

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Disertační práce

**FILOSOFICKÁ KONCEPCE
ORGANICISTNÍHO POJETÍ SKUTEČNOSTI**

Mgr. Martina Chalupská

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Teorie a dějiny vědy a techniky

Disertační práce

**FILOSOFICKÁ KONCEPCE
ORGANICISTNÍHO POJETÍ SKUTEČNOSTI**

Mgr. Martina Chalupská

Školitel:

Doc. PhDr. Vladimír Havlík, CSc.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci zpracovala samostatně a vyznačila jsem použité prameny tak, jak je to ve vědecké práci obvyklé.

V Plzni dne

.....

Děkuji svému školiteli Doc. PhDr. Vladimíru Havlíkovi, CSc. za inspiraci, trpělivost, odborné vedení disertační práce a podporu při jejím psaní.

FILOSOFICKÁ KONCEPCE ORGANICISTNÍHO POJETÍ SKUTEČNOSTI

Motto

Philosophy is an attempt to express the infinity of the universe in terms of the limitations of language.

(Whitehead 1947)

Obsah

1	Úvod	1
2	Reflexe Whiteheadova myšlení a díla	7
3	Povaha filosofie „londýnského období“	15
4	Geneze procesuality v panfyzických spisech	23
5	Přechod od panfyziky k vyspělé metafyzice	28
6	Motivační linie Whiteheadovy vyspělé metafyziky	38
	6.1 Whitehead a Bůh	49
	6.2 Whitehead a romantická poezie	66
	6.3 Whitehead a Platón	77
	6.4 Whitehead a Leibniz	83
	6.5 Whitehead, Hume a Kant	90
7	Povaha filosofie „harvardského období“	101
8	Geneze procesuality v <i>Process and Reality</i>	112
9	Závěr	123
10	Bibliografie	129
11	Summary	141
12	Zusammenfassung	143

1 Úvod

V předkládané práci je zkoumán procesuální neboli organicistní přístup Alfreda N. Whiteheada k filosofii a vědě, který pojímá veškeré bytí jako dynamický proces neustálého nastávání a kosmos jako uskupení vzájemně provázaných aktuálních událostí. Tato Whiteheadova procesuální metafyzika je zde zároveň konfrontována se západní metafyzickou tradicí, která převážně popisuje skutečnost jako uskupení statických a pasivních entit.¹

Procesuální přístup v rámci současných filosofických a vědeckých teorií představuje alternativu vůči koncepcím zakořeněným v karteziánské filosofii, pro niž je svět souborem nezávislých a inertních substancí, jež pro svou existenci vyžadují pouze sebe sama. Tento mechanistický a materialistický popis světa, tedy světa jako *stroje*, je v práci nahlížen skrze prizma Whiteheadovy metafyziky jako neadekvátní. Whitehead substance nahrazuje událostmi obdařenými nejen vnějšími, ale především vnitřními vztahy s (nejen bezprostředním) okolím, které činí z události to, čím je. Pro Whiteheada totiž neexistuje žádný článek kosmu nezávislý ve své existenci. Základní stavební jednotky skutečnosti jsou spíše souborem vztahů napřaženým k ostatním článkům. Materialistický model skutečnosti Whitehead nahrazuje modelem organickým a pojem hmoty pojmem organické syntézy.

Práce sleduje dva hlavní cíle. Prvním cílem je vyložit genezi koncepce procesuality ve Whiteheadově díle s akcentem na spisy vydané mezi lety 1925-1929 a analyzovat, jak se proměňuje Whiteheadův pohled na povahu procesu. Druhým cílem je objasnit Whiteheadovy motivace, které ho přivádí ke studiu děl velkých postav

¹ V této souvislosti zmiňme Strawsonovu klasifikaci metafyziky na deskriptivní (*descriptive metaphysics*) a revidovanou (*revisionary metaphysics*): „Deskriptivní metafyzika se spokojí s popisem aktuální struktury našeho smýšlení o světě, revidovaná metafyzika se snaží vytvořit strukturu lepší“ (Strawson 1959, 9). Systémy Descarta, Leibnize a Berkeleyho řadí Strawson k deskriptivní metafyzice, Aristotela a Kanta k metafyzice revidované a o Humeovi se vyjadřuje jako o nezařaditelném. Whiteheada nezmiňuje vůbec. Je však evidentní, že podle definice popsané výše, by koncept organicistní metafyziky spadal do druhé kategorie. Whitehead usiluje o revizi struktur idejí našeho myšlení. Spolu s Whiteheadem se v práci „odkláníme od Descarta tím, že tvrdíme, že to co on popsal jako *atributy* fyzikálních těles, jsou ve skutečnosti formy vnitřních vztahů *mezi* aktuálními událostmi a *uvnitř* aktuálních událostí. Taková změna myšlení je posun od materialismu k organismu, základní idejí fyzikální vědy“ (Whitehead 1978, 309).

evropské filosofické tradice a ukázat, do jaké míry se jimi nechává inspirovat při budování svého metafyzického systému.

Pro vyjádření procesuálního aspektu reality je zapotřebí nových nástrojů jazyka, které sice vyrůstají ze substančního popisu skutečnosti tradiční metafyziky, avšak jejich použití a obsahy jsou nutně proměněné. Naplňování obou hlavních cílů práce je tudíž provázeno analýzou inovativních explanačních konceptů Whiteheadova systému, jimiž je možné obsáhnout proces *nastávání* a způsoby, skrze které se toto nastávání *děje*.

V práci je hájena teze, že Whiteheadova procesuální metafyzika a jeho metoda imaginativní racionalizace představují originální a inspirativní alternativu k tradiční evropské ontologii a epistemologii, jejíž potenciál nebyl zdaleka vyčerpán nejen na poli filosofie a vědy, nýbrž ani na poli etického myšlení.

Zakořeněné dichotomie typu individuum a vztah, živé a neživé, svoboda a determinismus, příroda a Bůh vrhají stíny na lidskou mysl a z ní vzešlé soudy o vnějším světě. Nutí nás si myslet, že je možné buď jedno, nebo druhé. Procesuální myšlení mající ve svém základu dynamicky pojaté organismy jako konstitutivní složky skutečnosti nám tento jednostranný způsob uvažování pomáhá překonat. Vytváří tím základ pro nikoli antropocentrickou etiku, ale etiku, v jejímž středu je příroda jako celek. V tomto celku neexistuje bezduchá hmota bez nároků na etické závazky, ale všechny jeho vrstvy jsou provázány alespoň minimální schopností pociťování. Skrze ni dávají o sobě vědět vnitřní vazby přítomnosti na minulost a na budoucnost. Schopnost zakoušet je vlastní všem entitám na všech úrovních universa. Liší se však v síle a živosti, podle nichž náleží dané entitě také odpovídající míra etických závazků.

Po první úvodní kapitole je práce dále členěna do následujících sedmi kapitol:

Ve druhé kapitole s názvem *Reflexe Whiteheadova myšlení a díla* se věnujeme stručnému nástinu Whiteheadova intelektuálního vývoje, významným specifikům jeho myšlení s akcentem na užívání jazyka a problematiku překladu jeho díla.

Ve třetí kapitole nazvané *Povaha filosofie „londýnského období“* je reflektován charakter Whiteheadova druhého myšlenkového období, respektive jeho koncepce

filosofie přírody.² Whitehead zde načrtává základní rysy přírodního dění, které mají zásadní důležitost pro poslední, třetí myšlenkové období, které je hlavním předmětem našeho zájmu. V souvislosti s tím bychom rádi předznamovali, že předkládaná práce nesměřuje do oblasti filosofie fyziky. Mimo oblast našeho zájmu je tedy zcela záměrně postavena Whiteheadova interpretace Einsteinovy teorie relativity.³ Proto některé společné rysy textů „londýnského období“, tak jak je analyzuje Michal Andrlé, dále rozšiřujeme způsobem, který vrhá světlo na centrální koncepty pozdní metafyziky.

Jak již bylo řečeno naším cílem je ukázat Whiteheadův vývoj v konceptualizaci povahy procesu. Proto je pozornost, s ohledem na tuto fázi Whiteheadova myšlení, soustředěna především na vztah události-objekty, který je Whiteheadem rozvíjen i v období následujícím, v období vyspělé metafyziky. Ve čtvrté kapitole *Geneze procesuality v panfyzických spisech* je nejprve předvedeno, jak jsme tendenčně nastavení vnímat předměty naší běžné zkušenosti bez známek procesu či pohybu. Jako statické substance, jejichž nedílnou součástí jsou predikáty. Tato naše zakořeněná představa je dána do kontrastu s Whiteheadovým pohledem na objekty jako na události, neboť v důsledku procesů odehrávajících se uvnitř předmětů jsou tyto předměty v jistém smyslu samy o sobě událostí. Proces má v důsledku této koncepce ultimátních dat naší zkušenosti kontinuální povahu.

Kapitola pátá s názvem *Přechod od panfyziky k vyspělé metafyzice* reflektuje Whiteheadovu epistemologickou pozici a dává nahlédnout do názorů uznávaných komentátorů Whiteheadova díla v souvislosti s jeho posunem k metafyzickým otázkám. Jsou porovnány interpretace (i) Nathaniela Lawrence, podle kterého byl příčinou posunu *epistemologický konflikt* obsažený ve filosofii přírody; (ii) Ivora Leclera, který tento posun ztotožňuje s Whiteheadovým příklonem ke *zcela jiné oblasti problémů* (myšleno příklonem k metafyzickým otázkám); (iii) a v neposlední řadě námi

² Whiteheadův intelektuální vývoj je tradičně členěn do třech navazujících období. V prvním období se Whitehead věnuje matematice a matematické logice, v druhém filosofii vědy a ve třetím metafyzice. Victor Lowe člení druhé období do dvou vývojových fází: prespekulativní epistemologie a filosofie přírody. Přičemž prvá fáze je přípravou pro druhou fázi. Pakliže budeme referovat k druhému období, budeme používat synonymně termíny „filosofie přírody“ nebo „panfyzika“ (viz kapitola třetí *Povaha filosofie „londýnského období“*). V souvislosti s kompoziční analýzou Lewise S. Forda uvidíme, že mezi druhým a třetím obdobím není tak ostrá dělicí linka, jak by se na první pohled mohlo zdát a jak je také tradičně předpokládáno (viz kapitola pátá *Přechod od panfyziky k vyspělé metafyzice*).

³ Pro toto fyzikální pojednání viz Andrlé 2010.

preferovaná interpretace Lewise S. Forda, jenž na základě své kompoziční analýzy díla *Science and the Modern World* vidí již ve Whiteheadově filosofii přírody jistý druh přírodní metafyziky. Následná vyspělá metafyzika ztělesněná v *Process and Reality* je vyústěním tohoto „počátečního draftu“. Lze tedy říci, že podle Forda konceptuální posun u Whiteheada nekoreluje s jednotlivými, tradičně fázovanými obdobími, ale že se odehrává spíše „uvnitř“ období samotného.⁴ Ve světle Fordovy analýzy je následně ukázáno, jak se původní akcent na kontinuitu procesu proměňuje směrem k důrazu na atomicitu procesu.

Kapitola šestá *Motivační linie Whiteheadovy vyspělé metafyziky* se věnuje inspiračním pramenům, které dláždily cestu Whiteheadově filosofii organismu. Klíčovým prvkem Whiteheadovy metafyzické syntézy je koncept Boha. Rodinné náboženské podhoubí Whiteheada formuje již od dětství. Přesto je jeho vztah k Bohu řekněme poněkud ambivalentní a promítá se i do jeho pozdní filosofie. V podkapitole *Whitehead a Bůh* předvedeme, jak koncept Boha postupně proniká harvardskými spisy, tedy *Science and the Modern World* (1925), *Religion in the Making* (1926) a *Process and Reality* (1929) s dozvukem v *Adventures of Ideas* (1933) a jak tato implementace ovlivňuje konceptualizaci samotné metafyziky.

Whiteheadův celoživotní obdiv patří romantické poezii. Romantičtí básníci jdou Whiteheadovi v ústrety svou poezií vyjadřující vzdor vůči materialisticky orientované vědě sedmnáctého a osmnáctého století rozdělující přírodu do dvou odlišných systémů reality. Ze své celoživotní lásky k poezii Whitehead čerpá motivy pro výstavbu alternativní koncepce světa jako organismu vůči jím kritizované koncepci světa jako hmoty. V podkapitole *Whitehead a romantická poezie* si ukážeme, které myšlenky Whiteheadovy organicistní filosofie (a současně argumenty pro kritiku té materialistické) jsou ponejvíce ovlivněny díly především Williama Wordswortha a Percy B. Shellyho.

V dalších podkapitolách se věnujeme jednotlivým autorům, kteří ovlivňují Whiteheada při tvorbě základních motivů vlastního vyspělého metafyzického systému.

⁴ V důsledku Fordovy kompoziční analýzy budeme u Whiteheada rozlišovat mezi přírodní a vyspělou metafyzikou, případně budeme synonymně používat označení raná a pozdní metafyzika. Pakliže se v textu vyskytne samotný pojem „metafyzika“ bude vždy míněna ta vyspělá čili pozdní.

V něm hrají nejdůležitější roli aktuální události a věčné objekty. Předobrazem Whiteheadovy koncepce věčných objektů je Platónova koncepce idejí. Aktuální události analogicky odpovídají Leibnizovým monádám. To jak v konečném důsledku Whitehead ustanoví vztah aktuální událost-věčný objekt, se výrazně liší od „předlohy“. Kapitoly *Whitehead a Platón* a *Whitehead a Leibniz* nám zároveň osvětlí povahu následného vyrovnání se s Humem, respektive jeho koncepcí kauzální působnosti, jemuž se věnujeme v podkapitole *Whitehead a Hume*. Humeovo asociativní chápání kauzality prolomilo Kantovo přesvědčení o neomezených možnostech rozumu, které následně Kant kriticky přezkoumal. V podkapitole *Whitehead a Kant* ozřejmíme, jak Whitehead vyvažuje Kantovu epistemologickou pozici a stává se filosofem navracejícím se k předkantovskému způsobu uvažování.

Předposlední sedmá kapitola *Povaha filosofie „harvardského období“* podává přehled základních charakteristických rysů Whiteheadovy pozdní filosofie, které vyplývají z Fordovy kompoziční analýzy díla *Science and the Modern World*. Proces nastávání aktuálních událostí má pro Whiteheada svou racionální a empirickou stránku. Proto se dále věnujeme metodám rozumu, zkušenosti a v neposlední řadě imaginace, které Whitehead vzájemně propojuje ve své spekulativní filosofii. V popředí obecných schémat, která pomocí těchto metod abstrahuje ze skutečnosti, stojí čtyři hlavní (aktuální události, nexus, prehenze a ontologický princip), jejichž platnost následná nadstavba předpokládá. Jejich prostřednictvím ukážeme, jak Whitehead dospívá k revitalizaci vlastního pojmového aparátu.

Poslední, osmá kapitola *Geneze procesuality v Process and Reality* ukazuje, že se zvyšujícím se akcentem na tvorbu generalizací co nejvyššího stupně Whitehead proces nastávání atomizuje a revitalizuje i samotný pojmový aparát. Hodnotíme zde, do jaké míry je Whitehead v rámci rozchodu s tradiční metafyzikou úspěšný se svou revizí pojmů substance a změny, jež je příznačná pro Whiteheadovo finální pojetí procesu.

Shrneme-li strukturu práce jako celku, postupujeme od reflexe Whiteheadova panfyzického projektu, respektive těch aspektů filosofie přírody, jež jsou relevantní pro objasnění Whiteheadovy rané a následně pozdní koncepce procesu. Dále se věnujeme

osobnostem, na něž Whitehead pamatuje při výstavbě vlastního systému organicistní filosofie. Opět s ohledem na jejich vliv pro vývoj Whiteheadova pohledu na proces jako takový. V závěru se skrze Whiteheadovo pozdní pojetí procesu dostáváme k Whiteheadem provedené revizi substance a změny. Výsledná polemika má za cíl objasnit, zda má procesualita u Whiteheada ve své konečné podobě charakter kontinuálních hladkých přechodů vnitřně provázaných událostí či spíše následnosti statických událostí bez jakýchkoli vnitřních vazeb.

Na tomto místě bychom rádi uvedli dvě důležité poznámky. Zaprvé, v kontextu Whiteheadova myšlení je potřeba zapomenout na jakékoli pejorativní konotace ve smyslu zkušenostně nepodložených zkoumání. Naopak: Whiteheadova filosofie je vyztužena poznáním pramenícím z *empirické* evidence a *racionální* reflexe. Nové objevy na poli fyziky Whiteheada dovedly k přesvědčení o nutnosti revidovat dosavadní filosofické myšlení. Takto vytčený cíl vyžaduje obezřetnou práci s jazykem, nepodléhání „nátlaku“ tradicí osvědčených metod a logických pravidel a v neposlední řadě formulace nových hypotéz neboli spekulací nutných pro pokrok v jakékoli oblasti lidské činnosti prostřednictvím *imaginativních* vhledů. V tomto směru je Whiteheadova metafyzika „spekulativní“. Její kritici často upozorňují na to, že se jedná pouze o jakousi snahu o narativní popis celku skutečnosti, snahu o poznání nepoznatelného. My však spolu s Whiteheadem zastáváme názor, že „zde neexistuje první princip, který je sám o sobě nepoznatelný, neuchopitelný zábleskem vhledu“ (Whitehead 1978, 4).

Zadruhé, Whitehead svou pozdní filosofii charakterizuje jako metafyziku (*metaphysics*), ale také jako spekulativní filosofii (*speculative philosophy*), filosofii organismu (*philosophy of organism*) či procesuální filosofii (*process philosophy*). Tyto termíny jsou v práci používány synonymně s přihlédnutím k aktuálnímu kontextu a také pro jistou plastičnost textu jako celku.

2 Reflexe Whiteheadova myšlení a díla

Svou intelektuální dráhu začíná Whitehead v roce 1880 na Trinity College v Cambridge. Studia dokončuje v roce 1884, tedy ve věku třiaadvaceti let. Dále se zde věnuje výuce a publikaci textů z oblasti matematiky a matematické logiky. V roce 1910, ve věku devětačtyřiceti let, ho řada osobních i pracovních podnětů vede k přesídlení do Londýna. Působí nejprve na University College a dále na Imperial College of Science and Technology. Svůj zájem přesouvá do oblasti filosofie výchovy a filosofie vědy. Radikální obrat, jak intelektuální, tak geografický, zažívá v roce 1924. To mu již bylo celých třiašedesát let a v Londýně čelil již povinnému odchodu do důchodu, a tak přijímá pozici profesora filosofie na Harvardově univerzitě. Zde působí do roku 1937, neboť Harvard mu umožnil odejít do důchodu s dovršením šestasedmdesáti let (Whitehead 1970, 5-18). Po zbytek života Whitehead zůstává i se svou rodinou v americkém Cambridge.

Komplexnost Whiteheadova myšlení má tři zdroje. S lehkou mírou nadsázky lze první označit za „veřejný“, druhý za „soukromý“ a třetí za „tajný“. Tím obecně známým je pythagorovsko-platónské učení. Spojuje matematicko-logický způsob uvažování s filosofickými představami o harmonii a pořádku světa. Položilo také základy ideálu matematizace vědy a vědeckého poznání a stojí v základu Whiteheadova konceptu organicistní filosofie. Pythagoras věřil, že vše na světě má číselnou symboliku. Abstrakce čisté matematiky chápal jako ideální model pro vyjádření vztahů pozorovatelných v přírodě. Má tato univerzálnost matematiky nějaké limity? Podle Whiteheada je tímto omezením právě bytí, respektive nebytí ve vztahu: „Jestliže cokoli existuje mimo vztah, je to zcela nepoznatelné“ (Whitehead 1925, 26). Důraz kladený na vztah, respektive ve Whiteheadově technické terminologii na souvztažnost (*relatedness*), je stěžejní pro jeho organicistní metafyziku, jejíž výstavbě se věnuje ve třetím období svého myšlenkového vývoje, tedy od roku 1924.⁵

⁵ Toto je všeobecně rozšířený názor, který předpokládá, jednoduchou rovnicí: pozdní filosofie = metafyzika. V kapitole páté nazvané *Přechod od panfyziky k vyspělé metafyzice* však uvidíme, že existuje alternativní koncepce Lewise S. Forda v podobě přírodní metafyziky (*metaphysics of the philosophy of nature*), tedy metafyziky přítomné již v období budování filosofie přírody.

Intimní pohled do Whiteheadova soukromého života nám zprostředkovává Lucien Price ve svém díle *Dialogues of Alfred North Whitehead* (dále jen *Dialogues*). Počínaje rokem 1932 vede s Whiteheadem diskuze, kterým následně dlouhé hodiny dává psanou podobu. Při četbě těchto konverzací je zřejmé, jak důležitou roli sehrála Whiteheadova žena Evelyn v tvorbě svého muže. Hluboce podněcovala jeho smýšlení o světě. A to především tu část, která se odráží v pozdní metafyzice. Pomiňme nyní velké postavy dějin filosofie, jimž se budeme věnovat v šesté kapitole nazvané *Motivační linie Whiteheadovy vyspělé metafyziky*. Tím nejdůležitějším, a současně Whiteheadem nejméně zmiňovaným člověkem, jehož stopy ve Whiteheadově díle můžeme nalézt, nebyl nikdo jiný než jeho žena.⁶ S Evelyn Willoughby Wade, dívkou z irské vojenské rodiny, se setkává v jihovýchodní Anglii v přímořském městečku Broadstairs na ostrově Thanet v domě zvaném Bleak House⁷ (Price 1954, 8). Sňatek měli v prosinci roku 1890 a žili spolu ve šťastném a inspirativním manželství až do Whiteheadovy smrti, o čemž svědčí řada dedikací v předmluvách mnoha Whiteheadových děl patřících právě Evelyn. V *Principle of Relativity* píše: „Mé ženě, jejíž podpora a rady mi umožnily vykonat mé životní dílo“ (Whitehead 1922, iv), v *Religion in the Making*: „Pro E.W.“ (Whitehead 1926, v) a v *Process and Reality*: „Toto dílo by nikdy nebylo napsáno bez neustálého povzbuzování a rad, za něž vděčím své ženě“ (Whitehead 1978, xv). V předmluvě ke knize *Dobrodružství idejí* uvádí: „Své ženě vděčím za řadu myšlenek, které mají pro toto pojednání velký význam, a také za velkou práci, kterou měla s opravami postupně vznikajících variant jednotlivých kapitol“ (Whitehead 2000, 10).⁸ Na tomto místě nevzdává Evelyn díky za organizaci domácností, trpělivost a podporu při jeho vědecké práci. Hovoří naopak o jejích myšlenkách, které fundamentálně podněcovaly jeho vlastní uvědomování si „dobrodružství universa“. Evelyn získala

⁶ Lowe si všimá, že prakticky celé dílo *Symbolismus* je Evelyn ovlivněno. Teoretická stránka díla je Whiteheadova, ale dílčí příklady vzešly, podle Lowe, právě z konverzace s Evelyn (Lowe 1990, 211). Estetická povaha Whiteheadových příměrů tomu napovídá (srov. např. Whitehead 1998, 14, 15, 23, 44-45).

⁷ Dříve zvaný Fort House a později patrně v souvislosti s románem Charlese Dickense přejmenován na Bleak House (Pochmurný dům).

⁸ Dílo *Dobrodružství idejí* je obecně považováno za poslední velký Whiteheadův spis. Doplňuje *Science and the Modern World* a *Process and Reality* ve společné snaze po „vyjádření způsobu, jak porozumět přirozenosti věcí“ (Whitehead 2000, 9). Navazuje na řadu motivů, které Whitehead kontinuálně sleduje ve svém celoživotním díle a vykresluje jejich závěrečný širší sociální, historický, kosmologický, filosofický a estetický rámec své spekulativně laděné filosofie. Je zřejmé, že Evelyn vliv zasáhl i spisy předcházející.

vzdělání v konventu ve francouzské Bretani, ale nebyl to pouze její pronikavý intelekt, který dával impulzy Whiteheadovým představám o „postavení lidského ducha v řádu věcí“.

Ve svých „Autobiografických poznámkách“ se Whitehead vyjadřuje takto: „V prosinci 1890 se stala mou ženou Evelyn Wiloughby Wade. Manželčin vliv na můj světový názor byl tak pronikavý, že jej musím uvést jako podstatný faktor v mém filosofickém díle. (...) Její vnímavost pro život mě naučila, že účelem existence je krása mravní i estetická; a že se jí dosahuje hlavně přátelstvím, láskou a uměleckým zážitkem“ (Whitehead 1970, 11-12). Evelyn obohatila život svého muže svým mimořádným estetickým citem, kterým naplňovala prostředí, v němž Whitehead tvořil a z něhož získával smyslové podněty. A nikdo jistě nezpochybní fakt, že to, na čem ulpívá náš zrak afikuje i naše myšlenky. Evelyniny stopy je možné nalézt ve Whiteheadově popisu estetické zkušenosti pramenící ze smyslového vnímání. Prostředí naplněné laskavou estetikou nás zachytí a zapříčiní, že „kvalitativní charakteristiky citových zabarvení přináležejících tělesným činnostem“, ale také těm duševním, jsou „transmutovány na charakteristické vlastnosti celých oblastí“. Tím odmítá představu „receptivního prožitku, který bez jasného racionálního důvodu nabývá citového zabarvení“ (Whitehead 2000, 211). Roli ženy, probouzející mužovo ideje plnila Evelyn opakovaně. V rámci otcova profesního života byla celá rodina nucena opakovaně hledat nová místa pro život. Evelyn často z neutěšeného bytu vykouzila příjemné místo pro život a vytvořila tak pro svého manžela a jejich tři děti vždy nový domov dýchající originální atmosférou. Neměla ráda usedlost a stejnokroj bostonských domů: „Každý dům je zařízený stejně. Nikdo se neodvážá být odlišný. Monotónnost je tak smrtící, že pokaždé, když do jednoho takového vcházím, mohla bych křičet“ (Price 1954, 43). Skutečnost, že Evelyn nebyla jen „žena v domácnosti“, podpoříme odkazem na Priceovy *Dialogues*, kde se hovoří o tzv. „večerech u Whiteheadových“. Zdůrazněme, že v diskusním kroužku seděla po Whiteheadově boku jeho žena, neboť jak Whitehead přiznává, „sám jsem jen jedním z mnoha profesorů, ale s Evelyn jsem tím prvotřídním“ (Price 1954, 11).

Jak Whitehead píše v první kapitole *Science and the Modern World*: „Analýza samozřejmého si vyžaduje skutečně mimořádného ducha“ (Whitehead 1989, 57).

Whitehead je osobností vynikající v dějinách filosofie nejen šíří oborů, které dokáže postihnout, ale především tajemnou kreativitou své mysli, jež zahaluje a zatemňuje. Proto se nejtemnějším prvkem Whiteheadových textů stává sám *jazyk*. Některé Whiteheadovo argumenty nepropouští světlo významu ani pro uznávané komentátory jeho díla. A tak ona kreativita zapříčinila, že se Whiteheadova nomenklatura stává jistým druhem tajného jazyka, který je nutno dekódovat. Tento fakt do značné míry předurčuje i metodologii práce. Tvorba originální terminologie se může jevit jako problém *par excellence*. Na druhou stranu Whitehead velmi pečlivě definuje jednotlivé prvky svého lexika. To činí opakovaně a prostřednictvím synonymních definic. Nicméně i tato snaha pomoci čtenáři se mnohdy míjí účinkem a tápající tápe více ve změní neznámých pojmů. Whitehead ke své pojmové náročnosti navíc přidává atomizaci pojmové analýzy na mnoha vrstvách skutečnosti. V této analýze mající síťovitý nikoli lineární charakter jsou všechny termíny na sebe navázané, předpokládají se nebo ze sebe vycházejí. Neobvyklá šíře oblastí, kterým se Whitehead s hlubokým zanícením oddává a navzájem je syntetizuje klade na čtenáře své nároky. A tak například metafyzika vyrůstá z čisté matematiky, která je schopna operovat na úrovni absolutní abstrakce. Cesta k Whiteheadově (nejen pozdní) filosofii vede především skrze pochopení nástrah jeho vlastního jazyka. Ty vznikají jako důsledek Whiteheadovo přesvědčení, že s ohledem na vědecké revoluce dvacátého století (teorie relativity, kvantová fyzika a moderní evoluční syntéza) je nutné zcela přestavět západní kanonický způsob uvažování odvozený od Descarta a v jistých ohledech již od Aristotela. Sedimentované myšlenkové vzory se Whitehead snaží rozpustit prostřednictvím nově ustanovené terminologie, která není zatížena vyjadřováním statického pohledu na svět. Staré filosofické problémy jsou nahlíženy ve světle nových pojmů. Je v tomto směru ovlivněn Bergsonem a jeho výzvou po vytváření nových konceptů vhodnějších pro vyjádření pravé povahy času, kterou vidí v nepřetržitém a nedělitelném trvání (*durée*).⁹

⁹ Bergson se pokouší redefinovat pojetí času, prostoru a kauzality prostřednictvím konceptu trvání (*durée*). Podle Bergsona je v každém časovém okamžiku obsaženo cosi, co bylo v okamžiku minulém a cosi, co bude v okamžiku budoucím. Můžeme říci, že v přítomnosti skrytě vnímáme současně minulost i budoucnost (srov. Bergson 2001, 222-240).

Výsledkem této snahy je tvorba technického slovníku složeného z neologismů a jazykových instrumentů, jejichž význam nesmí být čtenářem interpretován ve smyslu jejich běžného jazykového úzu. Tím se snaží docílit jisté purifikace výkladového aparátu tak, aby si vlastní metafyzický systém nezanášel pojmy bez procesuální konotace. Ne vždy se však tato snaha potkává s chápajícím čtenářem. Na přelomu devatenáctého a dvacátého století se mění intelektuální klima v Británii. Navíc mladí vědci požadují konkrétní charakteristiku filosofických zkoumání a jejich metod, pakliže tedy vůbec nějaké mají. Naopak Whitehead se svými teologicky a metafyzicky laděnými texty, spolu s temným stylem psaní a komplexitou zůstává téměř nepovšimnut. Recenze Susan Stebbing na *Process and Reality* v časopise *Mind* z roku 1930 je symptomatickým vyjádřením doby a jejího přístupu k Whiteheadovu dílu. To bylo podle Stebbing nepřístupné detailní kritické analýze dílčích problémů. Stebbing v reakci na Whiteheadovu práci s jazykem píše: „Obtížnost je nepochybně dána nesrozumitelným stylem profesora Whiteheada, jeho podivnou volbou slov a tím, že nedokázal poskytnout určité příklady osvětlující jeho náhledy“ (Stebbing 1930, 466). Požadavky mladých intelektuálů na filosofické práce a rovněž i poměrně zdrcující recenze *Process and Reality*, jsou tím, co zahnilo Whiteheadovo dílo na okraj zájmu britské intelektuální vrstvy, kde se v podstatě drží dodnes.

Dalším charakteristickým rysem Whiteheadova jazyka je jeho metaforická a eliptická povaha. Přičemž první je snahou o překonání druhého. Skrze metafory jako sémantické inovace v podobě imaginativních skoků myslí jsme schopni neustále a opakovaně překračovat neúplnost našeho jazyka, neboť „žádný jazyk nemůže být svou povahou jiný než eliptický vyžadující skok imaginace pro porozumění významu, jenž je relevantní k bezprostřední zkušenosti“ (Whitehead 1978, 13). Termín „imaginativní skok“ (*imaginative leap*) je Whiteheadem ustanovená technika, objevující se ve spisech „harvardského období“¹⁰. Jádrem metafyzických zkoumání se

¹⁰ Nejdůležitější spisy posledního, „harvardského období“, během něhož vypracoval vlastní koherentní filosofický systém obecných idejí, jsou *Science and the Modern World* (1925), *Process and Reality* (1929) a *Adventures of Ideas* (1933).

K *Process and Reality* jakožto k Whiteheadově magnum opus si krátce předestřeme historii jeho vzniku. Ta začíná v roce 1885, kdy skotský soudce Adam Lord Gifford věnuje peněžitý dar čtyřem skotským univerzitám (Universities of Edinburgh, Aberdeen, Glasgow a St. Andrews) za účelem založení přednáškového cyklu o přírodní teologii. V roce 1888 byl zahájen a existuje dodnes. Možnost zde přednášet označil Jacques Martin Barzun, americký historik francouzského původu, za „největší čest

tak stávají generalizace takového stupně, kterého je v daný moment naše mysl schopna. V knize *Process and Reality* vysvětluje tuto metodu objevování metaforou letu letadlem: Základ tvoří jednotlivá přímá pozorování, následně se povzneseme do výšin imaginativní generalizace a opět přistaneme s rozšířeným pozorováním přesně vyjádřitelným pomocí racionální interpretace (Whitehead 1978, 5). Obecně můžeme říci, že tím Whitehead naznačuje potřebu neustálého smazávání hranic našeho vědění o světě skrze cesty imaginace, pomocí níž nalézáme stále nové a nové významy již poznaného. V této souvislosti Whitehead hovoří o sepjetí filosofie a poezie. Doslova píše, že „filosofie je blízka poezii“ (Whitehead 1968, 174). Byl ovlivněn básníky romantického hnutí, a to zejména Williamem Wordsworthem, který pro Whiteheada ztělesňoval nejzásadnější reakci proti abstraktnímu mechanistickému obrazu přírody. Hodnotu a smysl filosofie vidí jako analogickou k hodnotě a smyslu poezie. Obě tyto sféry lidského ducha usilují o nové bytostné myšlenky a slovní vyjádření ukrývající se za běžnými významy slov pro pokračující dobrodružství lidské naděje.

V neposlední řadě je potřeba mít vždy na mysli proleptický charakter Whiteheadova jazyka spočívající ve snaze vyjádřit mnohdy jen stěží dohlédnutelné myšlenky. Nezřídka dochází k tomu, že idejím vyloženým v dřívějších pracích se dostává plného vyznění až v pracích pozdějších. To by samo o sobě nebylo ničím neobvyklým, kdyby však Whitehead tyto ideje nedopracoval s již poměrně odlišným sémantickým slovníkem.

Zpětným odrazem výše zmíněných obtíží spojených s Whiteheadovými texty je pravděpodobně jejich nízká reflexe v českém a slovenském intelektuálním prostředí. Dodnes existují celkem čtyři kompletní překlady Whiteheadových děl: (i) Vůbec první překlad se objevuje až v roce 1970. Jedná se o soubor kratších filosofických esejů *Essays on Science and Philosophy (Matematika a dobro a jiné eseje)* [Praha: Mladá

v životě filosofa“ (Viz History of the Gifford Lectures. *The Gifford Lectures* [online], [cit. 20. 8. 2016]). Dostupné z: <http://www.giffordlectures.org/overview>). Bylo ustanoveno, že každý přednášející získá „úvazek“ na dva roky a prosloví celkem dvacet přednášek (deset přednášek první rok a deset přednášek druhý rok). Důvod proč zde Whitehead působil pouze rok, byl Arthur Stanley Eddington, který přednášel v letech 1926/1927 na univerzitě v Edinburghu. Nebyl však schopen dodat druhou sérii deseti přednášek. Akademický senát tedy rozhodl pozvat právě na období 1927/1928 Whiteheada (Lowe 1970, 329). Whiteheadem proslovená série přednášek byla později publikována pod názvem *Process and Reality*.

fronta]. Zasloužil se o něj Ladislav Hejdánek spolu s Františkem Markem; (ii) Následně v roce 1989 vydává Ján Bodnár překlad *Science and the Modern World (Veda a moderný svet)* [Bratislava: Pravda], který je doplněn o překlad sedmé a osmé kapitoly z *Modes of Thought: Nature Lifeless (Neživá příroda)* a *Nature Alive (Živá příroda)*, (iii) O překlad díla *Symbolism: Its Meaning and Effect (Symbolismus, jeho význam a účín)* [Praha: Panglos] se postaral v roce 1998 Vlastimil Zuska; (iv) Do současné doby poslední překlad vychází v roce 2000. Jeho autorem je Zdeněk Bígl a jedná se o dílo *Adventures of Ideas (Dobrodružství idejí)* [Praha: OIKOYMENH]. V roce 1969 vychází zásluhou Jána Bodnára v sedmém svazku Antológie z diel filozofov nazvaném *Pragmatizmus, realizmus, fenomenológia, existencializmus* [Bratislava: Epoque] částečný překlad *Process and Reality*. Konkrétně se jedná o kapitolu první *Speculative Philosophy (Spekulativní filosofie)*, druhou *Organism and Environment (Organismus a prostředí)* a desátou *Process (Proces)*. Z jeho pera rovněž vychází překlad tří kapitol *Adventures of Ideas*, konkrétně kapitoly jedenácté *Objects and Subjects (Objekty a Subjekty)*, šestnácté *Truth (Pravda)* a sedmnácté *Beauty (Krása)*.

Kromě výše zmíněných překladů je potřeba uvést i české autory věnující se Whiteheadovu dílu ve svých studiích: Vlastimil Zuska publikuje v roce 1998 doslov pro *Symbolismus, jeho význam a účín* (dále jen *Symbolismus*) a studii s názvem „Heidegger, Whitehead a temporalita (estetického) znaku“ [Estetika 29: 13-27]. Následovník Zusky, Martin Kaplický, vydává v roce 2005 dílo s názvem *O estetických motivech ve filosofickém díle A. N. Whiteheada* [Praha: Filozofická fakulta UK]. Whiteheadovu dílu z pohledu estetiky se Kaplický věnuje i ve své diplomové práci (*Rytmus, signifikace a Whiteheadovo pojetí krásy*, 2002) a v práci doktorské (*Multiplicita a jedinečnost: Impulsy Whiteheadovy filosofie pro estetiku*, 2009). V roce 2005 publikuje svůj referát o Whiteheadově pozdní filosofii Ján Bodnár v díle *Na hraniciach filozofie a vedy* [Bratislava: Veda]. V roce 2008 vydává Miroslav Sapík publikaci *Procesuální filosofie a civilizace v díle A. N. Whiteheada* [Brno: L. Marek].¹¹ V neposlední řadě je nezbytné uvést publikaci Michala Andrleho *Whiteheadova filosofie přírody. Se zvláštním zřetelem k „londýnskému období“* [Červený Kostelec: Pavel Mervart] vydanou v roce 2010.

¹¹ Tento výčet obsahuje pro naše účely relevantní reflexe Whiteheadova díla, tedy ty, které se vztahují k jeho pozdní filosofii. Komplexnější přehled viz Andrle 2010, 379-386.

Andrle se zde věnuje filosofii přírodních věd a Whiteheadově alternativě vůči Einsteinově teorii. Současně tu však také koncipuje překladatelskou terminologii, která je s ohledem na výše popsanou situaci v českém, popřípadě slovenském, prostředí nedostatečná. Jak Andrle s odkazem na překladatelský původ Whiteheadových technických termínů sám uvádí, „jedná se buď o prvopřeklad (většinou), případně o užití výrazů z překladů Bígla, Bodnára, Kaplického, Marka či Zusky“ (Andrle 2010, 387). Ve vlastní práci tedy pracuji s překladatelskou terminologií tak, jak ji Andrle předkládá v Apendixu II. dané studie.

3 Povaha filosofie „londýnského období“

Whitehead je myslitelem nanejvýše komplexním a mezi jednotlivými myšlenkovými obdobími, kterými postupně prochází, panuje zřetelná kontinuita.¹² Proto vyspělý metafyzický systém vypracovává na základě poznatků, ke kterým dospívá ve svých matematických a rovněž filosoficko-vědních dílech. Naším cílem je však období poslední. To je charakteristická holistickým přístupem při tvorbě všeobsáhlé a všezahrnující metafyziky, jež má za cíl postihnout všechny aspekty přírodního dění majícího na jedné straně charakter proměnlivosti i stability a na straně druhé charakter relačnosti i identity. Filosofie londýnského období je filosofií z období metafyzického v jistých ohledech blížká. V jiných ohledech se znatelně rozcházejí. Na tomto místě si nastíníme základní charakteristiky Whiteheadova myšlení příznačné pro „londýnskou“ fázi jeho vývoje. Klademe přitom důraz na epistemologickou stránku filosofie přírody. Její pozdější rozvoj se nese v duchu reakce na Einsteinovu teorii relativity (STR a OTR). Tato část v předkládané práci reflektována není, neboť naším cílem je podat filosofickou a nikoli fyzikální koncepci organicistního pojetí skutečnosti.¹³

Spisy „londýnského období“ lze shrnout pod hlavičku „panfyzický projekt“.¹⁴ Jeho cíle Whitehead naplňuje na University of London v letech 1910-1924 a představuje především reakci na v té době velmi intenzivní diskusí o vědeckém a filosofickém statusu teorie relativity. Victor Lowe rozlišuje v rámci této panfyzické fáze Whiteheadova myšlení dvě její subfáze: prespekulativní epistemologii (1914-1917)

¹² Kontinuální charakter Whiteheadova vývoje, zejména přechod od filosofie vědy k vyspělé metafyzice je vyložen v kapitole páté nazvané *Přechod od panfyziky k vyspělé metafyzice*.

¹³ Explicitní vyloučení fyzikální reflexe má dva důvody. Zaprvé, středobodem mého zájmu je Whiteheadova pozdní filosofie a jak sám název práce napovídá, jedná se o filosofickou nikoli fyzikální koncepci skutečnosti. Práce představuje snahu o čistě metafyzický pohled na Whiteheadovu (nejen) pozdní filosofii. A zadruhé, předpokládám, že Whiteheadova motivace je především metafyzického rázu (bez ohledu na teorii relativity a kvantovou teorii by k tvorbě svého systému dospěl).

¹⁴ Pojem panfyzika (*pan-physics*) Whitehead používá pouze na jediném místě svých textů (Whitehead 1922, 4-5). Na ostatních místech prakticky synonymně používá pojmů filosofie přírody (*philosophy of nature*) nebo filosofie vědy (*philosophy of science*) (Andrle 2010, 50). Společně denotují stejnou mimojazykovou skutečnost, která je předmětem Whiteheadova zájmu v tomto druhém myšlenkovém období: přírodu jakožto celek, jež se nám odkrývá v procesu naší perceptuální zkušenosti. Hlavním úkolem panfyzických zkoumání je „formulovat ty principy vědy, které jsou využívány v každém odvětví přírodní vědy“ (Whitehead 1922, 4-5). Tím má na mysli postihnouti fundamentálních vztahů mezi fundamentálními entitami a jejich aplikaci na všechny projevy přírodního dění.

a filosofii přírody (1918-1924) (Lowe 1941b, 52, 64). Prvně zmíněná subfáze představuje jakousi přípravnou pozici pro spisy vydávané mezi lety 1918-1924.

Michal Andrle rozpoznává pět základních rysů, které jsou filosofii z prespekulativní subfáze společné.¹⁵ Jsou jimi: (i) vysvětlení vědy odkazem na předvědeckou rovinu života; (ii) vyloučení metafyzických otázek; (iii) důraz na empirickou zkušenost v procesu formulování abstraktních entit; (iv) zohlednění průběhového a kontinuálního charakteru zkušenosti a (v) problém formulace fyzikálního pole.

(i) První rys souvisí s edukativním charakterem zmíněných spisů a snahou o modifikace myšlení do podoby vědeckého myšlení, které pro svou činnost vyžaduje univerzální logický konceptuální rámec, jehož vypracování je předmětem vyspělé metafyzické syntézy (srov. Andrle 2010, 32-34).

(ii) Druhý rys představuje odhlédnutí od metafyzické roviny filosofického zkoumání v celém období panfyziky (srov. Andrle 2010, 34-36). Ve fázi prespekulativní epistemologie vymezuje Whitehead metafyziku následovně: „Je možné, že adekvátní analýza každého zdroje a každého typu zkušenosti by přinesla ozřejmující důkaz reality a její povahy. (...) Precizní osvětlení takovéto otázky je problémem metafyziky. Jedním z cílů, které se zde však snažím předvést je, že základ vědy nespočívá v jakýchkoliv metafyzických závěrech, ale že věda i metafyzika začínají na společné základně

¹⁵ Do této subfáze Whiteheadova myšlenkového vývoje patří jako první příspěvek s názvem „The Relational Theory of Space“ pronesený na First Congress of Mathematical Philosophy konaném v Paříži 8. dubna 1914 (francouzská verze viz Whitehead, Alfred North. 1916. „La Théorie Relationniste de l'Espace.“ *Revue de Métaphysique et de Morale* 23 (3): 423-454). Anglický originál nepřišel nikdy do tisku a patrně byl zničen na Whiteheadovu žádost po jeho smrti s ostatními nepublikovanými texty (Hurley 1979, 14). Anglický překlad francouzské verze opatřený komentáři viz Whitehead, Alfred North. 1914. „The Relational Theory of Space,“ In „Whitehead's Relational Theory of Space: Text, Translation, and Commentary.“ 1978. Překlad a komentáře Patrick J. Hurley. *Philosophy Research Archives* 4 (1259): 676-777.

Dále studie „Space, Time and Relativity“ viz Whitehead, Alfred North. 1915. „Space, Time and Relativity.“ *Proceedings of the Aristotelian Society* 16: 104-129. Viz též Whitehead 1917, 191-228 a Whitehead 1957, 155-165.

Druhou anglicky publikovanou studií v tomto období je „The Organization of Thought“ viz Whitehead, Alfred North. 1916. „The Organization of Thought.“ *Science* 44 (1134): 409-419. Viz též Whitehead 1917, 105-133 a Whitehead 1957, 103-119.

Třetí studie nese název „The Anatomy of Some Scientific Ideas“ viz Whitehead, Alfred North. 1917. „The Anatomy of Some Scientific Ideas“ In Whitehead, Alfred North. 1917. *The Organization of Thought, Educational and Scientific*, 134-190. London: Williams and Norgate. Viz též: Whitehead 1957, 121-153.

bezprostřední zkušenosti“ (Whitehead 1917, 113-114). Metafyzika je tedy pro Whiteheada nyní tím, co by sice mohlo vrhnout světlo na skutečnou povahu universa, nicméně zkoumání povahy přírodních věd takového snažení nepřipouští. To může být výlučně cílem, v této fázi záměrně opomíjené, metafyziky, jež umožňuje spojení veškerého lidského myšlení a jednání tak, abychom mohli interpretovat každý prvek lidské zkušenosti.

(iii) Centrálním motivem Whiteheadovy výstavby komplexního systému idejí je silný akcent na empirickou zkušenost, která podmiňuje racionalitu a smysluplnost každé vědecké teorie. Empirická báze filosofického zkoumání má několik nutných předpokladů: je potřeba odlišovat aktuální smyslová data přicházející k nám skrze percepci a následně vznikající myšlenkové objekty, které jsou důsledkem kreativity naší mysli spočívající ve skládání jednotlivých smyslových dat. Dále je potřeba odlišit tyto myšlenkové objekty percepcie (králík) od myšlenkových objektů vědy (elektrony, atomy, molekuly). A v neposlední řadě je tu nutnost přijetí relačního pojetí prostoru, který je výsledkem abstrakcí z extenzionálních vztahů mezi *událostmi* a odmítnutí absolutního pojetí prostoru, respektive jeho privilegovaného postavení vůči pasivní, diskrétní a neměnné *hmotě*. S relačním pojetím prostoru souvisí nové pojetí geometrie, kdy základní geometrické entity získáváme abstrahováním z extenzionality (časoprostorového překrývání) panující mezi událostmi. Entity jako bod, přímka nebo rovina jsou abstrakce. Získáváme je z percepcie událostí vytvářejících relační prostor prostřednictvím metody nazvané princip konvergence k jednoduchosti zmenšováním rozsahu (*principle of convergence to simplicity with diminution of extend*). Později tuto metodu Whitehead rozpracovává pod názvem metoda extenzivní abstrakce (*method of extensive abstractions*) (srov. Andrlé 2010, 36-44).

Poslední dva rysy společné textům „londýnského období“ rozvedeme způsobem, který je propojí s centrálními tématy vyspělé metafyziky.

