitehead soočal v *Pojmu*. Videli smo, da je bila tam konkretnost čutnega izkustva obravnavana predvsem kot celovitost nabora vseh izkustvenih

kvalitet, do temeljne težave – razcepitve narave – pa je prišlo, ker so znanstvene teorije iz konkretnosti narave abstrahirale zgolj nekatere njene vidike (t. i. primarne kvalitete), medtem ko so druge vidike (t. i. sekundarne kvalitete) puščale ob strani. *Konkretnost* lahko v tem kontekstu razumemo kot celovitost nabora vseh posameznih lastnosti predmetov izkustva, *abstraktnost* pa kot omejenost izbranega nabora lastnosti, ki so bile izvzete iz doživljajske celote. V *Znanosti* pa se Whitehead osredotoči na nek specifičen vidik konkretnosti, ki je v *Pojmu* sicer prisoten, a morda ni tako jasno artikuliran. Konkretnost namreč označuje tudi to, da pojavi niso zgolj seštevki posameznih lastnosti oz. skupki posameznih sestavnih delov, temveč so vse te lastnosti oz. vsi ti sestavni deli vpeti v enovito, ubrano celoto – kar je ravno tisti moment konkretnosti, ki ga Whitehead poskuša izraziti s pojmom organizma.

Po Whiteheadu se pojem organizma v dveh ozirih nanaša na enovito ubranost pojavov. Po eni strani označuje posebno razmerje med celoto in njenimi sestavnimi deli. Ko govorimo o organizmu, mislimo na celoto, ki sestoji iz gradnikov, urejenih v specifična razmerja medsebojnih interakcij, ta celota pa vzvratno vpliva na intrinzični značaj in vedenje omenjenih gradnikov (*Znanost*, 68). Po drugi strani pa pojem organizma označuje tudi posebno razmerje med celotnim organizmom in njegovim zunanjim okoljem. Organizmi namreč nikoli ne obstajajo kot samozadostne, vase zaprte celote, temveč so v neprestani vzajemni interakciji z drugimi organizmi, s katerimi se povezujejo v organizme višjih redov (ibid., 68).

Običajno tak način razmišljanja povezujemo z živimi bitji. Če denimo pomislimo na lastno telo, se izkaže, da telesa kot celote ne moremo razumeti brez njegovih gradnikov in da, obratno, telesnih gradnikov ne moremo razumeti brez upoštevanja telesa kot celote: živost živega telesa je odvisna od ubranega delovanja njegovih organov, tkiv, celic itn., normalno delovanje organov, tkiv, celic itn. pa je odvisno od ubranosti živega telesa kot celote. Hkrati pa je iz zadnjega pristavka razvidno, da tudi sami gradniki našega telesa izpričujejo podobno organizmično ureditev: organizmi sestojijo iz tkiv, tkiva iz celic itn., pri čemer je na vseh nivojih prisotna enaka soodvisnost med celoto in sestavnimi deli. Posebnost Whiteheadovega pristopa je, da to logiko preprosto razširi na vsa ostala področja realnosti.

Tako je denimo po njegovem mnenju tudi atom posebna vrsta organizma. Če si atom predstavljamo kot nespremenljiv delec, ki inertno vztraja v lastnem načinu obstoja, se nam bo ta preskok zdel nenavaden. Toda Whitehead opozarja, da tudi atom v zadnji instanci sestoji iz dinamičnega prepleta in ubranega so-delovanja njegovih gradnikov. O atomu kot konkretnem dejstvu narave lahko govorimo samo, če protonom, nevtronom in elektronom uspe vzpostaviti določeno stabilno ravnovesje medsebojnih interakcij (ibid., 109–110). In ker je notranja ureditev atoma odvisna od njegovega zunanjega okolja, bo njegova identiteta odvisna tudi od interakcij z drugimi atomi, s katerimi bo tvoril nove (višje) celote. Molekule so po tej shemi organizmi višjega reda,

ki vzvratno vplivajo na notranjo ureditev svojih gradnikov-atomov, se same povezujejo v višje organizirane strukture (npr. supermolekule ali organele) itn.

Da bi lahko organicistično ureditev uzrli v vseh vidikih narave, pa moramo po Whiteheadu najprej spodkopati same temelje materialistične interpretacije znanosti. Toda – kaj Whitehead pravzaprav misli s tem izrazom? Strnjeno bi lahko rekli, da gre za znanstveno kozmologijo,

ki kot temeljno dejstvo predpostavlja nezvedljivo golo snov oz. materijo, razporejeno po prostoru v obliki toka konfiguracij. Vzeta sama po sebi, je takšna materija oropana smisla, vrednosti, smotra. Počne, kar pač počne, in pri tem sledi utečenim tirnicam, ki ji jih vsiljujejo zunanje relacije, torej relacije, ki ne izvirajo iz narave njene biti. (Ibid., 21)

Temeljno predpostavko, na kateri počiva znanstveni materializem in ki jo moramo, če si želimo utreti pot do organicistične alternative, nujno preseči, Whitehead poimenuje hipoteza *preprostega položaja* (ibid., 44). Gre za predpostavko, da je intrinzični značaj slehernega pojava *neodvisen* od pojavov, ki so časovno in prostorsko odmaknjeni, tj. od pojavov, ki nastopijo prej ali pozneje in se nahajajo tam ali ondi. Iz hipoteze preprostega položaja izhaja dobro znana in v sodobnem času tako domača predstava, da realnost v zadnji instanci sestoji iz množstva prostorsko in časovno ločenih ter medsebojno neodvisnih materialnih gradnikov, katerih interakcije se pokoravajo univerzalnim zakonom gibanja. Znanost lahko razumemo kot Whiteheadov poskus razvitja alternative tej globoko usidrani predstavi in temeljni hipotezi, na kateri počiva.

To pa nam pomaga tudi bolje razumeti vpeljavo številnih izvirnih in morda kaneček nenavadno zvenceh izrazov, ki tvorijo mišljenjsko tkivo Znanosti. Poglejmo si le dva taka primera: *oprijem oz. oprijemalna enotnost* (ibid., 57) ter *pripetljaj oz. primerljaj* (ibid., 12). Z izrazom »oprijem« meri Whitehead na zgoraj nakazano medsebojno soodvisnost in sodoločujočnost naravnih pojavov. Če imamo na primer opraviti z dvema bitnostma na različnih prostorsko-časovnih položajih, bodo lastnosti prve vplivale na intrinzični značaj druge – in obratno. Nobena izmed obeh bitnosti nima povsem samostojnega, samozadostnega obstoja, saj so konkretne značilnosti obeh odvisne od njunega specifičnega medsebojnega razmerja. Ko pride do tovrstnega sodoločanja in soprežemanja bitnosti, imamo po Whiteheadu opraviti z oprijemalno enotnostjo oz. oprijemalnim poenotenjem.

Na nekaj podobnega pa Whitehead meri tudi z izrazom »pripetljaj« oz. »primerljaj«, ki v njegovem besedišču nastopa kot sopomenka za konkretno dejstvo oz. temeljni konkretni »gradnik« narave: ta poslej ni več na tem mestu in v tem trenutku (samo)obstoječi, od drugih bitnosti neodvisni delec materije, temveč prej *dogodek* oz. *proces*, tj. skozi določen čas in določen prostor raztezajoča se, druge bitnosti sodoločujoča in po drugih bitnostih sodoločena organska celota. Konkretna dejstva se

po Whiteheadu *uprimerjajo* skozi ubrane časovno-prostorske preplete gradnikov in okoliških bitnosti ter na ta način poskrbijo, da se *pripeti* nov dogodek – nov proces, ki razpira nova polja delovanja, učinkovanja in spreminjanja: »Narava«, zapiše Whitehead, »je gledališče, v katerem nastopajo soprežemajoče se dejavnosti.« (Whitehead 1934/2011: 35)

Na tem mestu se ne moreva lotiti natančnejšega prikaza Whiteheadove organsko-procesne metafizike, glede česar bralca napotujeva na že omenjeno delo *Proces in realnost* (Whitehead 1929/1978), ki sistematično razvije in ponekod tudi dopolni oz. spremeni filozofske nastavke pričujočega dela (gl. tudi: Hosinski 1993; Kraus 1998; Segall 2013; Thomas 1993, zlasti: 1–33). Veljalo pa bi se še vsaj nekoliko pritakniti ključnega vprašanja *Znanosti*, in sicer kako naj bi Whiteheadova alternativa materialistični doktrini pripomogla k razumevanju konkretnih znanstvenih odkritij. Sodobna znanost nenazadnje govori o univerzalnih in nespremenljivih zakonih narave, ki naj bi jim bili podrejeni vsi naravni pojavi. V kakšnem smislu naj bi bilo torej pomembno upoštevati notranjo ureditev in okolje dejstev, kot to počne Whiteheadova organska filozofija?

Belgijska filozofinja znanosti Isabelle Stengers dobro oriše whiteheadovsko interpretacijo znanstvenega raziskovanja objektov, kakršen je elektron:

Fizik bo ocenil, da je bil poskus uspešen, ko mu bo uspelo nasloviti elektron kot tak, a bo to storil na specifičen način, ki bo zanesljivo pričal o vedenju elektrona in ki bo torej omogočal identifikacijo spremenljivk, ki to vedenje določajo. Po Whiteheadu nam tak dosežek sporoča, da je znanstveniku uspelo za elektron ustvariti posebno okolje in da »elektron« v kontekstu poskusa označuje preprosto elektron, ki obstaja v specifičnem sozvočju s tem okoljem. (Stengers 2011, 167)