(iv) To co můžeme zobecnit na celek Whiteheadova filosofického díla je akcent na kontinuální a průběhový charakter zkušenosti (Andrlé 2010, 44-45). Procesualita je centrálním motivem Whiteheadova díla (předznamenáme, že v případě uvedené kontinuity jakožto hladkého procesu alespoň do *Process and Reality*), odrážejícím se

v konceptu *události* a kritice konceptu *substance* a s ní spjaté koncepci mechanistického materialismu. Aristotelova substance je právě jedním z pilířů, o který se Whitehead opírá při své kritice materialismu, neboť podle jeho názoru vede k nepřijatelné bifurkaci přírody. Mechanistický materialismus spočívá v pojetí celé fyzikální přírody (tj. objektů i událostí) jako konstituované z konečných materiálních entit, a tudíž v jeho rámci existovala v posledku jednotná fyzikální disciplína, a to mechanika mikrokorpusek.¹⁶ Skýtala popis jednoty světa bez použití pojmů, jakými jsou síla, energie, entelechie apod., jež nemohly být popsány *clare et distincte*. V průběhu celé práce *Science and the Modern World* Whitehead nepřestává klást důraz na odmítnutí tradičního mechanistického materialismu, jehož kořeny sahají do sedmnáctého století, kdy dochází k radikální proměně obrazu světa, do té doby stojícího na Aristotelově filosofii a křesťanské teologii. Princip oduševnělého a živoucího kosmu byl v počátcích moderní vědy a filosofie nahrazen metaforou stroje, za jejíž „duchovní otce“ jsou považováni Galileo Galilei a René Descartes.

Whitehead předvádí velice pozoruhodnou a smělou kritiku materialismu, přičemž hovoří o materialismu vědeckém (*scientific materialism*). Odmítá jej, i když nezpochybňuje jeho předchozí metodologický úspěch, který ovšem spočívá na neadekvátní abstrakci. Během ní se entita stala substrátem (se statusem substance) faktoru (se statusem atributu). Faktory jsou tím, co jsme schopni rozlišit (např. smyslové uvědomování si modré barvy). Faktory, o kterých jej již uvažováno, se kterými pracujeme v myšlení, jsou entity, neboli individuality (např. modrá barva obsažena v našem myšlení). Hmota emergovala jako metafyzický substrát svých kvalit a začala se psát historie hmoty (Whitehead 1920, 13-16). Záměnu abstraktních konceptů za konkrétní fakta Whitehead označuje technickým termínem klam špatně umístěné konkrétnosti (*fallacy of misplaced concreteness*).¹⁷ Skutečnost jakožto

¹⁶ Podle Nicolase Malebranche, existuje zřetelná inkompatibilita mezi stvořenou přírodou na jedné straně a silou, která je schopna tuto přírodu stvořit, na straně druhé. Příroda je ve své podstatě kauzálně impotentní. Pouze Bůh je původcem veškerých skutečných změn v přírodě (Nadler 2000, 121).

¹⁷ S ohledem na tento princip je nezbytné zmínit britského idealistického filosofa a Whiteheadovo kolegu z Cambridge Jamese Warda. Whitehead v předmluvě k *Enquiry* uvádí Warda jako osobnost, jíž vděčí za mnohá tvůrčí vnuknutí (viz Whitehead 1919, viii). O jaká se jedná, již neuvádí a na jiných místech svých spisů ho nezmiňuje. Nicméně Wardův vliv na Whiteheada je nezpochybnitelný: v první sérii Gifford Lectures poprvé vydané v roce 1899 pod názvem *Naturalism and Agnosticism* Ward přímo píše, že „[vědec] nesmí nechat své abstraktní simplifikace zatvrdnout do konkrétního faktu“

složená z atomických částic je užitečná abstrakce vědy sedmnáctého století. V okamžiku, kdy ji aplikujeme např. na svět mikročástic nebo chápeme materii, jako ultimátní složku přírody, dochází ovšem k její neadekvátní aplikaci na skutečnost a záměně abstraktního za konkrétní.

Důsledkem této skutečnosti podle Whiteheada je nahlížení vesmíru jako neredukovatelné hrubé hmoty rozložené v proudu prostorových konfigurací. Takový materiál je sám o sobě beze smyslu, bez hodnoty a bez účelu, pouze následuje pevně danou rutinní posloupnost uloženou vnějšími vztahy, které nepramení z povahy jeho bytí. V posledku zde nezbývá žádný prostor pro život nebo vědomí, a tak je potřeba pojmy jako „čas, prostor, hmota, látka, éter, elektřina, mechanismus, organizmus, uspořádání, struktura, vzor, funkce, reinterpretovat“ (Whitehead 1989, 71–72).

(v) Whiteheadovo užití pojmu „pole“ koreluje s tím čistě fyzikálním, nicméně má mnohem širší a abstraktnější význam. To je dáno Whiteheadovým akcentem na procesuální povahu skutečnosti, ve které tím, že objekt vstoupí do události, definuje okolo sebe pole svého možného kauzálního působení (srov. Andrlé 2010, 32-47). Tato metafyzicky pojatá představa pole hraje zásadní roli při kritice tzv. prosté lokace (*simple location*). Události mají charakter pole aktivity (*field of activity*), které je analogické k povaze pole fyzikálního vyjadřovaného v termínech „gravitačních, elektromagnetických nebo chemických sil“ (Whitehead 1920, 170). Na základě charakteristik těchto polí aktivity, Whitehead dále dovozuje na povahu situovaného objektu, který je svým způsobem na všech místech nikoli pouze na jednom jediném. S tím souvisí kritika prosté lokace, jejíž podstatu Whitehead shrnuje následovně: „Jestliže řekneme, že určitá část hmoty má vlastnost *prosté lokace*, znamená to, že pokud jde o její časoprostorové (*space-time*) vztahy, bude přiměřené konstatovat, že se nachází přesně tam, kde je: v ohraničené konečné oblasti prostoru a v ohraničeném konečném trvání času, a to bez ohledu na jakákoliv [podstatná odkazování] vztahů dané části hmoty k jiným oblastem prostoru a k jiným trváním času“ (Whitehead 1989, 117).

(Ward 1906, 109). To je přesné vyjádření toho, když Whitehead hovoří o čase a prostoru jako o abstrakcích nikoli jako o konkrétní fyzikální realitě, jak je tomu u Einsteina. Dílo *Naturalism and Agnosticism* představuje kritiku tehdy aktuální koncepce materialismu. Alfred Edward Taylor v recenzi pro časopis *Mind* o tomto díle hovoří jako o „filosofické knize posledního roku“ (Taylor 1900, 244).

Na první pohled může být patrné, že přijetí teorie prosté lokace znamená přijetí *absolutní* teorie časoprostoru a odmítnutí teorie prosté lokace implikuje přijetí *relační* teorie časoprostoru.¹⁸ Tento směr úvah zakládá intuitivní chápání slova „odkazování“ (*reference*) ve smyslu *aktuálního vztahování se k jiným* časoprostorovým oblastem. Nicméně z tohoto „podjatého“ přesvědčení nás vyvede tvrzení o tom, že „vztah konkrétního materiálního tělesa k časoprostoru (*space-time*) můžete adekvátně stanovit tím, že řeknete, že je právě zde, na tomto místě; pokud jde o prostou lokaci, o tomto předmětu není víc co říct“ (Whitehead 1989, 108). Proto bychom ono *odkazování* měli chápat jako *schopnost* látky samotné *být v jiných* časoprostorových oblastech. Tím je zřejmé, že „pojem prosté lokace nezávisí na protirečení mezi absolutistickým a relativistickým názorem na prostor a čas“ (Whitehead 1989, 117). Pro jednoznačnější chápání významu prosté lokace navrhuje Alston termín *jedinečná lokace* (*single location*) a její odmítnutí označuje jako teorii mnohonásobné lokace (*the theory of multiple location*) (srov. Alston 1951, 716).

Whitehead stejně jako Bergson nesouhlasí s ideou prosté lokace. Oba však vede k jejich nesouhlasu jiná cesta. Podle Bergsona je čas, který skutečně zažíváme, charakteristický tím, že trvá (*durée*). Zažíváme plynutí času. Věda vždy nicméně upřednostňovala prostor před časem a poznatky o prostoru přenášela do představ o čase. Čas vědy nám jednoduše zprostornil: „Když vyvoláme čas, odpoví nám prostor“ (Bergson 2003, 15). Čas je transformován do určité formy prostoru a je nahlížen jako sled diskrétních pohybů. S tímto intelektuálním zprostorněním, Bergsonovým tvrzením o tom, že „jsme podali mechanické vysvětlení skutečnosti a následně jsme toto vysvětlení dosadili za samu skutečnost“ (Bergson 2001, 181) Whitehead nesouhlasí a namísto toho hovoří o omylu v podobě klamu špatně umístěné konkrétnosti, který vyjadřuje „záměnu abstraktního za konkrétní“ (Whitehead 1989, 110).

¹⁸ Tento názor zastává např. Dorothy Emmet v knize *Whitehead's Philosophy of Organism: „Význam prosté lokace ukazuje, že „omyl“ leží v připsání části látky absolutní pozice v prostoru a v čase bez odkazu k jiným oblastem prostoru a času. A jelikož jsou prostor a čas založené na vnitřních vztazích událostí k sobě navzájem (...), tak určité postavení konkrétní události, definované vnitřními vztahy k jiným událostem je odlišné od Newtonova pohledu na její absolutní pozici v prostoru a v čase“* (Emmet 1932, 177).

Jak ale představu hmoty *prostě* lokalizované v prostoru vytrhnout ze svých kořenů? Zaprvé, abstraktní koncepci hmoty, kterou jsme samovolně aplikovali na samotnou povahu skutečnosti (v duchu klamu špatně umístěné konkrétnosti) je nutné koncepčně nahradit pojmem události. Zadruhé, tím, že každá událost emočně reaguje na jiné události, integruje jejich vlivy a aspekty do své vlastní existence. Tento způsob konstituování vlastní všem událostem spočívá v uchopování (*prehension*)¹⁹ minulého, které se tak stává součástí přítomného a toto přítomné se stává základem pro budoucí. Tato syntéza je obsahem pojmu *konkrescence* (*concrecence*) představující proces nastávání či sebeutváření aktuálních entit. Z řečeného vyplývá, že ideu *prosté* lokace Whitehead odstraňuje jejím nahrazením koncepcí *prehenzivní jednoty* (*unity of prehension*). Ta je založena na předpokladu, že neustálé dění a uskutečňování, které v přírodě probíhá, je neutuchající prolínání se věcí v jednotě uchopení a to, „co je takto uskutečněno, je samo prehenzí, nikoli věcí“ (Whitehead 1989, 130). Jednotlivé prehenzivní jednoty jsou v daný čas na daném místě, jsou navzájem propojeny a esenciálně se vztahují k jiným časům a místům. Tak můžeme říci, že každá aktuální entita je svým způsobem na všech místech současně.

Ve spisech subfáze následující, tedy ve filosofii přírody,²⁰ již Whitehead spojuje metafyzická zkoumání se zkoumáním statusu mysli vzhledem k poznávané skutečnosti. Nicméně ani zde nepřiznává metafyzice žádné kompetence (Andrle 2010, 57-58). Jak Whitehead píše: „Nyní se zabýváme pouze přírodou, to znamená objektem našeho perceptuálního poznání, nikoli syntézou poznávajícího s poznáním. Tato distinkce je přesně tím, co odlišuje přírodní filosofii od vyspělé metafyziky. V souvislosti s tím, žádná z našich nejasností, pokud jde o přírodu, nebude vyřešena ohledem na fakt, že je zde mysl, která ji poznává. Naším tématem je koherence poznání a nejasnost, kterou odkrýváme, se týká podstaty toho, co je poznáno“ (Whitehead 1919, vii). Filosofie přírody si tedy nenárokují dosažení „syntézy poznávajícího s poznáváním“, která je ponechána výsostně v područí metafyziky. Důvody, které k tomuto

¹⁹ Pro vysvětlení pojmu *prehenze* viz kapitola šestá *Motivační linie Whiteheadovy vyspělé metafyziky*, respektive úvodní odstavec v podkapitole *Whitehead a Leibniz* na s. 83 této práce.

²⁰ Páteř tohoto období tvoří následující spisy: *An Enquiry Concerning The Principles of Natural Knowledge* (1919), dále jen *Enquiry*, *The Concept of Nature* (1920) a *The Principle of Relativity with Applications to Physical Science* (1922), dále jen *The Principle of Relativity*. Whitehead zde vypracovává komplexní koncepci filosofie přírody, jež má své přísné restriky.

Whiteheada vedou, mají za cíl vyhnout se nástrahám bifurkačních teorií.²¹ Epistemologickou pozici zastávanou v období filosofie přírody nejlépe vystihuje následující citát: „Příroda tak jak je odkrývána smyslovou percepcí (*sense-perception*) je sebe-obsažná (*self-contained*) vůči smyslovému uvědomování (*sense-awareness*) a důsledkem toho i vůči myšlení (*thought*).²² Tuto sebe-obsažnost přírody budu také vyjadřovat tím, že příroda je mysli uzavřena (*nature is close to mind*) (Whitehead 1920, 4). Otázky typu jak a proč poznáváme a jaké jsou tedy v důsledku naše obsahy vědění panfyzický projekt nezodpovídá a představují tak přísné hranice, jež tato filosofie nepřekračuje.²³

²¹ Whiteheadova kritická analýza epistemologických pozic souvisejících se vznikem novověké vědy je známá jako kritika tzv. bifurkačních teorií (*theories of the bifurcation of nature*). Whitehead bifurkací rozumí jakoukoli inkluzi mysli do popisu vztahů pozorovatelných v přírodě. Nalezneme ji u Galilea a postupně tuto pozici posilovali Descartes, Newton, Locke, Kant a Poincaré. Tato problematika je součástí šesté kapitoly *Motivační linie Whiteheadovy vyspělé metafyziky*, respektive její podkapitoly *Whitehead a romantická poezie*.

²² Myšlení a smyslové uvědomování jsou pro Whiteheada dvě aktivity naší mysli. Přičemž tvrdí, že existují i další. Jaké to jsou, však sám neuvádí (srov. Whitehead 1920, 5).

²³ Posun po myšlenkové trajektorii Ronny Desmet charakterizuje následovně: „V Cambridge se Whitehead zaměřuje na apriorní poznání, které může být extrahováno z poznávajícího (*knower*); v Londýně na aposteriorní poznání uložené tím, co je poznáváno (*known*); zatímco na Harvardu se pokouší dosáhnout syntézy poznávajícího s poznávaným“ (Desmet a Weber 2010, 19).

4 Geneze procesuality v panfyzických spisech

Při pohledu na pestrou rozmanitost, jíž jsme obklopeni, se nám nabízí otázka, co se pod touto glazurou každodennosti vlastně skrývá. Co je pojivem entit vnějšího světa? Je to něco trvalého, či proměnlivého, statického, nebo dynamického? Odpovědi na tyto otázky má podle Whiteheada hledat filosofie a rovněž i fyzika. Jsou dvojí. V roce 1911 se v knize *An Introduction to Mathematics* setkáváme s pojmem událost (*event*). Prozatím tento termín není chápán jako technikálie. Událostí je bouřka, vlnobití či obyčejný lidský rozhovor. Jejich univerzální popis vyžaduje přítomnost abstraktních matematických idejí, které jsou schopny odhlédnout od individuálních lidských emocí, zakoušení a pocitů. Tím je možné dosáhnout popisu toho, co je nám lidem bez rozdílu společné (srov. Whitehead 1911, 11-14). Whiteheadova filosofie bude postupně cílena na odhalení komunity událostí, která je nezávislá na percipientovi. V průběhu vývoje jeho filosofického myšlení se však budou proměňovat názory na její povahu. Zatím máme však jen polovinu odpovědi na výše položené otázky. Její druhá část je obsažena v pojmu objekt (*object*). Tak jako řeka, element fluxivity, nemůže být bez dvou břehů, prvků permanence, nemohou být kreativní události bez rigidních objektů. Nyní máme dva členy Whiteheadovy fundamentální dvojice, jimiž jsou události a objekty. Na této pojmové dvojici stojí v základu nejen Whiteheadova filosofie přírody, ale i vyspělá metafyzika (i když terminologie i samotné dělení budou modifikovány).

V tomto bodě výkladu si ukážeme, jak jemnou až zamlženou hranici Whitehead mezi událostmi a objekty nastoluje. V jistém slova smyslu můžeme říci, že i objekty jsou událostmi. Uvedme Whiteheadův příklad z jeho raně metafyzické knihy *The Concept of Nature*, kde na Kleopatřině obelisku (*Cleopatra's Needle*) v Londýně ukazuje, že v podstatě vše je událostní povahy. Příklad je následující: Obelisk je pevné těleso, které na první pohled nevykazuje žádné známky jakékoli probíhající události. Ve skutečnosti má svou historii, uskutečňuje se v přítomnosti s ohledem na budoucnost. Byl vytvořen okolo roku 1450 př. Kr. v egyptském městě Héliopolis, ve dvanáctém století byl přemístěn do Alexandrie a roku 1877 doputoval do Londýna a jednou zcela jistě zanikne. K těmto makroskopickým událostem se ale samozřejmě přidávají i ty mikroskopické. Každou sekundou se aktivně uskutečňuje a nezůstává tentýž. Den co

den ztrácí molekuly a jiné naopak získává a vlivem počasí je narušována jeho struktura. V každém okamžiku je naplněn rozmanitou sérií událostí, které se tak stávají ultimátními²⁴ složkami universa (srov. Whitehead 1920, 165-167). Každou vteřinou se v obelisku *dějí* nová a nová dobrodružství a zdá se, že vlastně není ani objektem ale procesem. Můžeme říci, že věci, jimiž jsme v životě obklopani, jsou v podstatě déle trvajících událostmi zachovávanými si relativně stejná kvalitativní a kvantitativní uspořádání. Nicméně jisté typy permanence Whiteheadovo procesuální kontinuum vyžaduje a zhmotňuje je do různých typů objektů. Později bude na tuto permanenci kladen větší důraz v podobě věčných objektů, které budou postaveny mimo čas.²⁵

Charakter procesu může být kontinuitní či diskontinuitní. Události jsou u Whiteheada tím, díky čemuž můžeme pozorovat stabilní, kontinuálně existující předměty světa zkušenosti. Události se v čase a prostoru navzájem ovlivňují, pracují na principu vzájemné vnitřní souvztažnosti, čímž je dosaženo kontinuity přírody neboli „kontinuita přírody je kontinuita událostí“ (Whitehead 1919, 25) a „kontinuita přírody vyvstává z extenze. Každá událost se rozprostírá nad jinými událostmi a nad každou událostí se rozprostírají jiné události“ (Whitehead 1920, 59). V panofyzických spisech tedy Whitehead pojímá proces jako kontinuální hladký přechod jedné události v druhou. Samotná teorie událostí je poprvé systematicky vyložena v druhé části *Enquiry*. Události, jež jsou zdrojem fluxivity, v přírodě vnímáme skrze modalitu uchopení (*apprehension*).²⁶ Události se nikdy nemění, neopakují. Jsou pouze tím, čím jsou v daném místě a čase. Každá událost obsahuje jiné události, jako své části a současně je každá událost částí jiných událostí. Z tohoto vztahu extenze emergují čas a prostor (srov. Whitehead 1919, 61-62). Whitehead se evidentně snaží kontrovat Newtonův postup. Čas, prostor a hmota vyvstávají ze struktury událostí. Nejsou jí

²⁴ Pojem ultimátní ve Whiteheadově terminologii vyjadřuje nemožnost analýzy na dále jednodušší entity (Whitehead 1919, 6).

²⁵ Významného ocenění dosáhla Whiteheadova metafyzika, a to především koncepce události u Gillesse Deleuze. Dílo *Záhyb. Leibniz a baroko*, respektive krátká kapitola nazvaná *Co je to událost?*, představuje Deleuzeovo nejširší pojednání o Whiteheadovi. Metaforou události se tu stává hudební koncert, v němž Deleuze charakterizuje čtyři základní prvky události: nejprve rozpoznáváme *extenzi* v podobě vibračních zvukových vln šířících se prostorem a časem. Následně přichází *intenzita* v podobě intrinsických vlastností tónů (barva, výška, apod.). Dále se jednotlivé tóny skrze *prehenze* navzájem pociťují a uchopují. A na závěr samotné tóny stupnice představují *věčné objekty* aktualizující se v jednotlivých prehenzích (srov. Deleuze 2014, 131-142).

²⁶ Ve filosofii přírody je reálné a uchopitelné pouze to, co je teď a tady, neboť minulé už není a budoucí ještě není (Ford 1984, 27).

bytotně vlastní. Události nejsou důsledkem změny, kterou podstoupila hmota v jistém bodě a okamžiku.

Objekty, jež fixují v přírodním dění permanenci vnímáme skrze modalitu rozpoznávání (*recognition*)²⁷, ve třech stupních: (i) primární rozpoznávání (*primary recognition*), skrze které jsme si prvotně vědomi jisté permanence uprostřed proměnlivé skutečnosti; (ii) neúplným rozpoznáním (*indefinite recognition, recollectiion*) dokážeme objekt vydělit z aktuálního dění, nicméně není zcela ukotven v naší myslí a nedokážeme ho zařadit do jiných událostí. Ve Whiteheadově terminologii: nedokážeme určit jeho situaci (*situation*) v jiných událostech, tedy místo odkud je vnímán. Na předmět se soustředíme pouze jako na součást dané přítomnosti; (iii) Při úplném rozpoznání (*definite recognition, memory*) je objekt již definitivně uchopen naší myslí a známe jeho specifické vztahy k rozmanitým událostem v přírodě (Whitehead 1919, 82). Objekty se na rozdíl od událostí měnit mohou. Tato změna představuje odlišný vztah jednoho a téhož objektu k odlišné události, přičemž objekt zůstává sebeidentický (Whitehead 1919, 62-63). Objekty nemají průběh v čase a mohou se vyskytovat opakovaně.

Prostou dvojicí událost-objekt Whitehead dále podrobuje jemnější analýze. Příroda jakožto fakt je naší zkušeností odkrývána v procesech pěti různých typů diverzifikace. V návaznosti na tyto typy diverzifikace přírodního kontinua, rozlišujeme pět základních typů entit: (i) události (*events*)²⁸; (ii) percipientní objekty (*percipient objects*), od kterého začíná událost percepce jako prvotní vědomí si něčeho, co je bezprostředně přítomné; (iii) smyslové objekty (*sense-objects*), kterými jsou barvy, zvuky, chutě, vůně a modality taktilního čítí. Vnímáme je jako jedny a tentýž smyslová data v odlišných událostech; (iv) perceptuální objekty (*perceptual objects*), jež jsou objekty naší běžné zkušenosti, např. králík, dům, auto, cesta, hrnek apod. Poznáváme je jako sdružení smyslových objektů do stejné situace, tedy do daného umístění

²⁷ V *The Concept of Nature* je synonymně užíváno termínu smyslové rozpoznávání (*sense-recognition*) (srov. Whitehead 1920, 143, 189).

²⁸ V *The Concept of Nature* navrhuje pro pojem *event* paralelně pojmy *happening* nebo *occurence*. Pojem *event* je používán primárně vzhledem k jeho údernosti (srov. Whitehead 1920, 165). Jednotlivé události nejsou nikterak hierarchizovány. Naopak pozdější aktuální události (*actual occasion, actual entity*) jsou strukturovány co do míry své komplexity spočívající v množství prehenzivních sjednocení (*prehensive unifications*), které v sobě zahrnují.

objektu v události. Tyto smyslové objekty jsou vnímány jednak *samy o sobě*, to znamená, že je vidíme (ve striktně vymezeném slova smyslu) jako barvu v situaci a rovněž jsou vnímány jako *zprostředkující činitel* daného objektu. Dělíme je na (a) klamavé (*delusive*), např. simulované vjemy virtuální reality a (b) fyzické (*physical, non-delusive, material*) jež jsou reálnými předměty našeho světa; Posledním typem objektů jsou (v) vědecké objekty (*scientific objects*) tedy elektrony, ve Whiteheadově době ultimátní vědecké objekty, dále atomy a molekuly. Nevnímáme je přímo ale skrze jejich schopnost udělit událostem charakter podmiňujících činitelů události percepce, jinak řečeno charakter kauzální působnosti (srov. Whitehead 1919, 60, 83-98).

Tato hierarchizace představuje typy permanencí nalézajících se v přírodě, přičemž smyslové objekty jsou nejnižším, ultimátním typem permanence a vědecké objekty představují nejvyšší typ permanence v kreativním postupu přírody. Tento průběhový charakter nastávání je na straně druhé umožněn skrze neutuchající tok vznikajících a zanikajících, nikoli však proměnlivých, událostí. Dualita přírody je její nejnitiřnější charakteristikou. Neznamená to ovšem, že by události a objekty existovaly vedle sebe a navzájem o sobě nevěděly. Setkávají prostřednictvím tzv. vstupu (*ingression*). Tím, že objekt vstoupí do události, prodchne ji určitou charakteristikou. Díky tomu, že jsme schopni rozpoznávat objekty neboli charaktery událostí, je možná veškerá smyslová percepce. Objekty zajišťují jistou stabilitu a uniformitu, přinášejí opakující se vzory a struktury. Vstup objektu do události je procesem majícím čtyři relata čili vztažné členy. Jestliže například pozoruji králíka ležícího na posteli v dětském pokoji, tak (i) událost percepce (*the percipient event*) označuje, odkud percepce probíhá, nejedná se však o percipienta či jeho mysl v pravém slova smyslu, „hrubě řečeno je to fyzický život inkarnované mysli“ (Whitehead 1920, 107). V našem případě bude událostí percepce tělesný stav pozorovatele; (ii) situace (*the situation*) je vztah objektu k určité události, je tedy odpovědí na otázku, kam je zaměřena událost percepce neboli kde se daný objekt nachází (králík je situován v události postele); (iii) aktivní podmiňující události (*the active conditioning events*) jsou události relevantní pro percepci situovaného objektu (pro percepci králíka jsou relevantní např. události postele, místnosti, události vnímané skrze otevřené okno apod.) Obecně je můžeme shrnout jako aktuálně a vědomě rozlišované okolnosti percepce; (iv) pasivní

podmiňující události (*the passive conditioning events*) jsou události nerelevantní pro percepci situovaného objektu (např. událost zpěvu ptáka, praskání dřeva v krbu apod.) Jedná se o okolnosti percepce nevstupující aktuálně do našeho vědomí (srov. Whitehead 1920, 152).

Z doposud řečeného plyne, že v panfyzických spisech je proces pojímán kontinuálně. To se ovšem začne měnit spolu s Whiteheadovým posunem od otázek filosoficko-vědních k těm čistě metafyzickým. Akcent na fluxivitu či kontinuitu zkušenosti je u Whiteheada neustále přítomný. Zkušenost nás neinformuje o tom, že by mezi minulostí a přítomností byla „mezera“. Spíše zažíváme bezprostřední pomalu prchající minulost a pomalu se rodící budoucnost, mezi nimiž panuje hladký přechod či spojitá plocha. Ovšem již v díle *Science and the Modern World*, jak dále uvidíme, dochází k zásadní proměně, kterou lze nazvat „od kontinuity k atomicitě“. Tento radikální obrat souvisí s konceptualizací aktuálních událostí a v posledku v *Process and Reality* vede Whiteheada k přesvědčení, že „pokud je současný svět dělitelný aktuálními událostmi, není svou povahou kontinuitní, ale atomický“ (Whitehead 1978, 62). Na následujících stránkách si předvedeme, jak atomismus rodící se v *Science and the Modern World*, kontrastuje s dřívějším požadavkem kontinuity a jaké má tato nová koncepce důsledky pro povahu procesu jako takového.

5 Přejchod od panfyziky k vyspělé metafyzice

Myšlenkovou provázanost prací „londýnského období“ s pracemi metafyzickými, Whitehead vyjadřuje v druhém vydání *Enquiry* z roku 1924 následovně: „Doufám, že v blízké budoucnosti představím stanovisko těchto svazků ve více kompletní metafyzické studii“ (Whitehead 1919, resp. 1924, ix). Má tím na mysli, že je potřeba se opět vrátit k Berkeleyho problému percepcce a provést syntézu poznávajícího s poznávaným. Ve filosofii přírody je poznávající z přírody vyloučen. Při povrchním pohledu bychom mohli pomalu odvodit změnu v epistemologickém stanovisku ústící až v epistemologický rozpor. Abychom se tomuto vyhnuli je potřeba správného čtení slova „vyloučena“ nikoli ve smyslu „přísné disjunkce“ ale raději ve smyslu „oslabené konjunkce“. K tomuto problému se detailněji vrátíme v následující analýze samotného přechodu.

Pokud jde o epistemologickou stránku vlastní filosofie, Whitehead o své pozici hovoří jako o předběžném realismu (*provisional realism*). V podstatě představuje to, co vyjadřuje objektivistická filosofie. Nicméně podle Whiteheada mohou objektivistické stanovisko zastávat realisté a stejně tak i idealisté, když se shodnou, že existuje společný svět pro naše poznání. Objektivní idealista však bude, na rozdíl od objektivního realisty, existenci každého prvku tohoto světa podmiňovat mentální aktivitou (srov. Whitehead 1989, 153-156). Předběžný realismus představuje třetí cestu mezi idealismem (odmítá absolutistický, pluralistický a rovněž Berkeleyho verzi subjektivního idealismu) a realismem. Podle této koncepce je vnější svět zažíván, nikoli vytvářen a existuje nezávisle na tom, zda je, či není vnímán, přičemž tato samotná percepcce, respektive prehenze, může a nemusí mít kognitivní charakter. Whitehead toto přesvědčení zastává jak ve své filosofii přírody, tak také v metafyzice. Nicméně nesprávná interpretace některých Whiteheadových vyjádření zatemňuje jejich podstatu, jak uvidíme dále.

Myšlenkový posun k metafyzickým otázkám můžeme u Whiteheada nahlížet z několika perspektiv. Nathaniel M. Lawrence v knize z roku 1956 *Whitehead's Philosophical Development. A Critical History of the Background of Process and Reality* vyjadřuje názor, že Whitehead je v průběhu svého filosofického vývoje nucen neustále

rozšiřovat svůj záběr tak, aby mohl vystoupit mimo oblast filosofie věd. Přehodnocování vlastních spekulací a analýz ho tak dovedlo k „velkému rozšíření a revizi“ v podobě díla *Process and Reality*. Podle Lawrence se však nejedná o posun ke zcela jiným tématům, ale o posun v důrazu na kontinuálně řešenou množinu problémů (srov. Lawrence 1956, xiv-xvii). Whitehead je tedy, podle Lawrenceovy interpretace, ve škále probíraných otázek konzistentní. Pouze se zvyšuje jejich komplexita, čímž dochází k jejich modifikaci.

Co je však pro Lawrenceovu analýzu symptomatické, a z následného pohledu problematické, je rozlišování dvou rysů ve Whiteheadově myšlení, které jsou podle Lawrence kontinuálně přítomné. (i) Ponejprve *realistický rys* spočívá v nezávislosti poznávajícího a prvků, jež se objevují v jeho zkušenosti; (ii) Podruhé *konceptualistický rys* spočívá v tom, že poznávající vnáší do zkušenosti význam, interpretaci a objasnění (Lawrence 1956, xv). Realistická pozice je signifikantní pro filosofii přírody a podle Lawrence vychází přímo z Whiteheadova přesvědčení o tom, že „příroda je myslí uzavřena“ (Whitehead 1920, 4) či z prohlášení, že „syntéza poznávajícího s poznávaným“ (Whitehead 1919, vii) je prozatím zapovězena. Nicméně Whiteheadův postupně sílící akcent na roli mysli v poznávajícím procesu ho podle Lawrence vede k příklonu na stranu konceptualistického rysu (Lawrence 1956, 131). Zde by se ztrácel i zmíněný realistický rys Whiteheadovy epistemologie. Tuto tendenci můžeme nalézt již v *Enquiry*, kde popisuje charakter souvztažnosti jako „sledované problematiky přírodního poznání, která nemůže být pochopena bez odkazování k obecným charakteristikám percepce“ (Whitehead 1919, 12-13). Dále, o pět let později, v *Science and the Modern World* Whitehead píše, že „fyziologie vrátila mysl zpět do přírody“ (Whitehead 1989, 221) a v *Religion in the Making* se dozvídáme, že „nejkompletnější konkrétní fakt je dipolární, fyzický a mentální“ (Whitehead 1927, 104). Na základě těchto prohlášení se může na první pohled zdát, že Whitehead je Lawrenceem z jisté epistemologické rozkolísanosti až nekonzistentnosti podezříván oprávněně.

Lawrence tyto, z jeho pohledu antagonistické, rysy pojímá jako klíčové při interpretaci Whiteheadových textů. Hlavní problém spočívající v Lawrenceově analýze vychází z přesvědčení, že uzavřenost přírody vůči mysli je u Whiteheada pojímána jako jejich vzájemná exkluzivita a naprostá odloučenost (srov. Lawrence 1956, 24). Nicméně

je důležité si uvědomit, že tento nekorelační vztah přírody a mysli současně neimplikuje jejich vzájemnou dichotomii v Descartově smyslu. To Whitehead vzápětí, poté co podává výklad uzavřenosti přírody vůči myšlení, vysvětluje tím, že „uzavřenost přírody s sebou nese jakoukoli metafyzickou disjunkci přírody a mysli“ (Whitehead 1920, 4). To znamená, že jejich vzájemný vztah je uskutečňován v duchu homogenního myšlení (*homogeneous thinking*). To je potřeba mít na paměti pro případ, že bychom chtěli Whiteheada obvinít z dualismu, jehož systematické odmítání nabylo podoby kritiky bifurkačních teorií. V souladu s principy homogenního myšlení se nám příroda odkrývá jakožto *fakt (fact)*, jako komplex entit bez toho aniž bychom byli závislí na analýze myšlení či smyslového uvědomování.²⁹

Tím, že Whitehead ve filosofii přírody zdůrazňuje uzavřenost, nezávislost, a soběstačnost přírody vzhledem k mysli, vyjadřuje objektivisticky laděnou filosofii namířenou proti té idealistické. Nikoli naopak! Sebeobsažnost přírody znamená, že „o přírodě může být přemýšleno *jako* (kurz. MCH) o uzavřeném systému, jehož vzájemné vztahy nevyžadují vyjádření skutečnosti, že je o nich přemýšleno“ (Whitehead 1920, 3). Opět tím tedy vylučuje jakoukoli intenci připisovat mysli a přírodě odlišné ontologické statusy. Whiteheadova realistická epistemologie kritizuje materialismus a s ním spojenou bifurkaci přírody. Pokud by byla Lawrencova teorie správná, Whiteheadova koncepce by bifurkaci posilovala. Je to právě Lawrencovo mylné pochopení významu fráze „příroda je uzavřena mysli“, na jehož základě interpretuje vztah příroda-mysl v navzájem se vylučujícím duchu. Proto, na druhou stranu, Whiteheadovu potřebu recepce mysli při analýze souvztažnosti přírodního dění vidí jako antagonistickou k jejich původní údajné exkluzivitě. To Lawrence vede k závěru, že hlavní Whiteheadův problém je epistemologické povahy a snaha o jeho řešení je obsahem posunu odehrávajícího se v metafyzických spisech.

Závěrem je tedy potřeba říci, že ačkoli se Whitehead podle Lawrence kontinuálně zabývá stejnou množinou problémů, s ohledem na údajný epistemologický konflikt je posun do oblasti metafyziky Lawrencem interpretovan jako *diskontinuitní*.

²⁹ O přírodě samozřejmě můžeme přemýšlet ve spojení s myšlením o skutečnosti, že je o přírodě přemýšleno. To Whitehead vymezuje pojmem heterogenní myšlení (*heterogeneous thinking*) (Whitehead 1920, 3-4).

Dalším významným komentátorem Whiteheadova díla je Ivor Leclerc. Ve své kritické reakci na Lawrenceovu interpretaci Whiteheadova myšlenkového vývoje, předvedené v článku z roku 1957 s názvem „Whitehead’s Philosophy“, zpochybňuje, zda by myslitel Whiteheadova formátu byl takového konfúze schopen. Podle Leclera je Lawrenceova centralizace fráze „příroda je uzavřena myslí“ neadekvátní vzhledem k Whiteheadovu pojetí (Leclerc 1957, 78) a odkazuje se k pasáži z *Enquiry* bezprostředně navazující na poslední výše citovanou: „Naše percepce přírodních událostí a přírodních objektů je percepcí zevnitř přírody a není vědomím kontemplujícím nad přírodou nestranně zvnějšku“ (Whitehead 1919, 13). Tímto Leclerc vyvrací vzájemnou výlučnost mysli a přírody ve Whiteheadově filosofii deklarovanou Lawrenceem. Leclerc se domnívá, že epistemologická pozice zůstává konzistentní, tedy realistická v tom smyslu, že poznávané není závislé na poznávající. Je detailně rozpracována v *Process and Reality* (Leclerc 1957, 80) a prvotně ukotvená v *The Concept and Nature*, kde Whitehead říká, že „smyslové uvědomování odkrývá fakt s faktory. Separování entity v myšlení není metafyzické tvrzení, ale je metodou postupu nutného pro konečné vyjádření individuálních stanovisek“ (Whitehead 1920, 12). Leclerc na jednu stranu přiznává jistou epistemologickou dvojznačnost obsaženou ve Whiteheadově filosofii přírody (Leclerc 1957, 81), nicméně důkladný čtenář se jí dokáže vyhnout a dojít k závěru, že Whitehead konstantně vychází z pozice epistemologického realismu.

To, co doznalo změny „v souvislosti s epistemologií dřívějšího a pozdějšího období, leží v podstatě ve způsobu řešení problémů, jenž vede následně k odlišné analýze“ (Leclerc 1957, 83). Obrat ve Whiteheadově myšlenkovém vývoji je podle Leclera důsledkem zájmu o odlišné oblasti, čímž je dána i zcela nová množina problémů (Leclerc 1957, 88). Leclerc je zastáncem diskontinuitního přechodu v důsledku emergence nových typů problémů. Z tohoto důvodu je Whitehead nucen koncepty událostí a objektů adaptovat na nové situace, které tyto nové problémy přinášejí. Pravdou však je, že systematická kritika materialistického mechanismu je společná všem spisům vydávaným mezi lety 1919 a 1922 i spisům vydávaným od roku 1925. Má podobu budování alternativní koncepce organického mechanismu. Nejedná se zde o celkovou změnu směřování! Zmíněná alternativa je pouze nejprve budována jako

postoj vůči Newtonovu schématu, respektive jeho koncepcím času, prostoru a hmoty. Pojmy ustanovené v období, kdy se Whitehead vyrovnával s důsledky Newtonova světonázoru, jsou následně podrobeny jemnější analýze. Ve světle doktrín Platóna, Descartese, Leibnize, Locka, Humea a Kanta získávají postupně podobu mnohovrstevnaté realisticky orientované konceptuální sítě propojující ve své podstatě organické, nikoli hmotné entity.

Závěr je tedy takový, že ačkoli Whitehead podle Leclera zastává kontinuálně stejnou epistemologickou pozici, z důvodu údajného konfliktu zájmů je Whiteheadův posun do oblasti metafyziky Lawrenceem interpretován jako *diskontinuitní*.

Epistemologický konflikt ani pouhou změnu zájmu o metafyzické otázky ovšem nepřijímá Levis S. Ford a nabízí třetí perspektivu, z níž můžeme Whiteheadovo směřování nahlížet. V díle *The Emergence of Whitehead's Metaphysics, 1925-1929* vydaném v roce 1984 podává excelentní, tzv. kompoziční analýzu Whiteheadových textů (zejména *Science and the Modern World* a *Process and Reality*) odehrávající se na pozadí historického vývoje Whiteheadova myšlení. Ford předpokládá, že již Whiteheadova filosofie přírody je prostoupena metafyzickým nádechem a jeho vyspělý metafyzický systém je důsledkem postupné revize této původní „přírodní metafyziky“ (Ford 1984, 2). Toto vysvětlení nenajdeme u žádných dalších teoretiků interpretujících Whiteheadův myšlenkový vývoj. Téměř všichni komentátoři posuzují *Science and the Modern World*, (z jejich pohledu) první metafyzicky zaměřené dílo, jako *celek* patřící k pozdní filosofii. Ford naopak nepředpokládá, že posun k pozdní filosofii časově splývá s posunem do oblasti metafyziky. Na základě kompoziční analýzy odkrývá komplexnější historii a strukturu tohoto díla.

Ford rozlišuje čtyři základní vrstvy tvořící knihu *Science and the Modern World*:³⁰ (i) Osm přednášek, tzv. Lowell Lectures, (první, třetí, čtvrtá, pátá, šestá, sedmá, osmá, devátá a třináctá) proslovených na Lowellově institutu v Bostonu

³⁰ Kniha *Science and The Modern World* je založena na přednáškách proslovených na Lowellově institutu v Bostonu. Byly napsány v září roku 1924, tedy krátce poté, co Whitehead přichází na Harvardovu univerzitu, a byly zde prezentovány v únoru roku 1925. Z původních třinácti přednášek bylo prosloveno pouze osm. V knize je šestá přednáška *Modern Thought* rozdělena do kapitol *Relativity* a *Quantum Theory* jsou publikovány v lehce rozšířené podobě. Kapitoly *Mathematics as an Element in the History of Thought* a *Religion and Science* byly původně určeny pro jiné účely. Kapitoly *Abstraction* a *a God* jsou zcela nové a v knize se objevují poprvé (Whitehead 1925, ix).

představuje první nástin Whiteheadovy metafyziky kontinuálně vzešlé z filosofie přírody a také původní jádro *Science and the Modern World*. (ii) Druhá přednáška *Mathematics as an Element in the History of Thought* byla proslovena na Brownově univerzitě a dvanáctá přednáška *Religion and Science* byla pronesena na Harvardově univerzitě. Svou povahou patří k osmi, respektive devíti Lowell Lectures. Tyto dvě vrstvy společně vyjadřují postoje, jež Whitehead zastává ve své dřívější filosofii. Zde nicméně nenacházíme základní rysy jeho pozdní filosofie, respektive vyspělé metafyziky. Původní Lowell Lectures představují extenzi filosofie přírody do metafyziky, neobsahují základní rysy pozdní metafyziky (snad jen ten pansubjektivistický), jejíž vývoj se ubírá jiným směrem (Ford 1984, 2). Jejich společným rysem je systematická kritika mechanistického materialismu a náčrt adekvátní alternativy v podobě organického materialismu.

Následující dvě vrstvy náleží k filosofii pozdější: (iii) Původní text Lowell Lectures byl otištěn s „lehkým rozšířením“. Toto rozšíření se týká tří následujících kapitol: *The Nineteenth Century*, *Relativity* a *The Quantum Theory*. (a) Tři paragrafy (s. 107-108, počínaje větou „The total temporal duration of such an event bearing an enduring pattern, constitutes its specious present.“)³¹ vložené do kapitoly *The Nineteenth Century* obsahují Whiteheadem nově objevenou teorii trvání (*theory of endurance*) založenou na temporální atomicitě, jejíž přijetí představuje zcela nový směr metafyzických úvah. Dále zde předjímá některá témata zcela nových kapitol *Abstraction* a *God*. (b) Dodatek (s. 125-130, počínaje větou „The theory of the relationship between events at which we have now arrived is based first upon the doctrine that the relatednesses ...“) ke kapitole *Relativity* je pro nás nejvýznamnější, neboť zde Whitehead uvádí kroky, které ho vedly k zavedení temporální atomicity, jež představuje jakýsi katalyzátor dalších metafyzických obrátů. (c) Poslední adice (s. 137-138, počínaje větou „The discontinuities introduced by the quantum theory require revision of physical concepts in order to meet them.“) k původním textům Lowell Lectures se vyskytuje v kapitole *The Quantum Theory*, kde předkládá alternativní pojetí kontinua pramenící z temporální atomicity. (iv) Poslední vrstvu *Science and The*

³¹ Pouze pro potřeby analýzy těchto adic odkazuje uvedená paginace na anglický originál *Science and the Modern World*. Na všech ostatních místech práce je odkazováno na překlad Jána Bodnára *Veda a moderný svet*.

Modern World tvoří kapitoly *Abstraction* a *God*. Byly vytvořeny čistě pro kompletnost knihy a nebyly tedy, jako většina Whiteheadovy práce, publikovány v podobě původních přednášek. Jsou výsledkem snahy o revizi vlastní filosofie pod vlivem teorie temporální atomicity. Tyto kapitoly jasně předznamenávají samotný metafyzický obrat. Rovněž tematická zaměřenost tří výše popsaných adicí odkazuje k těmto dvěma kapitolám (srov. Ford 1984, 5-10).

Srovnáním kompozice původních *Lowell Lectures* s pasážemi, které k nim byly přidány později, dospívá Ford k přesvědčení, že mezi těmito částmi panuje určité napětí. Adiční koncepce temporální atomicity a filosofického teismu se objevují v období mezi únorem 1925 a červnem 1925, kdy knihu dokončuje. Whiteheadův metafyzický posun tedy pravděpodobně přichází právě v průběhu tvorby této knihy (Ford 1984, 4). Ford se rozchází s tradičním předpokladem, že se přelom odehrává patrně v roce 1924, tedy ještě před tím, než začal knihu psát, v důsledku čehož bývá obecně považována za přelomové dílo oddělující Whiteheadovo období filosofie přírody od období vyspělé metafyziky.

Ford nicméně uzavírá, že předcházející analýza dokazující dodání pasáží obsahujících temporální atomicitu k první vrstvě *Science and the Modern World*, jasně nedokládá obrat ve Whiteheadovo myšlení. Spíše byly tyto pojmy v jeho mysli, ale neměl prozatím příležitost je více rozvinout. Také vše, co je zde napsáno o událostech bude lépe srozumitelné ve světle atomicky pojatých aktuálních událostí (*atomic actual occasions*), které Whitehead představí později v *Process and Reality* (Ford 1984, 11).

Pokud jde o strukturu knihy *Science and the Modern World*, zastáváme Fordovu koncepci kompoziční analýzy i s jejími důsledky. Budeme tedy vycházet z předpokladu, že přírodní metafyzika knihy *Science and the Modern World* kontinuálně navazuje na dřívější filosofii přírody a nemá podobu monolitického celku patřícího k pozdější filosofii a tedy ani jakési nedokonalé propedeutiky ke knize *Process and Reality*. Whitehead v ní předkládá pečlivou kritiku ortodoxního vědeckého materialismu, k němuž buduje vlastní alternativu v podobě filosofie organismu. Kniha *Science and the Modern World* představuje Whiteheadovu první kontinuální metafyzickou syntézu ve smyslu extenze filosofie přírody do metafyziky, tedy jakýsi *draft* v podobě přírodní

metafyziky (metafyziky pro filosofii přírody). Nenáleží tedy k Whiteheadově pozdní filosofii ve smyslu vyspělé metafyziky. *Science and the Modern World* je knihou *přírodní metafyziky*, jakousi přípravnou fází pro *ryzí metafyziku Process and Reality*. Toto je důležité mít na paměti při četbě následujícího textu. *Science and the Modern World* je „napsána z větší části z jedné perspektivy, ale vyzývající k tomu, aby byla čtena zcela z jiné, na základě pozdějších adicí“ (Ford 1984, xi). Posun od přírodní metafyziky vyjádřené v *Science and the Modern World* ke koncepci vyspělé metafyziky vyjádřené v *Process and Reality* je důsledkem obtíží, se kterými se Whitehead setkává v přírodní metafyzice, která je jakousi prodlouženou rukou předchozího zájmu o filosofii vědy a je tedy *kontinuální*.

Závěrem můžeme konstatovat: (i) Odmítáme existenci epistemologického konfliktu ve Whiteheadově filosofii přírody a tedy i Lawrencův předpoklad o tom, že by tento konflikt byl důvodem pro Whiteheadův posun do oblasti metafyziky jako snaha o jeho vyřešení; (ii) Nesouhlasíme s Leclerovo tvrzením o tom, že Whiteheadův posun do oblasti metafyziky je *výhradně* spjat se zájmem o jinou skupinu problémů; (iii) Souhlasíme s Fordovou kompoziční analýzou a názorem, že konfrontace s filosofickými systémy zejména Platóna, Descarta, Leibnize, Locka, Humea a Kanta je důsledkem postupné revize vlastního spekulativního schématu. Není tedy *primárním* důvodem Whiteheadova myšlenkového obratu, jak tvrdí Leclerc. Způsobům, jakým se Whitehead vyrovnává s význačnými evropskými filosofickými systémy, je věnována šestá kapitola *Motivační linie Whiteheadovy vyspělé metafyziky*.