Bitnosti, kakršna je elektron, potemtakem ne moremo opredeliti kot v absolutni izolaciji obstoječ materialni delec. Ali drugače: izraz »elektron« se ne nanaša na bitnost, ki bi obstajala tako rekoč *readymade*, ampak predvsem na določeno *situacijo*, v kateri se elektron s svojim specifičnim »vedenjem« šele lahko pojavi, ta pa vključuje načine, na katere lahko elektron vstopa v interakcije z drugimi bitnostmi. Uspešen znanstveni poskus mora upoštevati načine možnih interakcij z objektom, ki ga proučuje, kamor denimo v primeru elektrona sodi tudi koncept elektromagnetnega polja. Prav tako pa mora organizirati konkretne materialne okoliščine oz. vzpostaviti okolje, v katerem lahko proučevani predmet dejansko vstopi v interakcije z opazovalcem, tj. domisliti se mora merilnih tehnik, na podlagi katerih lahko »vedenje« posameznega elektrona šele pride do izraza.⁴

4 Za podrobnejše diskusije o konkretnih Whiteheadovih doprinosih k znanosti glej: Athearn (2016), Eastman in Keeton (2004), McHenry (2015), Segall (2013).

Če znanosti uspe izluščiti določene splošne zakonitosti in opredeliti entitete, ki se tem zakonitostim pokoravajo, lahko to po Whiteheadu upravičeno štejejo za izjemen dosežek. Vendar pa se moramo hkrati zavedati, da se znanstvena spoznanja nanašajo zgolj na specifično situacijo oz. okolje, v katerem proučevani organizmi izpričujejo določeno vedenje. Kadar imamo opraviti s skrajno robustnimi organizmi, kakršni so elektroni, se nam bo morda zdelo, da zakonitosti njihovega vedenja držijo enkrat za vselej. Vendar pa je v Whiteheadovem času razvoj kvantne mehanike pokazal, da lahko tudi elektroni v določenih situacijah izpričujejo skrajno nepričakovane lastnosti in vedenja (*Znanost*, 110).

Če se po tem ovinku vrnemo k vprašanju razcepljene narave, vidimo, da Whitehead v *Znanosti* dela nekoliko drugačne poudarke kot v zgodnejšem *Pojmu*. Lahko bi rekli, da je po opisu in tematizaciji holistično-dinamične strukture konkretnega izkustva, s katero se je ukvarjal v *Pojmu*, nastopil čas za izdelavo temu izkustvu ustrezne ontologije, kar je predmet njegovih poznejših del, pričenši ravno z *Znanostjo*. Če namreč želimo biti zvesti obči znanstveni maksimi, da mora vsaka vednost koreniniti v konkretni faktičnosti, bomo morali tako svojo metafiziko kot na slednji utemeljeno fiziko oblikovati v sozvočju s konkretnim izkustvom in ne na rovaš slednjega. V organizmični podobi, ki jo razvije *Znanost*, naše fenomenalno polje, v katerem se porajajo medsebojno prepletajoče se kvalitete in načini spoznavne le-teh, tako postane še en dogodek, ki se dinamično vpenja v mrežo soprežemajočih in sodoločujočih se so-dogodkov. Ta dogodek bo imel resda svoje specifične lastnosti – torej lastnosti, ki ga bodo razlikovale od dogodkov, povezanih z neživo naravo –, a zato ne bo nekaj, kar bi bilo na kakršenkoli način izvzeto iz dinamične svetno-naravne celote in bi potemtakem napeljevalo na idealistično pozicijo. Whitehead tako tudi uspešno utemelji svoje realistično stališče, po katerem bitnosti narave niso zvedljive na njihovo pojavljanje v našem izkustvu, ne da bi bil s tem prisiljen zanikati pomembnost, ki jo v *Pojmu* pripisuje analizi doživljajske dinamike.

Premik, do katerega pride med *Pojmom* in *Znanostjo*, pa hkrati tudi precizira nekatere težave v zvezi z materializmom, ki smo jih omenili v prejšnjem razdelku. Abstrakcije znanosti poslej niso več v prvi vrsti problematične zaradi svoje abstraktnosti, tj. zato, ker naj bi bile iz konkretnega izkustva izpeti nerealni umisleki, temveč zato, ker so neupravičeno razglašene za ultimativne gradnike narave. Osnovni delci in zakonitosti, o katerih govori sodobna znanost, so namreč po Whiteheadu posplošitve, ki, kot smo videli, držijo le v kontekstu specifičnih okolij konkretnih organizmov. Whitehead zato v *Znanosti* namesto o problemu razcepljene narave raje govori o *zmoti napačno umeščene konkretnosti* (ibid., 46). Seveda pa sta problema tesno povezana. Če namreč bistvo narave razumemo kot nabor ultimativnih gradnikov, o katerih govori znanost, bo narava potisnjena onkraj dosega našega neposrednega izkustva. Človeško izkustvo se bo tako zdelo zgolj kot subjektivni odsev

dejanske materialne realnosti, kar nam bo onemogočilo uzreti intrinzični značaj samih dejstev znanstvenega proučevanja.

Intrinzična vrednost onkraj dejstvenosti in najstva

Do zdaj smo se ukvarjali s kritično platjo *Znanosti*, ki materialistični doktrini očita, da je slepa za omejenost znanstvenih teorij, saj po Whiteheadu konkretnosti narave ni mogoče zaobjeti z naborom temeljnih gradnikov ali enkrat za vselej zakoličenih naravnih zakonitosti. Vendar pa Whitehead v *Znanosti* ne poskuša zgolj obrzdati neuresničljivih upov, ki jih sodobni svet polaga v znanost. Nenazadnje njegova organizacijska alternativa izvira iz potrebe po boljšem razumevanju vidikov narave, ki so v materializmu zapostavljeni. Kaj torej umanjka materialistični konceptiji narave? Čeprav je odgovorov na to vprašanje več, bi se v tem razdelku rada posvetila predvsem vidiku, ki v *Znanosti* igra zelo pomembno vlogo – vidiku *intrinzične vrednosti narave*.

Whitehead se namreč v *Znanosti* poleg dihotomije čutno zaznavnih in znanstveno opredeljivih kvalitete narave loti še druge in v nekem smislu morda celo globlje zakoreninjene dihotomije – razkoraka med dejstvom in najstvom. Znanstveni materializem je po njegovem mnenju naravo osiromašil ne le za čutno-zaznavne kvalitete, ampak tudi za vso *intrinzično vrednost*, saj smo slednjo vajeni razumeti zgolj kot odsev ali projekcijo naših lastnih interesov. Če privzamemo držo sodobne znanosti, ki naravo slika kot golo zapovrstje dogodkov, slepo pokoravajočih se nespremenljivim naravnim zakonitostim, je tak zaključek neizbežen. V takšnem »poznanstvenem« svetu za interese, hotenja, namere ali vrednotenja preprosto ni prostora. Vse to se mora umakniti v ne- oz. zunaj-naravno domeno človeškega duha, s čimer ni zanikana zgolj intrinzična vrednost drugih organizmov, ampak postane hkrati nerazumljivo, kako naj bi človeški smotri in namere sploh vplivali na potek naravnih dogodkov (ibid., 67).

Na prvi pogled se zdi, da lahko zev med domenama dejstva in najstva premostimo samo, če se odrečemo spoznanjem sodobne znanosti. Whiteheadov pojem organizma pa nakazuje na drugačno rešitev. Kot smo videli, so zakonitosti moderne znanosti za Whiteheada zgolj abstrakten opis sosledja dogodkov v naravi, saj zane-marjajo intrinzični značaj konkretnih dejstev, na katere se nanašajo. *Vrednost* pa je po njegovem ravno bistveni vidik intrinzičnega značaja vsakršnega organizma (ibid., 9). Whitehead sicer ni prvi, ki je vrednost iskal v samem jedru konkretnih dejstev narave. Gre za podvig, ki je potekal vzporedno z razvojem znanstvenega mišljenjskega sloga in ki ga lahko v najprepoznavnejši obliki prepoznamo v estetiki romantike. Whitehead se zato v svojem delu zateče k romantičnim pesnikom, med katerimi velja izpostaviti zlasti Williama Wordswortha, čigar pesmi mu služijo kot izhodišče za refleksijo o vrednosti in pomenu narave.

Wordsworth je najbolj znan po besedilih, v katerih opisuje kontemplativne ali ekstatične izkušnje, ki jih je bil deležen v idiličnih predelih angleškega podeželja, kakršne denimo vidimo na panoramskih slikah Johna Constabla. V tem pogledu pesnik predstavlja enega izmed vodilnih glasov romantičnega poziva k neokrnjeni naravi. Nova senzibilnost za naravna okolja, ki jih niso oskrunili človeški artefakti, izhaja zlasti iz radikalne preobrazbe človeških življenjskih pogojev, ki jih je v 18. in 19. stoletju prinesla industrijska revolucija (Thomas 1983). Na ozadju številnih sprememb, ki jih je v naravno okolje Evropejcev pospešeno vnašala človeška dejavnost, je postala toliko bolj v oči bijoča *obstojnost in nespremenljivost* nekaterih vidikov narave: najsi denimo izgubljena obstojnost gozdov, ki so podlegli zahtevam industrializacije, ali nespremenljivost gora, ki v svoji samozadostnosti kljubujejo zobu časa in premene.

Toda če bi Wordsworthova poezija izražala zgolj obžalovanje nad postopnim izginjanjem neokrnjene narave, zagotovo ne bi vzbudila Whiteheadovega filozofskega zanimanja. Neokrnjenost narave, ki jo poskuša angleški romantik izraziti v svojih pesnitvah, se namreč ne nanaša zgolj na materialno odsotnost človeških artefaktov, temveč označuje neko specifično razsežnost narave, za katero v umetni atmosferi znanstvene racionalnosti ni več prostora. Ta razsežnost je najbolj izražena v presunljivi frazi: »[razum] moril bi, da lahko secira« (*Znanost*, 71). Kot vemo, velja ta maksima za nekatere postopke, s katerimi znanost proučuje živa bitja, dobesedno. Vendar pa sodobna znanost po Wordsworthovem mnenju ne secira samo živih organizmov, temveč tudi *vrednost* oziroma – če uporabimo njegov izraz – *pomembnost*, ki jo izpričuje *narava kot celota*. Wordswortha torej zanima »prežeča pričujočnost« pokrajine (ibid., 72), za katero se zdi, da obstaja zavoljo same sebe in da v sebi skriva svoje lastne cilje in smotre. Če je naša analitična drža slepa in gluha za medsebojno prežemanje gradnikov, ki tvorijo prežečo pričujočnost naravnih krajev, nam ta razsežnost narave preprosto spolzi skozi prste.