Ve světle Fordovy kompoziční analýzy díla *Science and the Modern World* si nyní předvedeme, jak se mění Whiteheadův pohled na proces. Počáteční důraz na kontinuitní existenci událostí se začíná přesouvat k důrazu na jejich diskontinuitní existenci. Poslední vrstva *Science and the Modern World*, respektive dvě kapitoly Abstraction a God, představují Whiteheadovu snahu o nový pohled na vlastní systém v reflexi temporální atomicity (*temporal atomicity*) a rovněž prekurzor osvětlující motivy vyspělé metafyziky. Jsou obecně považovány za jedny z nejtechničtějších Whiteheadových textů. Na rozdíl od ostatních částí knihy jsou pojaty čistě metafyzicky.

V kapitole Abstraction se poprvé setkáváme s Whiteheadovým ústředním pojmem vyskytující se ve spisech „harvardského období“, pojmem „aktuální událost“, „aktuální entita“ (*actual occasion, actual entity*). Tyto entity jsou pojaté atomicky, tedy nedělitelně. V původních Lowell Lectures se objevuje pouze dříve užívaný pojem „událost“ (*event*) zachovávající si svou dělitelnost.³² Více se zde ovšem dočteme o věčných objektech (*eternal object*), které již v původních Lowell Lectures své místo mají a technicky se jejich význam nikterak neliší od významu v nyní diskutované kapitole Abstraction. Zde se jim však dostává širšího vyznění. Jedná se o univerzálie, aby se však Whitehead „osvobodil od předpokladů, kterými je zatížené předcházející označení jako důsledek jeho dlouhé filosofické historie“ (Whitehead 1989, 233), používá technický termín „věčný objekt“. Následně simplifikuje hierarchizaci jednotlivých typů objektů. Percipientní, perceptuální a vědecké objekty nazývá trvalé objekty (*enduring objects*), které existují v čase a v prostoru. Smyslové objekty se stávají věčnými objekty (*eternal objects*), jež existují mimo čas (Ford 1984, 68). Poskytují událostem vztahové a kvalitativní určení.³³ Filosofie „harvardského období“ modifikuje vztah událost-objekt na vztah aktuální událost-věčný objekt. Pro vstup objektu do události nyní Whitehead používá spíše pojem konceptuální prehenze (*conceptual prehension*). Na některých místech se však přidržuje staršího pojmu vstup (*ingression*), čímž vyjadřuje tím zřejmou kontinuitu mezi oběma modifikacemi.

Jak má však na koncepci věčných objektů vliv proklamovaný objev temporální atomicity? Především dříve zastávaná teorie o kontinuálně se překrývajících událostech

³² Provokativní výjimkou je pro Forda užití pojmů „occasion“ a „occasion of experience“ v šesti paragrafech kapitoly Mathematics as an Element in the History of Thought. Důvodem je podle něho skutečnost, že Whitehead měl již tyto pojmy ve své mysli, ale snažil se je obejít jako prozatím nevhodné pro pouze předběžný metafyzický rámeček. Těchto šest odstavců Ford, na základě kompoziční analýzy, vidí jako další možný dodatek, jenž je v úzkém spojení s kapitolou Abstraction a z ní také vyplývající, nikoli tvořící její předpoklad. Byly tedy do druhé kapitoly přidány až po napsání kapitoly desáté. Z tohoto důvodu není tato adice přiřazena k předchozím třem, který metafyzický shift teprve předznamenávají (Ford 1984, 10-11).

³³ Možný posun od dřívějšího chápání smyslových objektů neeternalisticky deklaruje Whitehead v dopise z 24. ledna 1924 Normanu Kempu Smithovi jako svou reakci na Smithův článek „Whitehead's Philosophy of Nature“ (srov. Smith 1967, 226-250). Whitehead píše: „Hlavní bod ve Vaší přednášce, se kterým nesouhlasím, bylo tvrzení o tom, že považuji 'objekty' (a zejména ty smyslové) za 'věčné'. Neměl bych je nazývat věčnými, protože (jak tvrdím v *Principles of Natural Knowledge*) nevidím je 'v čase' v původním slova smyslu. Měl bych nazývat nekončící [unending] událost věčnou“ (Whitehead 1969, 339). Kemp sám sice o „eternal object“ nemluví, používá pojmy „persistent“ nebo „recurrent object“, ale je pravděpodobné, že Whitehead byl tímto Kempovo návrhem motivován k zavedení pojmu „eternal object“, který je mimo čas a k událostem se vztahuje pouze prostřednictvím vnějších vztahů.

by postulování věčné entity vůbec neumožňovala. Věčný objekt totiž nemůžeme chápat jako trvalý objekt, tedy entitu jsoucí v našem myšlení v jistém časovém okamžiku či momentu. Takovýto trvalý objekt má svůj přesný lokus v čase a prostoru. Věčný objekt je mimo čas a prostor. Vstupují do událostí a jsou zde přítomné tak dlouho, jak je potřeba (čímž podmiňují reálnou existenci entit vnějšího světa). V adici vložené do kapitoly Relativity Whitehead uvádí, že aby mohl být vzor neboli věčný objekt v události vůbec realizovaný, nepostačuje mu k tomu pouze moment, ale vyžaduje k tomu časový úsek neboli epochu. A aby zde mohl být konstantně přítomný, je potřeba jeho reiterací. To znamená, že přetrvávání je neustálé opakování vzoru v sukcesivních událostech (srov. Whitehead 1989, 196). Čas přestává být extenzí a stává se následností epochových událostí.

Kapitola God se oproti té předchozí (soustředící se na abstraktní entity v podobě věčných objektů) zaměřuje na jednotu aktuálních událostí a na způsoby, kterými je této jednoty dosaženo. V této kapitole také nalezneme zárodek nového chápání prehenze, které je rozvinuto v *Process and Reality*. Původně je koncepce prehenze rozvíjena jako nevědomá percepce přírody jakožto celku, který je v simultánním trvání s naším vnímáním. Nyní ale Whitehead píše: „Každá událost *a* vychází z jiných událostí, které společně tvoří její *minulost*. Odkrývá pro sebe jiné události, které společně utvářejí její *přítomnost*“ a v tomto *odkrývání* „dospívá událost k vlastní originalnosti“ (Whitehead 1989, 253). Je to právě tento moment „sebeutváření (*self-creation*) a sebeprožívání (*self-enjoyment*) A“ (Whitehead 1926, 245), díky kterému není nově vznikající událost jen pouhou kopií či kombinací událostí předcházejících.

6 Motivační linie Whiteheadovy vyspělé metafyziky

Pro své dílo Whitehead čerpá inspirace z mnoha (zdánlivě nesourodých) pramenů. Náboženské prostředí v němž vyrůstá, obdiv k romantické poezii nebo studium význačných filosofických děl ovlivňují jeho vlastní výstavbu konceptů organicky založeného systému. V podkapitole *Whitehead a Bůh* nastíníme, jak samotná povaha tohoto vztahu ovlivňuje harvardské spisy, tedy *Science and the Modern World*, *Religion in the Making* a *Process and Reality* a rovněž i *Dobrodružství idejí*. Od dětství provází Whiteheada rovněž i četba děl anglických romantických básníků. Jsou to především jejich verše, ve kterých nachází impulsy a motivy pro kritiku materialisticky viděné přírody. V podkapitole *Whitehead a romantická poezie* si ukážeme, jaké stopy zanechali hlavně William Wordsworth a Percy B. Shelly ve Whiteheadově organicistní filosofii.

Vyrovňování se s evropskou filosofickou tradicí při utváření vlastních filosofických stanovisek je Whiteheadem doloženo v jeho harvardských přednáškách proslovených během akademického roku 1926/1927.³⁴ Dosavadní systematické nauky, které má lidstvo v daném stádiu dějin k dispozici, jsou výsledkem kritické revize předchozích přesvědčení, z nichž některá jsou zachována, jiná modifikována a další odmítnuta. Whitehead rozlišuje sedm stanovisek, ze kterých by mělo být dosavadní směřování myšlenkových idejí nahlíženo a evaluováno. Jedná se o: (i) intenzitu přesvědčení; (ii) shodu v přesvědčení; (iii) explicitnost přesvědčení; (iv) analýzu přesvědčení; (v) logickou koherenci přesvědčení; (vi) názornost přesvědčení a (vii) adekvátnost přesvědčení (Burch 1974, 201).

Nyní si připomeneme a zároveň rozšíříme Whiteheadovo vymezení vlastního metafyzického schématu prezentovaného ve své nejkompexnější podobě v *Process and Reality*, tedy „spekulativní filosofie jako snahy o vytvoření koherentního, logického a nutného systému obecných idejí, jehož prostřednictvím může být interpretován každý prvek naší zkušenosti. Pojmeme 'interpretace' míním, že vše čeho jsme si vědomi

³⁴ George Bosworth Burch byl Whiteheadovým žákem na Harvardu a zasloužil se o kompilaci poznámek z jeho přednášek. Po Burchově smrti je harvardskému archivu věnovala jeho žena. O jejich digitalizaci se v současnosti snaží badatelé z Whitehead Research Project a jsou dostupné na webových stránkách: <https://whiteheadresearch.org/>. Mnohé z nich byly také publikovány v *Process Studies*.

jako zakoušeného, vnímaného, žádaného nebo myšleného, bude mít charakter jednotlivého případu tohoto obecného schématu. Tudíž filosofické schéma by mělo být koherentní, logické a s ohledem na svou interpretaci aplikovatelné a adekvátní“. První dvě kritéria, představují maximy racionálních zdrojů tohoto spekulativního schématu: *koherence* značí fakt, že žádná entita nemůže být zcela abstrahována od celku universa a *logičnost* vylučuje kontradiktornost. Následující dvě kritéria jsou cílem empirických metod vzniku obecných principů: *aplikovatelnost* zaručuje interpretovatelnost alespoň jednoho prvku zkušenosti a *adekvátnost* nepřipouští neinterpretovatelnost ani jednoho prvku zkušenosti (Whitehead 1978, 3). Tyto čtyři klíčové faktory otevírají cestu k výstavbě nutného (tj. aplikovatelného a adekvátního) systému obecných idejí. Celé úsilí v tomto směru stojí a padá na naší schopnosti je v co nejvyšší míře naplňovat a zohledňovat.

Whitehead tedy o čtyři roky později v *Process and Reality* omezuje původních sedm metodologických zásad na čtyři, které je nutné dodržovat při výstavbě spekulativního schématu všeobecných idejí. Jsou jimi: (i) koherence (*coherence*); (ii) logičnost (*logical*); (iii) aplikovatelnost (*applicability*) a (iv) adekvátnost (*adequate*).

Na základě komparace obou systémů kritérií je zřejmé, že jsou zcela opuštěna kritéria intenzity, explicitnosti a analýzy. Ostatní kritéria jsou zachována s tím, že šesté kritérium, názornost, je jiným výrazem pro použitelnost.³⁵ Nás nyní zajímá kritérium (v rámci systému zaznamenaného Burchem) druhé, *shoda přesvědčení*. Tedy možnost hledat pro svou filosofii inspirační zdroj u významných autorit minulosti, které jsou Whiteheadovy blízké jistými aspekty svých nauk.

Jaké jsou ony zmíněné autority minulosti? Procesuální filosofie jako taková má dlouhou historii sahající až k předsokratovskému filosofovi Hérakleitovi, který je považován za zakladatele tohoto myšlení, minimálně v případě západní tradice. V *Process and Reality*, konkrétně v úvodu desáté kapitoly nazvané *Process*, je

³⁵ Ford se domnívá, že páté kritérium logické koherence z přednášek akademického roku 1926/1927 se významově zcela nekryje se zásadami logičnosti a koherence z *Process and Reality*, kde mají specifičtější implikace (Ford 1984, 161).

Hérakleitův výrok „nelze dvakrát vstoupit do téže řeky“³⁶ (Diels-Kranz 12 B91, 79)³⁷ Whiteheadem, patrně s ohledem na Platóna, transformován. A to z fráze „všechny věci plynou“ (*all things flow*), „první vágní generalizace, jež nesystematizovaná, těžce analyzovatelná lidská mysl kdy vyprodukovala“ (Whitehead 1978, 208), do formule „proud věcí“ (*the flux of things*), přičemž ji považuje za „ultimátní generalizaci, kolem které bychom měli osnovat náš filosofický systém“ (Whitehead 1978, 208).³⁸ Hérakleitos ve svém spise *O přírodě* popisuje svět jako místo vzájemně propojených a soupeřících protikladných sil. Za základ veškerého dění nepovažuje neměnné a trvalé substance, ale přírodní procesy, jež jsou poháněny silou *ohně*. Oheň je „mimořádně výsostný právě u Hérakleita“ (Kratochvíl 2006, 202) a jako takový má schopnost udržovat v chodu svět vznikání a svět zanikání. V jednom svém nejznámějším zlomku popisuje Hérakleitos vztah světa a ohně takto: „Svět, stejný pro všechny, neutvořil žádný z bohů – ale byl vždy a je a bude - vždyživý oheň vzněcující se s ohledem na (svoje) míry a hasnoucí s ohledem na (svoje) míry“ (Diels-Kranz 12 B30, 71)³⁹. Podle Kratochvíla „oheň není žádnou látkou světa, ale tenzí jeho proměn i jednotou jeho cyklů“ (Kratochvíl 2006, 203).⁴⁰

Analogii mezi Whiteheadovým systémem a semennou koncepcí Hérakleitovou lze podle Bruce Epperlyho spatřovat v následujících třech bodech: (i) *Důraz na proces a přechod*. V případě Whiteheada je procesualita rozvíjena v termínech konkrescence a prehenze (srov. např. Whitehead 1978, 150, 164, 210). V případě Hérakleita skrze konflikt sil dochází k alternacím: nejprve musí jedno zaniknout, aby druhé mohlo vzniknout: „Zápas je všech otec, všech král: jedny předvádí jako bohy, jiné jako lidi;

³⁶ Na zmíněný Hérakleitův výrok Whitehead přímo neodkazuje, ale z kontextu je zřejmé, že se jedná právě o tuto „okřídlenou frázi“. Méně známé je ovšem to, jak výrok pokračuje: „...ani se nelze dvakrát dotknout smrtelné bytosti v témže stavu, neboť ta se hbitou a rychlou proměnou rozptyluje a znovu shromažďuje“ (Diels-Kranz 12 B91, 186). Tomuto vyjádření přesně odpovídá Whiteheadův příklad s londýnským obeliskem, který ve své nejhlubší podstatě není tělesem ale procesem (viz s. 23-24 této práce).

³⁷ Viz Kratochvíl 2006, 186. Na tomto místě (stejně jako v případě všech následujících citátů z vydání Diels-Kranz) je užito českého překladu Zdeňka Kratochvíla.

³⁸ Zmíněný kontext zde vytváří (Whiteheadem nezmíněný) Platón, jenž shrnuje povahu hérakleitovského kosmu v dialogu *Kratylos* ve frázi „vše plyne“ (*panta rhei*) (Platón 1994, 439d). Z bezprostředního vývoje dialogu mezi Sókratem a Kratylem je jistá obava z nepoznatelnosti takovéto skutečnosti, která stále uplývá a odtud se Platón propracovává k teorii neměnných idejí.

³⁹ Viz Kratochvíl 2006, 202.

⁴⁰ Viz Kratochvíl 2006, 141.

jedny činí otroky, jiné svobodnými“ (Diels-Kranz 12 B53, 74)⁴¹. A protože „cesta nahoru-dolů, jedna a táž“ (Diels-Kranz 12 B60, 75)⁴² jest, neustálým prouděním mezi protiklady je ve světě udržována harmonie. (ii) *Přítomnost jistého typu inteligence v procesu transformace*. U Whiteheada je to Bůh, respektive subjektivní cíl vtělený entitám účastným kreativního procesu tvoření, jehož prostřednictvím jsou schopny nazříť „to nejlepší pro bezvýhodnou situaci“ (Whitehead 1978, 245) a dospět do stavu strukturovaných společenství. U Hérakleita leží za neutuchajícím proudem věcí jistá struktura udržující svět jevů neboli protikladů a změn, skrze niž mohou tyto jevy fungovat v harmonii. Tuto strukturu označuje za „to jedno moudré“ (Diels-Kranz 12 B32, 72)⁴³. V různých zlomcích ji pak pojmenovává jako Logos, Bůh, Svět nebo Řeč. Důležité je, že „se všechno děje podle této řeči“ (Diels-Kranz 12 B1, 66)⁴⁴, struktury, jež je potřeba následovat. (iii) *Spřízněnost metafyziky a axiologie*. Jestliže každé aktuální entitě můžeme připsat schopnost zaměřit se na nejlepší možnou volbu (i když ne vždy využitou), je zřejmé, že tato schopnost je vlastní i nám lidem. Těchto obecných ideálů dosahujeme podle Whiteheada pomocí imaginace, v níž je „moralita názoru neoddělitelně spojena s obecností názoru“ (Whitehead 1978, 15)⁴⁵. Pro Hérakleita je cílem lidského života snaha o poznání božského logu prostřednictvím rozvahy (*frén*). Za předpokladu, že „Bohu je všechno krásné, dobré a řádné“ (Diels-Kranz 12 B102, 282)⁴⁶, dospíváme k závěru, že tato snaha (dostatečně intenzivní) bude korunována zemí zaslíbenou, zemí pluralitních hodnot a norem (srov. Epperly 2008, 286-288). Bez snahy po dosažení „toho jednoho moudrého“ či „Boha“, těchto pozitivně ustanovených hodnot, neporozumíme světu, který je jimi strukturován a neporozumíme ani směřování lidského života, jenž je součástí této struktury. Pro Whiteheada stejně jako pro Hérakleita je pochopení nejvyššího metafyzického principu pochopení přirozenosti věcí, které vede k uvědomělému životu.

⁴¹ Viz Kratochvíl 2006, 141.

⁴² Viz Kratochvíl 2006, 216.

⁴³ Viz Kratochvíl 2006, 241.

⁴⁴ Viz Kratochvíl 2006, 109.

⁴⁵ Epperly podstatu procesu imaginace chápe jako „neracionální, neverifikovatelné a nefalsifikovatelné náboženské zkušenosti, pokud jde o data pro filosofická zkoumání (Epperly 2008, 288). Podle našeho názoru lze souhlasit s první částí, nikoli však s druhou: Whitehead proces imaginace nezakládá v náboženské vizi.

⁴⁶ Viz Kratochvíl 2006, 241.

Hérakleitos ovlivnil *Platóna*, který přijal představu, že vnímatelný svět má procesuální povahu a jako takový není schopný poskytnout pevnou oporu pro racionální explanaci. Jestliže tedy máme dosáhnout jistého adekvátního teoretického poznání, musí zde existovat nevnímatelné, neměnné, bezčasé a materiálně založené formy neboli ideje.⁴⁷ Právě v Platónově koncepci idejí nachází Whitehead prekurzor své vlastní koncepce *věčných objektů*, které tvoří jednu stranu mince jeho vyspělé metafyziky propracované v *Process and Reality*. Na Whiteheadovu filosofickou kosmologii působí po nejdříve vliv *Tímája*, ve kterém je oblast forem, neboli oblast toho co „vzniká nutností“ (Platón 1996, 47e), popsána jako oblast toho „co trvá v nezměněném stavu, bez vzniku a bez zkázy“ (Platón 1996, 52a). V souladu s tímto Whitehead prohlašuje, že jeho věčné objekty „konstituují platónský svět idejí“ (Whitehead 1978, 46). Ovšem Whitehead s Platónem nesouhlasí ohledně vztahu tohoto světa stálosti se světem proměnlivosti a činí tyto dva světy sobě bližší a na sobě závislejší. Jejich konjunkce podmiňuje naši možnost interpretace vůbec. Platónův idealismus je konvertován do Whiteheadova empiricismu.

Není to ovšem pouze anticipace platónských forem, zohledňující dvoutisíciletý vývoj na půdě evropského chrámu moudrosti, která Whiteheada přiměje konstatovat, že „nejjistější obecnou charakterizací evropské filosofické tradice je, že sestává z řady poznámek k Platónovi“⁴⁸ (Whitehead 1978, 39). Jestliže máme obecniny umožňující procesy nastávání a zanikání, musí zde být také něco, v čem se tyto děje uskutečňují. To, co „místa poskytuje všemu, cokoli má vznik (...), chůva všeho stvoření“ (Platón 1996, 52b, 52e). Tento prvek je pro Whiteheada „metafyzickým předpokladem“ majícím podobu „extenzivního kontinua“, které je „komplexem entit sjednocených

⁴⁷ Kormě již zmíněného dialogu *Kratylos* nalezneme diskuzi o původu obecnin v Platónově dialogu *Theaitétos*, kde je formou rozpravy mezi Sókratem a Theaitétem pojednána povaha poznání. Skrze prohlášení Hérakleitovo „vše plyne“ a Protágorovo „člověk je mírou všech věcí“ Platón poznání ztotožňuje s vnímáním, při kterém naše smyslové orgány přicházejí do kontaktu s pohybujícím se tělesem (Platón 2007, 156a-157c). Platón tedy argumentuje, že fyzická tělesa jsou v neustálém proudu proměn (ve shodě s Hérakleitem) a každý jednotlivec je „soudcem“ vnímané skutečnosti zakoušené v důsledku interakce mezi subjektem a objektem (ve shodě s Protágorom). Ve výsledku je svět proměnlivý a relativní. Zásadní problém, který ovšem v tuto chvíli vyvstává, je nemožnost postulovat obecné či univerzální koncepty a relativnost hodnot, norem nebo poznání vůbec. Z tohoto důvodu je Platón nucen zavést cosi, co nebude podléhat změně a nebude mít charakter relativnosti a bude tak moci zakládat možnost pravdivého poznání. Toto poslání naplňují formy čili ideje.

⁴⁸ Díky Lucienu Priceovi víme, že Whitehead ve svém mládí hojně četl dílo Ralpha Walda Emersona (srov. Price 1954, 22). Dlužno tedy podotknout, že pro formulaci této teze Whitehead patrně nacházel inspiraci v jeho díle, především pak v *Representative Men* (srov. Emerson 1884, 39-77).

prostřednictvím spřízněných vztahů celku k části“ (Whitehead 1978, 66). Neboli: vše od fyzikální po mentální realitu zahrnuje usouvzažněné prehenze. Celé spektrum fyzikálních i mentálních stimulů je provázáno v jednom extenzivním kontinuu. Bez tohoto prvku by náš obraz světa připomínal sklíčka vysypaná z kaleidoskopu.

V *Tímájovi* Whitehead skutečně nachází intuitivní vhledy do podstaty stvoření, do podstaty toho, jak vesmír dospívá od chaosu k řádu. Whitehead přiznává, že „organicistní filosofie pouze reprodukuje Platóna. V *Tímájovi* je počátek současné kosmické epochy sledován zpět k prapůvodnímu nepořádku, chaosu směrem k našim ideálům. Toto je evoluční doktrína filosofie organismu“ (Whitehead 1978, 95). V tomto jasném odmítnutí materialismu nám Whitehead říká, že na počátku naší současné „kosmické epochy“ jsou aktuální entity strukturovány do nexů a společenství a ve výsledku tvoří harmonicky uspořádaný kosmos. Analogicky pro Platóna „[Bůh] našel všechno, cokoli bylo viditelné nikoli v klidu, nýbrž v nesouladném a neuspořádaném pohybu, uvedl to z nespořádaného stavu v řád“ (Platón 1996, 30a). Společně odmítají představu Boha jako onnipotentního tvůrce světa. Status Boha je persuasivní nikoli direktivní. Vtiskává světu pomyslný řád tak, že v něm existují vzory (*patterns*) a napodobeniny vzorů (*copy of patterns*).

Rytina druhé strany mince Whiteheadovy vyspělé metafyziky, má předobraz v zrcadlech vesmíru, oduševnělých atomech neboli *Leibnizových* monádách. První závažnější zmínku věnuje Whitehead Leibnizovi v *Science and the Modern World*, kde vyjadřuje své přesvědčení o tom, že „budování filosofie na předpokladu organismu se musí vrátit zpět k Leibnizovi“ (Whitehead 1989, 229). Odtud by bylo možné vyvodit závěr, že si budou oba systémy velmi blízké až podobné. V mnoha ohledech tomu tak skutečně je. Zásadní neshoda ovšem vyrůstá z Whiteheadova nesouhlasu s Leibnizovou inklinací k substančně pojaté metafyzice. Ta je dědictvím aristotelské subjekt-predikátové logiky, která zapříčinila následnou dominanci této metafyziky substancí, jimž jsou přisuzovány rozličné atributy. Na jednu stranu je to zcela přirozený posun. Výsledkem (již ne tolik vlastní přirozenosti) jsou pouhé externí vztahy abstraktně separovaných entit. Whitehead je myslitelem dynamickým, relačním a strukturálním. Proto, na druhou stranu, chápe, že náš každodenní jazyk a každodenní pohled na svět nemají tu sílu odhalit vlastní povahu skutečnosti. Stále totiž převažuje tendence vnímat

v modu státičnosti, izolovanosti a nahodilosti. Ontologické principy, které Whitehead buduje za účelem postihnoutí povahy našeho světa, nemají ve svém základu soběstačné substance. Takové totiž v posledku jsou Leibnizovy monády. Svěbytnost substancí požadoval Descartes a následně i Leibniz, který je v mnoha směrech dědicem karteziánské filosofie. Je také jejím kritikem, ale pro nás (s ohledem na Whiteheada) je důležité, že nedokázal správně uchopit koncepci vnitřních vztahů.

Jakou podobu má tedy Whiteheadova inspirace Leibnizovými monádami? Tyto základní ontologické jednotky obdařené aktivní silou či energií utvářejí pro Leibnize proměnlivý charakter světa. Ve Whiteheadově systému jim analogicky odpovídají *aktuální události*. Jedná se ovšem spíše o strukturální analogii. Monády a aktuální události se totiž koncepčně odlišují schopností „intermonadické“ kauzace odmítnuté Leibnizem a přijaté Whiteheadem. Tato zásadní diference je ukotvená v doktríně vnitřních vztahů aktuálních událostí. Whitehead vidí v Leibnizově filosofii rozpor v tom smyslu, že jsou tu sice aktivní složky stmelující se a vytvářející nám známou skutečnost, *ale* tyto složky jsou pojaté jako substance mající své atributy. Podle Whiteheada oba tyto principy stojí na opačném břehu: z jeho pohledu je nutné, aby Leibnizovy spiritualizované částice (monády) utvářely skutečnost na základě vnitřních vztahů, přičemž tento požadavek je v rozporu se substančně pojatou metafyzikou (srov. Whitehead 1989, 229). A protože monády nemohou otevřít okna a zjistit, že na světě nejsou samy, je celé vesmírná harmonie (ta, která by měla být zajištěna právě vzájemnou komunikací monád alespoň skrze okna) regulována a řízena v předzjednané harmonii, která je předpokladem celku Leibnizova ontologického argumentu. A nutno dodat z Whiteheadova hlediska také jeho Achillovou patou.

Můžeme říci, spolu s Whiteheadem, že Leibniz zůstává na půli cesty. Kombinuje představu organicky pojaté skutečnosti s představou kosmu jako celku, který je výsledným obrazem nekonečně mnoha umělců, jejichž štětce se nikdy reálně nesetkají. V čem spočívá ona polovičatost? V Leibnizově světě monády, které ho vyjadřují „do sebe nezasahují a nemají mezi sebou horizontální vztahy, žádné nitrosvětské vztahy, jen nepřímý harmonický vztah, protože mají stejné vyjadřované. ‚Vyjadřují se navzájem‘, aniž by se zahrnovaly“ (Deleuze 2014, 139-140). Jak tedy tento obraz drží svou vizuální strukturu? Jeho tmelem se stává předpoklad existence Boha, který je

zaprvé, podmínkou existence samotných monád a zadruhé, je synchronizačním činitelem do sebe uzavřených monád konajícím ve jménu předzjednané harmonie. Leibnizova podmínka uzavřenosti je ve Whiteheadově kosmu vystřídána podmínkou otevřenosti, jež „způsobuje, že každá prehenze je už prehenzí jiné prehenze, buď proto, aby ji pojala, nebo aby ji vyloučila: prehenze je ze své povahy otevřená, otevřená vůči světu, aniž by musela procházet oknem“ (Deleuze 2014, 140). Otevřenost prehenzí u Whiteheada nevyžaduje nutně postulovat Boží existenci. Soudružnost obrazu zaručují vnitřní vztahy aktuálních událostí. Whitehead (mimo jiné) činí Boha součástí svého metafyzicky vyspělého systému spíše v důsledku postupného vývoje a komplexnější konceptualizace vztahu aktuálních událostí a věčných objektů.

Vyrovňování se s Leibnizem, především s jeho zapovězením intermonadické kauzace a ustanovením teorie o předzjednané harmonii, si žádá ze strany Whiteheada následné vyrovnání se s Humem, konkrétně s jeho skepticismem ohledně statusu příčinnosti. Jestliže má Whiteheadův svět aktuálních událostí tvořit kompaktní a fungující celek je nutné, aby se události k sobě vnitřně kauzálně vztahovaly. Abychom správně porozuměli Whiteheadově kritice Humeova pojetí kauzality, načrtneme si nejprve Whiteheadův vlastní přístup ke vztahu mezi příčinou a následkem.

Signifikantní vyjádření nalezneme v *Symbolismu*: „Musíme uvažovat bezprostřední přítomnost v jejím vztahu k bezprostřední minulosti“ (Whitehead 1998, 34). To, co v přítomnosti i minulosti (a potažmo i v budoucnosti) nacházíme, jsou události zkušenosti (*occasions of experience*). Neboli: události (přítomné) jsou schopné čistého kauzálního pocítování jiných událostí (minulých). Něco z minulosti zanikne, něco se uchová a zachytí v přítomnosti a následně přenesení do budoucnosti, která se nevyhnutelně stane minulostí atd. *ad infinitum*. Všechny naše smysly pracují na této bázi. Pakliže by tomu tak nebylo, naše schopnost zakoušet, poznávat a učit se by nebyla možná. Kontinuita žití, kterou intuitivně vnímáme, by přestala existovat. Nepamatovali bychom si, jak jsme se cítili v předcházejícím okamžiku. Četba knihy ani poslech hudby či degustace vína by nebyly možné.

Vztah přítomnosti a minulosti Whitehead technicky ukotvuje pomocí termínů prezentující bezprostřednosti (*presentational immediacy*), ve které jsou smyslová data

„projektována tak, aby předváděla současný svět v jeho prostorových vztazích“ a kauzální působnosti (*causal efficacy*), skrze niž „vykazují právě předcházející stav tělesných orgánů, tak jak vtiskuje své rysy příslušné zkušenosti“. Opomenutí skutečnosti, že „kauzální působnost je [prodlouženou] rukou ustavené minulosti, jež se podílí na utváření přítomnosti“ (Whitehead 1998, 40), je společné Humeovi a rovněž Kantovi. Je to právě čisté kauzální pociťování nevyžadující přítomnost smyslů, a proto vlastní nejnižším organismům, „které mají cit pro úděl, z něhož povstaly, a pro osud, k němuž směřují“ (Whitehead 1998, 36), jenž je výchozím bodem Whiteheadovy kritiky Humea a následně Kanta.

Humeova teorie kauzálního působení nám říká, že mimo naši mysl si nemůžeme být jisti prakticky ničím. Naše poznání má poměrně nevýhodný status vzhledem k vnějšímu světu, který se pro Humea stává pouhou částí našeho vědomí, pouhým odrazem našich reakcí na zkušenost s ním. Tento závěr vyplývá z *Pojednání o lidské přirozenosti*, kde Hume podává epistemologickou analýzu naší mysli. Hume ve své teorii poznání, respektive teorie percepce, rozlišuje impresy (dojmy) a ideje. Odlišují se intenzitou a místem, kde působí. Imprese ponejprve ve své živelnosti zasáhne duši, následně se jejich ideje odráží v rozumu. Celý epistemologický proces u Humea má následující podobu: Nejprve přichází impresy smyslového vnímání (*impression of sensation*), např. pocit hladu a zimy. Následně vzniká idea smyslového vnímání (*idea of sensation*), idea hladu a zimy. Následuje impresy reflexe (*impression of reflection*), což je emoce vyvolaná vzniklou ideou hladu a zimy, tedy pocit nelibosti. Vyvolaný pocit nelibosti je zpracován pamětí a vzniká idea reflexe (*idea of reflection*), tedy idea pocitu nelibosti (srov. Hume 2015, 73-74). Zkoumání impresí pocitu náleží podle Humea spíše anatomům a přírodním filosofům a proto se jím více nevěnuje. Imprese z reflexe jsou důsledkem schopnosti idejí vytvářet nové impresy libosti, nebo nelibosti. Takto vzniklé impresy z reflexe jsou zpracovány pamětí, stávají se idejemi a dávají vznik novým impresím a idejím (srov. Hume 2009, 26-27).

A protože veškerá naše zkušenost se děje skrze ideje, jejichž původ (impresy) je pro nás *nepoznatelný*, nemáme žádný *přímý* přístup ke světu. Již jsme naznačili, o kterou Humeovu ideu jde Whiteheadovi především. Je jí idea nutného spojení, která je v důsledku Humeovy epistemologické pozice pouhým produktem naší mysli. Ve

skutečnosti neexistuje, protože nemáme přímý přístup ke skutečnosti, na jehož základě bychom byli oprávněni tvrdit, že něco jako kauzalita existuje. Mechanismus kauzality je pro nás nepoznatelný. Je to zvyk, který dává naší zkušenosti smysl: „...po opakování podobných případů je mysl zvykem vedena k tomu, že po zpozorování jedné události očekává tu, jež ji obvykle doprovází, a věří, že nastane“ a my nejen, že věříme, že něco nastane, ale také to „pociťujeme v mysli“ (Hume 1996, 112) (imprese). Spojení přítomnosti a budoucnosti je tedy zdánlivě nutné spojení (idea). Humeovo pociťování má ovšem zcela jiný charakter než kauzální pociťování u Whiteheada. Mimochodem, když se na to podíváme z druhé strany: jestliže nevíme, jak kauzalita funguje, jsme poté oprávněni tvrdit, že neexistuje? Nicméně pro Whiteheada je samozřejmě nepřijatelné, aby veškerá věda byla plodem této solipsistické iracionality. Věda jako pouhá iracionální chiméra podávající svědectví o světě, který ve skutečnosti není? Nepřijatelné. Hume jako zarytý empirik deklasoval veškeré teoretické poznání do říše subjektivistických pozic a tento epistemologický skepticismus podnítil Kanta, aby svou koncepci poznání rozkročil mezi empiristické a racionalistické hledisko.

Kant stejně jako Hume nabývá přesvědčení o povaze spojitosti příčiny a jejího následku ve smyslu implikačního řádu námi uvaleného na přírodu. Ovšem představa nutného spojení pro Kanta, na rozdíl od Humea, není pouhým mentálním zvykem vytvrzeným zkušeností. Humeův závěr o nemožnosti mít racionální základ našeho na indukci založeného poznání, Kanta naopak nutí poznání racionálně ukotvit. Proto jakékoli jistotě ohledně poznávané skutečnosti (a tedy naší zkušenosti s ní) podle Kanta předchází a priori organizované mentální koncepty neboli kategorie. Subjekt je primární a výchozí člen epistemologické korelace. Whitehead tento vztah obrací a říká, že naše racionální uvědomování si skutečnosti je možné pouze na základě předpokladu, že máme možnost jejího zakoušení. Příroda a v ní pulzující kauzalita, zachycena ve stavech našeho těla, je primární a výchozí člen epistemologické korelace. Hume společně s Kantem staví podle Whiteheada na neadekvátním pojmu zkušenosti: „Inverze [zkušenosti] byla zřejmá ve spisech Humea a Kanta: pro oba byla prezentující bezprostřednost primárním faktem percepce a jakákoliv představa kauzality byla, tak či onak, osvětlena z tohoto primárního faktu [to znamená buď jako nepřetržitá spojitost (Hume) nebo jako a priori kategorie (Kant)]“ (Whitehead 1978, 173). Pro Whiteheada

kauzalita není odvozeným, ale esenciálním činitelem operujícím mezi entitami a zajišťujícím jejich vnitřní souvztažnost povstávající z prvotního, vágního pocíťování kauzální působnosti.

Nám však nepůjde primárně o Kantovo pojetí kauzality, ale o pojetí zkušenosti jako takové. Základní odlišnost mezi Kantem a Whiteheadem v tomto ohledu spočívá v Kantově přijetí subjektivistického principu: „Pro Kanta je zkušenost procesem směřujícím ze subjektivity do zjevné objektivity. Filosofie organismu tuto analýzu převrací a popisuje tento proces jakožto postupující z objektivity do subjektivity, totiž z objektivity, kde je vnější svět datum do subjektivity kde se stává individuální zkušeností“ (Whitehead 1978, 156). Whiteheadův přístup je v podstatě revizí Kanta, pro něhož „se svět vynořuje ze subjektu; pro filosofii organismu se subjekt vynořuje ze světa, lépe řečeno 'superject' než 'subjekt'“ (Whitehead 1978, 88).⁴⁹ Beth Lord v této Whiteheadově inverzi, zcela logicky, spatřuje odmítnutí transcendentálního idealismu. Nicméně vzápětí dodává, že Whitehead skrze své prohlášení, že *Process and Reality* jako celek stojí v základě na čtyřech „obecných pojmech *nevyhnutelně předpokládaných* (kurz. MCH) v naší hloubavé zkušenosti“ (Whitehead 1978, 18), zůstává „alespoň do určité míry transcendentálním filosofem“ (Lord 1963, 320). Pojmy, které Whitehead na tomto místě uvádí, jsou: aktuální entita, prehenze, nexus a ontologický princip. Lze se těžko domnívat, že je Whitehead považuje za apriorní kategorie rozumu. Spíše je intuitivně odvozuje ze zkušenosti a následně se tak stávají *nevyhnutelně předpokládanými*.

⁴⁹ Termínem superject Whitehead ukotvuje skutečnost, že datum se setkává s pocíťováním a je dosaženo jednoty superjectu. Můžeme říci, že člověk neustále znovu a znovu krystalizuje v průběhu svého setkávání se světem. V substančně pojaté metafyzice, se subjekt setkává s datem a následně na něj reaguje.

6.1 Whitehead a Bůh

Lidský život je *dobrodružství* zachycené v proudu *novinek*. Whiteheadovo pozdní myšlení obtěžkává neodbytná otázka: Odkud tato novost přichází? Společně s Whiteheadem musíme jednoznačně říci, že není výsledkem pouhých rekonfigurací minulých událostí (to bychom se zastali v práci toliko kritizovaného konceptu materialismu). Racionalistický ráz smýšlení a náboženská pokora, ke které je Whitehead od svého mládí důsledně veden, ho přivádí k pojmu Boha, kterého v *Process and Reality* označuje jako vábení pro pociťování (*lure for feeling*). Toto vábení je tím, co umožňuje oproti prostému přeskupování již nastalých konfigurací času, prostoru a hmoty nepopíratelný *moment překvapení*. Jakým způsobem ovlivňuje výchova mladého Whiteheada jeho pozdní metafyzicky orientované myšlení? Je obecně známo, že Whitehead si své soukromí pečlivě střežil a žádné memoáry whiteheadovští badatelé k dispozici nemají.⁵⁰ Navíc ve své poslední vůli přikázal spálit veškeré rukopisy i dopisy adresované jeho ženě Evelyn. A především ony dopisy, jak je patrné z pojednání o Evelyně vlivu na Whiteheada z druhé kapitoly této studie, mohly být cenným informačním zdrojem nejen o Whiteheadově soukromém ale i profesním životě. Whitehead se 15. února 1861 narodil do nábožensky orientované rodiny v přístavním městě Ramsgate náležejícím k hrabství Kent na ostrově Thanet. Během dospívání na Whiteheada mají rozhodující vliv jeho dědeček, otec, dva strýcové a dva starší bratři, kteří se věnovali studiu a praktikování náboženství (otec byl vysvěcen na anglikánského duchovního), výchově nebo správě farností a místní chlapecké školy

⁵⁰ V tomto ohledu je potřeba vyzdvihnout práci profesora Victora Lowe, Whiteheadova žáka na Harvardu a jeho diadocha. V roce 1941 píše Lowe rozsáhlou studii nazvanou „The Development of Whitehead's Philosophy“ otištěnou ve třetím svazku *The Library of Living Philosophers* (Lowe 1941b, 17-124). Ta se rozrostla do publikace *Understanding Whitehead*, která vtiskla Lowemu nálepku Whiteheadova následovníka. Tato publikace vydaná v roce 1965 natolik zapůsobila na Whiteheadova syna Northa, který Lowe požádal o sepsání otcovy biografie. Lowe tuto výzvu přijal a stala se mu závazkem po dalších dvacet let jeho života. V roce 1985 se dočkala zhmotnění v díle *Alfred North Whitehead: The Man and His Work, vol. I: 1861-1910*, které pokrývá Whiteheadův život až do roku 1910, kdy z Cambridge odchází do Londýna. Vzhledem ke svému věku, bylo mi již osmasedmdesát let, přizval ke spolupráci na druhém svazku kolegu profesora Jeroma Schneewinda, který Loweovu práci dovedl k cíli a vydal dva roky po jeho smrti, tedy v roce 1990, druhý svazek: *Alfred North Whitehead: The Man and His Work, vol. II: 1910-1947*. Schneewind poznamenává, že „Dr. Lowe pečlivě poskládal Whiteheadův plnější obraz, než by toho byl kdokoli kdy schopný“ (*Victor Lowe (1907-1988). Papers 1925-1988* [online]).

(Whitehead 1970, 5). Silným morálním zásadám viktoriánské střední třídy a křesťanskému *způsobu* života zůstává věrný po *celý* život.⁵¹

Říjnem roku 1880 započal jeho univerzitní život. Na Trinity College v Cambridge to byly výhradně matematické přednášky, které absolvoval. Byly však vyvažovány rozmanitými disputacemi platónského charakteru v malém diskusním kroužku zvaném „Apoštolové“.⁵² Jeho členem byl Whitehead v letech 1884-1888. A odtud také pocházejí v podstatě jediná svědectví o Whiteheadových raných filosofických názorech. Tynám zprostředkovává Victor Lowe, jenž získává záznamy z těchto rozprav od profesora Richarda B. Braithwaita, člena kroužku od roku 1921.⁵³ Whiteheadovo rané filosofické smýšlení nám odhaluje závěrečné hlasování z počátku března roku 1885. To bylo Whiteheadovi čerstvých čtyřadvacet let. Tehdejší poslední otázka zněla „Démokritos, nebo Hérakleitos“. Whitehead se kloní na stranu Hérakleita. Odtud Lowe usuzuje, že Whiteheadovy procesuální sklony, které nacházíme o třicet let později v jeho panfyzice, nepramení z reflexe Bergsonových spisů (ačkoli to bývá Whiteheadovými čtenáři mnohdy předpokládáno), neboť do roku 1885 Bergson sám nic nepublikoval.⁵⁴ O rok později odpovídá na otázku „Fakta, nebo pociťování“ a volí „Pociťování“ (Lowe 1982, 139-140). Již jako mladý matematik upřednostňuje procesuální, dynamický a proměnlivý aspekt univerza před tím, které dogmatizoval

⁵¹ Součástí Whiteheadova dětství tak je zcela přirozeně studium Bible. Podle Davida Griffina se procesuální teologové vycházející z Whiteheadova myšlení navrací k ideji, že je vlastní Platónovi, prvotním křesťanům a Bibli, tedy že stvoření je ustanovení řádu z chaosu (Griffin 2003, 103-104). Jak si v průběhu této kapitoly ukážeme, byl to patrně tento a rys biblických textů, které Whiteheada v dětství ovlivnil. V celku svého díla se Whitehead na Bibli ať již vědomě či nevědomě mnohokrát odkazoval. Frederic Cronwfield celkový počet těchto přímých odkazů shrnul pod číslovkou sto sedmáct. Navíc lze najít i odkazy, které nelze pevně svázat s konkrétní biblickou pasáží (srov. Crownfield 1976).

⁵² Tajný cambridžský diskusní kroužek, známý také jako The Cambridge Conversazione Society, byl založen v roce 1820 anglickým klerikem Georgem Tomlinsonem. Jméno spolku je analogicky spjato s převažující evangelickou vírou první generace, jejichž počet odpovídá počtu biblických apoštolů (Lubenow 1998, 27). *Tajným* spolkem byly z toho důvodu, že svá členství tajili a zápisy ze schůzek nikde nepublikovali.

⁵³ Pravidelná sobotní setkání začínala předem zvolenou přednáškou na vybrané téma. Následovala rozprava a hlasování nad uzavřenými otázkami s možnou odpovědí ano/ne. Posledním bodem bylo losování tématu na příští diskuzi. Ze všech setkání vznikaly zápisy mající podobu deníků (v originále *The Book*) v kožené vazbě, na něž nově přijatí přísahali zachovat své spojení s tímto elitním klubem v tajnosti. Byly uchovávány v cedrové truhlici, které se přezdívalo Archa. Ta je nyní uložena v Archive Centre of King's College (*A Cambridge secret revealed: the Apostles* [online]).

⁵⁴ Svou první knihu, původně dizertační práci, *Čas a svobodná vůle: Pojednání o bezprostředních danostech vědomí* vydává Bergson až v roce 1889 (česky pod názvem *Čas a svoboda*). Hlavní dílo, *Vývoj tvořivý*, jehož recepce vede u Whiteheada k rekonceptualizaci centrálního pojmu zkušenosti vychází v roce 1907. V *Process and Reality* je Bergson zmiňován v souvislosti s pojmy jako „intuice“, „zprostornění“ nebo „kanalizace“ (srov. Whitehead 1978, 33, 41, 82, 107, 209, 280, 321).

mechanicismus sedmnáctého století. Filosofický monismus mající ve jménu substance a materiální interakce je jeho optice cizí. Pro nás jsou nyní ovšem zásadní otázky konfesijní povahy. Té z května roku 1885, tedy zda „Věříme v Boha“, se ze strany Whiteheada dostává kladné odpovědi a o dva roky později potvrzuje jeho roli jako tvůrce vesmíru. Ve světle dalšího vývoje Whiteheadových názorů na povahu entity zvané Bůh předpokládáme, že tento postoj je důsledkem rodinného *náboženského* zázemí. S vírou v Boha souvisí otázka smrtelnosti, respektive nesmrtelnosti či filosoficky řečeno „Zasloužíme si nesmrtelnost?“. Podle Whiteheada ano, ovšem s dodatkem „Přeji si formu něčeho“ (Lowe 1982, 140).⁵⁵

Náboženské podhoubí, v němž Whitehead vyrůstá, začalo patrně po ukončení studií, tedy v roce 1884, ztrácet svůj vliv,⁵⁶ a jak dokládá Whittaker „na čas se stal otevřeným a dokonce polemickým agnostikem“ (Whittaker 1948, 293). A to přestože vliv okolí, v náboženském slova smyslu, neslábl. V létě roku 1890, tedy v době kdy bylo

⁵⁵ V eseji nazvané „Nesmrtelnost“ [Whitehead 1970, 95-117] chápe otázku nesmrtelnosti člověka jako „okrajovou otázku v širším tématu“. Co je tímto širším tématem myšleno? Whiteheadova pozdní filosofie se rozprostírá ve dvou světech, světě aktivity (*World of Activity*) a světě hodnoty (*World of Value*). Jeden nemůže být bez druhého a společně tvoří univerzum nám známých i neznámých entit. V pomíjivém světě vznikání a zanikání se realizují hodnoty ze světa setrvalosti. Hodnota je to, čím zanikající událost přispívá k budoucímu sledu věcí. Tím, že se svou bytostnou částí stává součástí vznikajících událostí je nesmrtelná. Toto je tedy ona zmiňovaná *širší souvislost*. V roce 1926 v eseji „Time“ je Whiteheadem nesmrtelnost minulé události poprvé technicky fixována termínem „objektivní nesmrtelnost“ (*objective immortality*): „Každá událost A je nesmrtelná prostřednictvím své budoucnosti. Neboť B uchovává paměť A ve své vlastní konkrescenci a její podstata se přizpůsobuje jejím [rozuměj A] vzpomínkám. Tudíž fyzická paměť je kauzace a kauzace je objektivní nesmrtelnost“ (Whitehead 1926, 244). Fyzická paměť (*physical memory*) se později stane tím, co nazývá fyzické pocítování (*physical feeling*).