Whitehead tako iz svojega branja Wordswortha izlušči dva ključna vidika narave: *obstojnost in celovitost*. Pojem intrinzične vrednosti, ki ga razvije v *Znanosti*, izhaja natanko iz uvida, kako se ta dva aspekta vzajemno podpirata. Obstojnost naravnih pojavov je namreč s stališča organicistične filozofije vse prej kot samoumevna. Če lahko z mehanicističnega vidika dolgotrajno obstojnost pojavov razumemo kot njihovo nespremenljivost in vztrajanje pri obstoju (vsaj z ozirom na osnovne gradnike narave), pa po Whiteheadu v naravi takšnih inertno obstoječih, nespremenljivih delcev ne bomo našli. Vse, kar obstaja, so *organizmi*, ki sestojijo iz dinamičnega prepleta gradnikov in katerih obstojnost temelji na nenehni interakciji z okoljem. Prej izjema kot pravilo je, če v takšnem svetu naletimo na »prežeče prisotnosti«, tj. celote, ki svoje gradnike in njihova medsebojna razmerja ohranjajo v relativno konstantni obliki.

Da bi organizmi lahko obstali, mora biti vedenje njihovih gradnikov medsebojno usklajeno, in sicer na način, da bo vsak posamezni gradnik prispeval k stabilnosti celote, ki jo tvori. Obstojnost določene celote je torej lahko zgolj posledek aktivnega ohranjanja lastne identitete. Organizmi, ki so tega sposobni spričo lastne notranje usklajenosti, tako v nekem smislu sami priskrbijo pogoje za lasten kontinuiran obstoj. Whitehead na podlagi tega zaključí, da obstojne celote obstajajo *zavoljo samih sebe* (ibid., 88). S tem hoče po eni strani povedati, da se v vsakem gradniku zrcali vrednost, ki jo prispeva k ohranitvi obstojnosti celote, saj je njegov specifičen način obstoja in delovanja pogojen z dinamiko te večje celote; po drugi strani pa želi povedati, da so te večje celote v nekem smislu same po sebi motivirane oz. zainteresirane za ohranjanje lastnega obstoja: njihova obstojnost ne izhaja iz preproste inercije, ampak iz neprestanega »prizadevanja« za tem, da bi se obdržale v obstoju.

Takšen »obstoj zavoljo samega sebe« je po Whiteheadu prisoten že na ravni najpreprostejših fizikalnih delcev. Že tu lahko namreč vidimo, kako po eni strani medsebojna konfiguracija gradnikov oblikuje stabilno celoto, ta pa po drugi strani omogoča gradnikom, da v njej opravljajo svojo specifično vlogo (ibid., 110). Pri kompleksnejših organizmih bo prežemanje gradnikov seveda kompleksnejše, a bo, v kolikor gre za obstojne celote, vendarle izpričevalo isto temeljno dinamiko. Za povrh lahko v tem samovzpostavljajočem se značaju obstojnih celot prepoznamo tudi zametek tistega pola našega doživljanja, ki ga pod pojmom najstva razločujemo od dejstvenosti. Nenazadnje smo tudi mi sami obstojni organizmi in v tem oziru tudi enotnost našega izkustva izraža obstojnost naše specifične organizmične konstitucije (ibid., 78). Zato sveta tudi ne doživljamo kot zgolj vrednostno nevtralnega nabora dejstev ali preprostega zaporedja dogodkov, ki se slepo pokoravajo nespremenljivim naravnim zakonitostim, temveč dinamične preplete dogodkov doživljamo kot aspekte lastnega okolja, ki nosijo določeno vrednost za naš lastni obstoj. Smotri in vrednote, namere in norme – vse to po Whiteheadu niso edinstvene značilnosti človeškega duha, temveč prej odraz najsplošnejšega načela, ki združuje vse obstojne naravne pojave.

Vrednost bomo tako po Whiteheadu našli v samem jedru konkretnih dejstev narave. Gre namreč za načelo, brez katerega v nekem smislu sploh ne bi mogli govoriti o specifičnih dejstvih narave, saj bi se vsakršna individualna enotnost naravnih pojavov v hipu porazgubila oz. bi se spremenila v nekaj docela nerazpoznavnega. Vrednost se tako nanaša na specifično ureditev, ki dejstvom narave omogoča bolj ali manj kontinuirano obstojnost. Znanost vrednostno razsežnost sicer lahko zanemari in svoje raziskave zameji na obravnavo »goliš dejstev«, a bo ob tem spregledala intrinzični značaj, ki pogojuje obstojnost objektov njenega proučevanja in nenazadnje tudi domet njenih lastnih spoznanj.