Whitehead se k otázce nesmrtelnosti člověka již nevrací a zůstává tak v podstatě nevyřešena. Z toho co bylo řečeno, je (tuto *okrajovou záležitost*) možné chápat následovně: Člověk v každém okamžiku své bdělé existence za sebou zanechává stopu dlážděnou svými činy. Těm (zpravidla) předchází myšlenka. (Schopnost přijmout hodnotu za sobě vlastní Whitehead ztotožňuje s racionalitou: „nepřítomnost hodnoty vyloučí jakoukoli možnost rozumnosti“ (Whitehead 1970, 98)). Myšlenku můžeme chápat jako nahlédnutí hodnoty, kterou vytrhneme ze světa setrvalosti a přeneseme do světa aktivity, v němž ji učiníme součástí daného činu, jenž je do určité míry přijat svými následníky. Tak vzniká nekonečná struktura činů, v nichž jsou zhodnocovány předchozí události a ty se tímto stávají nesmrtelné. Člověk se svým morálně odpovědným způsobem života stává nesmrtelný.

Jak vysoko ceněný je morálně odpovědný způsob života nejen pro Whiteheada, ale rovněž pro jeho ženu, která byla v tomto směru svému muži velkým vzorem, dokazuje jejich rozhovor zachycený v Priceových *Dialogues*. Krátce po jejich zasnoubení vzal Whitehead Evelyn do St. Mary's School v Cambridgi, křesťanské školy s katolickou tradicí pro mladé dívky. Zrovna zde kázal mladý vikář, který na konci své promluvy, řekl: „Konečně, moji bratři, pro správně jednající lidi, život neskýtá žádné problémy“. Evelyn to komentovala slovy „Katolicismus má své chyby, ale přinejmenším ani v katolickém kostele neuslyšíš nic podobného“. Whitehead odpověděl: „Má drahá, dokonce ani v protestanském kostele jeden často neslyší něco tak dobrého jako toto“ (Price 1954, 339-340).

⁵⁶ V roce 1886 přemýšlí, jednak o římsko-katolickém vyznání ale také o tom, že opustí křesťanskou víru jako takovou (Lowe 1982, 140). Rozhodnutí přichází v roce 1899, viz dále.

Whiteheadovi devětadvacet let, se setkává s významným anglickým duchovním kardinálem Newmanem.⁵⁷ Následně Whitehead prožívá dlouhá léta rozvažování o konverzi ke katolicismu, která byla živena tímto osudovým setkáním.⁵⁸ Zážitek měl pro Whiteheada natolik intimní povahu, že o něm odmítá hovořit i se svými blízkými (Lowe 1982, 140-141). V jedné pasáži v Priceových *Dailogues* nalezneme zmínku o tom, že Whitehead celých devět let (přibližně od té doby, co se oženil, tedy od roku 1890) studoval náboženství (srov. Price 1954, 151). Přesto Russell ve svém dopise pro Victora Lowa z roku 1959 píše: „Po celý ten čas, kdy jsem ho znal dobře, to znamená zhruba od roku 1898 do roku 1912, byl rozhodný a důrazný agnostik“ (cit. z Lowe 1962, 232).

Ani devět let studia teologie Whiteheada nepřiměla změnit bezprostředně svůj postoj k náboženství.⁵⁹ Hlavním důvodem proč odmítl jak Canterbury, tak Řím, byla

⁵⁷ John Henry Newman (1801-1900) byl anglikánský duchovní, který se v souvislosti s tehdejší mravním úpadkem anglikanismu od roku 1833 účastnil hnutí usilující o jeho obnovu. Postupně Newman zjišťoval, že při porovnání anglikánského a katolického učení s prvotní církví je anglikanismus tím, kdo prohrává, a to až na úrovni kacířské sekty (Newman 1864, 101-114). Přestože s katolickou církví v průběhu svého života nikdy nesympatizoval, roku 1843 veřejně opustil od svých předsudků vůči katolicismu. Následující rok začal pracovat na díle *On the development of Christian doctrine*, ve kterém se definitivně přiklonil na stranu Říma (Newman 1864, 113). Roku 1845 se vzdal protestantského vyznání a vstoupil do chudé oratoriánské řehole. Newmanova nedůvěra v katolickou církev (mimo jiné) pramenila z nastupujícího liberalismu jako důsledku osvícenství pronikajícího do náboženství. Liberalismus jako takový relativizuje biblickou hermeneutiku s ohledem na soudobé filosofické a vědecké perspektivy, což bylo pro Newmana nepřijatelné. Ve své práci z roku 1870 *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* dokazuje, že slovo chápání (*understanding*) „má nejistý význam, vztahující se někdy ke schopnosti nebo aktu formulování výroku, někdy ke schopnosti jeho obsáhnutí, přičemž ani jeden význam neznamená jeho přijetí (*apprehension*). Je možné vnímat bez porozumění“ (Newman 1874, 19). Skrze pouhé vnímání či vědomí si něčeho můžeme vnitřně přijmout (*assent*) to, co je z vnějšku dáno. Potom se argument liberálů, že „nemůžeme věřit v něco, čemu nerozumíme“ (např. Bohu) rozplyne, protože, jak Newman ukazuje, víra vyžaduje vnímání či vědomí (*apprehension*), „které je jednoduše inteligenční přijetí ideje nebo faktu, který je formulován v propozici“ (Newman 1874, 20). Víru v Boha je tedy, podle Newmana, možné racionálně ukotvit.

⁵⁸ Jak dokládá Russell: „Vždy si byl hluboce vědom důležitosti náboženství. Jako mladý muž pod vlivem kardinála Newmana téměř konvertoval k římskokatolické víře. Jeho pozdní filosofie je zčásti vyjádřením toho, co žádal od náboženství“ (Russell 1956, 103).

⁵⁹ K této skutečnosti značnou měrou přispěly otřesy, které zažívají základy Newtonovy fyziky na přelomu devatenáctého a dvacátého století. Whitehead tento zlom popisuje jako klíčovou životní zkušenost: „Po přelomu století nezůstalo nic, absolutně nic beze změny, bez otřesu; jediný významnější koncept. To považuji za vrcholnou událost mé zkušenosti“ (...) „Filosofie a věda přivítaly tyto nové hypotézy, které překročily ty staré a profitovaly z nich; zatímco náboženství je odmítlo a v důsledku toho trpělo“ (Price 1954, 215). Newtonský Bůh je Bůh, který aktivně zasahuje do fyzikálního chodu vesmíru a udržuje jej v harmonii a stabilitě. Whitehead zprvu nahlížel Boha stejnou optikou, a proto tedy vědecký pokrok patrně chápe jako něco, co narušuje jeho teistické představy.

Nicméně agnosticismus, ke kterému Whitehead přibližně v roce 1899 dospívá, byl podle jeho syna Northa zvláštní, jakoby podmaněný okolnostmi a nikoli vlastním nejhlubším přesvědčením: „Otcův agnosticismus byl trochu podivínský. Vyznívalo to, jako by páter sloužil černou mši“ (Lowe 1982, 142). Když nenalezl cestu k Bohu v kostele, snažil se ji nalézt skrze rozum.

doktrína o Boží všemohoucnosti, která stála v cestě institucionalizaci jeho víry, neboť „představování Boha z aspektu moci vzbudí každý moderní instinkt kritické reakce“ (Whitehead 1989, 269). Dosažený agnosticismus měl ovšem svůj příznačný charakter, který začal následně udávat zcela jiný směr.

Součástí Whiteheadovy knihovny v období studia teologie bylo kniha Paula Sarpioho *History of the Council of Trent* (Lawrence 1974, 22). S tímto dílem Frederic Cronwnfield ztotožňuje Whiteheadův postupný odklon od agnosticizmu a příklon k racionalismu (Cronwnfield 1977, 379). Sám Whitehead ji v předmluvě k *Dobrodružství idejí* uvádí jako jednu z těch knih, které měly vliv na jeho porozumění „přirozenosti věcí (...) pomocí prozkoumání změn lidské zkušenosti“ (Whitehead 2000, 9). Podle Crownfielda si Whitehead na základě četby této knihy uvědomil, že po scholastickém útoku na rozum, postupovala věda i církve v šestnáctém století obdobně nešťastným způsobem: opustily rozum a apelovaly na tvrdá fakta zkušenosti (v případě vědy) nebo na údajnou autoritu Boha (v případě církve) (Crownfield 1977, 380). Tento antiracionalismus nebyl o nic pokrokovější, než předcházející racionalismus. Whiteheadova četba Sarpioho ho přiklonila na stranu racionalismu, který v jeho případě stojí na matematice, respektive na geometrii, neboť v ní je vždy možné odhlédnout od konkrétních jednotlivin a získaná abstraktní schémata aplikovat na dílčí události a vztahy. Agnostikův racionalismus začíná nabývat podoby teistického racionalismu vycházejícího ze zkušenosti, z níž pomoc rozumu abstrahuje ideu entity zvanou *Bůh*.

Možná paradoxně Whitehead svou tvář k Bohu obrací zpět po tragických událostech, které spalovaly Evropu na počátku dvacátého století.⁶⁰ Tato tvář má nyní jiné vzezření, než ji dával Whitehead jako člen apoštolského kroužku. Ve válce zemřelo mnoho jeho studentů a především v jejím posledním roce byl zabit syn Erik, který sloužil u britských vojenských vzdušných sil. Přesný rok Whiteheadovy konverze podle Lowea znám není. Je ovšem velmi pravděpodobné, že počátek války zapříčinil postupnou změnu ve Whiteheadově myšlení a smrt jeho nejmladšího syna ji naplnila.

⁶⁰ Na konci války si Whitehead uvědomuje, že křesťanství je „příliš naivní a příliš prostoduché“, přičemž tato myšlenka v něm zrála po dlouhou dobu, aniž by si jí byl přesně vědom. Vede ho k tomu skutečností, že křesťanství „nevynalezlo“ lidskou hodnotu. To co, dalo mladým lidem odvahu bojovat za svou zem, je právě hodnota člověka, hodnota země, kterou milovali. Nikoli náboženská nebo snad politická vyznání (Price 1954, 296-297).

Tuto spojitost také ostatně dokládají i Whiteheadovy děti North a Jessie, kteří po zbytek života zůstali bez vyznání (Lowe 1982, 143-144). Jakou povahu má nyní Whiteheadův vztah k Bohu? Napoví nám skutečnost, že se nikdy nestal členem žádné církevní komunity. Odmítá totiž přijmout náboženství tak, jak je tradičně chápáno a jeho víra nabývá filosofické formy, o níž můžeme hovořit jako o teistickém racionalismu. Publikace, které vydal za svého života v Anglii, nevykazují žádné teistické rysy. To se ovšem s odchodem do Spojených států začíná proměňovat.

Whiteheadův vztah k Bohu a náboženství jako takovému se vyvíjí postupně napříč knihami *Science and the Modern World*, *Religion in the Making*, *Process and Reality* a *Adventures of Ideas*. Knihy vydané před rokem 1925 neindikují, že by Whitehead zamýšlel učinit Boha součástí koncepce své pozdní filosofie. První náznak teistických prvků ve Whiteheadově filosofii pozorujeme tedy v *Science and the Modern World*. Nejprve na konci první kapitoly vzpomíná již zmíněnou knihu Paola Sarpioho v souvislosti s apelem na rozum, který nás dovede k víře v sounáležitost všech jednotlivin k vyššímu celku, v němž vládne „harmonie logiky, [která] tlačí na vesmír jako železná nevyhnutelnost, estetická harmonie stojí před ním jako živý ideál ztvárňující univerzální plynutí v jeho přerývaném pohybu směrem k ušlechtlejším a dokonalejším cílům“ (Whitehead 1989, 74). V tomto prohlášení nalézáme to, co je v *Process and Reality* nazváno prvotní povahou Boha. Nicméně v páté kapitole věnované romanticko-poetické reakci na materialismus, konkrétně v souvislosti s odkazem na status přírodního řádu, nacházíme velmi negativní prohlášení o spojitosti tohoto řádu s vyšší realitou: „Podle mého názoru každý celkový závěr představující skok z našeho přesvědčení o existenci takového přírodního pořádku k jednoduchému předpokladu, že existuje nejvyšší realita, na kterou je potřeba se nějakým nevysvětleným způsobem odvolat, abychom odstranili těžkosti, se rovná tomu, že zásadně odmítáme, aby racionalita uplatnila svoje práva“ (Whitehead 1989, 158). Tyto řádky jsou důsledkem maximy panfyzického projektu jako celku, podle které odpovědi na otázky po povaze přírody lze a je nutné se snažit nalézt v ní samé. Poznávající, natož pak entita blízká Bohu, zde nemají žádné epistemologické nároky. Ovšem hned vzápětí Whitehead přiznává, že takovéto snažení se od prvního kroku nese v duchu libovůle, a proto musí odhalovat „stejně obecné principy reality, které rozlišujeme nejasně,

neboť se rozprostírají za námi, v oblastech, které leží mimo naše explicitní rozlišovací schopnosti“ (Whitehead 1989, 158). Zde nacházíme dva důležité momenty: Zaprvé, poznávající se stává součástí přírody a jako takový je schopen dojít k rozřešení (ačkoli nikdy ne finálnímu) otázky po obecné povaze přírody. Zadruhé, je připuštěno, že odpovědi jsou za hranicemi naší ostražité racionality. Vykazuje nás tím tedy do oblasti „vyšší inteligence“ a současně zde předznamenává limitující rámec své pozdní metafyziky.

Vstupní branou do říše nejvyšších metafyzických principů, neboli do říše „nezaujatého zkoumání podstaty věcí předcházející jakémukoli mimořádnému zkoumání jejich podrobností“ (Whitehead 1989, 231), jsou kapitoly Abstrakce a Bůh v *Science and the Modern World*. Prvně zmíněná kapitola pojednává o vzájemných vztazích věčných objektů, které disponují individuální a rovněž relační podstatou. Individualita věčných objektů značí, že se jakožto individua nacházejí v izolaci. Znamená to ovšem pouze fakt, že jejich případná souvztažnost není limitována jejich specifikacemi. (Pokud ovšem jisté aktuální události vyselektují společně jeden a tentýž věčný objekt, je to vždy podmíněno určitým sdíleným prvkem v podstatách těchto událostí.) Na druhou stranu relačnost věčných objektů značí, že udržují vztah takzvaně „každý s každým“, neboť se pohybujeme ve sféře *možností*. Výše zmíněné aktuální události na bázi své individuality vyhodnotí v danou chvíli pro ně nejlepší možnost, kterou následně aktualizují. A protože tato možnost je skrze svou relační povahu spjata se ostatními možnostmi, je i daná aktuální událost vztažena ke všem ostatním neaktualizovaným možnostem (srov. Whitehead 1989, 239-240). A tak vlastně sféra všech potencialit rámuje mantinely tvořivé skutečnosti. A zde se dostáváme k tomu, co se zdálo být u Whiteheada (vzhledem k výše řečenému) poměrně nepravděpodobné, tedy, že „zkoumání těchto všeobecných ohraničení v základu skutečných věcí, na rozdíl od ohraničení vlastních každé aktuální události, podrobněji shrneme v kapitole o ‚Bohu‘“ (Whitehead 1989, 236).

Whiteheadova pozdní metafyzika cílí na objasnění povahy naší zkušenosti s konkrétní realitou, respektive s jejím nejzákladnějším vyjádřením v podobě aktuálních událostí. K tomu potřebuje základní principy, které mu toto pomohou osvětlit. Jaké to jsou? Zaprvé, jde o sílu, která proces nastávání požene vpřed.

Zadruhé, oblast potenciálních variant směřování tohoto procesu a zatřetí cosi, co bude toto vše garantovat, jak jsme zmínili, „rámovat mantinely“. Inkluzi onoho třetího prvku ospravedlňuje požadavky *samotné metafyziky*, „neboť v rámci nějakého ohraničeného typu zkušenosti nic nemůže poskytnout informaci pro formování našich idejí o nějaké entitě [Bohu], která by byla základem veškerých skutečných věcí, *pakliže všeobecná povaha těchto věcí nevyžaduje, aby takováto entita nevyhnutelně existovala* (kurz. MCH)“ (Whitehead 1989, 251).⁶¹ Stejně jako Aristoteles má Whitehead při formování své koncepce Boha na zřeteli čistě metafyzické úvahy. Původní monismus *Science and the Modern World* ztělesňuje substanciální aktivita (*substantial activity*) neboli základní aktivita (*general activity*), „která je v základu všech událostí. (...) Je Spinozovou jedinou nekonečnou substancí. Její atributy jsou vlastností umožňující individualizovat se do rozmanitosti modů a do sféry věčných objektů“ (Whitehead 1989, 255). Umožňuje vnitřní souvztažnost a následnou konkrescenci událostí.⁶²

V tomto bodě Whitehead vyjadřuje potřebu zavést další prvek své metafyzické koncepce, který nazývá principem ohraničení, nejvyšším ohraničením, principem

⁶¹ V této své střízlivé rozvaze spatřuje sepjetí s Aristotelem, kterého tehdejší kosmologie dovedla k přesvědčení, že podstatu světa, nehybnou a nepomíjející, nenalezneme v pralátce, v prapůvodní nehybné a nepomíjející prapříčině všeho vznikání a zanikání. Dvanáctá kniha Aristotelovy *Metafyziky* hovoří takto: „Neboť nic se nepohybuje, jak se právě nahodí, nýbrž musí tu vždy něco být jako příčina, jako se teď věc pohybuje tímto způsobem od přírody a tímto opět vnějším donucením, ať rozumem nebo něčím jiným“ (Aristoteles 2008, 288). Na tomto místě Aristoteles Bohem pojmenovává rozum.

⁶² Pro Spinozu existuje pouze jedna nekonečná substance zahrnující jak rozprostraněná tělesa a myslící bytosti, tak i Boha (*Deus sive Natura*). V *Science and the Modern World* učiní Whitehead ze Spinozovy substance „jedinou aktivitu jako základ uskutečnění, která se individualizuje ve vzájemně se pronikající mnohosti modů“ (Whitehead 1989, 131). William Garland upozorňuje, že analogie se Spinozou dává tušit jistému výsadnímu postavení této základní aktivity (Garland 1983, 212). *Process and Reality* ovšem toto zdání vyvrací: přestože je tato základní aktivita jedním ze tří prvků kategorie ultimátního nelze ji připsat eminentní postavení (Whitehead 1978, 7). Na Whiteheadovo pojetí „nekonečné substance“ ovlivněné Spinozou nešetří kritikou David Bidney. Ve svém článku „The Problem of Substance in Spinoza and Whitehead“ zastává názor, že tento Whiteheadův substrát (aktivita jako základ uskutečnění) je pouhou „neurčitou potencialitou nebo pocíťováním postrádajícím jakoukoli aktivní sílu nebo charakteristiky“ a takový princip není schopen „vytěžit aktualitu z potenciality“ (Bidney 1936, 587). Nutno zdůraznit, že Bidney považuje Whiteheadovo systém jako celek za neadekvátní ze dvou důvodů: „Pokouší se odvodit aktuální z potenciálního“ a zadruhé, „kombinuje monistickou metafyziku s pluralistickou teorií fyziky a biologie“ (Bidney 1936, 591). Zprvce, není zde žádná dichotomie „aktuálního a potenciálního“, ale každá aktuální entita má oba tyto aspekty. Aktuální události odvozují svůj mentální pól z prvotní povahy Boha. Bůh je v tomto směru potenciální. Tím, že se v událostech potencialita aktualizuje, Bůh ji reflektuje skrze svou následnou povahu a neustále se aktualizuje. (K prvotní a následné povaze Boha viz závěr této kapitoly). Zadruhé, monismus a pluralismus nestojí u Whiteheada proti sobě, ale jsou propojeny v pojmu aktuální entity skrze principy prehenze a konkrescence.

sjednocování (*principle of limitation, ultimate limitation, principle of concretion*) (srov. Whitehead 1989, 256-257). Následně rozlišuje dva druhy ohraničení. Nejprve ohraničení procesu jako takového, čímž proces získává právě *tuto* podobu a ne jinou. Díky tomuto omezení má proces charakter kreativního postupu a nikoli bezbřehé mnohosti. To s sebou přináší druhé ohraničení, ohraničení hodnot (srov. Whitehead 1989, 255-256). John B. Cobb vidí jako problematické nedostatečně ostré odlišení obou druhů ohraničení. V kapitole Bůh analyzováno není a světlo do situace nevnášejí ani pozdější spisy. Nicméně z Whiteheadova principu ohraničení vyvozuje, že „argument pro existenci třetího atributu substanciální aktivity je argument pro existenci Boha a že Bůh náboženství není metafyzicky ultimátní nebo absolutní“ (Cobb 2007, 86). Jak toto dokládá Whitehead? Nejprve daný princip, jenž byl nazýván „Jahve, Alah, Brahma, Otec nebeský, Nebeský pořádek, První příčina, Nejvyšší bytost, Náhoda (Whitehead 1989, 257), nazývá Bohem a vedle aktuálních událostí a věčných objektů ho řadí jako třetí atribut substanciální aktivity (Whitehead 1989, 255-256). A dále: Whitehead sice na jednu stranu přijímá analogii substanciální aktivity se Spinozovou nekonečnou substancí, tedy Bohem. Druhým dechem však dodává, že pakliže považujeme Boha jako metafyzicky ultimátního činitele, nevyhnutelně nám vyplyne, že je nutně zodpovědný za veškeré dobro ale rovněž i za veškeré *zlo* (Whitehead 1989, 257).⁶³ Proto je v této fázi Bůh atributem substanciální či základní aktivity.

Pro původní Lowell Lectures nebyl koncept Boha potřebný a tak jak je popsán v kapitole God, která je k původním Lowell Lectures přidána, je chápán jako rámeček pro

⁶³ Oproti statusu, který Whitehead tímto Bohu uděluje, se ohradil William Temple, jeden z prvních procesuálních teologů, vycházejících z Whiteheadovy filosofie. Temple byl s Whiteheadovými myšlenkami ve velké shodě. Ve svých Gifford Lectures přednesených v letech 1932-1933 a roku 1934 publikovaných pod názvem *Nature, Man, and God* oceňuje jeho analýzu světa jako zakoušeného, obsaženou v principu „vědomí předpokládá zkušenost a nikoli, že zkušenost předpokládá vědomí“ (Whitehead 1978, 53). V desáté přednášce věnované transcendenci a imanenci se v souvislosti se vztahem procesu a vyššího řádu odkazuje na Whiteheadovo pojetí Boha, v jehož důsledku je nucen se v tomto bodě s Whiteheadem myšlenkově rozejít. Zdrojem zásadního nesouhlasu je pro Temple toto Whiteheadovo prohlášení: „Historii není vlastní žádný důvod, který by vysvětlil, proč je zde právě tento a ne jiný proud forem“ (Whitehead 1978, 46). Whiteheadovo zavedení konceptu prvotní povahy Boha znamená, že „nebytí Boha, nebyla by zde žádná relevantní novost“ (Whitehead 1978, 164). Podle Temple nám to ovšem neříká, *jak* zde vůbec *může* docházet ke vzniku novosti skrze Boha: „Říci, že Bůh je základem tohoto [novosti], neznamená nic, pokud Bůh je něčím jiným, než právě tímto základem“ (Temple 1953, 258). A právě tento „druhotný“ (z Templeova pohledu) status Whitehead Bohu atributizuje. Temple ze své pozice teologa nemohl připustit, aby Bůh byl „pouhým“ principem srůstání a nikoli tím ultimátním explanačním prvkem systému.

tvořivou aktivitu událostí. A jako takový není „použitelný na náboženské účely“ (...), ale je „prvním krokem, bez kterého by (...) žádný důkaz na užším zkušenostním základě nemohl platit (Whitehead 1989, 250-251). A poznamenává, že „co [je] o Bohu možné poznat, třeba hledat v oblasti jednotlivých zkušeností, a proto má empirický základ“ (Whitehead 1989, 257). Odtud je jen malý krok k reflexi těch faktorů lidské přirozenosti vedoucích k formování náboženských představ vycházejících ze zkušeností, načež naše poznání tyto představy dále modifikuje. A zde se dostáváme ke čtyřem přednáškám proslovených (rovněž jako osm přednášek tvořících první vrstvu *Science and the Modern World*) na Lowellově institutu. V roce 1926 byly doručeny na King's Chapel v Bostonu a publikovány pod názvem *Religion in the Making*.⁶⁴ Nabízí se logická otázka: „Dočkáme se nyní modifikace závěrů obsažených v předcházejícím díle? A pokud ano, v jaké míře?“. Pokud jde o vztah metafyzických zkoumání a náboženství je podle Cobba nyní kladen „důraz více na reciprocitu a méně na závislost náboženského poznání na prioritní filosofické doktríně“ (Cobb 2007, 88), neboť jak Whitehead píše „náboženství přispívá svou vlastní nezávislou evidencí, kterou metafyzika musí vzít v úvahu při formování svých deskripcí“ (Whitehead 1927, 67). Různá náboženství, však mají různá

⁶⁴ Britský teolog Frederic Robert Tennant ve své kritické recenzi opakovaně zdůrazňuje, že *Religion in the Making* představuje obskurní dílo plné nevhodně zvolených poetických metafor s obtížně uchopitelným významem (srov. Tennant 1927, 221-228). (Whitehead i Tennant žili prakticky v téže době a je tedy otázkou do jaké míry v sobě nacházeli inspiraci. Whitehead na Tennanta ve svých spisech neodkazuje. Tennant je v tomto směru vstřícnější (srov. Tennant 1929, 206, 382 v souvislosti s Newtonem a Russellem a srov. Tennant 1930, 74 v souvislosti s racionální a iracionální povahou světa)). I přes Tennantovu kritiku je nutné přiznat, že jeho „empirická teologie“ zhmotněná v dvousvazkovém magnum opus nazvaném *Philosophical Theology, Vol. I.: The Soul and its Faculties* (1928) a *Philosophical Theology, Vol. II.: The World, The Soul, and God* (1930) je Whiteheadově filosofii přinejmenším blízká. Tennant píše: „Množství vzájemně protkaných adaptací, kterými je svět tvořen jako divadlo života, inteligence a morálka, nemůže být rozumně považován za výsledek mechanismu nebo slepé formativní síly nebo jakékoli pouze účelové inteligence“ (Tennant 1930, 121). Empiricky založená teologie se má ptát, zda 1) má teologie právo na a priori ideu dokonalého Boha a 2) pokud se prokáže, že nikoli, zda fakticky odvozené, to znamená zkušenostně podložené, netranscendentní ideje nutně zahrnují představu dokonalého Boha (Tennant 1928, 143). Společně sdílejí přesvědčení, že Bůh není v principu Bohem osobním, svrchovanou autoritou křesťanské teologie. Tato představa Boha je výsledkem prvotních tendencí vzývat moc či sílu přesahující smrtelné věřící a přejímáním ideálů řecké filosofie, v níž byla dokonalost vnímána jako něco absolutního a neměnného.

Filosofičtí teisté jakými byli Tennant, Whitehead a především pak Hartshorne měli rozhodující vliv na vývoj procesuálně založené teologie, která se začala rozvíjet na University of Chicago Divinity School. Vůdčí postavou byl Henry Nelson Wieman, který studoval Whiteheadovu metafyziku přímo na Harvardu. Dokázal tak interpretovat Whiteheadovy temné metafyzické kategorie a učinit tak *Religion in the Making*, které na chicagské univerzitě vzbudilo velký ohlas, srozumitelné. V roce 1928 přichází do Chicaga Hartshorne a společně s Wiemanem vytvořili z Chicaga centrum pro procesuální teologii, která se snaží uvést v soulad Boha a svět na pozadí procesuálně chápaného univerza. V jejím rozvíjení pokračovali především Norman Pittinger, John B. Cobb, Jr. či David Ray Griffin.

pojetí Boha. Můžeme hovořit o „východoasijském konceptu neosobního řádu, jemuž se svět přizpůsobuje“, nikoli však ve smyslu „uposlechnutí uvaleného pravidla“ nebo o „semitském konceptu výslovné osobní individuální entity“ (Whitehead 1927, 57). Oba tyto přístupy Whitehead odmítá. Prvý proto, že jako „extrémní doktrína imanence“ Boha ztotožňuje se světem a druhý proto, že jako „extrémní doktrína transcendence“ Boha ze světa vylučuje (srov. Whitehead 1927, 56-57). Whitehead Boha tak jak ho učinil součástí své pozdní filosofie, nevidí jako Boha náboženské idolatrie ale jako funkčního činitele ve světě.

V *Religion in the Making* je v poslední větě třetí, metafyzicky založené části, Bůh označen za „úplný ideál harmonie“ (Whitehead 1927, 106). K tomuto prohlášení najdeme stopy na následujících stránkách *Religion in the Making*. Bůh je *úplný*, protože „zahrnuje všechny [kurz. MCH] možnosti fyzické hodnoty konceptuálně“, což znamená, že „u sebe uchovává ideální formy oddělené ve své rovnocennosti pro konceptuální realizaci poznání“ (Whitehead 1927, 137-138). Bůh tedy poskytuje vytýčené pole pro tvořivou aktivitu událostí tím, že jim nabízí možnosti jejich směřování v podobě věčných objektů (ideálních forem), které uspořádává a tím operuje jako princip ohraničení, nejvyšší ohraničení či princip sjednocování známý ze *Science and the Modern World*. Whitehead však v rozvíjení svého pojetí Boha pokračuje dále. V roce 1925 pro Whiteheada „Bůh není konkrétní“ (Whitehead 1989, 256). Podle Cobba to znamená, že v této fázi Bůh „není aktuální“ (Cobb 2007, 89). Ovšem o rok později Whitehead považuje Boha za „aktuální entitu“ (Whitehead 1927, 78, 81, 85, 86). Bůh je tedy konkrétní aktuální entitou, ale na rozdíl od aktuálních entit tvořivé skutečnosti stojí *mimo čas*, aby byl schopen *konzistentně* poskytovat determinační rámec, skrze nějž je skutečnost harmonicky uspořádána (Whitehead 1927, 81-82).

V *Religion in the Making* nacházíme také zárodek toho, co bude v *Process and Reality* nazváno prvotní a následnou povahou Boha, a to v tomto citátu: „Veškeré docílení je nesmrtelné v tom, že přetváří aktuální ideály, které jsou Bohem ve světě tak, jak je nyní. (...) On [Bůh] poté přechází do svého dalšího vztahu se světem s rozšířenou, nebo zeslabenou prezentací ideálních hodnot“ (Whitehead 1927, 143).

Bůh tedy nejen, že působí na svět jako princip ohraničení (prvotní povaha Boha), ale je také světem zpětně ovlivňován (následná povaha Boha).⁶⁵

Poměrně zásadně jsou také modifikovány základní konstitutivní prvky systému. V *Science and the Modern World* máme k dispozici čtyři: substanciální aktivitu se třemi atributy: aktuálními událostmi (ve Spinozově smyslu mody, tedy rozlišitelné jednotliviny), věčnými objekty (čili formami) a principem ohraničení (neboli limitujícím faktorem skutečnosti). V *Religion in the Making* se počet snižuje na tři prvky: *formy*, nečasovou entitu zvanou *Bůh* a ze substanciální aktivity se stává *kreativita*, „díky níž má aktuální svět charakter časového průběhu k novosti“ (Whitehead 1927, 77-78). Spinozovy mody a atributy se rozplynuly v *Religion in the Making*, kde je zřejmý posun od monismu k pluralismu, v jehož důsledku je „aktuální svět společenstvím epochových událostí“⁶⁶ (Whitehead 1927, 78).⁶⁷

Prozatím jsme tedy nahlédli dvě představy Boha: Bůh jako entita v základu ležící aktivity a Bůh jako aktuální entita postavená mimo čas. Proč je Bůh entitou aktuální? To nám osvětluje dílo „kde se odehrál návrat k spirituální víře: *Process and Reality* je teisticky založené dílo v tom smyslu, že Bytí, jež nazývá Bohem, zaujímá centrální pozici“ (Whittaker 1948, 293). Nutnost chápat Boha jakožto aktuálního vyplývá z ontologického principu, který říká, že „každé ustanovení, do kterého proces nastává ústí (...) má svůj důvod buď v povaze určité aktuální entity v aktuálním světě

⁶⁵ Prvotní povaha (*primordial nature*) a následná povaha Boha (*consequent nature*) je podle Forda implicitně přítomná v *Religion in the Making* tím, že je Bůh nahlížen jako osobní, uvědomělý, dynamický a reflektující vnější svět (následná povaha Boha) a současně statický vzhledem k harmonizaci věčných objektů (prvotní povaha Boha) (Ford 1984, 140).

⁶⁶ Termín epochová událost (*epochal occasion*) je užíván výhradně v *Religion in the Making*, přičemž označuje stejnou entitu jako termín aktuální událost.

⁶⁷ Alston ve svém článku „Internal Relatedness and Pluralism in Whitehead“ zastává názor, že koncepce vnitřní souvztažnosti a pluralismu si vzájemně protiřečí. Důvodem je podle Alstona fakt, že Whiteheadova koncepce vnitřní souvztažnosti implikuje alespoň jednu všezahrnující aktuální entitu a to odporuje podstatě pluralismu, ve kterém žádná taková entita z principu existovat nemůže (srov. Alston 1952, 535-543). Jak ovšem upozorňuje Ford, Whitehead koncepce monismu a pluralismu zastává v odlišných obdobích (Ford 1984, 57). A především v kategorii ultimátního Whitehead existenci všezahrnující entity navrhuje: „Ultimátním metafyzickým principem [kreativitou] je postup od disjunkce ke konjunkci, který utváří novou entitu, jinou než entity dané v disjunkci. Nová entita je současně soudržností 'mnohého', kterou nachází a také je jedna mezi disjunktivním 'mnohým', které opouští; je to nová entita, disjunktivně mezi 'mnohými' entitami, které syntetizuje. Mnohé se stává jedním a toto mnohé je následně o jedno navýšeno“ (Whitehead 1989, 21). Vidíme tedy, že kreativita nevede k emanaci všezahrnující entity.

konkrescence nebo v povaze subjektu, jenž se nachází v procesu konkrescence“ (Whitehead 1978, 24). Jinými slovy, chce-li mít něco působnost, musí to být také aktualitou nikoli pouhým nerealizovaným ideálem. A jelikož tento princip Boha nevyjímá, má tedy Bůh schopnost působit na svět. Tato působnost probíhá prostřednictvím věčných objektů, které v důsledku ontologického statusu Boha participují na jeho aktualitě. Pouze tak, že „prvotní povaha Boha je kompletní vizualizací věčných objektů“ (Whitehead 1978, 44) se tyto objekty mohou aktualizovat v aktuálních událostech.⁶⁸ Bůh následně pro udržení harmonie interaguje s daty, která byla dosažena v bodu završení jednotlivých událostí tak, že se skrze tuto jeho „následnou povahu (...) nepozbývá ničeho, co může být uchováno“ (Whitehead 1978, 346).⁶⁹

Aktuální události mají mentální a fyzický pól. Jim analogicky, v případě Boha, odpovídají jeho dvě perspektivy. Mentálnímu pólu analogicky odpovídá „prvotní stvořený fakt, jímž je nepodmíněné konceptuální zhodnocení celistvé multiplicity věčných objektů“ (Whitehead 1978, 31). Jinými slovy prvotní povaha Boha (*primordial nature of God*) ohraničuje či vymezuje tvořivou skutečnost, udržuje v ní řád tím, že pro ni u sebe uchovává vzory a formuje ji. Tyto objekty jsou nahlíženy mentálně neboli pomocí konceptuálních prehenzí, které jsou pro absenci vztahu k tvořivé skutečnosti charakteristické privací aktuality. Fyzickému pólu jsou analogické Bohu vlastní „fyzické prehenze odvozených aktuálních událostí“ (Whitehead 1978, 31), neboli následná povaha Boha (*consequent nature of God*), jejímž prostřednictvím Bůh reflektuje proces vznikání a zanikání, načež je tímto procesem zpětně ovlivňován. Bůh ve spolupráci s aktuálními událostmi spoluutváří procesuálně založený kosmos a současně je

⁶⁸ S ohledem na ontologický princip se tedy z věčných objektů jako uspořádaného *rámce* udělujícího aktualitě možnost vzájemné souvztažnosti stávají věčné objekty *spočívající u Boha*. To proto, že všechny důvody proč něco je (a tedy i věčné objekty), musí být někde, to znamená v aktualitě. V opačném případě je porušen ontologický princip a veškeré možnosti pro nastávání se nacházejí v „izolaci nerozeznatelné od nebytí“ (Whitehead 1978, 257). Bůh, jenž ponejprve volil to, co nastane, nyní možnosti tvoří bez ohledu na to, zda nastanou, či nikoli.

⁶⁹ Whiteheadův harvardský kolega William Ernest Hocking zprostředkovává Whiteheadovy motivace pro zahrnutí Boha do svého spekulativního systému v následujícím citátu: „O koncepci Boha, jeho prvotní a následné [přirozenosti] mi řekl: Nikdy bych ho [Boha] nemohl zahrnout, jestliže by nebyl striktně vyžadován pro deskriptivní úplnost. Musíte zasadit všechny vaše základní prvky do Základu samého. Nemůžete uvést množinu termínů a pak poznamenat, 'ó, mimochodem, věřím v Boha'“ (Hocking 1963, 16). Patrně na základě takto implementovaného konceptu Boha, nazývá Crownfield Whiteheadův racionalismus racionalistickým teismem (Crownfield 1977, 383).

kosmem utvářen. Nevnučuje mu imperátorsky svou vůli a představu, ale dovoluje mu se (v jistých mezích) spontánně rozvíjet.⁷⁰ V důsledku celkové dipolární povahy Boha, respektive zavedením konceptu jeho následné povahy je fakt, že Bůh má *vědomí*, protože „konceptuální pociťování sama o sobě bez komplexní integrace s fyzickými pociťováními jsou zbavena vědomí ve svých subjektivních formách (Whitehead 1978, 343). Jinými slovy: bez účasti na aktualitě nelze hovořit o vědomí.

Podle Stepheny Lee Elyho má zavedená následná povaha dvě funkce. Zaprvé, činí Boha přístupnějšího pro náboženské účely, protože jeho vědomí zachycuje a *uchovává* hodnoty dosažené v aktuálním světě (Ely 1983, 195). Podruhé, protože jeho reflexe světa zahrnuje i „utrpení, bolesti a prohry“, tedy v podstatě *zlo*, je toto vše vyvažováno „spravedlivým pociťováním do harmonie univerzálního pociťování“ (Whitehead 1978, 346). Tuto harmonizační funkci Boha, kdy vše zlé a špatné ve své druhé přirozenosti vyvažuje tím dobrým a správným, ovšem Ely již nechápe jako nábožensky signifikantní, neboť tušení faktu, že moje „nemoc má svůj ideální protějšek u Boha mi příliš nepomáhá, a to tak dlouho jak já jsem na zemi a Bůh na nebi“ (Ely 1983, 196). Nicméně hned následně přiznává, že náboženskou důležitost může sehrát tzv. superjektivní povaha Boha (*Superjective Nature of God*), tedy, že následná povaha Boha zpětně ovlivňuje aktuální svět: „Co se stane ve světě je přeměněno do reality v nebi a realita v nebi prochází zpět do světa. (...) Bůh je v konečném důsledku „spolupřítelem, který rozumí“ (Whitehead 1978, 351). Přesto ze závěrečného summary expozice Elyho argumentu je zřejmé, že Whiteheadova Boha nepovažuje za Boha, kterého nalezneme v křesťanských kostelech, kde lidé hledají vykoupení a spásu

⁷⁰ Takto pojatý božský princip u Whiteheada vychází z dějinného vývoje teistických představ. Rozlišuje tři hlavní myšlenkové proudy snažící se uchopit božskou podstatu. Zaprvé, Bůh jako morální autorita je důsledkem hebrejské prorocké tradice. Zadruhé, Bůh jako prvotní metafyzický princip, jako nehybný hybatel je odvozen z aristotelské tradice. Zatřetí, Bůh jako císařský vládce. Od dob svého vzniku přijímalo křesťanství státní symboliku. V roce 313 Konstantin Veliký zrovnoprávnil křesťanství a to do svých struktur začalo přejímat hierarchii státního aparátu a Bohu byly připisovány císařské atributy. Završení představuje kodifikace textů Nového zákona zákonodárci Justiniána I. Historie teistické filosofie vykazuje podle Whiteheada různé stupně kombinace těchto tří cest v pojmání Boha. Nicméně Whitehead vidí ještě další cestu, která se rozchází s předchozími třemi. Spočívá v původním galilejském křesťanství nezatíženém třemi výše popsanými interpretacemi a stojícím na lásce, pokoře a starostlivosti. Principy tohoto prvotního křesťanství nehledí na morálku, nejsou nehybné a nevládnou, nacházejí svůj účel v prezentující bezprostřednosti (srov. Whitehead 1978, 342-343). Whitehead při své koncepci Boha polemizoval především s jeho tradiční křesťanskou podobou, kterou odmítl v citátu „Kostel vložil do Boha atributy, které patřily výhradně Cézaroví“ (Whitehead 1978, 342).

u pečující a ochranné bytosti. Whiteheadův Bůh totiž neprokázal, že je „dobrý v důležitém slova smyslu, tedy že *ochraňuje* (kurz. MCH) individua a jejich hodnoty“. V tomto má Ely pravdu: Whiteheadův Bůh není osobním Bohem křesťana. Ovšem důvod, který pro podporu svého tvrzení hledá Ely v *Dobrodružství idejí* je zavádějící a nesprávný. Whitehead na příslušném místě píše, že „účelnost universa směřuje k vytváření krásy“ (Whitehead 2000, 259), a proto podle Elyho Bůh „není primárně dobrý. Nepřeje si dobro. Přeje si krásu“ (Ely 1983, 203). Takto to Whitehead ale nemyslí. Bůh předkládá aktualitám ideály v podobě věčných objektů a tyto ideály jsou ze své podstaty dobré a nikoli zlé. Stejně tak Bůh. Skrze zlé úmysly stěží dosáhneme hodnoty, jakou je krása. Pravdou je, že díky jisté svobodné vůli aktualit Bůh nedokáže zabránit tomu, do jaké míry bude tento ideál přijat ve své plnosti a do jaké „pokřiven“ a zlomen v negativní hodnotu.⁷¹ Je to Elyho nepochopení, že i přes své veškeré funkce, které Whiteheadův Bůh ve světě plní, zůstává pro Elyho Bohem, „který si věčné maluje sám pro sebe“ (Ely 1983, 202).

Na závěr Ely konstatuje, že Whitehead nemá žádné právo a důvod užívat pojem „Bůh“, protože „jediný Bůh, na kterého může metafyzika dosáhnout, nemá žádnou náboženskou hodnotu“ (Ely 1983, 206). Spekulace o vhodnosti samotného termínu jsou na místě. Corliss Lamont, sic v argumentu *ad hominem*, ale velmi výstižně hovoří takto: „Profesor Whitehead zpochybnil ohromné množství filosofických termínů a vymyslel celý nový vokabulář, aby unikl nedorozuměním, považoval za vhodné zmást své čtenáře snad nejvíce mnohoznačným termínem ze všech, totiž ‚Bohem‘“ (Lamont 1934, 414). K pochopení (nikoli k odsouhlasení) Whiteheadových motivací je potřeba se opět vrátit na počátek naší kapitoly. Tedy k náboženskému prostředí, v němž vyrůstal. Mladý Whitehead věří v Boha stvořitele. Nicméně tato víra postupně přes svá

⁷¹ S Elyho závěrem, tedy že Whiteheadův Bůh není všemohoucí, laskavý či absolutní, ergo není křesťanským Bohem, nesouhlasí Charles Hartshorne, který zpochybňuje Boží perfekcionalismus ve smyslu, ve kterém ho patrně chápe Ely: „Dokonalost připisovaná Bohu v Bibli je jednoduše morální a praktická nebo dynamická, nikoli matematická nebo jednoznačně statická či metafyzická (srov. Hartshorne 1972, 101-102). Boží dokonalost chápáná v termínech absolutnosti, nezávislosti či nekonečnosti jakožto protipólech k pozemské relativnosti, závislosti či konečnosti je podle Hartshorna omylem klasického teismu ústící ve slepé kontradikce světa a Boha. Jestliže proces je ultimátním charakterem světa, pak Bůh jako jeho součást musí být také jistým způsobem v procesu a na světu do jisté míry závislý. Whiteheadův vliv je patrný.

nemalá úskalí získává podobu filosofického teismu.⁷² Whitehead možná cítil, že Bůh, kterého učinil zprvu součástí svého systému, bude do jisté míry podobný Bohu křesťanů, ale postupně se od této představy odchýlil natolik, že na zpětnou pojmovou změnu bylo již pozdě. Tomuto odhadu, by napovídal i fakt, že v díle po *Process a and Reality* následujícím, tedy v *Dobrodružství idejí*, je dipolární pojem Boha nahrazen jinou pojmovou dvojicí, jak uvidíme dále.

Jaký je tedy závěr o teistickém, či naopak neteistickém pojetí Boha samotným Whiteheadem? Vztah tradičního západního teismu s vlastním konceptem Boha Whitehead ukazuje na šesti antitetických tvrzeních, z nichž pro ukázkou volíme poslední, které současně, podle našeho názoru, výstižně popisuje důsledky dipolární povahy Boha: „Je pravda, že Bůh tvoří Svět, stejně jako, že Svět tvoří Boha“ (Whitehead 1978, 348). Ostatní teze (svou první částí) potvrzují tradiční teistické Boží atributy, jakými jsou permanence, jednota, eminentní aktualita, imanence světa v Bohu a transcendence světa Bohem. To vše ale pouze skrze tenzi, jíž je docíleno (v druhé části tezí) postulováním důsledků vlastních filosofii organismu, jakými jsou fluxivita, mnohost, eminentní aktualita světa, imanence Boha ve světě a transcendence Boha světem.⁷³

Nyní se ještě v poslední části této kapitoly podíváme, k jakému posunu dochází v *Dobrodružství idejí*. Již jsme naznačili, že v tomto díle je opuštěno od rozlišování prvotní a následné povahy Boha. Prvotní povaha je zmíněna v celém textu dvakrát a následná povaha ani jedenkrát. Prvotní povaha je nyní nazývána erós universa (*Eros of the Universe*) (Whitehead 2000, 248). O následné povaze se Whitehead vyjadřuje jako o jednotě dobrodružství (*Unity of Adventure*) (Whitehead 2000, 287). V tomto

⁷² S ohledem na pozdější analýzu vztahu Whiteheada a Humea, jež bude zasazena do epistemologicko-ontologického rámce, bychom na tomto místě rádi zmínili Whiteheadovu pozitivní reflexi Humeova pojetí Boha. V úvodu závěrečné části *Process and Reality* nazvané *God and the World* oceňuje Whitehead Humeovo dílo *Dialogues Concerning Natural Religion* do takové míry, že doslova píše: „[To] co nyní následuje, je pouze pokus přidat dalšího mluvčího k mistrovskému dílu“ (Whitehead 1978, 343), myšleno Humeovy *Dialogues*. Whitehead oceňuje Humeovu kritiku tradiční teistické atributizace Boha jako bytosti všemohoucí, vševědoucí a nekonečně dobré.

⁷³ Hartshorne přijal Whiteheadův metafyzicky založený procesuální systém s jistými modifikacemi a rozvinul ho do podoby procesuální teologie. Dipolární charakter Boha vyjadřuje skrze jeho abstraktní (*abstract nature*) (neměnný charakter, u Whiteheada prvotní) a konkrétní (*concrete nature*) (reflexivní charakter, u Whiteheada následnou) povahu. Pro další expozici Hartshornova systému a jeho odlišnosti od Whiteheadova viz např. [Hartshorne 1941] nebo [Hartshorne 1948].

svém posledním velkém filosofickém díle popisuje v platónském duchu historii světa jako dobrodružství obrazů a myšlenek humanity (idejí). Bůh (ve Whiteheadově slova smyslu) je zde pojímán jako činitel zasazený do širšího rámce vývoje civilizačních epoch. Co znamená „Bůh ve Whiteheadově slova smyslu“? Whiteheadův Bůh není Bohem křesťanů. Je to Bůh metafyziků. Whiteheadova metafyzika je na jedné straně založena racionálně, na straně druhé však vychází z hlubokých lidských intuicí. A byla to právě Whiteheadova intuice o nutnosti přírodního řádu, od níž došel dlouhou cestu k vyvození existence inteligibilní síly, která z principu není vlastní tomuto řádu jako takovému. Síla tohoto filosofického argumentu není takzvaně pro všechny. Ti, kteří věří, že vše od atomu až po nám vzdálené planety pracuje na principech materialismu, tento názor patrně nepřijmou. Ti, kteří věří, že kosmos není ze „šroubků a maticek“, ale z organismů mezi nimiž proudí energie a staré se přetváří v *nové*, přijmou představu kosmu, jemuž Whiteheadův Bůh, či možná lépe řečeno inteligibilní síla, pomáhá udržovat homeostatický řád. Toto uspořádání je dále výsledkem kooperace jednotlivých aktů rozhodnutí jednotlivých svobodných událostí. Svět, tak jak se vyvíjí, není tedy obrazem direktivní Boží všemohoucnosti ani sebedeterminantním řízením událostí. Prvé by bylo čirý materialismus a druhé čirý egoismus ústící v bezbřehý chaos.

6.2 Whitehead a romantická poezie

„Básníkovi čtenáři jsou lidé, pro které jeho slova symbolicky odkazují k vizuálním obrazům, zvukům a emocím, které chce vyvolat“ (Whitehead 1998, 16). Takto by se dal charakterizovat Whiteheadův vztah k poezii: nachází v ní slova, která ho dovedla až do nitra přírody a následně i k dané konceptualizaci organicistní filosofie. V přírodě, tak jak ji vyjadřují romantičtí básníci, ovšem nenalezl to, co by odpovídalo tehdejší vědecké představě o ní. Poezie ztělesňuje nikoli intelektuální, ale instinktivní odmítnutí těch konceptů, které vedou k tzv. bifurkaci přírody (*bifurcation of nature*).⁷⁴ Oproti materialistickému *reduktivnímu* pohledu na svět přichází s pohledem organickým poplatným *všem* vrstvám skutečnosti, tj. vrstvám živým i neživým. Romantické hnutí v literatuře na přelomu osmnáctého a devatenáctého století se pro Whiteheada stává významným inspiračním motivem pro budování filosofie organismu, alternativy vědeckého materialismu. Anglická romantická poezie měla bezpochyby nemalý vliv na utváření pojmů „změny, hodnoty, věčných objektů, přetrvávání, organismu a vzájemného pronikání“ (Whitehead 1989, 152).⁷⁵ Především William Wordsworth a Percy Bysshe Shelley, „vyjadřující vědomou reakci na mentalitu osmnáctého století“ (Whitehead 1989, 139-140) jsou pro Whiteheada těmi, kteří dokázali proniknout k tomu, co bylo pro materialisticky orientovanou vědu neproniknutelné. Ta totiž hleděla na přírodu skrze matematické abstrakce vědy, které nemají přístup ke konkrétní zkušenosti, o kterou jde Whiteheadovi především. A je to právě „odkaz

⁷⁴ Svou procesuální filosofií se Whitehead snaží překonat tendence moderní filosofie rozdělovat přírodu do dvou odlišných systémů reality. Počátek těchto tendencí spatřuje v tzv. transmisních teoriích percepce. Jedná se zejména o teorie světla a zvuku, které se ustanovily v sedmnáctém století a rozrušily teorii percepce založenou v substancích a vnímatelných atributech (srov. Whitehead 1920, 26-27). Podle transmisní teorie je např. barva výsledkem interakce fyzikálního tělesa (majícího podobu vlny nebo částice) a sensorického receptoru a tudíž přestává být součástí daného materiálního objektu. Propagátorem této teorie byl především Isaac Newton.

Whitehead rozlišuje tři základní momenty, které posilují bifurkační tendence: (i) Nejsilnější formu bifurkační teorie pro Whiteheada představuje koncepce absolutního času a prostoru, v důsledku které jsme si těchto veličin vědomi nezávisle na jejich vztahu k objektům. (ii) Středně silnou podobu bifurkace přírody spatřuje v tzv. teorii psychických adicí (*theory of psychic additions*), podle níž v průběhu percepce vznikají v naší mysli přídavné charakteristiky, které následně přisuzujeme přírodě (Whitehead 1920, 42-43). Představa fyzikálních pojmů (elektronů, atomů, molekul, éteru) jako pouhých konceptů koresponduje s nejmírnější podobou bifurkačních teorií, ve které je uznávána existence pouze jevové přírody, a zmíněné pojmy jsou externě ustanovené konvence (Whitehead 1920, 44-45).

⁷⁵ David Knight píše, že „jednota organismů“ byla nespornou ideou romantického hnutí (Knight 1990, 22) a Cunningham a Jardine potvrzují, že romantičtí autoři byli „rozhodně nepřátelští vůči mechanicky orientované přírodní filosofii“ (Cunningham a Jardine 1990, 3).

velkých básníků“ (Whitehead 1989, 151), kteří mají tyto abstrakce rozrušit svými intuitivními vhledy do podstaty přírody.⁷⁶

Na následujících stránkách si předvedeme, které myšlenky Whiteheadovy organicistní filosofie jsou Wordsworthem a Shellym nejvíce ovlivněny. Oba básníci ve svých verších zachycují zcela jiné aspekty současně tíživé a opojné naléhavosti, které v nich příroda podněcuje a právě proto jsou pro Whiteheada hlavními inspirátory, pokud jde o poezii. Wordsworth i Shelley společně zachycují času vzdorující i efemérní přírodu objímajíc tu tvořící (*natura naturans*) a zavrhuje tu stvořenou (*natura naturata*), která se stala produktem materialistických perspektiv a mechanických zákonů. Celá Whiteheadova stať Reakce romantismu se v podstatě nese v duchu odporu romantismu vůči materialismu (srov. Whitehead 1989, 137-160).⁷⁷ Wordsworth sám však v předmluvě k *Lyrickým baladám*, o které se hovoří jako o „manifestu romantické literatury“, klade inovativní formální i obsahové požadavky na nový typ poezie, jež se rozchází s klasicistními normami, které ustanovila díla Vergiliova či Horatiova. Požaduje, aby poezie byla osvobozená od norem latinských a římských veršů, ke kterým se upínali Pope nebo Dryden. Poezie by se podle Wordswortha měla stát intimní výpovědí básníkovy přímé zkušenosti (srov. Wordsworth 2001a, 269-291). Wordsworthova předmluva k *Lyrickým baladám* je symbolem romantického vzepjetí se vůči stereotypním abstrakcím umělého a příliš sofistikovaného jazyka jeho předchůdců a snahou vrátit poezii nazpět lidem. Na

⁷⁶ V Autobiografických poznámkách uvádí, že před tím než odešel do Cambridge, se ponořil do četby poezie „hlavně Wordswortha a Shelleyho“ (Whitehead 1970, 9). Wyman ve svém článku vzpomíná slova Whiteheadovy dcery Jessie: „Četl Předehru jako by to byla Bible překypující významy z různých pasáží“ (Wyman 1956, 283). S poezií se setkává ještě před tím, než započalo jeho první myšlenkové období orientované na matematiku a logiku. Podněty, které zde čerpá, v něm dozrávají po dlouhou dobu a zřetelného vyjádření se jim začalo dostávat až ve spisech přírodní metafyziky. Odtud usuzujeme, že její konceptualizace byla tímto směrem značně ovlivněna.

Whitehead ve své stati Reakce romantismu publikované v roce 1925 v díle *Science and the Modern World* [Whitehead 1989, 137-160] zmiňuje celou řadu autorů, zejména Arnolda, Coleridge nebo Tennysona, ale Wordsworth a Shelley jsou pro něho v čele proponentů organického pohledu na přírodu. Podle Lowea to byli právě hlavně Wordsworth a v o něco málo menší míře Shelley, kteří imaginativní pozadí Whiteheadovy metafyziky ovlivnili nejsilněji (Lowe 1962, 257).

⁷⁷Whiteheadův žák na Harvardu Charles Hartshorne je sám velký sympatizant s Wordsworthovou poezií, která je podle jeho pohledu v souladu s předpoklady vědy dvacátého století nežli s těmi, jež vyznávala věda soudobá (Hartshorne 1980, 84). Hartshorne odmítá materialistický dualismus a tvrdí, že „nemalá část vědců je nyní ochotná akceptovat, že žádná část přírody není jednoduše neživá nebo zcela zbavena schopnosti pociťovat. Pojem pouhé mrtvé látky je verbální konstrukce nikoli pečlivě podpořený závěr“ (Hartshorne 1984, 130).

kritické studii Charlese Hoffmana „Whitehead's Philosophy of Nature and Romantic Poetry“ si ukážeme, že Whiteheadovo výše naznačené rámuující pozadí by si zasloužilo jisté rozšíření ve smyslu zohlednění antipatií „romantiků“ vůči předchozí básnické tradici.

V úvodu je potřeba poznamenat, že Wordsworth byl pro Whiteheada básník *par excellence*, a to zřejmě pro svůj cit k živé ale především také k neživé přírodě, jíž připisoval alespoň minimální schopnost pociťování (*feeling*) stejně jako Whitehead. Mary Wyman předpokládá, že Wordsworthova autobiografická báseň Předehra (*The Prelude*) a báseň Zelený slavík (*The Green Linnet*) jsou prodchnuté myšlenkou kreativního procesu vlastního celé přírodě. A pro Whiteheada je koncept kreativity právě tím klíčovým. Báseň Zelený slavík oslavuje jarní probouzející se přírodu. Autor básně sedí na zahradě pod stromem a jeho bezprostřední zakoušení ústí v báseň samotnou. Podle Wyman je toto „emocionální pociťování vstupující do básníka z elementů zahradní scenerie a vytvářející v jeho mysli charakter toho, co pociťuje“ analogické k Whiteheadovu konceptu kreativity (Wyman 1956, 285), který podle Whiteheada spočívá ve „vzrušené emoci minulosti, která překračuje sama sebe do nového transcendentního faktu“ (Whitehead 2000, 177). Stejně tak v Předehře: „Schopnost vlastní latentním kvalitám a esence věcí, kterými je mysl posouvána vpřed s pocity slasti“ (Wordsworth 2001b, 28).

Wordsworth stejně jako Whitehead má smysly napjaté směrem k jevové stránce přírody, jejíž jednotlivé vrstvy vidí ve vzájemném průniku „Vy Vzezření přírody na nebi. A na zemi! Vy Zjevení z hor. A duše osamělých míst! (...) Pronásledujíc mne při mých dětských hrách v jeskyních, stromech, lesích a na kopcích“ (Wordsworth 2001, 13). Wordsworthova „Vzezření“ jsou analogická Whiteheadově koncepci prehenzivních jednot, které jsou zde a nyní a současně mají referenci k jiným místům a časům. Tím oba společně odmítají „prostě lokalizovaná“ a separovaná místa, mezi nimiž procházíme. Spíše nás v jistém slova smyslu všechna tato místa současně prostupují. Idea prosté lokace, produkt vědy sedmnáctého století, je v poetickém i filosofickém pojetí nahrazena ideou prehenzivního sjednocení.

Shelley a jeho poezie je jedná velká óda na vůně barvy, a zvuky. Slova Shelleyho básní lehce vibrují našimi smysly jako například v básni *Mrak (The Cloud)*: „Se tisícem odstínů skvěje, sféra ta, jež hoří, něžné barvy tvoří, co vlhká zem dole se směje“ (Shelley 1901, 68). Locke nebo Hume by byli toho názoru, že to, co Shelley (a podobně i Wordsworth) ve skutečnosti zakoušejí, jsou pouze sekundární kvality/imprese.⁷⁸ Tedy koncepce vzniklé jako důsledek bifurkace přírody mající počátek u Galilea (následovaného Descartesem) a jejich společného rozlišení kvalit tělesu vlastních (výška, váha apod.) a kvalit aditivních skrze smysly recipienta (vůně, barvy apod.). Shelley nechává přírodě vlastnosti, které z ní materialismus na základě distinkce primárních a sekundárních kvalit (teorie plně rozvinuté v díle Lockově) vytrhl a jeho lyriku tak můžeme vidět jako prekurzor pro Whiteheadovu pozdější kritiku právě nastíněných koncepcí, v nichž je rozrušena jednota mysli a přírody, která se tak stává „nevýraznou věcí, bez zvuku, vůně a barvy, je pouze pohybujícím se materiálem, pohybujícím se nekonečně a beze smyslu“ (Whitehead 1989, 114).

Vidíme, že Whiteheadova inspirace u romantiků se nese v duchu jeho vlastní kritiky materialismu. Romantickou poezii chápe jako vzdor vůči vědě, jež neznala pojmy jako pociťování, kreativita, smyslovost apod. Nikde však nezmiňuje alespoň možné antipatie romantiků vůči vágnímu jazyku, který byl užíván jejich předchůdci a který se snažili překonat svou poetikou hýřící barvami, imaginací a metaforičností. Ona poetika je ve své podstatě obranou proti bifurkaci přírody. Plní zde tedy stejnou funkci jako Whiteheadův předpoklad o sebeobsažnosti přírody vzhledem k myšlení, její uzavřenosti pro mysl. Opět přichází ke slovu princip homogenního myšlení, jinak řečeno naprostého vyloučení mysli z poznávajícího procesu. Příroda nezačíná v mysli jejího pozorovatele a vztahy, které v ní reflektujeme, se nedějí v důsledku jeho myšlenkových operací. Příroda uniká naší kontrole, je vůči nám soběstačná a na nás nezávislá.

⁷⁸ Na tomto místě vyzdvihneme Whiteheadovu kritiku Humeovy teorie percepce vyloženou v díle *Symbolismus*, které následuje dva roky po vydání *Science and the Modern World* a které dokládá jeho nahlédnutí řešení problému bifurkace. Podle Humea máme pouze jeden mód percepce, podle Whiteheada dva: prezentující bezprostřednost a kauzální působnost (viz šestá kapitola *Motivační linie Whiteheadovy vyspělé metafyziky*, respektive její podkapitola *Whitehead, Hume a Kant*).

Již jsme naznačili, že oba básníci měli značně odlišné vnímání krajiny, kterou zpodobňují ve své poezii. Wordsworth je pro Whiteheada básníkem, jenž ve svých verších vyjadřuje a akcentuje *permanenci*, ve Whiteheadově terminologii *trvávání*, v přírodním dění. V básni Předehra popisuje, jak se při veslování setkává s obrovskými skalnatými útesy, podněcující v něm strach a úzkost a zastírající barvy nebe, pole i vody a pouze „rozlehlé a mohutné tvary neživé, ne žijící lidé, zůstávali mi v duši přes celý den a trápili mne i ve snech“ (Wordsworth 2001b, 12).⁷⁹ Pro Whiteheada je toto jasné odmítnutí idey prosté lokace: ze šestice pojmů, jež nachází v romantické poezii a které vidí jako zásadní pro filosofii organismu, pochází podle Wooda pojem vzájemného pronikání (*interfusion*) od Wordswortha (Wood 1988, 36). Děsivá až přízračná přítomnost „tvarů neživých“ dává tušit, že „v jistém smyslu je všechno vždy a všude. Neboť každá lokace zahrnuje aspekt sebe sama do každé další lokace. A tak každé prostoročasové stanovisko zrcadlí svět“ (Whitehead 1989, 157).

Shelley, na druhé straně, je básníkem zachycujícím neustálý rej *proměn* odehrávajících se v přírodě, ve Whiteheadově terminologii rej *procesů*. Báseň Mrak je napsána z pohledu právě onoho mraku, který je zdrojem vody, jež se následně do mraků opět vrací ze země a představuje tak nekonečný cyklus proměn: „Měním se, mřít však nelze mi. (...) Jak z lijavce slují se nořím, jak z lůna dítě, duch z hrobu hbitě se zvednu a opět jej zbořím“ (Shelley 1901, 68). V důsledku pozdější atomizace časového kontinua je však samotná analýza změny u pozdního Whiteheada pojata diskrétně, jako pouhá následnost odlišných entit, čímž se problematizuje povaha procesu jako kontinuálního přechodu s reálnou změnou (viz kapitola osmá *Geneze procesuality v Process and Reality*).

⁷⁹Aldous Huxley napsal ironickou esej nazvanou Wordsworth v Tropech kde se poměrně nevybíravě, ale patrně s jistou mírou nadsázky, opírá do Wordsworthovy všeobjímající poezie vycházející právě z jeho rodné oblasti, tedy z oblasti severozápadní Anglie, respektive dramatického jezerního a kopcovitého regionu Lake District. Tato krajina je manifestací klidu, jednoty a harmonie, i když s pachutí úzkostného pocitu nekonečna. A taková je i Wordsworthova poezie. A jak Huxley píše: „Je škoda, že [Wordsworth] nikdy neopustil hranice Evropy. Cesta napříč tropy by ho vyléčila z jeho příliš jednoduchého a pohodlného panteismu. Pár měsíců v džungli by ho přesvědčilo, že diverzita a naprostá podivuhodnost přírody jsou přinejmenším stejně tak reálné a příznačné jako jeho intelektuálně objevená jednota“ (Huxley 1937, 102). Má Huxley pravdu? Jistě, že ano. Ale není to v žádném případě argument, který by měl jakkoliv Wordsworthovo dílo zpochybňovat nebo oslabovat jeho inspirační hodnotu, kterou má pro Whiteheada. Huxleyho jeho cesta kolem světa, kterou podnikal v letech 1925-1926, poznamenala více než Wordsworthova četba o krajích, které nikdy nenavštívil.

Wordsworth a Shelley sice akcentují jiný aspekt přírody, neznamená to však, že by ten opačný neuznávali, pouze je pro každého z nich ústřední jiný. Společně však odmítají mechanistický pohled na přírodu, který z ní vyňal hodnotu krásy a podle slov Keatse „krása je pravda, pravda krása“ (Keats 1994, 121), z ní vyňal i pravdu. Z jejich poezie vyjadřující na jedné straně odklon od vědy a přírodu v aspektu trvání (v případě Wordswortha) a na straně druhé obdiv k vědě a přírodě jako neuchopitelného vnitřního proudu proměn (v případě Shelleyho) (Perkins 1959, 32-33), Whitehead dovozuje na dva rozměry přírody „přetrvávání a změnu. Je tu však ještě třetí skutečnost (...), budeme ji nazývat věčností“ (Whitehead 1989, 151), respektive věčnými objekty, jež jsou ve své nahotě a niternosti obnaženy v romantické poezii a zůstávají nejvnitřnějšími vlastnostmi přírody. Jak vidíme, Whitehead nachází v romantické poezii klíčové „zdrojové metafory“ pro své pojetí procesu. V něm hrají aktuální události (nejprve vykazující kontinuální existenci v čase a následně s ohledem na koncept změny atomickou strukturu), trvání a později věčné objekty hlavní roli.

Jak dokazuje Price v *Dialogues* (Price 1954, 6; 270-271), četba anglické poezie byla Whiteheadovy vlastní již od útlého mládí po celý život a měla tedy nezpochybnitelný vliv na tvorbu koncepce vyjádřené v událostech a objektech. Jistě to byla okouzlenost krásou každodennosti a sensitivita k živým hlubinám přírodního světa, které Whiteheada tolik přitahovaly na Wordsworthově poezii, a to již v době, kdy se zabýval výhradně matematikou. Whitehead připisoval významným básníkům filosofický význam, protože „vyjadřují hluboké intuice lidstva tím, že pronikají k tomu, co je univerzální v konkrétním faktu“ (Whitehead 1989, 151), tedy k tomu, co je reálné, objektivně existující, nemající rozličné povahy v rozličných subjektivistických vesmírech. A přesně toto bylo i podstatou Whiteheadova metafyzického úsilí: prostřednictvím imaginativních skoků pronikat k jádru naší intuice a nacházet tak obecné ideje nutné pro výstavbu komplexního výkladového schématu. Epistemologickou pozicí, kterou Whitehead za tímto účelem zastává, je pozice objektivistická, neboť aby lidstvo mohlo disponovat *společným* korpusem poznatků o přírodě, musí nezbytně nutně vycházet ze *společného* světa zkušenosti.

Zdůrazněme, že romantická poezie sama o sobě je pro Whiteheada ztělesněním revolty vůči vědeckému materialismu. Je to právě ona „naivní zkušenost“ přírody jako organismu (směřící se země), o které Whitehead hovoří v souvislosti s imaginativní poezií, kterou tvoří Wordsworth a Shelley a pro níž svou filosofii svazuje právě s tímto literárním směrem (srov. Whitehead 1989, 154). Jakou povahu má však mít tato revolta? Jak Whitehead vidí vztah materialismu a romantismu? Whitehead nikde nehovoří o „intelektuální“ reakci romantismu vůči materialismu, ale opakovaně zmiňuje, že se jedná o „intuitivní“ odmítnutí materialismu (Whitehead 1989, 140, 143, 150, 151). Nicméně podle Hoffmana je otázkou, zda „jak Whitehead tvrdí“, romantická literatura „reprezentuje *intelektuální* (kurz. MCH) reakci proti vědeckému materialismu“ (Hoffman 1952, 259).⁸⁰ Whitehead určitě nenahlíží poezii jako *intelektuální* tažení proti mechanicky konstruované přírodě.

V následujících třech argumentech, které Hoffman staví pro podporu své vlastní teze, již není rozvíjena samotná charakteristika dané reakce, ale především to, proti čemu je ze strany romantiků reagováno: (i) Romantická poezie byla mnohem spíše důsledkem reakce na zkosnatělé konvence a techniky zakořeněné v poezii osmnáctého století a nelze ji tedy chápat jako čistou revoltu vůči vědeckému materialismu (srov. Hoffman 1952, 260). V tomto bodě je zapotřebí s Hoffmanem souhlasit. Je zcela zřejmé, že romantická poezie se jasně rozchází s klasicistickou poetikou, čímž dochází k „enormnímu nárůstu slovní zásoby ve prospěch emočně laděných asociací, vágních popisů krás, bohatě smyslových sugescí. Poetický styl se, až na pozoruhodné výjimky, stal opulentním, přepychovým okázalým spíše než pichlavým, strohým, konkrétním“ (Lowes 1919, 218). Literární figury osmnáctého století zabředly v umělé standardy a vyhnaly z poezie svobodu, subjektivitu, melancholii či spontaneitu. Básníci osmnáctého století chápou poezii jako imitaci lidského života. Wordsworth

⁸⁰ Hoffman rovněž zpochybňuje, zda základní pojmy filosofie organismu mohou být odvozeny z něčeho tak nevědeckého, jako je poezie a dále, zda básníci vůbec mohli vykládat a filosoficky interpretovat přírodu (Hoffman 1952, 259). Pokud jde o první výhradu, Whitehead se nikde explicitně nevyjadřuje v tom smyslu, že by pro něho poezie byla tím, čím jsou pro akademiky reference k autoritám daného oboru. To co Whitehead ve skutečnosti udělal, bylo to, že intuitivně uchopil obraz přírody vyjádřený v romantické poezii a následně jej převlékl do filosofického kabátku (Wood je naopak za jedno s Hoffmanem (srov. Wood 1988, 38-39)). Podruhé, básníci si samozřejmě nenárokují filosofickou analýzu přírody a stejně tak Whitehead jim tuto schopnost nepřipisuje. Za tímto účelem buduje svůj systém obecných idejí pro pochopení všech prvků naší zkušenosti (Wood dokonce spekuluje, zda básníci sami netvoří vlastně filosofii (srov. Wood 1988, 39)).

naopak hledal impulsy pro svou poezii uvnitř sebe sama, ve své spontánní imaginaci. Tento Hoffmanův postřeh samozřejmě neznámá, že by romantismus nebyl reakcí proti osvícenství, založeném na racionalismu, mechanicismu a individualismu skrze hodnoty jakými jsou emocionalismus, organicismus a kolektivismus. Ve Whiteheadově stati Reakce romantismu však zcela absentuje jakákoliv kritická linka vedoucí od romantických básníků směrem k předchozí básnické tradici.

ii) Romantičtí básníci jsou schopní nalézat v přírodě hlubiny oslnivých výpovědních hodnot a bylo potřeba najít způsoby, kterými je přenést do řeči poezie a tím se vzepnout vůči stereotypním a často nezdařilým imitacím technik poezie osmnáctého století a nikoli čistě proti materialismu (srov. Hoffman 1952, 260). Hoffman v tomto bodě pravděpodobně naráží na Whiteheadem, z jeho pohledu, přeceňovaný obdiv k Wordsworthově a Shellymu citu pro postihnutí prvků trvání a proměn uskutečňujících se v přírodě. Nutno podotknout, že jistě nebyli prvními, kdo vydávali sbírky přírodní lyriky. Ale byli to především oni, kdo přímo reagovali na způsob, kterým uchopil přírodu materialismus a byl to především materialismus, vůči kterému se vyhraňoval Whitehead. Paralela je zřejmá. Je to právě Whiteheadův odpor k materialistické doktríně o vnějších vztazích, jenž ho táhne k Wordsworthovi a Shelleymu. Tyto vztahy představují jediný mediátor operující mezi substancemi, skrze něž na sebe tyto substance mohou působit. Dokážeme si představit poetu, který by napsal báseň *pouze* poté, co přišel *fyzicky* do kontaktu s květinou, stromem nebo skřivanem? Patrně nikoliv. Básnická poetika je živena především skrze vnitřní naladění a nikoli výhradně skrze ta vnější.

(iii) Samotný materialismus by podle Hoffmana ani nebyl schopen vykořenit dlouholeté tradice jazyka poezie tíhnoucího k etické a morální expresivitě. Touze po vyjádření se skrze metafory a personifikace. Nebylo tedy potřeba se vzpírat materialismu, ale spíše proti sentimentalitě či přehnaným moralizováním zpodobněným ve více či méně pokleslých poetických konvencích (srov. Hoffman 1952, 260-261). Opět je zde aluze na Whiteheadův, řekněme omezený, úhel pohledu pokud jde o motivace romantiků, která spojuje všechny tři námitky. Hoffman je zastáncem toho názoru, že zde máme mnohem přílehavější umělecko-literární charakteristiky romantické poezie, než jakou nám nabízí Whitehead, tedy jako čistou reakci proti

materialismu. V tomto směru s Hoffmanem plně souhlasíme a zohlednění této kritické orientace romantiků by čtenáři přineslo komplexnější vhled do situace.

Hoffman dále upozorňuje na zářející fakt, že pro Whiteheada, aby poukázal na to „jaké překroucené a paradoxní je chápání přírody, které moderní věda vnucuje našemu myšlení“ (Whitehead 1989, 148) není inspirativní poezie Johna Keatse (Hoffman 1952, 262). Je pravda, že ve stati Reakce romantismu Whitehead Keatse pouze zmiňuje, a to jako básníka nedotčeného vědou (srov. Whitehead 1989, 83). Odkazuje naň však v knize *Symbolismus* v souvislosti s analýzou dvou percepčních modů zkušenosti (prezentující bezprostřednosti a kauzální působnosti): „Kontrast mezi relativní prázdnotou prezentující bezprostřednosti a hlubokou významností, odhalovanou kauzální působností, je základní příčinou patosu, dojímavosti, která je v tomto světě trvale přítomná“ (Whitehead 1998, 38). Epistemologická struktura literární zkušenosti (i zkušenosti jako takové aby mohla být koherentní) je právě výsledkem kombinace těchto dvou modů, jimiž zakoušíme. Jsou to první verše poslední sloky Keatsovy básně nazvané Večer svaté Anežky (*Eve of St. Agnes*), kde jako Wordswortha děsí skalnaté útesy, Keatse ohromuje pomíjivost: „Již zmizeli, ach kolik je to zim, co ti dva do bouře se vytratili“ (Keats 1994, 98). Whitehead u Keatse možná nachází inspiraci pro analýzu zkušenosti do dvou percepčních modů, jejichž průnik leží v tzv. symbolické referenci (*symbolic reference*)⁸¹: „Zármutek nad plynutím času zde vychází z představovaného propojení obou percepčních modů jedinou intenzitou emoce“ (Whitehead 1998, 39).

Shrňme: Hoffmanovi dáváme v jistém směru za pravdu: romantická poezie se snaží nalézt nové formy, skrze něž by mohla dostát své snaze po kreativním vyjádření bezprostřední zkušenosti. Pro mimetický styl předcházejícího období, není bujná imaginace nikterak žádoucí. A v tomto ohledu je nepochybně romantická lyrika

⁸¹ Smyslová data, která jsou nám prezentována skrze prezentující bezprostřednost, chápeme jako symboly odkazující k tomu, co se nachází v kauzální působnosti a tento „symbolismus od smyslové prezentace k hmotným tělesům je nejpřirozenějším a nejrozšířenějším ze všech symbolických modů (Whitehead 1998, 11). Přičemž je důležité si uvědomit, že kauzální působnost je prvotní a až následně se zbystruje a kultivuje prezentující bezprostřednost (naopak je tomu u Humea) (Whitehead 1998, 39-41). Pojetí kauzální působnosti podléhá u Whiteheada vlivu Jamese, který v *The Principles of Psychology* hovoří o vědomí jako o „pozoruhodném proudu proměn s odlišným tempem jeho částí“ (James 1980, 243). Vědomí tedy pro Jamese není diskrétní následností myšlenek, ale plynutí s přechody oddělující ve vědomí více a méně aktivní místa.

vzpourou proti klasicistním konvencím. Jejich vliv bychom však vzhledem k Hoffmanovi poněkud oslabili a především doplnili: romantici nepopisovali mechanický obraz přírody proto, že by jim to nedovolilo pevné sevření jazykových restrikcí, ale jednoduše proto, že s ním nesouzněli. Oplývali smysly pro barvy, zvuky, krásu a estetické hodnoty. Proti osvícenské touze poznat stavěli touhu prožít a zakusit, proti racionalismu stavěli emocionalitu. A jestliže „je tu romantická přírodní věda, zdá se, že odmítá mechanické metafory ve prospěch těch přírodních“ (Knight 1950, 14). Anglický chemik Humpry Davy pod vlivem svého přítele Coleridge dokázal nanejvýš expresivně vyjádřit romantický postoj k přírodě takto: „Oh, nejvíce nádherná a velkolepá příroda! Neuctíval jsem tě snad takovou láskou jako nikdy před tím žádný smrtelný člověk? Nezbožňoval jsem tě v tvém majestátním stvoření a neprozkoumával tvé skryté a mysteriózní cesty jako Básník, jako Filozof, jako Mudrc?“ (Davy 1858, 14). Toto zavržení obrazu přírody jako stroje je zjevný důsledek vzpoury proti materialismu a nikoli toliko proti básnickým konvencím. Alespoň ne v té míře, kterou deklaruje Hoffman. Je však faktem, že Whitehead konvenční analýzu nikterak nereflektuje a její zohlednění by jistě bylo ku prospěchu věci. Nicméně to v žádném smyslu nedevaluje jeho pojetí romantické poezie ani myšlenky, které z ní čerpá.

Pokud bychom se měli přidržet závěrů, do kterých ústí bifurkační teorie přírody, ukazuje se, že v poezii „se přírodě dostává cti, která by popravdě měla patřit nám; růži za její vůni, slavíkovi za jeho zpěv a slunci za jeho jas. Básníci se celkem mýlí. Svou lyriku by měli adresovat sobě a měli by ji přetvořit na ódy opěvující dokonalost lidské mysli“ (Whitehead 1989, 113-114). To je praktický výsledek charakterizující filosofii vědy na sklonku sedmnáctého století. Pro Whiteheada tedy bifurkace znamená existenci dvou druhů přírody. První přírodu, jež *vstupuje* do našeho vědomí a je tedy jeho údajnou příčinou, označuje jako kauzální přírodu (*causal nature*), případně vplývající (*influent*). Druhá příroda má odvozený, druhotný charakter a pro ni používá termín jevová příroda (*apparent nature*), případně vyplývající příroda (*effluent nature*) (Whitehead 1920, 30-31). Odmítneme-li epistemologické pozice mající v základu distinkci primárních a sekundárních kvalit, tedy pozice jdoucí ruku v ruce se zrodem novověké vědy a oslavovaným pojmem substance, jejím základním konceptem,

vyhneme se rozdělení přírody na objektivní fakta a subjektivní lidské hodnoty a smysl a hodnota poezie zůstanou zachovány.

A to nejdůležitější nakonec: Wordsworth vidí poezii jako „spontánní záplavu silných emocí uvědomovanou si v tichosti, následně tyto emoce procházejí stavem kontemplace, a to až do chvíle, kdy prostřednictvím jisté reakce tichost postupně odezní a emoce podobná té, která byla před tím předmětem kontemplace, je postupně vytvářena a tak sama o sobě aktuálně existuje v mysli“ (Wordsworth 2001a, 286). Z Wordsworthovy definice poezie nám vyplývají čtyři fáze procesu poetické tvorby, tedy pozorování, uvědomění, kontemplace a závěrečné imaginativní procitnutí, které je poslední fází před tím, než básník položí pero na list papíru. Zdá se, že přesně v tomto ohledu se Whitehead v počátku inspiroval u Wordswortha: poetická imaginace dostává ve Whiteheadově filosofii podobu spekulativní imaginace. V ní jde o to, že na základě přímé zkušenosti zažíváme realitu a takto získaná „syrová“ data následně naše myšlení konfrontuje s proudem imaginativních spekulací. Takto získané hypotézy jsou opět podrobeny zkoušce v kontaktu naší zkušenosti s realitou.

6.3 Whitehead a Platón

Počátky filosofie v antickém Řecku provázela palčivá otázka: „Jak smířit pomíjivost s přetrváváním?“. Hérakleitos nevěřil v dané a neměnné pravdy, ale v procesuální skutečnost. Pro Platóna byla představa *procesuality* jako ultimátního faktu přírody překážkou v dosažení pravdivého poznání. Jak rozpoznáme, že naše zkušenost je adekvátní, když se její předmět neustále proměňuje? Požaduje tedy existenci trvalých struktur, forem, které proces (a tedy naší zkušenost s ním) umožňují. Naopak Whitehead, poučen moderní fyzikou, zdůrazňuje oproti *statičnosti* komplexní síť dynamicky konstituovaných entit, událostí. Přetrvávání, jakožto neodmyslitelná stránka přírody, je následně možné skrze zmíněné formy. Platón, stejně jako Whitehead, usiloval o nalézání „forem faktů“, tedy permanentních struktur uvnitř proměnlivého nastávání. Můžeme říci, že jim byla vlastní snaha o zakotvení jistého řádu uprostřed chaosu. Výsledná koncepce této snahy ovšem nabývá na obou stranách poměrně odlišného obrazu. Pro Platóna je proud událostí z námi zažívané reality odvozen a můžeme mu tedy připsat pouze charakter neúplné, druhotné reality. Je uskutečnitelný výhradně díky své participaci na formách čili idejích, takříkajíc prvotní realitě. Pro Whiteheada je vymezení vzájemně provázaných, neustále vznikajících a zanikajících aktuálních událostí rovněž možné pouze skrze jejich účast na formách čili věčných objektech. Ovšem o odlišných stupních reality hovořit nelze.

Whitehead definuje věčné objekty jako formy určitosti (*Forms of Definiteness*) nebo čisté potenciality pro specifické určení skutečnosti (*Pure Potentials for the Specific Determination of Fact*) (Whitehead 1978, 22).⁸² Představují tedy souhrn možností, které *mohou*, ale také nemusí nastat. Jsou nedeterminovanými eventualitami pro aktualizaci v událostech. Spřízněnost vlastní koncepce věčných objektů s Platónovou koncepcí idejí vyjadřuje Whitehead následovně: „Používám frázi 'věčný objekt' pro to, co jsem v předchozím odstavci nazval 'platónská forma'“ (Whitehead 1978, 44). Vznik časově podmíněných aktuálních entit, tj. proměnlivého světa, je dán prostřednictvím jejich účasti na věčných objektech. Platón by řekl

⁸² Později, v *The Function of Reason*, opět hovoří o formách určitosti jako o „platónských formách, platónských idejích, středověkých universáliích“ (Whitehead 1929, 26).

„prostřednictvím jejich účasti na idejích“. Tento princip postupně emergujícího determinantního řádu z nedeterminantního chaosu skrze formy je oběma společný. Nicméně nejedná se o formy zcela totožné: „Entity, na které se nyní ptáme [věčné objekty], nejsou nutně omezeny na ty, které by on [Platón] uznal za 'formy'“ (Whitehead 1978, 44). Přestože oba chápou formy jako ideální vzory či kvality, Platón se soustředí na geometrii, logické pojmy či matematické útvary. Jaké jsou to tedy entity, které Platón nezahrnuje do říše idejí?

Abychom si na tuto otázku mohli odpovědět, podíváme se nejprve, jaké typy věčných objektů Whitehead rozlišuje. Aktuální události a věčné objekty se setkávají prostřednictvím vstupu či konceptuální prehenze, jak tento moment Whitehead označuje v *Process and Reality*. Pro Whiteheada existují dva druhy vstupu věčných objektů do aktuálních událostí: (i) věčný objekt jako forma určitosti smyslového data neboli aktuální entity a (ii) věčný objekt jako forma určitosti subjektivní formy. Z tohoto důvodu je nucen rozlišit také dva druhy věčných objektů samých, protože ne všechny mohou tyto dva druhy vstupu realizovat: (a) objektivní věčné objekty (hranatost, kulatost) mohou vstoupit pouze do aktuální entity jako objektivní datum pro konceptuální prehenzi, pro pociťování; (b) subjektivní věčné objekty (znehucení, radost, láska, potěšení) mohou být determinantem objektivního data pociťování a současně vstupují do subjektivní formy konceptuální prehenze, do pociťování samotného (Whitehead 1978, 290-292). Subjektivní forma určuje způsob pociťování, jeho intenzitu či zabarvení. Např. jestliže člověk pociťuje radost, stává se tato emoce radosti vyvolaná kupříkladu úspěchem jeho subjektivní formou. Protože tato událost radosti trvá delší časový úsek, je znovu a znovu přijímána dalšími událostmi. Takže následná událost uchopí tento pocit radosti a učiní z něj svou vlastní subjektivní formu. Radost je nyní datem pro pociťování (jako byl ponejprve úspěch) a současně je subjektivní formou pociťování samého.

Objektivní věčné objekty jsou „matematické platónské formy“ (Whitehead 1978, 291). Subjektivní věčné objekty jsou smyslová data, tedy „barvy, zvuky, tělesné pocity, chutě, vůně“ (Whitehead 1978, 61). Nyní se dostáváme k odpovědi na výše položenou otázku: druhé zmíněné jsou entity, které podle Whiteheada nenáleží do Platónovy říše idejí. Do Whiteheadova světa věčných objektů však ano. Jak si však

představit barvu nebo vůni jako citové zbarvení tedy jako subjektivní formu? Běžně jsme zvyklí tyto kvality považovat za subjektivní data pro naše pociťování, Whitehead však ukazuje, že mohou vstoupit až do našeho vědomí a tedy do subjektivní formy: „Citové zbarvení percepce zeleného trávníku na jaře může být určeno jen jemnými odstíny zelené barvy. Jde o silný estetický cit, jehož specifickou kvalitou je jarní zeleň. Rozum se soustřeďuje na vůni jako na daný fakt, animální zkušenost ji vnímá jako určité vymezení svých subjektivních pocitů. (...) Zkušenost začíná jako určitý páchnoucí pocit a prostřednictvím mentality se rozvíjí v pocit té či oné určité vůně“ (Whitehead 2000, 241). Tím, že věčné objekty vstupují do aktuálních událostí, je propojen svět forem a svět proměn. Dříve zmíněnému, a to jak v objektivní, tak v subjektivní podobě, není u Whiteheada (na rozdíl od Platóna) přisuzováno výsostné právo na to býti tím jediným, pravým a reálně existujícím. Není pochyb o tom, že Whitehead svou koncepcí věčných objektů vytvořil metafyzickou alternativu k Platónově teorii idejí. Nicméně zůstalo pouze u inspirace předlohou a výsledný model je zcela jiné povahy. Whiteheadovy věčné objekty nejsou více reálné než proud proměnlivých událostí. Naopak. Slovo *reálné* je možné použít pouze právě pro tyto události, které tvoří jedinou a pravou *skutečnost*.

V druhém kroku si přiblížíme analogii mezi Platónovou schránou (*Chóra*) a Whiteheadovým konceptem extenzivního kontinua (*extensive continuum*). Platón je postupně nucen, kromě vzorů a napodobenin vzorů, zavést třetí prvek, aby zmíněný řád nenastával ve vakuu. Tímto prvkem je zmíněná schrána. Přirovnává ji k chůvě či matce všeho, co vzniká, dále také k tvárné hmotě (*matrix*) modelované tím, co přijímá. Aby zde mohlo vzniknout skutečně *cokoli*, je zapotřebí, aby tento prostor byl beztvary, neviditelný, takříkajíc zbavený *jakéhokoli* charakteristického určení (Platón 1996, 49a-51a). Nemá tedy žádné geometrické ani metrické vlastnosti. Platónova schrána, je v podstatě pralátkou, prostorem, kde vše vzniká. V *Dobrodružství idejí* Whitehead v této souvislosti píše: „Časoprostor moderní matematické fyziky chápaný odděleně od dílčích matematických vzorů, jež se vztahují k tomu, co se v něm děje, se téměř přesně shoduje s Platónovou schránkou (*Receptacle*)“ (Whitehead 2000, 152). Stejně jako Platónova schrána, extenzivní kontinuum „nezahrnuje vztahy metrické geometrie“ (Whitehead 1978, 66). Ale protože „všechny aktuální entity se k sobě navzájem

vztahují podle determinací tohoto kontinua“ (Whitehead 1978, 66), je zřejmé, že jsou mu vlastní (ve srovnání se schránou) geometrické vlastnosti dané vztahy entit ukotvených v extenzivním kontinuu. Stejně tak na rozdíl od schrány (a rovněž Aristotelovy první látky), které jsou pasivním příjemcem, je Whiteheadův analogický koncept svou povahou principem dynamickým.

Potřetí: Platónova kosmologie i Whiteheadova filosofie organismu jsou za jedno v chápání povahy světa jako živého organismu. Podle Platóna Démiurgos stvořil svět „jakožto jednoho živoka viditelného, obsahujícího v sobě všechny živoky, které jsou mu přirozeností sourodé“ (Platón 1996, 31a). V *Modes of Thought* Whitehead stanovuje (i) sebepožívání (*self-enjoyment*); (ii) tvořivou aktivitu (*creative activity*) a (iii) cíl (*aim*) jako tři znaky naplňující pojem života (srov. Whitehead 1968, 150-152). Současně zde rozlišuje šest stupňů přírodních událostí, které reprezentují lidé, živočichové, rostliny, buňky, anorganické agregáty a infinitezimální děje zkoumané moderní fyzikou (Whitehead 1968, 157). Všechny tyto vrstvy skutečnosti se sebeuskutečňují. Nejprve tím, že (i) *prožívají* svou vlastní subjektivitu, v níž jsou si všechny aktuální entity rovny, tím, že si ve svém (ii) *kreativním* směřování přivlastňují, prehendují, jiné aktuální entity. V závislosti na poměrném zastoupení fyzického a mentálního pólu jednotlivých aktuálních entit se odvíjí jejich schopnost aktivně utvářet své prostředí i sebe sama, přičemž vždy sledují jistý (iii) *cíl*. V přírodě existují život a rozum vedle sebe a jsou od sebe neoddelitelné, v důsledku „svět přirozeností boží stal se živým tvorem, majícím duši i rozum“ (Platón 1996, 30c), a to pro Platóna i pro Whiteheada.

Z výše řečeného je ovšem patrná vzájemná odlišnost cest, které k dvěma (logicky odlišným) představám oduševnělého kosmu vedou. Platónův Démiurgos je „*tvůrce* (kurz. MCH) přírody i veškerenstva“ (Platón 1996, 29e). Whiteheadův Bůh je *spolutvůrce* v tom smyslu, že poskytuje entitám počáteční cíl, díky kterému mohou naplňovat své sebeuskutečňování.

Docházíme k závěru, že Whiteheadova a Platónova koncepce se i přes zřetelné analogie v podstatných bodech rozcházejí. V první řadě nalezneme rozdíl v pojetí věčných objektů a idejí na časové přímce. Podle Whiteheada se nesmíme ptát, jak konkrétní vzniká skrze univerzální. Pro Whiteheada abstraktní emerguje z konkrétního,

nikoli naopak: „Správná filosofická otázka zní, jak může konkrétní fakt, neboli konkrétní entita, abstrahovat sám ze sebe a přesto na této abstrakci sám ze své podstaty participovat“ (Whitehead 1978, 20). Whiteheadovy formy tedy vznikají *post res*, zatímco formy Platónovy vznikají *ante res*. Rovněž Whitehead na rozdíl od Platóna neumísťuje své potenciality do abstraktního světa forem. Jejich vstup do událostí se neděje z nějaké specifické svébytně existující ontologické oblasti, ale odkazuje ke kontinuitě výskytu objektu v přírodě. Whiteheadovy formy a aktuální entity jsou si mnohem blíží, než je tomu u Platóna. Jako by byly propojeny vláknem a navzájem o sobě věděly. Zásadní je ovšem Platónovo chápání idejí jako bezčasých, superiorních a soběstačných oproti proměnlivým věcem (Platón 1993, 8, 211b)⁸³. Whiteheadovy věčné a časové objekty se navzájem potřebují.

Whitehead často odkazuje k sedmi Platónovým pojmům vyjadřujícím povahu toho, co jest. Jsou jimi „ideje, fyzikální prvky, duše, Erós, harmonie, matematické vztahy a schránka“ (srov. Whitehead 2000, 160). Popis skutečnosti by se měl podle Whiteheada nést právě v duchu této pojmové linie, i když je samozřejmě nutné ji modifikovat vzhledem k současnému stavu poznání. *Ideje* jako vzory eventualit neboli čisté potenciality ukotvené v prvotní povaze Boha nemohou být *skutečně reálné, jako* je tomu u Platóna. *Fyzikální prvky* jsou pro Platóna pevná tělesa. Moderní fyzika ovšem na tyto prvky pohlíží jako na pulzy energie a Whitehead následně jako na události. V *Tímájovi* Platón hovoří o světě stvořené Démiurgem do podoby živého tvora obdařeného *duší* (srov. Platón 1996, 30a-34c). Whiteheadův Bůh ovšem není stvořitelem duše světa (*World Soul*), jak ji nazývá Platón. Spíše Bůh ve své prvotní povaze je touto duší, která světu poskytuje ty nejlepší možnosti v podobě věčných objektů pro jeho vývoj. Dále Bůh ve své následné povaze jako duše světa tento svět reflektuje a reaguje na dění v něm. V dialogu *Symposion* Platón hovoří o pudu, který nás vede k poznání vyšších a ušlechtilých cílů. Tímto pudem je *Erós*, a pokud mu budeme správně naslouchat, dojde naše „touha po kráse“ (Platón 1993, 201a) neboli *Éros* naplnění. V *Dobrodružství idejí* Whitehead vidí v Erótu „duši podněcující sebe

⁸³ „Krásno samo o sobě, skutečné, nezávislé, krásné a věčné“ (Platón 1993, 8). Nebo: „[Krásno] je věčné samo o sobě a se sebou a jednotné; všechny ostatní krásné věci jsou toho účastny, a to tak, že když ostatní vznikají a zanikají, tohoto při tom ani nepřibývá ani neubývá a vůbec nic se s tím neděje“ (Platón 1993, 211b).

sama k životu a pohybu“ (Whitehead 2000, 72), přičemž tuto sílu žít mu dává Bůh, který ztělesňuje ono „vábení pro pociťování (*lure for feeling*), věčné nutkání touhy“ (Whitehead 1978, 344). Podle Platóna je kosmos *harmonicky* uspořádán, neboť Démiurgos přesvědčil schránu, aby na sebe vzala harmonickou podobu. Podobně ve Whiteheadově pojetí Bůh skrze „konceptuální harmonizaci“ (Whitehead 1978, 346) věčných objektů, harmonizuje svět. Platón se soustředí na geometrii, logické pojmy či matematické útvary, které umísťuje do své říše permanence a z nichž pocházejí nedokonalé kopie. Tyto kopie se objeví a zmizí ve *schráně* nemající ani geometrické ani metrické vlastnosti. Podobně Whiteheadův Bůh (ačkoli ne stvořitel) nikoli v síle ale v pobídce uspořádal komplexní síť událostí, z nichž se pomocí *matematických vztahů* a metod snaží odvodit ty nejobecnější principy jejich fungování. Tyto události jsou ukotveny v extenzivním kontinuu, které s ohledem na Einsteinovu revoluci má charakter „časoprostorového kontinua“ (Whitehead 1978, 67). Celkově můžeme říci, že Whitehead amplifikuje organickou stránku Platónovy filosofie ve světle vědeckých poznatků a na současně se snaží oslabit výlučné postavení Platónových ideálních forem.