Vrednost znanosti v sodobnem svetu

Vidimo, da Whiteheadov organicizem vključuje nekatere vidike, ki so izpadli iz mehanicističnega razumevanja narave, denimo vrednost, ki jo romantiki opevajo kot neodtujljiv vidik našega izkustva in vseh naravnih pojavov. Bralec se bo na tej točki nemara vprašal, ali se vendarle nismo, sledeč Whiteheadovim razmislekom, vrnili k nekoliko drugačni različici razcepljene narave, ki po eni strani sicer priznava znanstvena spoznanja, v kolikor so ta pazljivo zamejena na znanstveni metodologiji priličena raziskovalna področja, po drugi strani pa jim odreka dostop do neke bolj fundamentalne, dinamiki organizma priličene realnosti. Toda Whitehead daje jasno vedeti, da se ne strinja z Wordsworthim prepričanjem, po katerem naj se znanost na načelni ravni ne bi bila zmožna dokopati do konkretnega značaja naravnih dejstev (ibid., 71). Whitehead znanstvenim spoznanjem v *Znanosti* ne želi postavljati mej, temveč poskuša doseči ravno nasprotno – razširiti našo predstavo o tem, kam vse znanstvena spoznanja lahko sežejo. Poglejmo si to nekoliko podrobneje.

Vrednost je po Whiteheadu nepogrešljivi vidik vsakega izkustva narave – *tudi* znanstvenega. Glede tega je posebej pomenljiva opazka, ki jo najdemo v enem od njegovih poznejših del:

Tudi najbolj goreči zagovorniki objektivnosti znanstvene misli vztrajajo na njeni relevantnosti. V resnici to predpostavlja že »zagovarjanje znanstvene doktrine«. Brez občutka zainteresiranosti bi namreč človek to doktrino le zaznal, ne bi je pa zagovarjal. Stremljenje po resnici predpostavlja interes. (Whitehead 1938/1968, 9)

Znanstveno izkustvo narave vsebuje torej vsaj zametke pomena, vrednosti, ki ji je bila na sledi romantična poezija.

Po drugi strani pa tudi med romantiki naletimo na avtorje, ki so se navduševali nad odkritji sodobne znanosti in so bili naklonjeni njenim metodam. Whitehead tozadevno posebej izpostavi Percyja Shelleyja, čigar pesniška senzibilnost je v mnogih ozirih nasprotna Wordsworthovi. Shelley se namreč v nasprotju s slednjim nikoli ne pritožuje nad prevladujočo znanstveno koncepcijo sveta – še več, v njegovi poeziji mrgoli aluzij na znanstvene poskuse in teorije: »Kar so za Wordswortha hribi, je bil za Shelleyja laboratorij« (*Znanost*, 72–73). Ta razlika med avtorjema pa ni vezana samo na prizorišča, iz katerih črpati navdih, temveč tudi na vsebino njune poezije. Če bi želeli središčno temo Shelleyjeve poezije povzeti z eno samo besedo, bi bila to *sprememba*: njegove pesmi so prežete z vizijo *neizbežne spremenljivosti* vseh stvari (ibid., 74). Če se Wordsworth osredotoča na trajno in tako rekoč monolitno pokrajino, v kateri se kristalizira intrinzična vrednost obstojnih pojavov, pa Shelley opeva njihovo mnogoterost in spremenljivost.

S tega vidika je Shelley tudi bolj naklonjen znanstvenemu pojmovanju, ki v naravi vidi sosledje dogodkov in se ne ozira na vrednost posameznih pojavov. In vendar premena, o kateri pesni Shelley, ni zvedljiva na mehanicistično razlago, saj ne gre za spremembo, ki bi jo bilo mogoče izraziti v kontekstu prostorskega gibanja, ampak za *spremembo notranjega značaja* (ibid., 74). Če lahko v Shelleyjevi podobi sveta sploh govorimo o regularnostih in pravilih, teh ne moremo vzpostaviti na ravni časovnega sosledja diskretnih bitnosti, ampak jih moramo iskati v preobrazbah tega, čemur Whitehead pravi dogodki oz. organizmi.

Shelleyjevo poezijo lahko torej razumemo kot izhodišče za whiteheadovsko sintezo med znanstvenim pojmovanjem narave in romantičnim uvidom v konkretnost organizmov. Ta sinteza je namreč mogoča samo na podlagi pojma spremembe, ki lahko razloži ne le, kako si različni dogodki sledijo v času, ampak tudi, kako ti dogodki vplivajo na konkretne organizme. Videli smo, da organizmi po Whiteheadu niso nikoli popolnoma obstojne enote, ki bi svojo specifično strukturo oz. ureditev nadaljevale v neskončnost. Čeprav lahko ostanejo nespremenjeni dalj časa – pri čemer je npr. obstojnost atoma ali protona veliko daljša od obstojnosti psa ali človeka –, pa mreža sodoločenosti, ki jo spletajo z okoliškimi organizmi, terja, da se neprenehoma in najsi še tako minimalno prilagajajo novim situacijam. Tako kot gradniki določenega organizma z medsebojnim prežemanjem porajajo enovito strukturo, je tudi sam ta organizem kot celota vpet v dinamično oprijemalno enotnost svojega okolja. Na ta način smo priča nenehnemu porajanju novih razmerij, novih interakcij in naposled tudi novih organizmov. Da bi razumeli Whiteheadovo pojmovanje narave, moramo potemtakem pojem organizma dopolniti z razumevanjem njegove spremenljivosti, saj bomo lahko naravo le tako razumeli v njenem najbolj konkretnem in polnem pomenu, torej kot »torišče organizmov v procesu nastajanja« (ibid., 64).