Platónovo myšlení je pro Whiteheada inspirací nikoli následovaným vzorem a jak poznamenává Jones „snaha o překonání oddělení permanentního a proměnlivého je viděna jako povzbuzující, je podnětem pro Whiteheadovo vlastní velmi originální odklonění od Platónova myšlení“ (Jones 2007, 13). V Platónově filosofii nachází Whitehead bohatství myšlenek, jako semen věcí. Platón „klade všechny základní otázky, aniž na ně dává odpověď“ (Whitehead 1970, 40). V čem lze dnes spatřovat Platónův vliv? J. G. Brennan navštěvoval na podzim roku 1934 Whiteheadův kurz na Harvardu o Platónově kosmologii a v článku „Whitehead on Plato's Cosmology“ otiskl své zápisky z daných přednášek. Whitehead vidí, „jaké ohromující množství budoucích vědeckých myšlenek tento muž vyprodukoval“ (Brennan 1971, 70). Za příklad uvádí Whitehead platónská tělesa, popsaná Euklidem a použitá Keplerem. Dodnes mají tato tělesa své místo v přírodních vědách. Krychle, osmistěn, čtyřstěn a dvacetistěn odpovídají čtyřem živlům: zemi, vzduchu, ohni a vodě. Dvanáctistěn odpovídá celku kosmu. Platónova teorie živlů propojená s dokonalými tělesy dodnes nese své stopy v moderní fyzice, v „teorii proporcí, vibraci strun a zákonech harmonie“ (Brennan 1971, 71).

6.4 Whitehead a Leibniz

Leibniz (podobně jako Whitehead) odvodil skutečnou povahu vesmíru na základě fungování vlastní mysli, respektive od jejího kontinuálního procesu aktivity, jenž nazývá percepcí (*perception*): „Okamžitý stav, který zahrnuje a představuje mnohost v jednotě nebo v jednoduché substanci, není ničím jiným než tím, co se nazývá percepcí“⁸⁴ (Leibniz 1982, 158). Namísto pojmu percepce, používá Whitehead pojem prehenze. Neboť živé i neživé organismy mohou být podle Whiteheada nadány poznávací schopností. Ta může, avšak nemusí mít kognitivní charakter. Slova jako vnímání (*perceive*), uvědomování (*awareness*) a chápání (*apprehension*) Whiteheadovi konotují právě přítomnost vědomí. Z tohoto důvodu používá pro označení nekognitivního chápání (*uncognitive apprehension*) termín uchopení čili prehenze, které naznačuje právě možnou nepřítomnost vědomí.

Odlišnost koncepcí obou autorů však není vyčerpána v pojmech percepce na straně Leibnize a prehenze na straně Whiteheada. Samotný proces percepce či prehenze má rozdílnou vnitřní strukturu. Pro naplnění aktivity mysli, skrze níž je nám zprostředkováván svět daností Leibniz hovoří o žádostivosti (*appetition*) a Whitehead o subjektivním cíli (*subjective aim*) a subjektivní formě (*subjective form*).

Pojem *žádostivost* představuje pro Leibnize „činnost vnitřního principu, který způsobí změnu či přechod od jedné percepce k druhé“ (Leibniz 1982, 158). Tento dynamický faktor je vlastní každé monádě, neboť jednotlivé monády na sebe nemohou kauzálně působit. Je původcem změny a naplňuje proces percepce.⁸⁵ Žádostivost také ztotožňuje s „primitivní aktivní silou nebo zákonem sekvenčních změn“ (Leibniz 1989, 155), přičemž povahu těchto sekvenčních změn chápe jako „kontinuální posloupnost (*succession*)“ (Leibniz 1989, 534).

⁸⁴ Leibniz rozlišuje tři typy percepce: Zaprvé, percepci nevědomou, jež je charakteristická pro tzv. nahé či jednoduché monády, entelechie. Setrvávají v jakémsi stavu omámení, snu či mdlob. Náleží např. stromům, skálám apod. Zadruhé percepci zvanou pociťování související s pamětí. Je typická pro monády zvané duše. Je vlastní živočichům, např. psu, kočce apod. Třetí typ mentální zkušenosti zahrnuje poznání příčin, nutných a věčných pravd a je charakteristická pro monády zvané rozumové duše nebo duch. Je vlastní lidem, jež jsou schopni apercepce. Poslední dva typy percepce jsou již vědomé (Leibniz 1982, 160-161).

⁸⁵ Samotný pojem percepce nelze u Leibnize chápat jako soubor smyslových počitků. Jde o vnitřní naladění monády, neboli „okamžitý stav, který zahrnuje a představuje mnohost v jednotě nebo v jednoduché substanci“ (Leibniz 1982, 158).

S ohledem na následující komparaci s Whiteheadem je důležité, že žádostivost „nedosahuje vždy úplné celé percepce, k níž směřuje. Dosahuje ji však alespoň částečně, a tak dochází k novým percepčním“ (Leibniz 1982, 158). Odtud plyne, že nově přichozí je podmíněno, tím, co ze světa odchází a současně podmiňuje to, co se teprve ke svému příchodu na svět chystá. Touha po dosažení celistvosti žene monády v duchu kontinuální změny vpřed: „...stvořená monáda podléhá změně a v každé se tato změna děje kontinuálně“ (Leibniz 1982, 157).

Nežli je jedna percepce (respektive prehenze) završena a přichází další, je u Whiteheada nastolena jemnější analýza. Ta je vystavěna na myšlence, že každá aktuální entita je ve své existenci nekompletní. Úplnosti (na rozdíl od Leibnize) nabývá až v bodě završení (*satisfaction*). V tento okamžik hyne a stává se datem pro nastávající aktuální entitu (jedna prehenze střídá druhou). Nekompletnost je zapříčiněna vazbou aktuální entity na minulost i na budoucnost. To platí jak pro Leibnize, tak pro Whiteheada. Rozdíl spočívá ve způsobu, jakým aktuální entity řídí svůj vlastní proces konkrescence. U Whiteheada je každá entita je schopna částečně rozhodovat sama za sebe a částečně se jí dostává pomoci skrze *subjektivní cíl*, který je „přímo odvozen z prvotní povahy Boha“ (Whitehead 1978, 67). Tento cíl doprovází každou událost do bodu završení. A právě v důsledku možnosti dosažení bodu završení, má pro Whiteheada v konečném důsledku změna diskrétní charakter.⁸⁶

Nyní se nabízí otázka, jak lze v rámci konkrescence aktuální události snoubit (i) prehenzi předcházejících aktuálních entit (podmíněnost minulostí); (ii) schopnost sebeutváření entit (aspekt svobody) a (iii) subjektivní cíl daný Bohem (podmíněnost budoucností). Prehenze znamená, že aktuální entita syntetizuje předcházející vzory. Zdá se, že by tato entita mohla být plně determinována minulostí. Opak je pravdou. Princip kreativity (*principle of creativity*) zajišťuje, aby nově vznikající bylo skutečně *nové*. To znamená, aby nebylo pouhým formálním přeskupením předcházejících dat.

⁸⁶ To nás vede k další odlišnosti aktuálních entit od Leibnizových monád. Konkrétněji monád tzv. druhého stupně neboli duší. Duše může získat vyšší status ve chvíli, kdy je „povýšena“ do vyšší formy. Tím jsou myšleny tzv. smyslové duše, které existovaly v semeni. Jakmile dojde k početí člověka, je duše, která danému tělu přináleží pozdvižena na úroveň rozumu (srov. Leibniz 1982, 171. Viz také Leibniz 2004, 128, 317-318). Pro Whiteheada je pojem změny ve své podstatě synonymní s pojmem vývoje. Ale projít změnou znamená vyvíjet se bez možnosti změnit svůj status či místo, protože aktuální entity jsou ukotveny v pomyslné síti vztahů. Jsou tam, kde jsou a tím, čím jsou.

Proto minulost není determinantem ale jakýmsi vyzyvatelem kreativity. Stejně tak prvotní povaha Boha zaručuje, že „originalita v temporálním světě je podmíněna nikoli determinována počátečním subjektivním cílem poskytovaným na základě veškerého řádu a veškeré originality“ (Whitehead 1978, 108). Stvoření není determinovaným procesem a klíč k jeho svobodě leží v předpokladu, že minulost (prehendovaná data) i budoucnost (subjektivní cíl) vyzývají činnost svobodné kreativity k tvorbě jinakosti.

Svoboda kreativního procesu je tedy ze strany minulosti i budoucnosti podmíněna a ve středu tohoto procesu samého leží *subjektivní forma*, čistá svoboda, která vypovídá o způsobu, *jak* subjekt prehenduje určité objektivní datum (emocionálně, účelově, hodnotově apod.). Je ukazatelem „bezprostřední novosti; je to *jak tento* subjekt pociťuje objektivní datum“ (Whitehead 1978, 232). Důraz na výraz „tento“ značí, že jestliže např. subjekt „A“ spolu se subjektem „B“ pociťují objektivní datum „d“, výsledná pozitivní prehenze bude odlišná u obou subjektů. Co a jak je pociťováno, není nikdy společné dvěma rozdílným subjektům i přes totožné datum pociťování. V tom spočívá svoboda subjektu.

Pakliže bychom se měli zaměřit na průsečík, v němž nalezneme to, co je oběma autorům společné, tak je to mentalistická interpretace světa v němž žijeme. Shodně odmítají představu hmoty jako ultimátní složky všeho jsoícího a karteziánské chápání substance jako pouhé materie, *res extensa* bez dynamického aspektu.⁸⁷ V případě

⁸⁷ Povaha aktuálních entit je Whiteheadem odvozena z povahy lidské subjektivity. Tu chápe jako jednotu prožitků, jež jsou výsledkem subjektivní reakce na prostředí, v níž je rozličný materiál uchopován do konzistentního vzoru pociťování. Důležité je, že Whitehead takto pojímá i aktuální entity na úrovni molekul. Molekuly mají schopnost pociťování, prožívání, zakoušení, jednoduše řečeno zkušenosti. Předmětem lidské zkušenosti jsou aktuální entity, neboli „kapky zkušenosti, komplexní a na sobě závislé (Whitehead 1978, 18). Je zřejmé, že míříme k osobnosti Williama Jamese, jehož dílo bylo Whiteheadem vysoce ceněno a rovněž z něho bylo i bohatě čerpáno. Prvním, kdo z metafyzického pohledu na tuto afinitu mezi oběma muži upozornil, byl Lowe v roce 1941 svým článkem „William James and Whitehead's Doctrine of Prehensions“, kde doslova píše: „Jestliže budeme stále popírat, že [přechody jsou pociťovány], po přečtení Jamesovy psychologie a radikálního empirismu, je pravděpodobně zbytečné brát *Process and Reality* do ruky“ (Lowe 1941a, 125). Whiteheadova koncepce ne-smyslového vnímání (*nonsensuous perception*) podaná v *Dobrodružství idejí*, je podle Lowea tím, co James v *Essays in Radical Empiricism* nazývá prostou konjunktivní zkušeností (*plain conjunctive experience*). Whitehead v ne-smyslovém vnímání spatřuje skutečnost, že jsme si vědomi naší bezprostřední minulosti, poznáváme ji (Whitehead 2000, 180). James vidí jednotlivé momenty naší zkušenosti jako kontinuálně přecházející jeden v druhý, což ústí do prosté konjunktivní zkušenosti (*plain conjunctive experience*) (James 1912, 49-51). Jednotlivé minulé momenty spolupracující s těmi budoucími, což vede k tzv. pociťovaným přechodům (*felt transitions*) (James 1987b, 882). To představuje impuls pro Whiteheadovu teorii prehenze, kauzálního pociťování (*causal feeling*), což dále vede ke kritice Humea.

Leibnize tomu tak nebylo vždy. Zpočátku zastával materialisticky pojatou metafyziku. Jakmile však sám sebe „osvobodil od Aristotelova vtipu“, uvědomil si, že skutečná jednota (*true unity*) není materiální povahy. To co je jednotné nemůže mít povahu látky, neboť látka není dokonale nedělitelná. Aristotelovy substanciální formy a hmota jako taková pro Leibnize dále neposkytují vysvětlení základních a nedělitelných složek reality. V Leibnizově revidovaném pojetí jsou základní formy bytí „silou, což analogicky souvisí s pojmem vnímání a touhy a v důsledku bylo nutné je pojímat podobně jako představu, kterou máme o duších“ (Leibniz 1890, 72). Leibnizova monadologie představuje pro Whiteheada nezpochybnitelný inspirativní podnět pro budování vlastní doktríny filosofie organismu.⁸⁸ Z její následné revitalizace provedené Whiteheadem však postupně vyplývají spíše diskrepance nežli konsonance mezi světem monád a světem aktuálních entit. Termín Petera Simonse „relační monadologie“ (*relational monadology*) (Simons 1998, 387) velmi přiléhavě vyjadřuje podstatu vzájemných odlišností.

Svou revitalizaci Leibnize Whitehead vede v duchu nastolení požadavku vnitřních vztahů. Ten tvoří alfu a omegu jeho pozdní metafyziky a zásadně se promítá do charakteru základních jednotek skutečnosti. Je pravda, že Leibnizovy monády, „první absolutní principy, z nichž se věci skládají“ (Leibniz 1890a, 76), jsou z hlediska své pozice ve struktuře systému analogické k Whiteheadovým aktuálním entitám, „konečným reálným věcem, z nichž je stvořen svět“ (Whitehead 1978, 18). Nicméně, a to je zásadní fakt, zatímco Whitehead tradiční koncepci substancí jakožto izolovaných entit odmítá, Leibniz tuto představu plnohodnotně promítá do své koncepce monád: „Každá individuální substance nebo kompletní bytí je takříkajíc světem o sobě (*world apart*) nezávislým na všem ostatním vyjma Boha“ (Leibniz 1908b, 133). V důsledku tedy „monády nemají žádná okna, jimiž by mohlo do nich něco vstupovat nebo z nich vystupovat“ (Leibniz 1982, 157). S tím samozřejmě Whitehead nemůže souhlasit,

Whitehead nachází v Jamesovi inspiraci i pro svou epochovou teorii času. Pro Jamese, na rozdíl od Bergsona, má zkušenost sama i čas diskrétní charakter: „Veškeré naše smyslové zkušenosti (...) se proměňují prostřednictvím diskrétních pulzů percepce, díky nimž neustále říkáme 'více, více, více' nebo 'méně, méně, méně', jako námi pocíťovaných jednoznačných přírůstků nebo úbytků (...) [Smyslové zkušenosti] k nám přicházejí po kapkách. Čas sám o sobě přichází po kapkách“ (James 1987a, 734).

⁸⁸ Velmi blízkou teorii pluralistického idealismu založenou právě na studiu té Leibnizovy vytvořil ještě před Whiteheadem Ward jako alternativu k doktríně materialismu. Zhmotnil ji v druhé sérii Gifford Lectures, které vyšly roku 1911 pod názvem *The Realm of Ends or Pluralism and Theism*.

neboť monády se takto nemohou vzájemně nikterak ovlivňovat a interagovat spolu. Stávají se pouhým souborem osamocených entit bez možnosti reálných vnitřních vztahů a jejich vzájemné působení je ukotveno v předzjednané harmonii. V jejím rámci jsou všechny monády na sebe určitým způsobem adaptované nebo spolu souvisí, takže „každá jednoduchá substance zahrnuje vztahy, jež jsou výrazem všech ostatních, a je proto živým zrcadlem vesmíru“ (Leibniz 1982, 165-166).⁸⁹

Whitehead je velkým kritikem Leibnizovy teorie o předzjednané harmonii, která je podle Whiteheada Bohem uvalena na skutečnost za účelem umožnění kauzace v sebe uzavřených monád. Přesto můžeme v *Process and Reality* nalézt, řekněme v této souvislosti poněkud nešťastnou, výpůjčku, jejímž prostřednictvím odkazuje k „předem ustanovené (*pre-established*) harmonii v procesu konkrescence jakéhokoli subjektu“ (Whitehead 1978, 27). Tím je zde ovšem myšlena skutečnost, že každá aktuální entita je částečně predeterminována výběrem svého subjektivního cíle, jehož následkem jsou některá data přijata a jiná odmítnuta. Whitehead má na mysli spíše vnitřní harmonii vztahů aktuálních entit, která je však výsledkem sebedeterminace obsažené v entitách (Johnson 1959, 298). U Leibnize jsou to monády zrcadlící perspektivy vesmíru, u Whiteheada události uchopené v čase a prostoru do prehenzivní jednoty. Aby Leibniz mohl vysvětlit kauzální působnost mezi věcmi, stává se jejím interventem Bůh, zatímco u Whiteheada je kauzalita zakotvena v podstatě věcí samých.

Nejmarkantnější distinkce mezi kosmem monadologickým a kosmem aktuálních entit, netkví tedy nikde jinde nežli právě v odlišné funkci Boha. Bůh je pro Leibnize dostatečným důvodem pro vznik a existenci monád. Nemohou být stvořeny ani zničeny přirozenou cestou, tedy jinou monádou (Leibniz 1982, 156). Jsou závislé na Bohu, jemu podřízené, jím stvořené a jím také potenciálně zničitelné. Bůh (tak jak ho pojímá v *Process and Reality*) hraje pro Whiteheada taktéž důležitou roli. Nicméně na jevišti stvoření je ve srovnání s Leibnizovým Bohem rovnocennějším partnerem. Ano, veškeré

⁸⁹ Tyto perspektivní vztahy jsou podle Whiteheada vztahy uskutečňující se pouze *uvnitř* každé monády (Whitehead 2000, 230). Jak je tedy uskutečňována skutečná vazba jedné monády k druhé? Podle Leibnize ji zaručuje rovněž Bůh, který je s každou monádou v přímé komunikaci a jeho prostřednictvím se zmíněná vazba uskutečňuje. S tím Whitehead nesouhlasí, protože nevidí jediný důvod, proč by Bůh měl být výjimkou a mít okna do světa otevřená (Whitehead 2000, 137).

vzory chování jsou u Boha. On sám však, na rozdíl od Boha jak ho pojímá Leibniz, nemůže přimět žádnou entitu k výběru toho či onoho vzoru, jenž se dále stane fokálním bodem jejího subjektivního cíle. Whiteheadův Bůh není všemohoucím a vševědoucím stvořitelem nejlepšího možného světa uspořádaného v předem ustanovené harmonii.⁹⁰ Aktuální entity jsou částečně výsledkem autokreativního procesu. To je u monád nemyslitelné. Bůh ve Whiteheadově systému není supranaturální bytostí garantující proces stvoření a zanikání. Pouze k němu jako jeho fundamentální faktor přispívá v rámci kreativního procesu.

Odlišné pojetí procesu vznikání a zanikání je očividné. Zatímco Leibnizovy monády jsou podřízeny vůli Boha, „v organicistní filosofii aktuální entita zaniká v okamžiku, kdy je kompletní“ (Whitehead 1978, 81-82). V Leibnizově systému stvořené substance emanují od Boha, který jako supranaturální a nekonečná bytost stojí vně nekonečné série konečných monád (Leibniz 1908a, 27). Whiteheadův přístup je v podstatě revizí Kanta, pro kterého svět emerguje ze subjektu. Whiteheadův subjekt (lépe řečeno „superject“) je produktem světa.⁹¹ Můžeme říci, že člověk neustále znovu a znovu krystalizuje v průběhu svého setkávání se světem. Každá aktuální entita se tak stává svou vlastní příčinou v přirozeném běhu událostí (*course of nature*) a stejně tak v něm rychle zaniká. Bůh představuje jakousi „schránku“ či „depozitář“ možných nastáváníí nikoli svrchovanou sílu kontrolující veškeré stvoření. Bůh „není před veškerým stvořením, ale s veškerým stvořením“ (Whitehead 1978, 343).

Shrňme: Na obou stranách je společná snaha o organický popis skutečnosti. V případě Leibnize však zůstává uvězněna v subjekt-predikátovém způsobu myšlení,

⁹⁰ Stejně jako Whitehead kritizoval Leibnizovu předzjednanou harmonii Ward, podle něhož je Leibnizova monadologie vzorem pro veškeré moderní snahy o vytvoření pluralistické filosofie. Nicméně „jeho slavná doktrína předzjednané harmonie je odmítnuta ve všech případech“ (Ward 1911, 54). Pokud bychom chtěli hledat oporu tohoto přesvědčení ve vědě, nalezneme ji v biologii, konkrétně v teorii preformace. Převládala v osmnáctém století a tvrdila, že embryogeneze je pouhým růstem již utvořeného miniaturního organismu (homunkula). V první polovině devatenáctého století byla nahrazena tradiční teorií epigeneze. Ward Leibnizovu teorii o předzjednané harmonii spojuje právě s teorií preformace (Ward 1911, 98).

⁹¹ Termín *superject* (*superject*), který ponecháváme v souladu s Andrlm nepřeložený (srov. Andrl 2010, 322), Whitehead používá namísto pojmu „subjekt“ užívaného v substančně pojaté metafyzice, kde se subjekt setkává se smyslovými daty a následně na ně reaguje. Ve filosofii organismu se smyslová data potkávají s pociťováním a je dosaženo jednoty *superjectu* (Whitehead 1978, 155). Kaplický termín *superject* překládá jako *superjekt* [Kaplický 2005].

díky kterému jsou monády samy za sebe neschopné živoucí kosmos utvářet a jsou tak v tomto směru zcela závislé na vůli Boha. Whitehead odstraňuje překážku v podobě předzjednané harmonie mající za účel napravit důsledky substanční monadologie. Jeho kosmos je kosmem oboustranné závislosti (světa na Bohu a Boha na světě) s prvkem svobodné vůle vzájemně se pronikající organické mnohosti. V čem je však Leibniz důslednější, je pojetí změny jako kontinuálního hladkého přechodu. A to díky jeho principu přechodu mezi jednotlivými percepcemi, ve kterém charakter žádostivosti tlačí jednu percepci do druhé a vzájemně se prolínají. Pro Whiteheada je schopnost subjektivního cíle dovést percepci do bodu spokojenosti na úkor vidiny změny jako reálného spojitého přechodu.

6.5 Whitehead, Hume a Kant

Vyrovňávání se s Leibnizem, především s jeho zapovězením intermonadické kauzace a ustanovením teorie o předzjednané harmonii, si žádá ze strany Whiteheada následné vyrovnání se s Humem, konkrétně s jeho skepticismem ohledně statusu příčinnosti. Jestliže má Whiteheadův svět aktuálních událostí tvořit kompaktní a fungující celek je nutné, aby se události k sobě vnitřně kauzálně vztahovaly. To, s čím je Whitehead nucen se vypořádat je podle Basilea Humeův skepticismus ontologické (mezi příčinou a následkem není žádné reálné spojení) i epistemické (i kdyby tu spojení bylo, nemůžeme ho poznat) povahy. Jinými slovy: jestliže ideje vznikají jako otisky impresí pocházejících ze smyslů a spojení mezi příčinou a následkem není smysly zakoušeno, nemůže se kauzalita stát naší ideou, ergo pojem kauzality jako takový nelze vůbec koncipovat. Na jedné straně tu máme Humea jako „fenomenologického, epistemického a (pravděpodobně) ontologického skeptika“ a na straně druhé Whiteheada, „rozumného realistu ve všech třech ohledech“ (Basile 2009, 64).

Whitehead je přesvědčen, že Humeova teorie kauzality je založena na jeho teorii percepce, která je neadekvátní, ergo Humeova teorie kauzality je neadekvátní. Z Humeovy teorie percepce vyplývá, že naše mysl, je takřkajíc „sama pro sebe“. Whiteheadova alternativa je následující: V modu prezentující bezprostřednosti si aktuální entita užívá sebe sama, zažívá pocit „subjektivní bezprostřednosti“ (*subjective immediacy*), zatímco v modu kauzální působnosti se dává svému následovníku, skrze svou „objektivní nesmrtelnost“ (*objective immortality*) (Whitehead 1978, 29, 45). Ve Whiteheadově filosofii organismu jde především o objasnění pojmu „být přítomen v jiné entitě“ (*being present in another entity*) (Whitehead 1978, 50). Transfer pociťování z jedné entity do druhé a tedy přítomnost jedné entity v druhé shrneme v konceptu objektivizace (*objectification*): „Působení jedné aktuální entity při sebe-utváření jiné aktuální entity je ‚objektivizace‘ dřívější [aktuální entity] pro pozdější aktuální entitu“ (Whitehead 1978, 25). Tedy: kauzalita nefunguje na principu zvyku, nýbrž příčina je bytostně vlastní účelu skrze proces objektivizace.⁹²

⁹² Pro porovnání obou pozic si položíme otázky: odkud vlastně impresie pocházejí, když neznáme jejich příčinu? Kolik je potřeba „opakování podobných případů“, abychom si na určitý děj zvykli

Whitehead se při své polemice s empiristickým směrem vycházejícím z Humea (a posléze i směrem transcendentálního idealismu vycházejícím z Kanta) opírá o vlastní teorii percepce v modu kauzální působnosti, která je již sama o sobě emocionálně zabarvena. Emoce jsou tím prvotním, co předznamenává naše vztahování se ke světu, nikoli sekundárním prvkem zkušenosti. Na druhou stranu Whitehead u Humea oceňuje chápání mysli v termínech procesu a nikoli statické hmoty, protože Hume objevil, že „aktuální entita je současně procesem a současně má atomickou povahu a tudíž není v žádném slova smyslu pouhou sumou svých částí“ (Whitehead 1978, 140). Nicméně jádro problému se u Humea skrývá právě v naprostém opomenutí principu kauzálního pocíťování. Jestliže vezmeme v úvahu čisté fyzikální pocíťování (jehož činnost nám potvrzuje fakt, že jsme si vědomi souvislosti předcházejících vět), odhalíme naši zkušenost ve stavu neustálého procesu a aktivity, kdy minulé skrze přítomné proniká do budoucího. Humeův akcent na bezprostřednost zakoušení vyvolává představu zkušenosti v podobě *pouhé následnosti* dílčích smyslových dat bez jakékoli vnitřní provázanosti. Odůvodnění kauzality? Zvyk. Naopak Whitehead *temporální řád* abstrahuje z procesu pocíťujících a pocíťovaných událostí. Očekávání budoucnosti je ukotveno v řádu událostí. Odůvodnění kauzality? Intuice. Whitehead sice proces kauzality činí součástí přírody, ale stejně jako Hume ho nedokázal odůvodnit *racionálně*, jak dále uvidíme.

Whiteheadovo pojetí indukce podrobuje kritice J. W. Robson v článku „Whitehead's Answer to Hume“. Whiteheadův předpoklad o analogičnosti přítomných a budoucích událostí nazývá „předpokladem kontinuálního typu prostředí“ (*presupposition of continuing type of environment*) a ptá se: „Jaký máme důvod pro

a očekávali ho? A když se s ním setkáváme poprvé, neočekáváme ho, protože na něj nejsme navyknutí, tak ve skutečnosti neexistuje? Nejlépe to Whitehead vyjádřil v *Process and Reality* na příkladu člověka, který je v tmavé místnosti po náhlém rozsvícení světla přinucen mrknout (příklad srov. Whitehead 1978, 175). Filosofie organismu vypoví o celé situaci následovně: po rozsvícení světla člověk *cítí* (v modu kauzální působnosti), že je nucen na základě *fyzilogických pochodů* mrknout. Hume naopak řekne, že se vše odehrává v jednotlivých sekvencích (v modu prezentující bezprostřednosti) a člověk je nucen po rozsvícení světla na základě *zvyku* mrknout. Závěr můžeme shrnout pomocí citátu: „Naše tělesná zkušenost je primárně zkušenost závislosti prezentující bezprostřednosti na kauzální působnosti. Humeova doktrína převrací tento vztah tím, že kauzální působnost, jako zkušenost, staví do závislostního postavení na prezentující bezprostřednosti“ (Whitehead 1978, 176). Použijme Whiteheadův příklad a položme si otázku: Jestliže je kauzalita důsledek zvyku, jak je možné, že člověk vystavený světlu v tmavé místnosti poprvé za svůj život přesto mrkne?

důvěru v tuto hypotézu?“ (Robson 1963, 58). Teze pro její podporu hledá v *Dobrodružství idejí*, kde mimo jiné nachází toto prohlášení: „Odstraňte budoucnost a přítomnost se zhroutí, protože bude zbavena svého vlastního obsahu“ (Whitehead 2000, 190). Whitehead často hovoří o našem očekávání budoucnosti a v návaznosti na to Robson předcházející citát upravuje: „Odstraňte naše *očekávání* budoucnosti – naše přítomná očekávání - a přítomnost se zhroutí, protože bude zbavena svého vlastního obsahu“ (Robson 1963, 59). Očekávání jsou ale ze své podstaty intuitivní a intuice nemůže sloužit jako dostatečný důvod pro racionálně podloženou indukci. Robson tedy ve svém argumentu pokračuje dále. Opodstatněný důvod pro platnost předpokladu o kontinuální povaze prostředí spatřuje v nejvlastnější povaze subjektu. O něm lze slovy Whiteheada říci, že „při *sebe-utváření* přechází jeho vlastní aktivita do jeho aktivity utváření *jiného*. S ohledem na složení současného subjektu, bude budoucnost ztělesňovat přítomný subjekt a znovu předvede jeho charakter aktivity (Whitehead 2000, 191). Polemika, kterou Robson s Whiteheadem vede až do toho bodu, se nyní dostává do bodu zlomu: „Myslím, že tento předpoklad (...) musí být odmítnut“ (Robson 1963, 59).

Budoucí událost se nemůže vnitřně vztahovat k předcházející události, protože událost *a* musí být kompletní, aby dala vzniknout události *b*, která tak událost *a* nemá možnost ovlivňovat. Proto se naše soudy ohledně povahy kauzálního spojení mohou pohybovat pouze na úrovni anticipace nebo retrospektivního posouzení (Robson 1963, 60), ale nikoli v souladu s principem vnitřního vztahování se. Robson zde naráží na Whiteheadovo přesvědčení, že aktuální událost v okamžiku dovršení svého maximálního věku zaniká a vzniká událost nová. Tudíž první budí dojem, že je pro druhou zcela uzavřená a nedostupná.

Robson tedy ve svém argumentu vychází z Whiteheadova pojetí induktivního usuzování (srov. Whitehead 1978, 303-317), odkud dále vyvozuje předpoklad o Whiteheadem kontinuálně pojatém prostředí. Podle Robsona se následně Whitehead snaží tuto tezi ukotvit v pojetí přítomnosti, jež se stává majitelem minulost i budoucnosti (srov. Whitehead 2000, 190-198). Podle Masona Grosse tyto dva celky skutečně ztělesňují Whiteheadovu reakci na Humea, ovšem přímé spojení, které deklaruje Robson, mezi nimi nepanuje (Gross 1963, 64). Přidejme dále kritiku

Robsonova chápání vztahu událostí a a b , kterou Gross nepovažuje za adekvátní vzhledem k povaze Whiteheadovy kosmologie. Vyjděme z Platónova prohlášení o tom, že „jsoucná nejsou nic jiného než mohutnost“ (Platón 1995, 247e), které Whitehead přejímá jako odmítnutí materialismu a uznání nehmotné potence s právem působit a působení přijímat. Dojdeme k Whiteheadovu příkladu s názvem země „United States“ a názvem dnes již přejmenované společnosti „United Fruit Company“. Ukazuje, že po vyslovení slova „United“ jsme v obou případech „ne-smyslovou anticipací“ či „konformací citů“ kontinuálně tažení minulostí (united) z přítomnosti (anticipace subjektivní formy) do budoucnosti (states/fruit company) (příklad srov. Whitehead 2000, 181-182). Gross analogicky odvozuje, že mohutnost či kauzální síla slova „united“ je v obou případech jiná. Událost a (united) působí na událost b (states/fruit company) a ta zpětně působí na událost a v souladu s principem vnitřního vztahování se obou událostí (Gross 1963, 68). Tím vyvrací Robsonovu kritiku založenou na kompletnosti události a tudíž jejich vnitřní nepřístupnosti pro událost b .

Kromě kritiky však Gross s Robsonem souhlasí s jeho míněním, že „v očekávání budoucnosti jsme si vědomi vnitřních relačních vlastností zahrnujících budoucí události“ (...), ale naše „zkušenost přinejmenším zdá se neposkytuje ohledně tohoto žádnou verifikaci“ (Robson 1963, 60). To, co je podstatné, je možnost verifikace či racionálního zdůvodnění kauzality. Robson se v rozhodující otázce „Humeův, nebo Whiteheadův předpoklad?“ vyjadřuje skepticky, neboť „žádný takový předpoklad nemůžeme být ospravedlněn naší přítomnou zkušeností (...), jež nám tak „neposkytuje žádný intelektuálně uspokojivý základ pro předpoklad, že obecný vzor našeho prostředí bude pokračovat v budoucnosti“ (Robson 1963, 61). Sice uznává, že Whitehead podává mnohem adekvátnější popis naší bezprostřední zkušenosti a induktivně založeného poznání. Leč v závěru se staví za Humea, který je přesvědčen, že rozum „nikdy, po celou věčnost, nebude schopen“ (Hume 2007, 16/652) prověřit, že přítomnost se vztahuje k budoucnosti. Whitehead naopak o validitě své indukce přesvědčen je, a to prostým argumentem: „Podle filosofie organismu induktivní chápání získává svou platnost na základě potlačené premisy (*suppressed premise*), která nám říká, že „budoucnost (...) zahrnuje aktuality, jež mají blízkou analogii k nějakému současnému subjektu, který si užívá dané zakoušení“ (Whitehead 1978, 204). Takto je podle

Whiteheada možné indukci *racionálně* ukotvit. Podle našeho názoru se však nejedná o racionální přesvědčení ale o intuitivní úvahu.

Ať se již snažíme kauzalitu založit na intuici či na zvyku, jedná se vždy o takové psychologické fenomény, které nám nejsou s to poskytnout racionálně založené a logicky strukturované argumenty pro její odůvodnění a potvrzení. Whitehead prakticky kombinuje instinkt a rozum. Na počátku *Process and Reality* se v souvislosti s kategorií ultimátního (*The Category of the Ultimate*), do které zahrnuje jedno, mnohé a kreativitu, dokonce doznává, že „jediný apel je na intuici“ (Whitehead 1978, 22). O primárním zdroji našeho poznání následně nikoho nenechává na pochybách v *Dobrodružství idejí*, kde prohlašuje, že „veškeré poznání je odvozené a ověřované přímým intuitivním pozorováním“ (Whitehead 2000, 177). Intuice je pro Whiteheada tím, co ho přivádí k redefinování tradicí významově ustálených pojmů a následné rozumově založené výstavbě kategorií existence (*Categories of Existence*), kategorií vysvětlení (*Categories of Explanations*) a kategorií závazků (*Categories of Obligations*). V tomto závěru nás utvrzuje i Hartshorne: „Kategorie ultimátního skutečně vyjadřuje centrální intuici Whiteheadovy filosofie“ (Hartshorne 1963, 21). Nezpochybňujeme intuici jako součást metafyzických zkoumání, ale nemůžeme na ni stavět racionální odůvodněnost kauzálního působení.

Humeovo asociativní chápání kauzality prolomilo tíhu leibnizovsko-wolffovského racionalismu uvalenou na Kanta, který si uvědomil, že kauzalita neleží v objektivní skutečnosti. Není ničím, čemu by se dostávalo logického či empirického vysvětlení. Tento impuls popisuje Kant v *Prolegomenech*: „Otevřeně doznávám, že to byla právě Humeova připomínka, jež mě před mnoha lety poprvé vyrušila z dogmatického spánku a dala mému zkoumání na poli spekulativní filosofie zcela nový směr“ (Kant 1992, 27). Hume a Kant se tedy shodují, že kauzalitu vnášíme do přírody my, protože není její inherentní součástí. Hume se spokojí se zkušeností s opakujícími se následnými jevy v podobě zvyku. Ale pro Kanta se chápání kauzální působnosti stává jednou z dvanácti transcendentálních kategorií formujících zkušenost. Tato zkušenost člověka se světem je nejprve zprostředkována apriorními nazíracími formami smyslovosti, to znamená prostoru a času. Vše, co takto zakoušíme, následně

strukturujeme skrze transcendentální kategorie. Svrchovanou roli čistě konceptuální stránky vědomé zkušenosti vyjadřuje Kant pojmem čistý rozum.

Whitehead svou koncepcí filosofie organismu částečně přijímá Kantovu transcendentální estetiku (apriorní nazírací formy smyslovosti) a zcela odmítá Kantovu transcendentální logiku (transcendentální kategorie zkušenosti).

Naukou o transcendentální estetice⁹³ se Immanuel Kant snaží překonat dva v té době protichůdné filosofické proudy: racionalismus a empirismus. Navazuje tak především na Leibnize a Humea, jejichž extrémní pozice se snaží syntetizovat v prohlášení „Myšlenky bez obsahu jsou prázdné, smyslové názory bez pojmů jsou slepé“ (Kant 2001, 78). Kanta trápila rozporuplnost závěrů metafyzických doktrín, zatímco přírodní vědy vykazovaly jasný pokrok. Pokud má metafyzika být vůbec možná jako věda, musí být konkluzivní. Možnostem lidského poznání se Kant věnuje v *Kritice čistého rozumu*. Změna perspektivy, ke které zde dochází, tedy, že naše poznání není již řízeno předměty, ale naopak, předměty jsou řízeny naším poznáním, bývá označována za kopernikánský obrat. Sám Kant na tomto místě používá analogii k revoluci, jež provedl Koperník, který namísto toho, aby se vše točilo okolo pozorovatele, nechal otáčet se pozorovatele (srov. Kant 2001, 19).

Svou revizi Kantovy transcendentální estetiky začíná Whitehead u Humeovy doktríny nazvané *imprese smyslového vnímání*. Rozlišuje v ní subjektivistický princip (*The Subjectivist Principle*) a senzualistický princip (*The Sensationalist Principle*). Přičemž je obvyklé oba principy uvádět pod označením senzualistická doktrína (*sensationalist doctrine*). Filosofie organismu reformuje první princip, přičemž Kant ho zcela akceptuje (Whitehead 1978, 157). Druhý princip je odmítnut současně Whiteheadem (skrze teorii subjektivní formy) i Kantem (skrze přesvědčení, že vnímající vnáší do zkušenosti formální prvky).

„Podle subjektivistického principu může být datum v aktu zkušenosti adekvátně analyzovatelné čistě v obecných termínech“ (Whitehead 1978, 157). Data obsažená ve zkušenosti jsou pouze abstrakce (věčné objekty) a nikoli entity jako takové (aktuální

⁹³ Pojem „transcendentální“ zde znamená *zkušenost překračující, tedy hledající apriorní podmínky zkušenosti* a pojem „estetika“ je zde odvozeno od řeckého *aisthesis*, tedy *vnímání*.

entity). To Whitehead napravuje reformací tohoto principu (viz dále), jehož důsledkem je veškerá zkušenost čistě smyslová zkušenost. To znamená, že poznáváme pouze v módu prezentující bezprostřednosti a je zcela ignorován mód kauzální působnosti. Nemáme tedy žádné informace o minulosti ani o budoucnosti. Jinak řečeno, vědomá zkušenost je, podle subjektivistického principu (a tedy i podle Humea a Kanta), základem zkušenosti jako takové nikoli jejím završením, jak tvrdí Whitehead (Sherburne 1966, 127-128). Takto pojatý subjektivistický princip má za následek, že se ve filosofii organismu Kantova transcendentální estetiky stává „zkresleným fragmentem toho, co mělo být jeho hlavním tématem“ (Whitehead 1978, 113). Tímto tématem je myšlena nevědomá, předrozumová úroveň zkušenosti. Kdyby jí Kant věnoval více pozornosti, nebylo by potřeba postulovat apriorní formy rozvažování pro dosažení jednoty zkušenosti.

Při reformaci subjektivistického principu vychází Whitehead z přesvědčení, že „Descartův objev na straně subjektivismu vyžaduje vyvážení 'objektivistickým' principem pokud jde o datum, které je tu pro zkušenost“ (Whitehead 1978, 160). Podle Sherburna to znamená, že „aktuální entity [jednotliviny] a ne výhradně obecniny jsou odkrývány v naší zkušenosti“ (Sherburne 1966, 138). Descartův subjektivismus vede podle Whiteheada k solipsismu. Reformovaný subjektivistický princip (*reformed subjectivist principle*) princip nám říká, že věci jsou dávány dohromady až ve zkušenosti. To je podstatou pojmu *superject*. Člověk *pocituje* subjekt a tím, že ho přijme v aktu prehenze, je dosaženo jednoty se *superjectu*. V substančně orientované filosofii se subjekt setkává s datem a pouze na něho reaguje skrze jeho obecné vlastnosti. Nepřijímá jej jako individualitu.

„Senzualistický princip představuje primární aktivitu v aktu zkušenosti jako pouhé subjektivistické zakoušení data zbavené jakékoli subjektivistické formy recepce. Je to doktrína čirého vnímání“ (Whitehead 1978, 157). Podle tohoto principu je vnímající v aktu zkušenosti pasivní. To je samozřejmě nepřijatelné jak pro Kanta, tak pro Whiteheada, kteří tento princip shodně odmítají. Každý ze svého subjektivistického, leč odlišného stanoviska. Kantův *Verstand* (rozvažování čili nižší rozum) jako aktivita vlastní mysli formuje pasivní smyslovost. Svět je proto „produkován“ prostřednictvím našich inteligenčních apriorních modů skrze smyslové

názory. Jinak řečeno: protože se objekt smyslové percepce shoduje s formami této percepce (čas a prostor), ale neshoduje se s formami inteligenčních apriorních modů, tak se jim musí nutně přizpůsobovat. S tím nesouhlasí Whitehead, pro něhož je tato Kantova filosofie jablkem „sváru“. Whiteheadovy důvody jsou dva.

Zaprvé, radikalizace Kantova subjektivismu, to znamená, jednostrannost a omezení platnosti pouze na racionální bytosti. Whitehead oceňuje, že Kant „poprvé plně a explicitně představil akt zkušenosti jako tvořivé působení (*constructive functioning*)“ (Whitehead 1978, 156). Problém spočívá v tom, že poněkud jednostranně. Pro Kanta je poznání konstrukce spojující smyslovou zkušenost s kategoriemi v mysli. Navíc limitované na bytosti obdařené rozumem, které zkušenost monopolizují a (v důsledku jednostranně pojatého konstruktivismu) sami sebe vylučují z ponoření se do této zkušenosti. Whitehead jako mnoho postkantiánských filosofů tuto separaci odmítá. Neboť racionální bytost nemůže být privilegovaná, jestliže má být konstruktivismus kompletní. Stejně tak transcendentální presupozice zkušenosti musí být odvoditelné přímo ze zkušenosti.

Zadruhé, Whiteheadem provedená modifikace *reine Vernunft* (čistý čili vyšší rozum) do podoby *pure feeling*: „Filosofie organismu buduje tzv. kritiku čistého pociťování (*critique of pure feeling*) na stejné filosofické úrovni jako Kant klade svou *Kritiku čistého rozumu (Critique of Pure Reason)*“ (Whitehead 1978, 113). Tato modifikace kantiánského subjektivismu⁹⁴ spočívá v transformaci Kantových transcendentálních kategorií do kategorií pociťování (*categories of feeling*). Whitehead jimi ustanovuje transcendentálními podmínky kreativního sebeutváření událostí, jež však nejsou apriorními podmínkami struktury zakoušení věcí. Tento návrat zkušenostního procesu k jeho původní nespoutanosti a existenci tepající za rozumovými restrikcemi je označován jako druhý kopernikánský obrat, tedy překonání

⁹⁴ „Všechny subjektivní zásady, které se nevyvozují z povahy objektu, nýbrž ze zájmu rozumu pokud jde o určitou možnou dokonalost poznání tohoto objektu, nazývám maximami rozumu“ (Kant 2001, 406). V důsledku Kantova způsobu pojmání subjektivistického principu je zkušenost založena na rozumovém poznání a svět je poznáván prostřednictvím vyšších vědomých modů myšlení. Konečným článkem v tomto procesu je objekt sám (pro Whiteheada toto místo zaujímá bod završení). Ve whiteheadovském zkušenostním aktu poznání jako takové zahrnuto není. Jsou tu však objekty určené pro poznání (*knowledge*) (Whitehead 1978, 155-156). Kantovy kategorie rozumového nahlížení jsou pro každou mysl univerzální a jsou jí vnitřně dané. Whiteheadovy kategorie jsou naopak imanentní datům (aktuálním událostem), z nichž se vynořují v procesu abstrakce.

Kantových *Kritik*. Má na jedné straně svůj epistemologický aspekt, který odkrývá „nižší schopnosti pociťování“, které zatemnil Kantův důraz na „vyšší rozlišovací schopnosti“. Na základní úrovni proces zkušenosti nesleduje univerzálie, ale spíše pociťuje. Na druhé straně se subjektivita stává výsledkem nikoli předpokladem procesu zkušenosti.

Kantova transcendentální estetika je pro Whiteheada ocenění hodná snaha o konstruktivistický popis vnímavosti, neboť čas a prostor nejsou newtonovskými absolutními veličinami, ale jistými „apriorními čistými názory“ (Kant 2001, 76). Nikoli kategoriemi nebo koncepty, ale intuicemi. Na druhou stranu, jako takové nejsou pro Kanta schopné poznání ukotvit a ověřit. Jsou pouhými, pro poznání neadekvátními formami percepce. Navíc v tomto ohledu je podle Whiteheada Kantovou slabinou akceptace Humeova atomismu, jenž spočívá v naprosté nespojitosti proudu individuálních impresí. V důsledku tak svou transcendentální estetiku Kant chápe jako pouhý popis subjektivního procesu uchopování dat.

Z tohoto důvodu přechází Kant ke své koncepci transcendentální logiky, podle které je „uspořádaná zkušenost výsledkem schematizace modů myšlení týkajících se kauzace, substance, kvality, kvantity“ (Whitehead 1978, 113). Až skrze spolupůsobení apriorních intuic a inteligenčních modů je možné dosáhnout jednoty zkušenosti. To Whitehead považuje za projev Kantova „nadměrného intelektualismu“ (Whitehead 1978, 141), ke kterému byl tlačěn opomenutím jakési primitivní zkušenosti, čistého fyzikálního pociťování. Důsledkem se stává sukcesivní charakter impresí. Whitehead proto zcela odmítá Kantovu transcendentální logiku. Čas a prostor vidí jako pouhé abstrakce odvozené z událostí, a proto je Kantova „čirá následnost toliko abstrakcí z fundamentálního vztahu přizpůsobení a utváření“ a není již potřeba „konstitutivního myšlení či konstitutivní intuice do formování přímo vnímaného světa“ (Whitehead 1998, 32-33). Kantova nadvláda kategorií, jež udávají řád jinak chaotickému proudu impresí, by nemusela vůbec nastat, kdyby se více soustředil na předrozumovou úroveň zkušenosti.

S Whiteheadovou reflexí Kanta ovšem nesouhlasí Lord, neboť „se zdá, že [Whitehead] zcela opomněl obsah *Kritiky soudnosti*“ (Lord 2008, 320), jež cílí na

estetické a teleologické otázky a termíny předchozích dvou *Kritik* v ní nabývají zcela jiného významu. Kant se zde dostává do širšího spekulativního rámce, v němž uvažuje, že abychom mohli pronášet estetické soudy, je potřeba, aby příroda byla založena teleologicky a tudíž tvořila uspořádaný celek. Sám Whitehead Kantovy poslední dvě kritiky zmiňuje (srov. Whitehead 1987, 113, 174), ale jejich obsah nikterak zásadně nereflektuje. Podle George Lucase za tím ovšem netřeba hledat Whiteheadovu ignoraci, ale spíše ducha anglosaského filosofického prostředí, v němž bývá Kant zjednodušeně nahlížen jako antimetafyzický epistemolog. Na rozdíl od svých současníků však Whitehead „odmítá tuto antimetafyzickou epistemologii jakožto filosoficky neadekvátní“ (Lucas 1989, 78). Whiteheadova teorie prehenzí (obsah třetí části *Process and Reality*) se svým důrazem na pociťování je tím, „co je centrálním tématem Kantovy *Kritiky soudnosti*“ (Lucas 1989, 85) a tyto dva celky se tak stávají zajímavým komparativním materiálem.

Shrňme: Whitehead v *Process and Reality* píše: „Je důležité, že zde přijaté schéma interpretace může požadovat pro všechny své hlavní pozice vyjádření autority v podobě toho či onoho nejvyššího vzoru myšlení – Platóna, Aristotela, Descarta, Locka, Humea, Kanta“ (Whitehead 1978, 39).⁹⁵ Ve spisech těchto a jiných předních postav evropské vědy a filosofie včetně básníků romantického hnutí nachází Whitehead prvotní impulsy pro své originální vhledy do ontologické struktury přírody. K ní proniká prostřednictvím čistého pociťování a zkušenosti, která podmiňuje racionalitu a smysluplnost každé vědecké teorie.

Tato část práce mapující impulsy pro Whiteheadovu pozdní metafyziku nám vyústila v otázku: „Jak vysokou míru originality můžeme Whiteheadovu spekulativnímu systému přiznat?“. Historik vědy George Alfred Leon Sarton řekl: „Originální myšlenky jsou neobyčejně vzácné a většina filosofů v průběhu času vytvoří pouze jejich kombinace“ (Barrow a Tipler 1986, 27). Je toto i Whiteheadův případ? Viděli jsme, že Whitehead reflektované filosofické tradici dovolil jen omezenou míru vlivu na své vlastní myšlení. Ideje vypracované Platónem, Leibnizem, Humem a Kantem mu udávaly

⁹⁵ Tento seznam není samozřejmě vyčerpávající. S ohledem na dané souvislosti se Whitehead průběžně odvolává na další myslitele, kterými jsou Samuel Alexandr, Charlie D. Broad, Lawrence J. Handerson, George Santayana, Francis H. Bradley, John McTaggart, James Ward aj.

bod, ze kterého má vyjít, ale samotná cesta vedla mnohdy zcela jiným směrem. Proč? Odpověď skýtají dva faktory příznačné pro Whiteheadovo myšlení. Zaprvé, Whiteheadův idiosynkratický způsob práce s jazykem. Zadruhé, metoda imaginativní generalizace. Intuitivní vhledy do podstaty komplexní, jednotné a provázané skutečnosti. Tato metoda doplňuje rigidní empirismus (Baconovu metodu indukce), která pouze „hromadí“ odlišnosti ale jejich skutečné širší souvislosti a zobecnění nechává stranou. Hra volné imaginace je přitom kontrolována požadavky koherence a logičnosti. Na základě těchto dvou faktorů přítomných ve Whiteheadově díle můžeme říci, že jeho celek snese bez zaváhání přízvisko „svébytný“. Síla kontinentální i americké intelektuální tradice Whiteheadova ducha podněcovala k vlastní systematické syntéze vědy a filosofie. Jeho systém tedy není pouhým kompilátem ale originálním „příspěvkem“ k dějinám filosofie.

7 Povaha filosofie „harvardského období“

Na základě kompoziční analýzy díla *Science and the Modern World* (předvedené v páté kapitole *Přechod od panfyziky k vyspělé metafyzice*) Ford dochází k třem základním charakteristickým rysům Whiteheadovy pozdní metafyziky. Zaprvé, hovoří o temporální atomicitě (*temporal atomicity*), i když Whitehead sám toto spojení nikdy nepoužil, která vyjadřuje Whiteheadovo pozdější pojetí událostí (respektive aktuálních událostí) (Ford 1984, 2). Dříve ve prospěch kontinuálně pojatého procesu a tedy kontinuálně se rozvíjející přírody Whitehead zcela zavrhuje „atomickou strukturu událostí“ (Whitehead 1919, 74). Nicméně již aditivní text v kapitole Relativita v *Science and the Modern World* obsahuje první nástin přijetí temporální atomicity a poslední dvě kapitoly, Abstrakce a Bůh, jsou již zcela pojaty v tomto duchu. Whitehead se tedy posouvá od procesu pojatého kontinuálně k procesu pojatému atomicky. Přesto je „stejně jako v období ‚panfyzickém‘ pro Whiteheada i v jeho ‚metafyzice‘ čas spojen s problematikou ‚kreativního postupu přírody (*creative advance of nature*)“ (Andrle 2010, 327-328). Nicméně atomický „katalyzátor dalších metafyzických obrátů“ má velmi zásadní důsledky. Je technicky fixován v teorii o epochové teorii času (*epochal theory of time*). Whitehead ji poprvé představuje právě v kapitole Relativita a jejím důsledkem je fakt, že již nadále „nemůžeme interpretovat čas jako další formu extenzivitu. Čas je čistá následnost epochových časových úseků“ (Whitehead 1989, 196). Tato teorie vede k tomu, že proces nastávání není dělitelný *ad infinitum* (a tedy není kontinuální), protože v jistém bodě nevyhnutelně dospějeme do fáze, ve které nalezneme atomické (tedy nedělitelné) entity konstituující proces nastávání. Whitehead se jí dále věnuje v *Process and Reality* a její důsledky vyplývající pro povahu změny (a tedy procesu jako takového) jsou probrány v kapitole osmé *Geneze procesuality v Process and Reality*.

Zadruhé, je znakem metafyzického posunu pansubjektivita (*pansubjectivity*). V důsledku temporální atomicity je jedinou možností, jak vnímat prezentující bezprostřednost (*present immediacy*) skrze momentální subjektivitu (*momentary*

subjectivity). Vše ostatní, aby mohlo být zažíváno, musí být minulostí.⁹⁶ Subjektivní faktory zkušenosti odkazují k prezentující bezprostřednosti individua a objektivní faktory odkazují k minulým událostem, které byly přítomné v této bezprostřednosti. Rozlišování mezi subjektivním a objektivním (proti jehož zakořenění ve filosofii Whitehead silně protestuje) tedy spočívá v otázce času a neodpovídá již distinkci mezi mentálním a fyzickým (Ford 1984, 3). Distinkce mezi mentálním a fyzickým získává u pozdního Whiteheada podobu distinkce mezi mentálním a fyzickým pólem (*mental and physical pole*). Whitehead sám definuje pansubjektivitu, tedy stanovisko, kdy veškeré události jsou nadány vlastní subjektivitou, následovně: „Kromě zkušeností subjektů zde není nic, nic, nic, holá nicota“ (Whitehead 1978, 167).

Zatřetí, je posledním znakem širšího příklonu k metafyzice teismus (*theism*) (Ford 1984, 3). Pro Whiteheada Bůh nejprve představuje limitující faktor uspořádání světa, představený v *Science and the Modern World*. Teprve v knize *Process and Reality* se Bůh a příroda stávají esenciálními znaky jeho metafyziky. Důvodem je snaha „postihnout každý prvek naší zkušenosti“ ve schématu obecných pojmů s co největší možnou mírou generalizace vztahů všech entit, které mohou existovat v jakémkoli slova smyslu. Pakliže tedy „může existovat entita jménem Bůh, musí být nevyhnutelně zahrnuta do oblasti metafyzického zdůvodňování“ (Guy 1966, 108). Nesmíme ovšem získat dojem, že se jedná pouze o *ad hoc* postulovanou entitu za účelem kompletace systému. V dílčí kapitole nazvané *Whitehead a Bůh* systematicky vyložíme proces, v němž se pojem Bůh nakonec stává nedílnou součástí celku organicistní filosofie.

Tyto tři znaky (temporální atomicita, pansubjektivita a teismus) Whiteheadova pozdního myšlení absentují v původních Lowell Lectures, které se zaměřují na teorii prehenze (*prehension*), organického mechanismu (*organic mechanism*) a tělesných událostí (*bodily events*). Teorie tělesných událostí představuje Whiteheadovu ranou

⁹⁶ Aktuální událost v *Process and Reality* může být uchopena (*apprehend*) pouze tehdy, je-li již událostí minulou, protože jen tehdy je kompletní ve své existenci, což vyžaduje pevné ustanovení temporální atomicity. V tomto případě je požadavek na *vnitřní* provázanost událostí splněn skrze provázanost přítomného s minulým v podobě vzpomínek a přítomného s budoucím v podobě aspektů budoucnosti dopadajících na přítomnost. Událost si pamatuje (*memory*) minulost, vnímá (*perception*) přítomnost a očekává (*anticipate*) budoucnost. Rozpracované pojetí přítomnosti, minulosti a budoucnosti Whitehead podává v *Dobrodružství idejí*, kde např. o vztahu budoucího a přítomného hovoří následovně: „Budoucnost je imanentní každé současné události, s jejími dílčími vztahy k současnosti a s různými stupni dominance“ (Whitehead 2000, 192).

konceptu subjektivity, ve které prozatím nedochází k rozlišení samotné subjektivity od mentality a vědomí a společně jsou přisuzovány pouze komplexnějším událostem. Tělo je chápáno jako jedna tělesná událost: „Událost, která je živé tělo musí v sobě spojovat aspekty universa“ (Whitehead 1989, 157). V pozdější fázi je tělo (potažmo kosmos) jednotou díky prehenzivnímu sjednocení aktuálních událostí a je rozlišeno mezi subjektivitou, mentalitou a vědomím (viz závěr této kapitoly). Vyjádřením této skutečnosti je systém spekulativní filosofie představující univerzální explikační schéma ztělesňující snahu o „vytvoření koherentního, logického a nutného systému obecných idejí, jehož prostřednictvím může být interpretován každý prvek naší zkušenosti“ (Whitehead 1978, 3).

Vrcholným dílem nejen Whiteheadova „harvardského období“⁹⁷ ale jeho celoživotního publikačního úsilí je spis *Process and Reality*, v němž je skutečnost vykládána jako proces a proces jako nastávání aktuálních událostí, které vykazují vzájemnou vnitřní provázanost. Takto pojatá skutečnosti představuje „ideál spekulativní filosofie, který má svou racionální a empirickou stránku“ (Whitehead 1978, 3). Tento ideál má však ještě svůj třetí rozměr, který dává Whiteheadovu systému nálepkou spekulativní. Jedná se o samotný zdroj představy skutečnosti jako procesu, jímž je imaginace, v níž mohou být slova užívána specifickým způsobem, načež je možné nahlédnout jejich běžné užívání jako limitující. Procesuální filosofie metodologicky vychází z racionalismu (poznání z dedukce), empirismu (poznání ze zkušenosti) a spekulace (poznání z imaginace). Nejprve se nastíníme samotnou metodologií pozdní metafyziky a podíváme se, jakou roli ve Whiteheadově systému hrají *rozum, zkušenost a imaginace*.

Procesy jsoucí v základu přírody ze své podstaty (jak ji nahlédl Whitehead) sledují společně určitý záměr, kterým je progresivně-evaluační vývoj kosmu. V tomto fyzikálním řádu spolu fungují dvě protivy: vznik a zánik. V knize *The Function*

⁹⁷ Významnými spisy napsanými mezi lety 1924 až 1947 jsou *Religion in the Making* (1926), *Symbolism, Its Meaning and Effect* (1927), *The Function of Reason* (1929) a *The Aims of Education* (1929), *The Adventures of Ideas* (1933), *Nature and Life* (1934), *Modes of Thought* (1938), *Essays in Science and Philosophy* (1947).

*of Reason*⁹⁸ si Whitehead stanovuje za cíl prozkoumat funkce *rozumu* na pozadí dvou tendenčních kosmických sil, a to na jedné straně degenerativních procesů a na straně druhé procesů regenerativních. A protože tento dvojí charakter přírody chápe jako „nejhlubší nevyřešené mystérium“ (Whitehead 1929, 23), je potřeba zkoumat povahu toho, co nás obklopuje a tvoří současně právě v tomto světle. Kudy se však vydat? Půjdeme-li po stopách substanční metafyziky, dojdeme k distinkci „tělesných a mentálních substancí. Tělesné substance mají podle této [substanční] teorie prázdnou existenci. Jsou to prosté fakty zbavené jakýchkoli vnitřních hodnot. Je nemožné vysvětlit, proč by měly vzniknout, trvat nebo zaniknout“ (...), což je naprosto nepřijatelné, protože Whitehead je přesvědčen, že „nikdy nebudeme schopni vypracovat explanační metafyziku, pokud se nezbavíme tohoto pojmu bezhodnotové, prázdné existence“ (Whitehead 1929, 24). Co je opakem Whiteheadem odmítnuté bezhodnotové existence? Jestliže má něco hodnotu (estetickou, sociální, duchovní, náboženskou apod.) má to také svůj smysl nebo účel a více či méně určený cíl. Taková „aktualita je komplexní jednotka, kterou je možné analyzovat jako proces pocíťování svých vlastních složek. Jedná se o doktrínu, že každá aktualita je událost zkušenosti, je výsledkem svých vlastních cílů“ (Whitehead 1929, 25). Ono „nejhlubší nevyřešené mystérium“ vzniku a zániku je tedy nutné a žádoucí odtajnit s pomocí jeho ultimátních složek neboli aktuálních událostí. A protože bez účelu vše postrádá svůj smysl, je potřeba jistého prostředku, který dokáže tento smysl rozpoznat a účel zaměřit a sledovat. Tímto prostředkem je pro Whitehead rozum, který má umožňovat „žít, žít dobře, žít lépe“ (Whitehead 1929, 14).

V této souvislosti Whitehead kritizuje důsledek plynoucí z principu přirozeného výběru uplatňujícího se v rámci evoluční teorie. Jeho nemilosrdnost spočívající v náhodných mutacích generujících bez plánu a účelu nejsilnější jedince je rozhodně zcela v rozporu s Whiteheadovou filosofií. Evoluce sama nesleduje cíl ale boj o přežití, v němž zdatnější vyhrává. Proto se účelovost stává pouhým dojmem vyvolaným principem přirozeného výběru, ale „víra, že tělesná zdatnost pro přežití je identická s nejlepším vyjádřením umění života, je klamem“ (Whitehead 1929, 2). Evoluční

⁹⁸ Knihu *The Function of Reason*, obsahující tři přednášky doručené na univerzitu v Princetonu v březnu roku 1929, je možné pojmut jako jakýsi čtenářsky velmi přívětivý úvod do spisu *Process and Reality*, a to i přes to, že *Process and Reality* prvně zmíněné dílo publikačně předchází.

epistemologie je založena na předpokladu, že život je pouhý mechanismus držící pohromadě naprosto bezúčelnými fyzikálními a chemickými zákony pohánějícími přirozenou selekci vpřed. Whiteheadova epistemologie jde opačným směrem. Nevysvětluje lidské vědomí a rozum tím, že je degeneruje na nejnižší procesy v základu fyzikálního vesmíru, ale samy tyto procesy se snaží popsat v termínech vlastních lidskému životu a lidské zkušenosti: „Lidstvo se postupně vyvinulo z nejnižších forem života a musí být proto vysvětleno v termínech aplikovatelných na všechny takové formy. Ale proč vykládat pozdější formy prostřednictvím analogie k dřívějším formám? Proč tento proces neobrátit?“ (...) „Proč by evoluce dospěla až k lidskému druhu, když by aktivity jeho rozumu zůstaly bez vlivu na jeho tělesné události?“ (Whitehead 1929, 11, 21). Whitehead všem procesům na všech vrstvách skutečnosti připisuje schopnost racionálně-účelového sledování finálních příčin, čímž funkce rozumu tvoří část metodologie pro popis těchto procesů.

Řekli jsme si, že Whiteheadův systém je racionalisticko-empiristický. *Zkušenost* má být zbavena dogmatických pravd a naopak jí má být umožněno, aby na základě provizorních domněnek a obrazotvornosti čili *imaginace* postupně budovala stále více a více pevnější systém obecných schémat. Proto je pro Whiteheada nepřijatelná metoda čisté dedukce a rovněž metoda čisté indukce, jíž chybí to „co Bacon opomenul“, tedy „hra volné imaginace kontrolovaná požadavky koherence a logičnosti“ (Whitehead 1978, 5). Současně je pro vyhodnocení adekvátnosti jednotlivých dat (získaných z pozorování) se skutečností pomocí rozumu nutné tato data zasadit do schematického rámce obecných idejí, který celému procesu předchází: „Významy slov jsou nevyjádřitelné bez odpovídajícího metafyzického pozadí, které nám poskytuje univerzum“ (Whitehead 1978, 13). Whiteheadův spekulativní model není uzavřený systém pravidel, podle něhož by jednotlivá data byla ověřována metodami přísné dedukce nebo indukce. Je to spíše otevřený seberegulující systém, který data interpretuje a zároveň je zpětně skrze tato data testovatelný, čímž zkušenost a imaginace tvoří druhou část metodologie pro popisu procesuálně založené skutečnosti.

V následujícím kroku si předestřeme základní pojmy (na základě těchto metod odvozeného) kategoriálního schématu, jehož výstavbě se Whitehead věnuje v *Process*

and Reality. Společně vyjadřují odklon od předchozího filosofického myšlení. Jsou jimi: (i) aktuální událost; (ii) prehenze; (iii) nexus a (iv) ontologický princip.

Whitehead v pozdní metafyzice již ostře odlišuje jednak mezi událostmi (*events*) a *aktuálními událostmi* (*actual occasions*) či synonymně aktuálními entitami (*actual entities*) a také mezi entitami (*entities*) a společenstvími (*societies*). Pojem „událost“ má obecnější smysl a označuje „řadu aktuálních událostí vzájemně provázaných určitým determinovaným způsobem v jednom extensivním kvantu“, (...) zatímco termín „aktuální entita“ či „aktuální událost odkazuje k limitovanému typu události, jež má pouze jeden člen“ (Whitehead 1978, 73). Událost může tedy v nejzazším případě obsahovat jedinečnou aktuální událost, to znamená jednotlivý akt nastávání.⁹⁹ Avšak obecněji se jedná o skupinu takových aktů, o rozmanitost nastávání, kterou Whitehead nazývá řadou (*nexus*) a definuje ji jako „jedinečný fakt společenství mezi aktuálními entitami“ (Whitehead 1978, 20). Jinak řečeno, nexus je množina událostí následujících v čase a prostoru nebo jinak k sobě přiléhajících. Jestliže mají všechny prvky nexu určitou „společnou formu, která je definující charakteristikou“, nazývá je Whitehead „společenstvím“ (*society*) a protože společenství „mohou (ale nemusí) být analyzovatelná v termínech ‚trvalých objektů‘“ (Whitehead 1978, 34, 35), setkáváme se s nimi v běžném životě a příkladem může být již zmiňovaný londýnský obelisk.

Hlavní změna, kterou Whitehead provede s aktuálními událostmi v harvardských spisech je jejich atomizace v důsledku epochové teorie času. V *Process and Reality* je toto shrnuto následovně: „V každém aktu nastávání dochází k nastávání něčeho s temporální extenzí, ale akt sám o sobě je neextenzivní, ve smyslu jeho dělitelnosti na dřívější a pozdější akty nastávání, které korespondují s extenzivní dělitelností toho, co nastává“ (Whitehead 1978, 69). Z uvedeného citátu je zřejmý odklon od temporálně-kontinuální povahy skutečnosti zastávanou a vyjádřenou ve

⁹⁹ Aktuální události nevznikají *ex nihilo* ale vždy zdědí něco z předchozí události. Přesto je *causa sui* díky způsobu, kterým přijme a zpracuje data z minulé události, a tak vždy přinese světu nějakou novost. Je ovšem také striktně limitována ve svém rozsahu: jakmile dosáhne svého završení, zaniká: „Žádná aktuální událost nemá historii. Nikdy se nemění. Pouze nastane a zahyne“ (Whitehead 1933, 204). Změna tak jak ji chápe Whitehead, „je rozdíl mezi aktuálními událostmi zahrnutými v nějaké determinované události“ (Whitehead 1978, 73). Důsledky tohoto přesvědčení zmapujeme v následující kapitole *Povaha filosofie „harvardského období“*.

filosofii přírody. Dále bude tato problematika rozvedena v následující kapitole *Povaha filosofie „harvardského období“*.

Whiteheadova vlastní koncepce *prehenze* byla ovlivněna díly dvou anglických myslitelů Francise Bacona a George Berkeleyho. Prvotní impuls pro opuštění pojmu *percepce* a jeho nahrazení pojmem *prehenze* nachází Whitehead v díle Baconově z roku 1627 *Silva Silvarum or A Natural History In Ten Centuries*, a to konkrétně v následující pasáži: „Je jisté, že veškerá tělesa, přestože nemají žádný smysl, mají schopnost vnímat; neboť jestliže se jedno těleso vztahuje k druhému, existuje zde jistý druh volby, a to přijmout příjemné, a nepustit či vyloučit to, co je nevděčné...“ (Bacon kolem 1900, 7). Bacon zde jako nutnou podmínku vnímání neklade přítomnost smyslů a tedy zkušenosti založené v kognitivních schopnostech, což Whiteheada vede k ustanovení technického termínu *prehenze*. Následná teorie *prehenzí* je důsledkem Berkeleyho zdůraznění, že věci jsou reflexe božské jednoty a ty jsou dány dohromady a sjednoceny myslí.¹⁰⁰ V důsledku však tato Berkeleyho vyhraněná forma subjektivního idealismu vedla Whiteheada k odklonu od Berkeleyho, neboť Whiteheadův zájem byl čistě a výhradně o „přírodu, to znamená, o objekt našeho perceptuálního poznání a nikoli o syntézu poznávajícího s poznávaným. Tato distinkce je přesně to, co odděluje přírodní filosofii od metafyziky“ (Whitehead 1919, vii). V této souvislosti se Whitehead odkazuje na Berkeleyho dílo *Alciphron, or the Minute Philosopher in Seven Dialogus*, konkrétně na čtvrtý dialog. Berkeley zde na příkladu zámku, planety a oblaku ukazuje, že při jejich *perceptuaci* z dostatečné vzdálenosti, jsou naše vjemy zkreslené, a tudíž v podstatě zakoušíme jiné objekty, nežli jsou ty reálné a nám vzdálené (srov. Berkeley 1732, 142-143).¹⁰¹ Tento přístup Whitehead nazývá Berkeleyho dilematem: „Percepce jsou v mysli a universální příroda je mimo mysl, a tudíž koncepce universální přírody nemá žádnou relevanci k našemu perceptuálnímu životu“ (Whitehead 1919, 8-9). Berkeley tak podle Whiteheada nebyl schopen vyřešit vztah mezi poznávajícím a jeho prostředím, neboť zcela ignoroval fakt, že subjekt a objekt jsou společně součástí

¹⁰⁰ Berkeleyho vliv na Whiteheada byl rozhodující na počátku dvacátých let, kdy Whitehead formuloval své první filosofické myšlenky, které později získaly podobu filosofie organismu. Whitehead byl také velmi dobře obeznámen s Berkeleyho kritikou Newtona a Locka a sám na jejím základě vyvinul vlastní kritiku mechanistického materialismu.

¹⁰¹ Daná pasáž je citována v *Enquiry* [Whitehead 1919, 9-10] a ve zkrácené verzi rovněž v *Science and the Modern World* [Whitehead 1989, 129].

časoprostoru, a mysl nemá status privilegovaného pozorovatele odděleného od přírody, kterou poznává.

Berkeleyho mysl sjednocující objekty lidského poznání do jediné absolutní reality je nahrazena koncepcí prehenzivní unifikace. Whitehead Berkeleyho mysl, tedy subjekt, přenesl do přírody a učinil ho její součástí prostřednictvím pojmu souvztažnosti (*relatedness*). A protože „souvztažnost, která je předmětem přírodního poznání nemůže být pochopena bez odkazu k obecným charakteristikám percepce“ je subjekt a objekt propojen v jednom časoprostorovém kontinuu a Berkeleyho „principy lidského poznání (*human knowledge*) jsou přeneseny do principů přírodního poznání (*natural knowledge*)“ (Wolf-Gazo 1990, 22), čímž je odstraněna idea prosté lokace: „V první řadě je nutné si povšimnout, že byla odstraněna idea prosté lokace. Věc, uchopená v uskutečněné jednotě, tady a nyní, není jednoduše zámek, mrak a planeta jako taková; ale je to zámek, mrak a planeta z pohledu prehenzivního sjednocení v čase a prostoru. Jinak řečeno, jedná se o perspektivu¹⁰² zámku v dálce z hlediska sjednocení tady na tomto místě. A proto jsou do jednoty uchopované aspekty zámku, mraku nebo planety tady na tomto místě“ (Whitehead 1989, 131). Prostou lokaci střídá idea prehenzivního sjednocení v jejímž konečném důsledku je každá aktuální entita na všech místech a ve všech časech současně. Např. událost *A* je uchopena událostí *B*, která v důsledku této vlastní prehenze zahrne do své existence vybraný aspekt *A*. Dále je událost *B* uchopena událostí *C*, která opět v důsledku této vlastní prehenze zahrne do své existence vybraný aspekt *B*, ale *současně* i aspekt *A*, který je již obsažený v *B* atd. *ad infinitum*. Whiteheadův důraz na povahu percepce spočívající v souvztažnosti k nám vyjadřuje Leibniz takto: Jestliže se díváme na město z více úhlů pohledu, získává aspekty (perspektivy) nekonečně mnoha jednoduchých substancí, jakoby mnoha odlišných vesmírů, které nejsou ničím jiným než aspekty (perspektivami) jednotného vesmíru, podle konkrétního pohledu každé monády (Leibniz 1982, 166).

¹⁰² Whitehead zde naráží na Leibnizův koncept perspektivismu, podle kterého každá substance, monáda zrcadlí z určité perspektivy celý vesmír: „Toto vzájemné spojení nebo uzpůsobení všech stvořených věcí má pak za následek, že každá jednoduchá substance zahrnuje vztahy, jež jsou výrazem všech ostatních, a že je proto živým, neustálým zrcadlem vesmíru“ (Leibniz 1982, 165-166). U Leibnize jsou to monády zrcadlící perspektivy vesmíru, u Whiteheada události uchopené v čase a prostoru do prehenzivní jednoty.

Whitehead navazuje na Aristotela, jenž usiluje o postižení podstaty toho, co skutečně jest plně ve své existenci (*ousia*). Tím je pro Whiteheada aktuální událost, což vyjadřuje v *ontologickém principu*: „Obecný aristotelský princip je zachován tak, že kromě věcí, které jsou aktuální, zde není nic – nic ve skutečnosti ani v působnosti“ (Whitehead 1929, 40). Naopak to, co nemá charakter plné existence, jsou Platónovy ideje, od kterých Whitehead analogicky odvozuje věčné objekty (geometrické útvary, barvy, zvuky, vůně, pocity). Ontologický princip vymezuje předmět vlastní vyspělé metafyzice, kterým jsou aktuální události. Pouze ony jsou legitimním prostředkem pro explanaci celku světa. Rovněž chrání filosofii před neoprávněnou reifikací abstraktních entit, což u Whiteheada vede ke klamu špatně umístěné konkrétnosti.¹⁰³

Whiteheadově filosofii obsažené v „harvardských spisech“ je společná snaha o přetvoření, ospravedlnění a harmonizaci rozličných intuic o přirozené povaze věcí. Toto chápe jako hlavní úkol nejen vlastního filosofického intelektuálního úsilí, ale rovněž filosofie jako takové. Sám je veden metafyzickou pozicí označovanou za předběžný realismus, symbolizující smíření mezi idealismem a realismem. Současně se brání proti námitkám, označujícím jeho systém za panpsychický. K tomuto závěru svádí Whiteheadovo prohlášení, že „úplná událost zahrnuje to, co v poznávací zkušenosti získává podobu paměti, anticipace, imaginace a myšlení“ (Whitehead 1989, 247). Avšak v rozhovoru s Allison Hartz Johnson, jasně říká, že „je panpsychistou v tom smyslu, že každá aktuální entita má vágní pociťování [feeling]¹⁰⁴ jiných aktuálních entit“ (Johnson 1969, 354). Jinak řečeno, každá entita je nadána svou vlastní subjektivitou. Nejlepší metaforou pro vyjádření povahy přírody u Whiteheada jakožto metafyzika je „příroda jako organismus“ (nebo chceme-li aktuální entita), respektive soustava organismů (aktuálních entit) vytvářejících komplexní síť. Na její nejnížší úrovni jsou elektrony, atomy, molekuly, buňky, tkáně, orgány, organismy, společnosti organismů, ekologické systémy, galaxie atd.

¹⁰³ Ontologický princip je přijat i Leibnizem s jehož koncepcí monád se Whitehead vyrovnává v souvislosti s vlastní koncepcí aktuálních entit. Pro Leibnize je totiž „reálná existence možná pouze jako individuální existence monády nebo modifikace individuální monády. To je Leibnizova fundamentální ontologická teze“ (Martin 1955, 2).

¹⁰⁴ U pojmu *feeling* se rozcházíme s Andrlého překladem pociťování (srov. Andrlé 2010, 235) a překládáme jej jako pociťování. Důvodem je předpoklad, že tento zpodstatnělý tvar lépe vyjadřuje jakýsi kontinuální charakter setkávání se (i když jinak atomických, jak později uvidíme) aktuálních entit.

Whiteheadova vlastní intuice o přirozené povaze věcí uchopuje všechny tyto entity jako organismy a každý z těchto organismů má fyzický pól (*physical pole*) a mentální pól (*mental pole*). Tyto póly jsou v rozličné míře zastoupeny *vždy společně*. V závislosti na jejich poměrném zastoupení u jednotlivých typů organismů je vyjádřena míra komplexity daného organismu. Jak tyto póly fungují v průběhu procesu konkrescence? Nejprve vzniká tzv. jednoduché kauzální pociťování (*simple causal feelings*) neboli fyzický pól a současně tzv. konceptuální pociťování (*conceptual feelings*) neboli mentální pól (Whitehead 1978, 239). Fyzický pól je ustanovován prostřednictvím fyzických prehenzí. Je to čisté kauzální pociťování aktuální entity, při kterém si je vědoma svých prekurzorů a začleňuje je do své podstaty v procesu konkrescence. Mentální pól je ustanovován prostřednictvím konceptuálních prehenzí věčných objektů. Má potenciál tvořivosti, přináší něco nového. Tyto „mentální operace nezahrnují nutně vědomí“, a tak mentální pól může být *pouze* „vábení pro pociťování (...) či zárodek mysli“ (Whitehead 1978, 85). Míra jeho zastoupení v daném organismu bude naprosto marginální. Například mentální pól události, která je uchopena do prehenzivní jednoty kamene. Zatímco mentální pól události uchopený do prehenzivní jednoty např. lidského vědomí představuje nejvyšší míru důležitosti. Takto ovšem nelze uvažovat o duševní činnosti. Vědomím (*awareness*) jsou nadány pouze ty nejvyšší organismy, ty nejvyšší duše, *ega (self)*.¹⁰⁵ John B. Cobb spojuje přítomnost duše v daném typu organismu s přítomností centrálního nervového systému, který umožňuje dalece komplexnější zkušenost než je tomu např. u molekul nebo buněk (Cobb 1998, 36).

Z výše řečeného vyplývá, že subjektivitou je nadána každá aktuální entita na jakékoli úrovni existence bez rozdílu síly či stupně, což vyjadřuje princip pansubjektivit. Mentalita je vlastní rovněž všem aktuálním entitám, ovšem je zde zásadní rozdíl v síle nebo stupni mentality a vědomím disponují pouze nejvyšší

¹⁰⁵ Toto pojetí je analogické k Leibnizově percepčnímu schématu, ve kterém rozlišuje (i) percepci nevědomou, jež je charakteristická pro tzv. nahé (*naked*) či jednoduché (*simple*) monády; (ii) percepci zvanou pociťování (*feeling*) související s pamětí. Je typická pro monády zvané duše (*souls*); (iii) Třetí typ mentální zkušenosti zahrnuje poznání příčin, nutných a věčných pravd a je charakteristická pro monády zvané rozumové duše (*reasonable souls*) nebo duch (*spirit*). Poslední dva typy percepce jsou již vědomé (Leibniz 1890b, 221-222). Whiteheadovy duše (*souls*) odpovídají posledním dvěma stupňům Leibnizově schématu.

organismy. Je velmi důležité si uvědomit, že Whitehead používá jeden a tentýž vokabulář pro popis světa lidí, dále pro popis světa organického a dokonce i anorganického. Vše ve světě, každá aktuální entita má schopnost minimálně „vágního pociťování“. Svět je Whiteheadovými očima svou povahou spíše organický nežli materialistický. Nepřijetí tohoto předpokladu za vlastní činí při četbě Whiteheadových panfyzických a metafyzických spisů obtíže. Člověk nemá přirozenou tendenci o neživých artefaktech uvažovat v termínech, jakými jsou proces, organizmus, událost, subjektivita či dokonce mentalita. Na druhou stranu Whitehead zásadně odmítá pohled na svět jako na mrtvou hmotu a hluchá data.

Podstatu všech spisů „harvardského období“ je možné nalézt v prohlášení, že „ničemu plně nerozumíme, pokud není evidentní vztah dané věci k procesu“ (Whitehead 1968, 64). Nyní se však zásadně proměňuje povaha tohoto procesu. Fordova kompoziční analýza nám odhalila příznačný „bod zlomu“ odkud se začíná odehrávat Whiteheadova změna v pohledu na povahu procesu. Zatímco v *Enquiry* hovoří o nemožnosti přiznat „událostem atomickou strukturu a o nemožnosti popření vzájemného se přesahování (*overlapping*) událostí“ (Whitehead 1919, 74), v *Science and the Modern World* ve výše (respektive v adicích, jež popisuje Ford) dochází k zásadnímu obratu a příklonu k atomické povaze kontinua. Ford si jako hlavních impulsů pro tuto zásadní revizi všímá především Zenónových apórií (s nimiž se Whitehead vyrovnává v *Science and the Modern World* a následně v *Process and Reality*) a objevů kvantové fyziky. Ford se věnuje detailní analýze prvních čtyř odstavců zmíněné adice v kapitole Relativity, ale sám argument obsažený v této části považuje za nejasný až obskurní a upozorňuje, že Whiteheadem nyní proklamovanou temporální atomicitu mnohem lépe odůvodní revidovaný Zenónův argument (srov. Ford 1984, 53-54). Tomuto argumentu a především důsledkům atomické představy kontinua pro povahu změny a procesu jako takového se věnujeme v následující finální kapitole *Geneze procesuality v Process and Reality*.

8 Geneze procesuality v *Process and Reality*

Je poměrně málo reflektovaným faktem, že již v roce 1900 Russell ve své knize *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*,¹⁰⁶ vystavuje kritice tradiční koncept substance. Tedy ten, jenž pochází od Aristotela a je také přijat Leibnizem, podle něhož hovoříme o substanci tehdy, jestliže jsou „připsány rozličné predikáty jednotlivému subjektu a současně tento subjekt není atributem jiného [subjektu]“ (Leibniz 1908a, 13). Russell chápe Leibnizův koncept substance jako substrát vázající predikáty (Russell 2005, 13) a jako substrát podstupující změnu (Russell 2005, 49-50). Samotná Russellova kritika Leibnizovy koncepce substance není naším sledovaným cílem.¹⁰⁷ Důležité je nyní shrnout šest charakteristik substance, které Pierfrancesco Basile z Russellovy kritiky vyvozuje.¹⁰⁸ Substance je tedy „(i) to, co skutečně je; (ii) to, co je vždy subjekt predikace a nikdy predikát; (iii) to, co je ontologicky soběstačné; (iv) v základu ležící podklad vlastností; (v) přetrvávající subjekt změny; (vi) to, co je schopné činnosti“ (Basile 2009, 31). Je zřejmé, že Whitehead svým aktuálním entitám ponechává vlastnost první, tedy reálné existence ultimátních složek reality a poslední, tedy aktivních ultimátních složek reality. Na základě své analýzy Russellovy kritiky Leibnizovy substance, dochází Basile k závěru, že Russell tímto „dláždí cestu pro Whiteheadovu metafyziku“ (Basile 2009, 30).

Pojem substance je v celé historii západního filosofického myšlení chápán jako substrát, k němuž jsou přichyceny jisté kvality proměnlivé v čase a v prostoru, přičemž substrát samotný zůstává uprostřed kvalitativních změn *identický*.¹⁰⁹ V důsledku Demokritova materialismu byl svět agregátem subsistentních, ve své existenci

¹⁰⁶ V úvodu k této knize popisuje profesor John G. Slater zajímavé historické okolnosti jejího vzniku: Akademický rok 1989/1999 tráví Russell v Cambridge. V této době přednáší o Leibnizovi McTaggart, kterého osobní záměry odvedou na Nový Zéland. Tím, kdo má přednášky po McTaggartovi převzít není nikdo jiný než Russell, který byl zmaten tím, jak Leibniz mohl být na jedné straně excelentním logikem a na straně druhé vyprodukovat takovou pozoruhodnou metafyziku. Následně Russell rozpoznal, že tato metafyzika je v podstatě důsledkem subjekt-predikátových propozic užívaných Leibnizem v logice (Russell 2005, v-vii). Přednášky později získaly podobu zmiňované publikace.

¹⁰⁷ Detailní analýza jednotlivých bodů Russellovy kritiky s ohledem na jejich relevanci ke kritice Whiteheadově viz Basile 2009, 26-30.

¹⁰⁸ Pierfrancesco Basile přednáší filosofii na University of Bern. Ve své publikaci *Leibniz, Whitehead and the Metaphysics of Causation* ukazuje, jak se Whitehead vyrovnává s intermonadickou kauzací u Leibnize a kauzalitou v Humeově pojetí.

¹⁰⁹ Srov. klasické pojetí: „Nejvlastnějším znakem podstaty však patrně je, že ač počtem je jedna a táž, je něčím schopným přijímat protivy“ (Aristoteles 1958, 38-39).

nezávislých, atomů vytvářejících různá uskupení pouze prostřednictvím *vnějších* vztahů, jež neměly žádný vliv na vnitřní povahu těchto částic. Skrze toto prizma byla realita založená na trvalé a neměnné substanci pojímána jako bezčasá. Představa procesu či změny byla koncepci substance zcela podřízena nebo jí byla přímo vytlačena. S tímto převládajícím názorem se Whitehead snaží vyrovnat ve své procesuálně pojaté metafyzice. Nyní podáme finální analýzu, která má za cíl odhalit, zda je proces pro pozdního Whiteheada v posledku kontinuálním, či diskontinuálním dějem.

Whiteheadova polemika s výše popsanou tradiční představou substance má podobu kritiky *identičnosti* substancí a rovněž kritiky jejich vzájemného vztahování se výhradně pomocí *vnějších* vztahů. Následný rozbor ukáže, že ne vždy je Whitehead při této kritice a následné výstavbě vlastních alternativních pozic úspěšný.

Některá Whiteheadova vyjádření vedou často k závěrům, že pojem substance jako takový je v jeho podání zcela zapovězen. Na tomto místě je potřeba výtky tohoto charakteru zavrhnout. Je důležité si uvědomit, že Whitehead pojem substance jako takový vůbec neopouští, sám ho na mnoha místech svých pozdních textů používá. Andrew Reck je právě příkladem takového nepochopení, jak vyplývá z jeho článku „Substance, Process, and Nature“, kde se věnuje nejen kritice Whiteheada, ale procesuální filosofii jako takové z pohledu kategorie substance, respektive jejím (ve Whiteheadově případě údajným) nahrazením procesem. Podle Recka, vyžaduje proces substanci „která trvá i navzdory změně a jestliže se jí procesuální filosofové pokoušejí zavrhnout, podkopávají základy své vlastní filosofie“ (Reck 1958, 767). Zde je patrná narážka na Whiteheadovu koncepci změny, která je v jeho podání přinejmenším diskutabilní, jak uvidíme dále. Nicméně na Whiteheadovu obranu je nutné říci, že pojem substance je spíše transformován, což ústí v nové metafyzické myšlení. Tato transformace představuje přetavení pojmu substance jako trvalé sebeidentické látky schopné nést pouze vnější vztahy do pojmu substance jako procesu aktivity, tedy aktuální entity.¹¹⁰ V důsledku tak, některé tradičně přijímané vlastnosti substance

¹¹⁰ S odkazem na Descarta (a jeho *res vera*) a Locka, který v *Eseji* píše, že „síla“ tvoří valnou část našich složitých idejí substancí“ (Locke 1984, 185), vyjadřuje Whitehead svůj postoj k substanci následovně: „Pojem substance jej transformován do pojmu aktuální entity; a pojem síly je

zavrhuje (statičnost a izolovanost) a jiné mu naopak ponechává (individualita, sebeutváření¹¹¹ a permanence¹¹²).¹¹³ Na konci této jeho revize Whitehead dospívá k podobě, kterou William Christian označuje za reformovanou doktrínu substance (*reformed doctrine of substance*), jež je výsledkem nejen kritiky tradičního pojetí substance, ale také kritiky těch filosofii, jež svým přehnaným akcentem na fluxivitu zcela opomíjejí individualitu. Podle Christiana jsou jimi Bergson, James, Alexander a Dewey. I přestože s nimi Whitehead má mnoho společného, na rozdíl od nich klade důraz právě také na individualitu a nejen na procesualitu (srov. Christian 1959, 115-117).

Jak Whitehead ke zmíněné reformované doktríně substance dospívá? V následujícím argumentu je nutné nejprve odmítnout pojem substance jakožto látky. V tomto případě se zdá, že trvání (*duration*)¹¹⁴ substance v čase je implicitně zakotveno

transformován do principu, který říká, že důvody pro věci se vždy nacházejí v přírodě složené z určitých aktuálních entit“ (Whitehead 1978, 18-19).

¹¹¹ Koncepte sebeutváření (*self-creation*) je významným problémem v *Process and Reality*. Whitehead se často odkazuje na Spinozův termín *causa sui*, s tím, že aktuální entity jsou příčinou sebe sama v tom smyslu, že skrze subjektivní cíl a subjektivní formu si volí svou budoucnost (srov. Whitehead 1978, 86, 88, 222, aj.). „Aktuální entita je současně produkt minulosti, jež na ni působí a je také podle Spinozovy fráze *causa sui*“ (Whitehead 1978, 150). Nicméně oproti Spinozovi Whitehead tento princip aplikuje na všechny aktuální entity, nikoli pouze na Boha. Používá také termíny *self-causation* či *self-determination*.

¹¹² Princip permanence substance je přítomný v konceptu trvání (*duration*), dále v tom, co Whitehead v *Process and Reality* nazývá objektivní nesmrtelností (*objective immortality*). Velmi přílehlavou definici nalezneme v díle *Matematika a dobro a jiné eseje* (kde ji Whitehead charakterizuje jako klíčovou myšlenku *Process and Reality*): „To, co jsme, je nekonečně důležité, protože jsme svým zánikem nesmrtelní“ (Whitehead 1970, 41). A naposledy princip permanence ztělesňují trvalé objekty (*enduring objects*).

¹¹³ Dále uvidíme, že i pojmy „statičnost“ a „permanence“ se s ohledem na proces změny ukáží být problematické.

¹¹⁴ V důsledku s nově objeveným předpokladem o atomické povaze kontinua dochází k proměně chápání pojmu trvání (*duration*), který velice úzce souvisí s koncepcí událostí. Trvání u raného Whiteheada vyjadřuje simultaneitu celku přírody s dílčí událostí percepce, která je tohoto celku součástí (Whitehead 1919, 68). Trvání je kontinuální existence celku přírody „zachovávající si průběhový charakter“. (...) „Jinými slovy zachovávající si časovou tloušťku (*temporal thickness*)“ (Whitehead 1920, 56). Ve svém „přechodovém období“, respektive v adici včleněné do kapitoly *Relativity v Science and the Modern World* (kde jak jsme si řekli, uvádí své motivy pro zavedení temporální atomicity) definuje přetrvávání jako „reprodukování vzoru v událostech, které následují po sobě“ (Whitehead 1989, 196). Do událostí vstupují věčné objekty. Tyto vzory potřebují být v události přítomné po určitou dobu. A za tímto účelem je nyní potřeba, podle Whiteheada, aby docházelo k reiteracím vzorů. To znamená, že přetrvávání je opakování vzorů neboli časových okamžiků neboli epoch: „Čas je čistá následnost epochových časových úseků“ (Whitehead 1978, 196). Pozdní Whitehead definuje trvání jako „celkové uspořádání aktuálních událostí, jehož všichni členové jsou navzájem současní jeden s druhým“ (Whitehead 1978, 322). V *Process and Reality* ukazuje, že členové jedné komunity sdílejí bezprostřednost (jejich percepce probíhá v modu prezentující bezprostřednosti), to znamená, že jakýkoli pár událostí jsou současníci. Toto Whitehead označuje termínem unisono nastávání (*unison of becoming*)

v její povaze být látkou. Látka zůstává tím, čím je, zachovává si svou sebeidentitu, a tudíž trvá. Pojem trvání ovšem zahrnuje asymetrický přechod (*transition*) z přítomnosti do minulosti (či chceme-li z přítomnosti do budoucnosti), přičemž samotná podstata tohoto přechodu je zcela irelevantní vzhledem k sebeidentitě látky jako takové. Ta se tak stává zcela nezávislou na čase (Leclerc 1953, 227-228).¹¹⁵ Její bytí v čase nemá nic společného s tím, čím je, navíc zásadnější je obraz látky, která žádné takové bytí v čase ani nemá. Jestliže je tedy látka zcela imunní vůči svému časovému průběhu, jak z doposud řečeného vyplývá, substance jakožto látka nemůže trvat, tedy *být v čase*. Je tedy potom substance věčná? Jsou čas a trvání pouhé iluze? Východiskem z tohoto nehostinného závěru je předpoklad, že substance nemůže mít povahu látky a je Whiteheadem nahrazena pojmem aktuální entity: „Aktuální entita je proces a není tedy popsitelná prostřednictvím pojmu látky“ (Whitehead 1978, 41). Nyní substance ve své podstatě trvání skutečně implicitně obsahuje. Substance má průběhový charakter a její trvání v čase je odvoditelné z její povahy. Tím, že Whitehead vnesl do esenciální podstaty substance její průběh v čase, definitivně odmítl povahu substance jakožto věčné a neměnné látky. To je podstatou reformované doktríny substance.

Kořen substančního modelu Whitehead nachází v následujícím Aristotelově prohlášení: „První podstata (*primary substance*) není ani v podmětu, ani se o podmětu nevyovídá“¹¹⁶ (Aristoteles 1958, 37). První podstata je tedy nesena v sobě samé,

(Whitehead 1978, 124). Současně jsou tito současníci „bez jakékoli vzájemné kauzální závislosti“ (Whitehead 1978, 125).

V *The Concept of Nature* Whitehead odlišuje přírodu ve stavu trvání a přírodu ve stavu okamžitosti (*instantaneousness*) nemající temporální extenzi. Pro naše smyslové uvědomování je tu příroda v svém průběhovém charakteru, ale naše myšlení pracuje s entitami logicky konstruovanými jako příroda ve své okamžitosti (Whitehead 1920, 56-57).

¹¹⁵ Descartes rovněž chápe trvání jako akcidentální a nikoli esenciální vzhledem k podstatě. Trvání vysvětloval jako opětovné přetváření v každém okamžiku, a tudíž jako pouhou následnost okamžitých faktů (Descartes 2003, 48). Tato koncepce ovšem narušuje sebe-identitu substance vzhledem k jejímu trvání v čase, neboť výsledkem odlišných aktů přetváření jsou odlišné entity a je tudíž neudržitelná.