Kaj lahko na podlagi vsega tega povemo o vrednosti znanstvenih spoznanj narave? Če bi nam ta razkrivala samo spremembe položaja diskretnih, samostojno obstoječih gradnikov narave, kot to velja za materialistično paradigmo, nam sodobna znanost ne bi mogla ponuditi ničesar več kot površinski, omejeni pogled na organizme in procese njihovega nastajanja. Ta omejena materialistična perspektiva pa bi nas nenazadnje zaslepila tudi za dejanski domet znanstvenih spoznanj, ki je po Whiteheadu naravnost osupljiv (ibid., 32). Ta domet nima ničesar opraviti z univerzalnostjo vnaprej določenih pravil sosledja oz. naravnih zakonitosti, temveč leži nekje drugje. Znanost lahko namreč s tem, ko nas postavi v okolja najrazličnejših organizmov, o katerih se nam brez njene pomoči ne bi niti sanjalo, temeljito preobrazi naše lastno izkustvo in držo do narave. Ali drugače: vrednost znanstvenih odkritij se odraža v uspešni vzpostavitvi novih okolij, v katerih se lahko srečujemo s predhodno neznanimi vidiki narave. Domet znanstvenih spoznanj je v tem oziru sorazmeren s tem, v kolikšni meri nam je ta zmožna razodeti pogoje našega trajnega soobstoja z drugimi organizmi.

Če si torej znanstveno spoznavanje predstavljamo kot srečanje in medsebojno preobrazbo človeških in nečloveških organizmov, bomo na vlogo znanosti v sodobnem svetu gledali povsem drugače. Od slednje ne bomo več pričakovali razkritja poslednjih gradnikov in vseobsegajočih zakonitosti narave, ampak tkanje vse bolj goste in pretanjene mreže interakcij med organizmi, hkrati pa tudi prisostvovanje rojstvu in razvoju novih organskih soodnosnosti. Tako vidimo, da ima »whiteheadovska znanost« še kako pomembno vrednost za sodobni svet, saj ga na discipliniran, sistematičen način vpenja v proces odkrivanja in ustvarjalnega porajanja novih vrednosti narave.

Kakšno vlogo pa lahko s te perspektive pripišemo filozofiji oz. Whiteheadovemu lastnemu mišljenjskemu slogu? V *Znanosti* je ta vloga opredeljena kot »kritika abstrakcij« (ibid., 75), pri čemer pa se »abstraktnost«, kot smo videli, ne navezuje na znanost kot tako, temveč zgolj na tiste metafizične okvire, ki znanstveno spoznanje priklenejo na omejeno, parcialno perspektivo. Whiteheadova drža je torej v osnovi *kritika enostranskosti*, pa najsi gre za enostranskost materialistične neobčutljivosti za subtilno in večplastno naravo človeškega izkustva ali enostranskost pesnikove nedovzetnosti za strogost in konciznost znanstvenih spoznanj. V vsakem primeru pri tem ne gre za kritiko, ki bi bila sama sebi namen ali naperjena zgolj proti nekemu specifičnemu miselnemu sistemu. Prej gre za gojenje svojstvene drže, ki jo zaznamuje odprto prisluškovanje živosti, igrivosti Realnega in katere lepa ponazoritev je Whiteheadovo neumorno iskanje presečišč med različnimi miselnimi gledišči ter ustvarjalno tkanje novih pojmovnih shem, s katerimi bi lahko zajel njihove parcialne uvide in v njihovih sozvočjih prepoznal enovit utrip po soprežemajočnosti in sodoločujočnosti dogodkov udejanjajoče se organske celote. Občutljivost za tovrstno kritiko – za kritiko, ki, kot smo videli, korenini v jasnem zavedanju, kako pomembno je preseči razcep, ki preči naše trenutne poglede na naravo – je, če se za hip vrnemo na sam začetek najinega besedila, tudi tisto, kar Whiteheadovo barvito misel izmika črno-belim klasifikacijam, ki so se uveljavile v sodobni filozofiji. Nenazadnje tudi razcep, ki preči slednjo, v marsikaterem oziru izvira iz rane, ki se je razprla vsaj za časa nastanka novoveške filozofije in sodobne znanosti, verjetno pa še veliko prej, in katere celjenje kliče po temeljitem preizpraševanju realnosti konkretnega in revitalizaciji konkretnosti realnega.

Bibliografija

Primarni viri (izbor):

- Whitehead, A. N. (1898). *A Treatise on Universal Algebra with Applications*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Whitehead, A. N. in Russell, B. (1910, 1912, 1913). *Principia Mathematica*. 3. zvezki. Cambridge: Cambridge University Press.
- Whitehead, A. N. (1911/1958). *An Introduction to Mathematics*. Oxford: Oxford University Press.
- Whitehead, A. N. (1919/1982). *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*. New York: Dover Publications.
- Whitehead, A. N. (1920/1986). *The Concept of Nature*. New York: Cosimo Classics.
- Whitehead, A. N. (1922/2004). *The Principles of Relativity with Applications to Physical Science*. New York: Dover Publications.
- Whitehead, A. N. (1926/1996). *Religion in the Making*. New York: Fordham University Press.
- Whitehead, A. N. (1927/1985). *Symbolism: Its Meaning and Effect*. New York: Fordham University Press.
- Whitehead, A. N. (1929). *The Aims of Education and Other Essays*. New York: The Macmillan Company.
- Whitehead, A. N. (1929/1978). *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: The Free Press.
- Whitehead, A. N. (1933/1967). *Adventures of Ideas*. New York: The Free Press.
- Whitehead, A. N. (1934/2011). *Nature and Life*. Chicago: University Press.
- Whitehead, A. N. (1938/1968). *Modes of Thought*. New York: The Free Press.
- Whitehead, A. N. (2023). *Znanost in sodobni svet*. Ljubljana: Založba Univerze v Ljubljani.

Sekundarna literatura:

- Athearn, D. (2016). »Physics and Philosophy in Whitehead«. *Process Studies*. 45 (2): 143–175.
- Cobb, J. B. (2015). *Whitehead Word Book: A Glossary with Alphabetic Index to Technical Terms in Process and Reality*, Anoka: Process Century Press.
- Debaise, D. (2017a). *Nature as Event: The Lure of the Possible*. London: Duke University Press.

- Debaise, D. (2017b). *Speculative Empiricism: Revisiting Whitehead*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Deleuze, G. (1993). *The Fold: Leibniz and the Baroque*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Desmet, R. in Irvine, A. D. (2022). »Alfred North Whitehead«. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/whitehead/>
- Eastman, T. in Hank, K. (ur.) (2004). *Physics and Whitehead: Quantum, Process and Experience*, New York: State University of New York Press.
- Flere, M. (2021). »Whiteheadovo pojmovanje izkustva«. *Metanoia*. <https://metanoia.si/2021/02/10/whiteheadovo-pojmovanje-izkustva/>
- Ford, L. (1984). *The Emergence of Whitehead's Metaphysics: 1925–1929*, Albany, NY: State University of New York Press.
- Hahn L. in Schlipp, P. (ur.) (1986). *The Philosophy of W. V. Quine*. Peru, IL: Open Court.
- Herstein, G. L. (2007). »Alfred North Whitehead«. Internet Encyclopedia of Philosophy. <https://iep.utm.edu/whitehead/>
- Hosinski, T. E. (1993). *Stubborn Fact and Creative Advance: An Introduction to the Metaphysics of Alfred North Whitehead*. Lanham Md: Rowman & Littlefield.
- Kraus, E. (1998). *The Metaphysics of Experience: A Companion to Whitehead's Process and Reality*. New York: Fordham University Press.
- Kuhn, T. (1998). *Struktura znanstvenih revolucij*. Ljubljana: Krtina.
- Leclerc, I. (1958). *Whitehead's Metaphysics: An Introductory Exposition*. New York: Macmillan.
- Lowe, V. (1962). *Understanding Whitehead*, Baltimore: The John Hopkins Press.
- Lowe, V. (1985, 1990). *Alfred North Whitehead: The Man and His Work*, 1. zv. (1861–1910). in 2. zv. (1910–1947). Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Mays, W. (1959) *The Philosophy of Whitehead*, London: Allen and Unwin.
- Mays, W. (1977). *Whitehead's Philosophy of Science and Metaphysics: An Introduction to His Thought*. The Hague: M. Nijhoff.
- McHenry, L. B. (2015). *The Event Universe: The Revisionary Metaphysics of Alfred North Whitehead*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Mesle, R. (2008). *Process-Relational Philosophy: An Introduction to Alfred North Whitehead*. Conshohocken: Templeton Foundation Press.
- Russell, B. (1956). *Portraits from Memory, And Other Essays*. New York: Simon and Schuster.
- Schlipp, Paul (ur.) (1941). *The Philosophy of Alfred North Whitehead*. La Salle: Open Court.

- Segall, M. (2013). *Physics of the World-Soul: The Relevance of Alfred North Whitehead's Philosophy of Organism to Contemporary Scientific Cosmology*. UK: Amazon.
- Stengers, I. (2011). *Thinking with Whitehead: A Free and Wild Creation of Concepts*. Cambridge, M.: Harvard University Press.
- Thomas, K. (1983). *Man and the Natural World: Changing Attitudes in England 1500–1800*. London: Penguin Books.
- Wieman, H. N. (1930). »A Philosophy of Religion«. *The Journal of Religion* 10(1): 137–139.