¹¹⁶ Z této Aristotelovy definice odvozuje Descartes následující: „Substancí nemůžeme rozumět nic jiného než věc, která ke své existenci nepotřebuje nic jiného“ (Descartes 1998, 53). Následky Descartova přesvědčení o soběstačnosti substance nabraly podobu epistemologického skepticismu, který si přisvojuje objekty vnějšího světa, činí z nich pouhé chiméry uzavřené v mysli pozorující prázdný svět. Whitehead naopak tvrdí, že „každá entita je ve své podstatě sociální a vyžaduje společnost pro to, aby mohla existovat“ (Whitehead 1927, 94).

existuje sama o sobě a nepotřebuje ničeho jiného ke své subsistenci (*subsistere per se, esse per se*). Pro druhé podstaty (rody a druhy) platí částečně totéž. Nejsou přítomny v podmětu, ale vypovídají se o něm: „Člověk se sice vypovídá o jednotlivém člověku, jako podmětu, ale v podmětu není; neboť člověk vůbec není v jednotlivém člověku“ (Aristoteles 1958, 37). Bytí akcidentů má naopak povahu *bytí v (in)esse*. Akcidenty jsou přítomny v jiném a vypovídají se o jiném. Z Aristotelova pojmu první podstaty, vyplývá subjekt-predikátový způsob vyjadřování se o světě, v němž se nacházejí izolované, individualizované části substancí, jichž se přidržují jisté kvality a proto se „celá moderní filosofie potýká s úskalím popisu světa v pojmech subjektu a predikátu, substance a kvality, jednotlivého a universálního“ (Whitehead 1978, 49). Ultimátními fakty reality se tak stávají substance nebo vlastnosti této substance. Vztahy jako takové nevytvářejí svébytnou ontologickou kategorii, ale jsou redukovány na substanci či k ní náležející adjektivum. Jednotliviny jsou nahlíženy jako individualizovaná bytí bez jakékoli vzájemné relevance a kauzální působnosti. Nepřijímají nic z minulosti, nemají vazbu na budoucnost, ani vnitřní *dynamismus* nastávání, který představuje finální působnost. Pouhá vnější souvislost mezi nimi je samovolná a bezúčelná, nikterak nedeterminuje jejich vnitřní podstatu. Absence *dynamického* rozměru substance je pro Whiteheada (vedle absence vnitřních vztahů vedoucí k izolovanosti substancí) největším trnem v oku. Proto je snaha o revizi materiální substance původně motivována spíše kritikou mechanického materialismu, nežli samotné první podstaty u Aristotela. Substance jako *statická* hmota materialismu nedovoluje zavést veličiny, jakými jsou rychlost, hybnost, zrychlení či kinetická energie. Tedy veličiny, v jejichž popisu hraje ústřední roli čas.

Obrat v pojmání substance charakterizovaný označením „from being to becoming“ se začíná systematicky odvíjet od dvacátého století a souvisí s objevy na poli přírodních věd: „Změna v pohledu, který vládl po čtyři staletí, může být charakterizována jako přechod od prostoru a hmoty jakožto fundamentálních pojmů k procesu, jakožto komplexu aktivity s *vnitřními* (kurz. MCH) vztahy mezi rozmanitými faktory“ (Whitehead 1968, 145). Jestliže tedy substance trvá v čase, musí vykazovat jistou aktivitu - jedná, tudíž trvá. Pouze jednání, neustálá aktivní činnost substance v sobě obsahuje přechod z přítomnosti do budoucnosti. Whitehead je přesvědčen, že

koncept trvalé substance (*enduring substance*) je důsledkem abstrakce vzešlé z povahy makroskopických těles naší každodenní zkušenosti. Je abstrakcí nanejvýše užitečnou pro náš život. Pokud však jejím prostřednictvím vyjadřujeme nejzazší podstatu věcí, dopouštíme se „naprostého omylu“ (*sheer error*) (Whitehead 1978, 79).

Nyní přichází ke slovu zavedení pojmu změny, které se v tomto bodě nevyhnutelně nabízí. A jak již bylo naznačeno, ve Whiteheadově podání se jedná o koncept přinejmenším diskutabilní. Je zřejmé, že změna ze své podstaty probíhá v čase. Jak ovšem implementovat změnu do bezčasých sekvencí? Whitehead rozlišuje dva typy změny. Zaprvé, tzv. změnu makroskopickou neboli přechod projevující se jako emergence nové aktuální entity z již existujících aktuálních entit. Zadruhé, tzv. změnu mikroskopickou neboli konkrescenci dějící se na úrovni jedné aktuální entity, kdy dochází k jejímu sebeutváření (srov. Whitehead 1978, 210-214). Je ovšem otázkou do jaké míry zde můžeme hovořit o *reálné* změně. Vezmeme-li v úvahu nejprve změnu makroskopickou, Whitehead nám říká, že „aktuální entita se nikdy nepohybuje, je tam, kde je a tím, čím je“ (Whitehead 1978, 73). Je to „kvantum konstituované totalitou svých vztahů a nemůže se pohybovat. Stvoření tedy nemůže mít žádná vnější dobrodružství, ale pouze vnitřní dobrodružství nastávání. Její vznik je zároveň jejím koncem“ (Whitehead 1978, 80). Aktuální entita se nemění v jinou aktuální entitu a nepodstupuje vnější změny, neboť „v organicistní filosofii aktuální entita zaniká v okamžiku, kdy je kompletní“ (Whitehead 1978, 81-82).¹¹⁷ Nezůstává nám tu však Whiteheadem kritizovaný koncept *identické* substance? Problematické se tu tedy Whiteheadem kritizovaný pojem *identické* substance a dále avizovaný princip permanence nárokováný skrze koncept trvání, objektivní nesmrtelnosti a věčných objektů.

Nyní se dostáváme k druhému typu změny, změny probíhající na mikroskopické úrovni, jejíž pojetí jakožto *reálné* se zdá být patrnější. Jedna z možností jak pohlížet na aktuální entitu má podobu „procesu vyvíjení se od fáze k fázi, přičemž každá fáze

¹¹⁷ Toto tvrzení je v podstatě ozvěnou z *Tímája*, kde Platón, říká: „Ono [co stále jest] lze chápati přemýšlením s pomocí rozumu, poněvadž jest stále ve stejném stavu, toto [co stále vzniká, ale nikdy není jsoucí], může být jen předmětem mínění s pomocí počítku bez účasti rozumu, jakožto něco, co vzniká a zaniká, ale nikdy nemá pravé jsočnosti“ (Platón 1996, 28b). Aktuální entity neustále subjektivně zanikají (ve svém vnitřním životě) ale jsou objektivně věčné (poskytují data pro následující aktuální entity) (Johnson 1959, 295).

představuje základ, z něhož povstává její následovník za účelem dovršení určité věci“ (Whitehead 1978, 215). Vypadá to, že zde bychom mohli najít to, čemu říkáme *reálná* změna, tedy kontinuální průběh z přítomnosti do budoucnosti. Nicméně i zde přichází komplikace, která nám ukáže, že pro Whiteheada neexistuje kontinuita nastávání a tedy ani *reálná* vnitřní změna. V souvislosti s procesem nastávání totiž Whitehead zavádí tzv. epochovou teorii času (*epochal theory of time*), jíž odkazuje k atomické povaze kontinua: „V každém aktu nastávání nastává něco s temporální extenzí, akt samotný však extenzivní není, ve smyslu dělitelnosti na dřívější a pozdější akty nastávání, které korespondují s extenzivní dělitelností toho, co nastává“ (Whitehead 1978, 69). Proces nastávání je tedy nutné pojímat jako nedělitelný celek, epochu. Vzhledem k Zenónovým paradoxům můžeme hovořit o „nastávání kontinuity, ale nikoli o kontinuitě nastávání“ (Whitehead 1978, 35).¹¹⁸

Whitehead uzavírá tím, že „časovost není dalším kontinuálním procesem. Je to atomická posloupnost. Čas je tedy atomický (tzn. epochový)“ (Whitehead 1925, 129). Epochová teorie času nás vyvede z obtíží spojených se Zenónovým paradoxem. Nicméně nechává nás v přesvědčení, že Whitehead nedokázal proti statickému pohledu mechanistického materialismu vytvořit alternativu v podobě dynamického pohybu s *reálně* pojatou změnou. Změna jako pouhá diference v následnosti epochových událostí nepředstavuje skutečný kontinuální přechod.

Přes výše uvedené výhrady značný posun ve Whiteheadově koncepci jistě nacházíme. Prizma mechanistického materialismu nám předkládá vesmír jako neredukovatelnou hrubou hmotu beze smyslu, bez hodnoty a bez účelu následující pevně danou rutinní posloupnost uloženou *vnějšimi* vztahy nepramenícími z povahy jeho bytí. Whiteheadův kosmos je založen na *vnitřních* vztazích vzájemně provázaných entit. Tento intrinsický princip vztahování, uskutečňující se mezi entitami, zakládá

¹¹⁸ Aristoteles se s diskrétní povahou pohybu v Zenónově paradoxu vyrovnal tak, že jednotlivé části pohybu chápal pouze jako potencionální nikoli jako aktuální. Nedochází tedy k nekonečné regresivnímu nárůstu diskrétních částí pohybu a kontinuita nastávání je zachována. Whitehead namísto přijetí Aristotelova postulátu, zcela odmítl kontinuitu nastávání. A aby se vyhnul nekonečnému regresi, upozorňuje na chybný argument v Zenónově paradoxu Achilles a želva. Podle Whiteheada Zenón chybně předpokládal, že prvním aktem nastávání je polovina sekundy, dále čtvrtina sekundy, následně osmina sekundy atd. *ad infinitum*. Whitehead argumentuje tím, že prostá aritmetika nám dokáže, že části sekundy uběhnou během sekundy. Následně dochází k dalšímu aktu nastávání a neprobíhá zde žádný nekonečný regres (Whitehead 1978, 69).

Whiteheadův dynamický náhled na skutečnost. Nicméně povaha entit jakožto statických a změny jako pouhé následnosti atomických časových úseků těchto entit úspěšně redefinována nebyla. Z následujícího citátu je patrné, že tento závěr přijímá i sám Whitehead, když píše, že „doktrína vnitřních vztahů znemožňuje připsat atribut změny jakékoli aktuální entitě. Každá aktuální entita je tím, čím je, existuje se svým definitním statusem ve vesmíru, determinována svými vnitřními vztahy k ostatním aktuálním entitám. ‘Změna’ je popis dobrodružství věčných objektů ve vyvíjejícím se vesmíru aktuálních věcí“ (Whitehead 1978, 59).

Jak se ale s tímto závěrem vyrovnat? A je možné proces jako takový přesvědčivě akceptovat jako vyjádření nejvlastnější povahy skutečnosti? Reck s ohledem na svou kritiku procesu jako fundamentu skutečnosti píše, že přírodní filosofie udělující primát procesu na úkor substance „selhává, protože existence stejně jako vědomí procesu vyžaduje individuální, kontinuální a nezávislé existence, tj. substance“ (Reck 1958, 772). Je to kritika nejen přírodní filosofie, ale i Whiteheada samotného. Podívejme se na jednotlivé požadavky kladené Reckem na substanci blíže. Jak už bylo naznačeno, Whitehead individualitu (požadavek první) aktuálním událostem ponechává, jinak by nemohly v procesu kreativity vůbec fungovat, nemohly by přinášet nic nového a tak je každá aktuální entita „individualitou ze své vlastní příčiny“ (Whitehead 1978, 88). V případě potřeby kontinuity (požadavek druhý) je nutné dát Reckovi za pravdu, neboť jak jsme před chvílí viděli, Whitehead v tomto směru, s ohledem na svou vlastní koncepci změny, opravdu selhává. Nezávislost substancí (požadavek třetí) se zdá být u Whiteheada při bližším pohledu problematická. Whitehead na jednu stranu vytýká tradičním koncepcím, že kladou substanci do světa, který je sám pro sebe, do světa izolovanosti, v němž absentují vztahy jakéhokoli druhu. Na druhou stranu však aktuálním entitám, ontologicky vzato, určitou míru nezávislosti ponechává: jsou nezávislé ve své existenci tím, že jsou příčinou sebe sama. V tomto bodě je tedy uspokojen Reckův požadavek na nezávislost. Jak se však snoubí jistá nezávislost entit s nutnou podmínkou jejich existence v podobě obecné souvztažnosti založené na vnitřních vztazích? Ta je splněna prostřednictvím vnitřních vazeb aktuálních entit na minulost a budoucnost.

Vidíme, že požadavky individuality a nezávislosti jsou splněny, ten týkající se nezávislosti navíc s jistým „bonusem“ v podobě vnitřních nikoli vnějších vztahů mezi substancemi. Jak ovšem vyřešit požadavek kontinuity (a tedy jisté permanence) a vyrovnat se přitom s diskrétní povahou procesu nastávání? Jistý návod nabízí sám Reck, jenž možnou záchranu kontinuity spatřuje v roli věčných objektů, subjektivních formách přítomných v aktuálních entitách nebo v roli Boha, jako principu srůstání (srov. Reck 1958, 766).¹¹⁹ Nicméně vzápětí s odvoláním na Paula Weise (mimo jiné Whiteheadova žáka na Harvardu a pozdějšího zastávce substančně laděné filosofie) ukazuje, že ani tyto koncepce nejsou s to překonat údajnou prchavost subjektivních forem v neustálém proudu vznikajících a zanikajících aktuálních událostí. Weiss kritizující procesuální filosofii píše, že „věci nejsou ničím jiným, než chvilkovými náhodami, jež dekorují události a bez ohledu na to, jak stará věc může být, jsme nuceni říci, že je zcela nová“ (Weiss 1938, 208). Není zde nic, co by umožňovalo věcem přetrvávat v čase. Zde nezbyvá než souhlasit. Snad jen těžko uchopitelný princip objektivní nesmrtnosti má v sobě příslib permanence. Ale evokuje spíše snahu „představit si nekonečno“ nežli „fixovat konečno“.

Navíc to komplikuje Whiteheadovu vlastní kritiku Humeovy koncepce kauzality, v níž je čas Humem pojímán jako „čirá následnost“ (Whitehead 1998, 32). Je to dáno tím, že Whitehead používá pojem přechod ve dvou smyslech. Zprvé, jako „dráhu po sobě následujících extensivních kvant“ (Whitehead 1978, 307). V tomto případě se nejedná o přechod ve smyslu toku a změna je pouhá jinakost po sobě následujících, sice se navzájem lišících ale jinak neměnných, aktuálních entit. A tak je „pojem změny nevyléčitelně statický“ (Eslick 1958, 510). A zadruhé, jako „nositele příčiny působící“ (*efficient causation*) (Whitehead 1978, 210). Kauzalita tedy funguje, je skutečnou součástí přírody (nikoli pouhým zvykem), ale její jednotlivá složky jakoby k sobě pouze na okamžik přiléhaly, dotkli se a rozpojily se, nepřekrývají se, neprostupují se.

Přechod jako „dráha po sobě následujících extensivních kvant“ nás vede k otázce, jak máme snoubit na jedné straně atomickou povahu neměnných aktuálních entit a současně kauzalitu, kontinuitu a vyhnout se tak tomu, co Dorothy Emmet

¹¹⁹ Jak již bylo zmíněno, Whitehead sám ho ukotvuje skrze koncept trvání, objektivní nesmrtnost a věčné objekty.

nazývá „Zenónův vesmír“ (*Zeno universe*)? Tento vesmír podle Emmet zahrnuje pouze takový typ kauzality, kde „změna je jednoduše skutečnost, že událost v čas T^1 má odlišné vlastnosti od události v čase T^2 “ (Emmet 1985, 8-9). Máme zde tedy statickou změnu v podobě pouhé následnosti statické jinakosti. Závěr, který nám vyplývá z Whiteheadovy epochové teorie času.

Přechod jako „nositel příčiny působící“ vede Emmet ke snaze vytvořit takovou koncepci kauzality, která „ukáže změnu jakožto obsahující přechod a ne pouze změnu jako odlišnost vlastností v odlišné časy“ (Emmet 1985, 10). Proto je potřeba rekonstruovat kauzální působnost v imanentních termínech. To znamená, že příčina a účinek se nacházejí v rámci jedné a téže události, nejsou od sebe časově separované: „Persistence je možná na základě vnitřní aktivity směřující k budoucnosti a výsledný produkt je od této aktivity neoddělitelný“ (Emmet 1985, 84). Pouze imanentní kauzace (*immanent causation*) umožňuje zachování kontinuity a tedy kauzality.¹²⁰ Emmet se v úvodu své knihy vyjadřuje, že koncepce imanentní kauzality se vztahuje spíše na Whiteheadovy spisy pocházející z druhého tvůrčího období (zejména na *Science and the Modern World*) (Emmet 1985, viii). Toto přesvědčení vychází ze skutečnosti, že v období zájmu o filosofii přírody nebyly aktuální události Whiteheadem pojímány atomicky a celý proces nastávání byl držen pohromadě dynamicky pojatou kauzalitou. Nicméně podle Forda je imanentní kauzace aplikovatelná i na *Process and Reality* (Ford 1990, 167-168) v tom případě, že fyzická pociťování neboli příčinu působící (*efficient causation*) budeme chápat jako fungující uvnitř jedné události a nikoli pouze mezi událostmi. Proces konkrescence tak bude obsahovat jak příčinu působící, tak příčinu finální, přičemž „příčina působící bude vztažena na celou dráhu fyzického pociťování nikoli výhradně na jeho počáteční fázi. Jako je aktualita současně konkrescencí a současně jejím výsledkem, událost aktivně zapřičiňuje sebe sama, účinně i finálně“ (Ford 1990, 178). Z tohoto pohledu je možná kauzalita, v níž operují atomicky pojaté události.

¹²⁰ Rozlišení transientní (*transeunt*) a imanentní (*immanent*) kauzace přijal Roderick Chisholm (srov. Chisholm 1966) od středověkých filosofů pro odlišení zprostředkované kauzace (*agent causation*) a událostní kauzace (*event causation*) (Audi 1999, 15). Toto rozdělení přejímá od Chisholma následně Emmet. Jestliže např. chci pohnout rukou, tak nejprve skrze imanentní kauzaci dojde k mozkové aktivitě. Tato mozková aktivita skrze transientní kauzaci rukou pohne.

Zdá se však, že jedna věc je kauzalita a druhá věc je permanence. Znamená přijetí teorie imanentní kauzace současně přijetí existence něčeho perzistentního, trvalého a sebeidentického? Patrně nikoli. Ostří Whiteheadovy kritiky mechanistického materialismu míří na povahu hmoty, která navzdory změnám „zůstává numericky jedna a táž uprostřed změn akcidentálních vztahů a akcidentálních kvalit“ (Whitehead 1978, 79). Vzápětí v následující větě Whitehead požaduje alternativní doktrínu, podle které se „aktuální entita nikdy nemění“ (Whitehead 1978, 79). Nezůstává potom také numericky jedna a táž? Na jedné straně máme sebeidentický substrát podstupující pouze akcidentální změny, na druhé straně se něco perzistentního, trvalého a sebeidentického zcela vytratilo a změna nabyla podoby prchavých sukcesivních individuí. Nejsou permanentní v pravém slova smyslu, tedy sebeidentické v čase. Věci jako by v každý časový okamžik svou sebeidentitu ztrácely a v další okamžik jinou získávaly. Jak poznamenává Reck, „Změna se neukazuje ve stromu, spíše jeden strom je vyměněn za druhý“ (Reck 1958, 765).¹²¹ Whiteheadův rozchod s tradiční, tedy substančně pojatou, metafyzikou spočívá v revizi pojmu *substance* a rovněž v související revizi pojmu *změny*, jež je však uskutečněna pouze částečně. V důsledku nemůžeme hovořit o hladkém a plynulém procesu, o *kontinuitě nastáváníí*. Na druhou stranu státnost procesu, prizma materialismu, je úspěšně nahrazeno *dynamickým charakterem nastáváníí* vlastním všem úrovním skutečnosti.

¹²¹ Nabízí se otázka, jak se Whitehead vyrovnává s koncepcí sebeidentity člověka v jeho procesuálně založené filosofii. Pojem *personal identity* používá pouze na několika místech v *Adventures of Ideas*, např.: „Osobní identita je to, co přijímá všechny události lidské existence. Existuje jako přírodní matrice pro všechny přechody života, mění se a je různě ztvárňována věcmi, které do ní vstupují, takže v různých dobách mění svůj charakter“ (Whitehead 2000, 186). Namísto toho používá spíše pojem *personal order*: „Nexus prožívá 'osobní řád' (a) jestliže se jedná o 'společenství' a (b) jestliže jsou členové řadu uspořádání genetickou souvztažností 'sériově'“ (Whitehead 1978, 34). Pro kritické pojetí Whiteheadovy koncepce sebeidentity člověka viz Yong 1998, pro její srovnání s koncepcí psychologické spojitosti (*psychological connectedness*) Dereka Parfita viz Mingarelli 2013.

9 Závěr

Práce sledovala dva hlavní cíle. Prvním cílem bylo vyložit genezi koncepce procesuality ve Whiteheadově díle s akcentem na spisy vydané mezi lety 1925-1929 a analyzovat, jak se proměňuje Whiteheadův pohled na povahu procesu.

V rámci naplňování prvního cíle, jsme ukázali, že v panfyzických spisech vede ustanovená kontinuální existence *událostí* v čase k pohledu na proces jako na kontinuální děj. Obrat přichází v díle *Science and the Modern World*. Atomicky pojímané *aktuální události* posouvají kontinuitu směrem k diskontinuitě. V *Proces and Reality* má důraz na epochovou teorii času za následek nedělitelnost aktu nastávání, a tudíž nelze hovořit o kontinuitě nastávání ani o reálně pojaté změně ve smyslu kontinuálního hladkého přechodu. Pojetí procesu, ke kterému Whitehead dospívá, má diskontinuální charakter.

Druhým cílem bylo objasnit Whiteheadovy motivace, které ho přivádí ke studiu děl velkých postav evropské filosofické tradice a ukázat, do jaké míry se jimi nechává inspirovat při budování svého metafyzického systému.

V rámci naplňování druhého cíle jsme argumentovali, že Whiteheadova snaha o vyrovnání se s významnými autoritami minulosti pramení především z jeho silné potřeby vyrovnat se s převládajícím substančně orientovaným pohledem na svět. V doktrínách Platóna, Leibnize, Humea i Kanta nachází vhodný materiál pro kritickou revizi nauk, které má lidstvo v daný čas k dispozici. Dospívá k procesuálnímu pohledu na skutečnost, v němž originalita jeho myšlení povoluje reflektované filosofické tradici jen omezenou míru vlivu.

V práci byla hájena teze, že Whiteheadova procesuální metafyzika a jeho metoda imaginativní racionalizace představují originální a inspirativní alternativu k tradiční evropské ontologii a epistemologii, jejíž potenciál nebyl zdaleka vyčerpán nejen na poli filosofie a vědy, nýbrž ani na poli etického myšlení.

V čem tedy konkrétně spočívá přínos Whiteheadovy filosofie? Především v tom, že zapříčinila fundamentální změnu našeho názoru na vědeckou revoluci sedmnáctého století. Západní filosofie byla orientována na tradiční substanční přístup ke skutečnosti. Whiteheadova proces-relační metafyzika vede k přesvědčení, že svět, v němž žijeme je soustavou procesů procházejících v čase změnami. Emergence, novost či kreativita jsou základními, nejen metafyzickými, ale i vědeckými kategoriemi. Bez nich zůstávají věci ve své podstatě skryté a oddělené, a tudíž nepoznatelné. Bez procesů nemůžeme proniknout do vlastností a bez vlastností leží svět mimo náš kognitivní dosah. Tento boj s *hmotou* nevyhrává Whitehead na plné čáře, ale jeho tažení mající podobu *organicistní* metafyziky může být pro dnešní čtenáře přinejmenším inspirativní. Whiteheadova procesuální filosofie nabízí možnost, jistý návod, jak uvést v soulad ty nejstarší intuice lidstva o rozporném vztahu mysli a těla, svobody a determinismu, jednoho a mnohého, statického a dynamického či individua a společnosti. Jejich průnik se nachází v nitru přírody, která se tak pro člověka stává eticky závazná.

V práci vycházíme od reflexe Whiteheadova panfyzického projektu, respektive těch aspektů filosofie přírody, jež jsou relevantní pro objasnění Whiteheadovy rané a následně pozdní koncepce procesu. Dále se věnujeme významným postavám evropské intelektuální tradice. Polemikou s nimi Whitehead modifikuje původní přírodní metafyziku do podoby vyspělé metafyziky. V závěru reflektujeme Whiteheadem provedenou revizi substance a změny a dospíváme k finální podobě Whiteheadova pojetí procesu. Nyní shrňme jednotlivé závěry vyplývající z filosofické analýzy Whiteheadovy *organicistní* metafyziky.

Po úvodu, který je první kapitolou, se ve druhé kapitole věnujeme propedeutice, kterou je potřeba obsáhnout před tím, než se čtenář pustí do četby dalších stránek této disertační práce nebo četby samotných Whiteheadových děl. Jedná se o reflexi Whiteheadova intelektuálního vývoje a především výstavby jeho vlastního lexika. Ve snaze o postihnutí procesuální povahy skutečnosti je Whitehead nucen budovat novou jazykovou nomenklaturu, která je, na rozdíl od té vyrůstající z tradičních substančních představ o světě, schopna procesualitu vyjádřit.

V kapitole třetí si přibližujeme povahu Whiteheadova druhého myšlenkového období, respektive koncepce filosofie přírody. V ní je (jako v celku Whiteheadova díla) stále přítomný důraz na kontinuální a průběhový charakter zkušenosti. Data, která z ní získáváme, leží v přírodě, kterou vždy zakoušíme jako komplex *událostí a objektů*. Události nahrazují základní ontologickou jednotku materialistického mechanismu, tedy substanci, s čímž souvisí Whiteheadova neutuchající kritika materialismu. Whitehead se také vypořádává s Newtonovým světovým názorem, konkrétně jeho pojetím času a prostoru, který označuje každý objekt nálepkou „prostě lokalizován“. Z povahy pole fyzikálního dovozuje na povahu pole „metafyzického“. Nakonec události samy mají povahu pole a jsou tedy svým způsobem na všech místech nikoli pouze na jednom jediném. Čas a prostor jsou Whiteheadem pojaty jako abstrakce odvozené z průběhového charakteru přírody.

V kapitole čtvrté zkoumáme, jaká jsou z Whiteheadova pohledu ultimátní data naší smyslové zkušenosti v souvislosti s Whiteheadovým pojetím procesu. Na analýze událostí a subjektů je ukázáno, že Whitehead ve svých panfyzických spisech pojímá proces jako kontinuální hladký přechod jedné události v druhou.

V kapitole páté nabízíme pohled do „bodu zlomu“, v němž se odehrál Whiteheadův posun od panfyziky směrem k metafyzice. Tato otázka je předmětem sporů uznávaných komentátorů Whiteheadova díla. Jsou zde představeny tři klíčové názory. S ohledem na Whiteheadovu konzistentnost v případě vlastní epistemologické pozice odmítáme přesvědčení Nathaniela Lawrence, podle kterého byl příčinou posunu *epistemologický konflikt* obsažený ve filosofii přírody. S ohledem na Whiteheadovu konzistentnost v případě témat, jichž se dotýká v prvním a druhém období, nesouhlasíme s názorem Ivora Leclera, který posun od jednoho období k druhému ztotožňuje s Whiteheadovým příklonem ke *zcela jiné oblasti problémů*. Ve skutečnosti jsou pojmy koncipované jako důsledek Whiteheadovy reakce na Newtonovo pojetí času a prostoru později podrobeny ze strany Whiteheada jemnější analýze. A to ve světle Platónova, Descartova, Leibnizova, Lockova, Humeova a Kantova učení. S ohledem na Whiteheadovu epistemologickou i tematickou konzistentnost přijímáme názor Lewis S. Forda, jenž na základě své kompoziční analýzy díla *Science and the Modern World* vidí již ve Whiteheadově přírodní filosofii jistý druh přírodní metafyziky.

Whiteheadův přechod nemá tedy toliko povahu ostrého řezu, jak je často nahlížen, ale spíše kontinuální revize dřívějších stanovisek v duchu vlastní metafory imaginativních skoků. Fordova kompoziční analýza dále ukazuje, že změna v pojmání procesu jako kontinua k procesu jako diskontinua se odehrává právě v díle *Science and the Modern World*. Důraz na průběh je zachován i v období vyspělé metafyziky, ale je tu posun od kontinuity směrem k diskontinuitě, který ve vyspělé metafyzice problematizuje koncepci změny a kauzální povahy zkušenosti.

V kapitole šesté se věnujeme inspiračním pramenům Whiteheadovy filosofie organismu. Začínáme tím, co Whiteheada ovlivňovalo nejvíce již od dětství, a to je silné náboženské klima, kterým byl ve své rodině obklopen. Problematičnost jeho vztahu k Bohu se odráží v dílech *Science and the Modern World*, *Religion in the Making* a *Process and Reality* s dozvukem v *Dobrodružství idejí*. Svůj koncept Boha Whitehead vede od principu ohraničení, přes nečasovou entitu, aby se ve velké metafyzické syntéze stal inteligentní silou pomáhající udržovat homeostatický řád světa potažmo kosmu. Podobně jako se celý svůj život vyrovnává se svým vztahem k Bohu, tak se vyrovnává i s materialisticky orientovanou vědou sedmnáctého a osmnáctého století. Na této cestě mu je průvodcem romantická poezie odmítající rozdělení přírody do dvou odlišných systémů reality. Je to především Wordsworth a Shelley, u nichž čerpá motivy pro výstavbu alternativní koncepce světa jako organismu vůči jím kritizované koncepci světa jako hmoty.

V dalších dílčích kapitolách se zabýváme jednotlivými autory, jejichž doktríny jsou pro Whiteheada inspirativními zdroji. Jedná se o Platóna, Leibnize, Humea a Kanta. Jeho myšlení zajisté nemohlo zůstat nedotčeno touto dlouholetou tradicí. Nicméně v následném vývoji svých epistemologických pozic se od ní ve větší či menší míře odklání. Ve výsledku tak Whiteheadovo vlastní epistemologické pozice představují originální pohled na skutečnost a významný inspirativní zdroj pro další badatele. Obecně lze říci, že síla kontinentální i americké intelektuální tradice Whiteheadova ducha pouze podněcovala k vlastní systematické a originálně vypracované syntéze vědy a filosofie.

V kapitole sedmé osvětlujeme nejprve charakteristické rysy Whiteheadovy pozdní filosofie. Následně metodologii samotné vyspělé metafyziky a její základní koncepty, které ji odlišují od přírodní metafyziky. Whitehead využívá metody rozumu, zkušenosti a imaginace, které propojuje pro konceptualizaci své spekulativní filosofie. V jejím rámci lze rozlišit čtyři hlavní koncepty, které jsou signifikantní pro posun do oblasti vyspělé metafyziky.

V kapitole poslední, osmé, je nejprve podána Whiteheadova kritika tradičního pojmu substance a následná transformace do pojmu aktuální entity. Dále je ukázáno, že reálná změna v podobě kontinuálního hladkého přechodu ve Whiteheadově systému možná není. Důvody jsou dva. Zprvce, v důsledku skutečnosti, že daná entita má schopnost dospět do bodu završení, hyne v okamžiku, kdy je kompletní, nemění se, nepohybuje se. Je vystřídána jinou entitou. Zadruhé, v součinnosti s epochovou teorií času, tedy nedělitelností aktu nastávání, nelze hovořit o kontinuitě nastávání.

Nicméně Whitehead je úspěšný v popisu dynamického charakteru naší zkušenosti. Od ní se odvíjí veškerá naše snaha o pochopení a popis skutečnosti a místa, které v ní zaujímáme. Její ultimátní složky, jistá centra síly, aktivity či energie (aktuální události), jsou námi zakoušeny (pocitovány) a formují naše fyzické i psychické stavy. Abstrakce z procesuálně pojaté skutečnosti mají vždy tak trochu nevyjasněný původ a při jejich zpětné aplikaci je potřeba být obezřetný. Mimo jiné také proto si Whitehead nikdy neklade nároky na finální a nezpochybnitelnou jistotu našich schémat, která je potřeba stále znovu a znovu revidovat. Obecné pojmy se v procesu poznávání přírody postupně stávají přírodními zákony. A člověk jako „objekt mezi objekty“ je jednou z proměnných přítomných v řádu zákonů. Tyto zákony ukazují na identické struktury ve vlastnostech mnoha objektů, což předpokládá souvislost a provázanost objektů ve vnitřních vztazích. Člověk jako součást světa je světem utvářen a zpětně svět utváří. Vyjděme z racionálního stanoviska o imanentní povaze přírodních zákonů. Představuje neoddiskutovatelný předpoklad pro poznávání přírody. Přicházíme k dobrodružství idejí, které z těchto zákonů lidská mysl čerpá.

Závěrem bychom rádi zdůraznili fakt, který v práci již několikrát probleskl mezi řádky. Nenechme naše pravdy, názory a přesvědčení zaklíněné v samolibém

uspokojení, že „nyní víme“. Obranou proti těmto omylům má být naše vědomí o nemožnosti nalezení definitivně platného a ultimátního, tedy dále neanalyzovatelného, metafyzického systému prvotních principů. Nedostatečnost sensuální percepce i imaginativního vhledu a neúplnost jazyka nám umožňuje pouze neustálé asymptotické přibližování se k pravdě. Filosofie nám má tuto skutečnost neustále připomínat. Pro pokračování dobrodružství poznání a lidské naděje je nutné si uvědomit, že i když máme to štěstí a pocítíme prožitek, který následně pojmenujeme, jsou to stále jen slova, která krouží okolo ve snaze vynést ho zpět na světlo.

10 Bibliografie

1. *A Cambridge secret revealed: the Apostles* [online]. King's College Cambridge [cit. 11. 7. 2017]. Dostupné z: <http://www.kings.cam.ac.uk/archive-centre/archive-month/january-2011.html>.
2. Alston, William Payne. 1951. „Whitehead's Denial of Simple Location.“ *The Journal of Philosophy* 48 (23): 713-721.
3. Alston, William Payne. 1952. „Internal Relatedness and Pluralism in Whitehead.“ *The Review of Metaphysics* 5 (4): 535-558.
4. Andrlé, Michal. 2010. *Whiteheadova filosofie přírody. Se zvláštním zřetelem k „londýnskému“ období*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
5. Aristoteles. 1958. *Kategorie*. Praha: Československá akademie věd.
6. Aristoteles. 2007. *Metafyzika*. Praha: Rezek.
7. Audi, Robert. 1999. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
8. Bacon, Francis. kolem 1900. „Silva Silvarum or A Natural History In Ten Centuries.“ In *Collected Works of Francis Bacon*, Vol. V, eds. James Spedding, Robert L. Ellis a Douglas D. Heath, 7-164. Boston: Houghton, Mifflin and Company.
9. Barrow, John D. a Frank Jennings Tipler. 1986. *The Cosmological Anthropic Principle*. Oxford: Oxford University Press.
10. Basile, Pierfrancesco. 2009. *Leibniz, Whitehead and the Metaphysics of Causation*. New York: Palgrave Macmillan.
11. Beck, Lewis White. 1978. „A Prussian Hume and a Scottish Kant.“ In *Essays on Kant and Hume*, ed. Lewis White Beck, 111-129. New Haven: Yale University Press.
12. Bergson, Henri. 1944. *Creative Evolution*. New York: Modern Library.
13. Bergson, Henri. 2001. *Time and Free Will. An Essay on the Immediate Data of Consciousness*. New York: Dover Publications.
14. Bergson, Henri. 2003. *Myšlení a pohyb*. Praha: Mladá fronta.
15. Berkeley, George. 1732. *Alciphron: or, the Minute Philosopher in Seven Dialogues. Containing an Apology for the Christian Religion, Against Those Who Are Called Free-Thinkers*. Dublin: Booksellers.

16. Bettie, James. 1771. *An Essay on the Nature and Immutability of Truth, in Opposition to Sophistry and Skepticism*. Edinburgh: A. Kincaid & J. Bell.
17. Brennan, Joseph Gerard. 1971. „Whitehead on Plato’s Cosmology.“ *Journal of the History of Philosophy* 9 (1): 67-78.
18. Burch, George Bosworth. 1974. „Whitehead’s Harvard Lectures, 1926-27.“ *Process Studies* 4 (3): 199-206.
19. Cobb Jr., John B. 1998. „Re-Reading Science and the Modern World.“ *Process Studies* 27 (1/2): 34-47.
20. Cobb Jr., John B. 2007. *A Christian Natural Theology. Based on the Thought of Alfred North Whitehead*. London: Westminster John Knox Press.
21. Crownfield, Frederic R. 1976. „Whitehead’s References to the Bible.“ *Process Studies* 6 (4): 270-278.
22. Crownfield, Frederic R. 1977. „Whitehead: From Agnostic to Rationalist.“ *The Journal of Religion* 57 (4): 376-385.
23. Cunningham, Andrew a Nicholas Jardine. 1990. „Introduction: The Age of Reflection.“ In *Romanticism and the Sciences*, eds. Andrew Cunningham a Nicholas Jardine, 1-9. Cambridge: Cambridge University Press.
24. Davy, John. 1858. *Fragmentary Remains, Literary and Scientific of sir Humphry Davy with a Sketch of His Life and Selections From his Correspondence*. London: John Churchill.
25. Deleuze, Gilles. 2014. *Záhyb. Leibniz a baroko*. Praha: Herrmann & synové.
26. Descartes, René. 1998. *Principy filosofie. Výbor doplněný dvěma dopisy princezně Alžbětě Falcké*. Praha: Filosofia.
27. Descartes, René. 2003. *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*. Praha: OIKOYMENH.
28. Diels, Hermann a Walter Kranz. 1903. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
29. Ely, Stephen Lee. 1983. „The Religious Availability of Whitehead’s God: A Critical Analysis“ In *Explorations in Whitehead’s Philosophy*, eds. Lewis S. Ford a George L. Kline, 170-211. New York: Fordham University Press.

30. Emerson, Ralph Waldo. 1884. „Plato; or the Philosopher.“ In *Representative Men*, 39-77. Boston: Houghton, Mifflin and Company.
31. Emmet, Dorotohy Mary. 1932. *Whitehead's Philosophy of Organism*. London: Macmillan and Co.
32. Emmet, Dorotohy Mary. 1985. *The Effectiveness of Causes*. New York: State University of New York Press.
33. Epperly, Bruce G. 2008. „Heraclitus of Ephesus.“ In *Handbook of Whiteheadian Process Thought*, eds. Michel Weber a Will Desmond, 285-291. Frankfurt: Ontos Verlag.
34. Eslick, Leonard J. 1958. „Substance, Change, and Causality in Whitehead.“ *Philosophy and Phenomenological Research* 18 (4): 503-513.
35. Ford, Lewis S. 1984. *The Emergence of Whitehead's Metaphysics 1925 – 1929*. New York: State University of New York Press.
36. Ford, Lewis S. 1990. „Efficient Causation Within Concrescence.“ *Process Studies* 19 (3): 167-180.
37. Galileo, Galilei. 1623. „The Assayer.“ In *Galileo, Galilei. 1957. Discoveries and Opinions of Galileo*. New York: Doubleday, ed. Stillman Drake, 231-280. New York: Doubleday & Co.
38. Garland, William J. 1983. „The Ultimacy of Creativity.“ In *Explorations in Whitehead's Philosophy*, eds. Lewis S. Ford a George L. Kline, 213-238. New York: Fordham University Press.
39. Griffin, David Ray. 2003. „Reconstructive theology.“ In *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, ed. Kevin J. Vanhoozer, 92-108. Cambridge: Cambridge University Press.
40. Gross, Mason W. 1963. „Whitehead's Answer to Hume: A Reply.“ In *Alfred North Whitehead: Essays on His Philosophy*, ed. George Louis Kline, 63-69. New Jersey: Prentice-Hall.
41. Guy, Fritz. 1966. „Comments on a Recent Whiteheadian Doctrine of God.“ *Andrews University Seminary Studies* 4 (2): 107-134.
42. Hartshorne, Charles. 1941. *Man's Vision of God and the Logic of Theism*. Chicago: Wilett, Clark.

43. Hartshorne, Charles. 1948. *The Devine Relativity*. New Haven: Yale University Press.
44. Hartshorne, Charles. 1963. „Whitehead’s Novel Intuition.“ In *Alfred North Whitehead: Essays on His Philosophy*, ed. George Louis Kline, 18-26. New Jersey: Prentice-Hall.
45. Hartshorne, Charles. 1972. *Whitehead’s Philosophy. Selected Essays, 1935-1970*. Lincoln: University of Nebraska Press.
46. Hartshorne, Charles. 1980. „In Defense of Wordsworth's View of Nature.“ *Philosophy and Literature* 4 (1): 80-91.
47. Hartshorne, Charles. 1984. *Creativity in American Philosophy*. New York: State University of New York Press.
48. Heisenberg, Werner. 1958. *Physics and Philosophy. The Revolution in Modern Science*. New York: Harper&Brothers.
49. Herder, Johann Gottfried. „Treatise on the Origin of Language.“ In *Philosophical Writings*, ed. Michael N. Forster, 65-164. Cambridge: Cambridge University Press.
50. History of the Gifford Lectures. The Gifford Lectures [online], [cit. 20. 8. 2016]. Dostupné z: <http://www.giffordlectures.org/overview>.
51. Hocking, William Ernest. 1963. „Whitehead As I Knew Him.“ In *Alfred North Whitehead: Essays on His Philosophy*, ed. George Louis Kline, 7-18. New Jersey: Prentice-Hall.
52. Hoffman, Charles G. 1952. „Whitehead's Philosophy of Nature and Romantic Poetry.“ *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 10 (3): 258-263.
53. Hume, David. 1996. *Zkoumání o lidském rozumu*. Praha: Svoboda.
54. Hume, David. 2007. „An Abstract of a Book lately Published; Entitled, A Treatise of Human Nature, &c. Wherein the Chief Argument of that Book is farther Illustrated and Explained.“ In *An Enquiry concerning Human Understanding*, 133-145. Oxford: Oxford University Press.
55. Hume, David. 2015. *Pojednání o lidské přirozenosti. Kniha 1. Rozum*. Praha: Togga.
56. Hurley, Patrick Joseph. 1979. „Russel, Poincaré, and Whitehead’s Relational Theory of Space.“ *Process Studies* 9 (1-2): 14–21.

57. Huxley, Aldous. 1937. „Wordsworth in The Tropics.“ In *Do What You Will. Essays by Aldous Huxley*, 90-103. London: Watss&Co.
58. Chisholm, Roderick. 1966. „Freedom and Action.“ In *Freedom and Determinism*, ed. Keith Lehrer, 11-44. New York: Random House.
59. Christian, William A. 1959. *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics*. New Haven: Yale University Press.
60. James, William. 1890. *The Principles of Psychology*. New York: Henry Holt and Company.
61. James, William. 1912. *Essays in Radical Empiricism*. New York: Longmans, Green, and Co.
62. James, William. 1987a. „A Pluralistic Universe.“ In *Writings 1902-1910. The Varieties of Religious Experience. Pragmatism. A Pluralistic Universe. The Meaning of Truth. Some Problems of Philosophy. Essays*, ed. Bruce Kuklick, 625-819. New York: Literary Classics of the United States.
63. James, William. 1987b. „The Meaning of Truth.“ In *Writings 1902-1910. The Varieties of Religious Experience. Pragmatism. A Pluralistic Universe. The Meaning of Truth. Some Problems of Philosophy. Essays*, ed. Bruce Kuklick, 821-978. New York: Literary Classics of the United States.
64. Johnson, Allison Hartz. 1969. „Whitehead as a Teacher and Philosopher.“ *Philosophy and Phenomenological Research* 29 (3): 351-376.
65. Johnson, Arthur Henry. 1959. „Leibniz and Whitehead.“ *Philosophy and Phenomenological Research* 19 (3): 285-305.
66. Jones, Richard Elfyn. 2007. „Some Platonic implications of Whitehead's Concept of God.“ *Leeds International Classical Studies* 6 (3): 1-14.
67. Kant, Immanuel. 1992. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. Praha: Svoboda.
68. Kant, Immanuel. 2001. *Kritika čistého rozumu*. Praha: OIKOYMENH.
69. Keats, John. 1994. *Déšť z plané růže*. Praha: Mladá fronta.
70. Kirk, Geoffrey Stephen a John Earle Raven. 1957. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press.

71. Knight, David. 1990. „Romanticism and the Sciences.“ In *Romanticism and the Sciences*, eds. Andrew Cunningham a Nicholas Jardine, 13-24. Cambridge: Cambridge University Press.
72. Kratochvíl, Zdeněk. 2006. *Délský potápěč k Hérakleitově řeči. Pro ty, kdo se potápějí až do krajnosti*. Praha: Herrmann & synové.
73. Lamont, Corliss. 1934. „Equivocation on Religious Issues.“ *The Journal of Religion* 14 (4): 412-427.
74. Lawrence, Nathaniel Morris. (rec.). Lowe, Victor. 1962. *Understanding Whitehead*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. *The Philosophical Review*. 1964, 73 (1): 116-118.
75. Lawrence, Nathaniel Morris. 1956. *Whitehead's Philosophical Development: A Critical History of the Background of Process and Reality*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
76. Lawrence, Nathaniel Morris. 1974. *Alfred North Whitehead: A Primer of His Philosophy*. New York: Twayne Publishers.
77. Leclerc, Ivor. 1953. „Whitehead's Transformation of the Concept of Substance.“ *The Philosophical Quarterly* 3 (12): 225-243.
78. Leclerc, Ivor. 1957. „Whitehead's Philosophy.“ (rec.). Lawrence, Nathaniel. 1956. *Whitehead's Philosophical Development: A Critical History of the Background of Process and Reality*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press. *The Review of Metaphysics* 11 (1): 68-93.
79. Leclerc, Ivor. 1958. *Whitehead's Metaphysics. An Introductory Exposition*. Bloomington: Indiana University Press.
80. Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1890. „A New System of Nature, and of the Interaction of Substances, as well as of the Union which exists between the Soul and the Body.“ In *The Philosophical Works of Leibniz*, ed. George Martin Duncan, 71-80. New Haven: Tuttle, Morehouse & Taylor.
81. Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1908a. „Discourse on Metaphysics.“ In *Discourse on Metaphysics; Correspondence with Arnauld and Monadology*, 1-63. Chicago: The Open Court Publishing Company.

82. Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1908b. „Correspondence Between Leibniz and Arnauld.“ In *Discourse on Metaphysics; Correspondence with Arnauld and Monadology*, 65-248. Chicago: The Open Court Publishing Company.
83. Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1982. *Monadologie a jiné práce*. Praha: Svoboda.
84. Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1989. *Philosophical Papers and Letters*. London: Kluwer Academic Publishers.
85. Leibniz, Gottfried Wilhelm. 2004. *Theodicea: pojednání o dobrotě Boha, svobodě člověka a původu zla*. Praha: OIKOYMENH.
86. Locke, John. 1984. *Esej o lidském rozumu*. Praha: Svoboda.
87. Lord, Beth. 2008. „Immanuel Kant (1724-1804).“ In *Handbook of Whiteheadian Process Thought*, eds. Michel Weber a Will Desmond, 312-323. Frankfurt: Ontos Verlag.
88. Lowe, Victor. 1941a. „William James and Whitehead's Doctrine of Prehensions.“ *The Journal of Philosophy* 38 (5): 113-126.
89. Lowe, Victor. 1941b. „The Development of Whitehead's Philosophy.“ In *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, ed. Paul Arthur Schilpp, 17-124. La Salle Illinois: Open Court.
90. Lowe, Victor. 1948. „The Philosophy of Whitehead.“ *The Antioch Review* 8 (2): 223-239.
91. Lowe, Victor. 1962. *Understanding Whitehead*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.
92. Lowe, Victor. 1970. „Whitehead's Gifford Lectures.“ *Southern Journal of Philosophy* 7 (4): 329-338.
93. Lowe, Victor. 1982. „A.N.W.: A Biographical Perspective.“ *Process Studies* 12 (3): 137-147.
94. Lowe, Victor. 1985. *Alfred North Whitehead: The Man and His Work*, vol. 1: 1861-1910. Baltimore: John Hopkins University Press.
95. Lowe, Victor. 1990. *Alfred North Whitehead: The Man and His Work*, vol. 2: 1910-1947, ed. Jerome B. Schneewind. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
96. Lowes, John Livingston. 1919. *Convention and Revolt in Poetry*. Boston: Houghton Mifflin Company.

97. Lubenow, William Cornelius. 1998. *The Cambridge Apostles, 1820–1914. Liberalism, Imagination, and Friendship in British Intellectual and Professional Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
98. Lucas Jr., George, J. 1989. *The Rehabilitation of Whitehead. An Analytic and Historical Assessment of Process Philosophy*. New York: State University of New York Press.
99. Martin, Gottfried. 1955. *Kant's Metaphysics and Theory of Science*. Manchester: Manchester University Press.
100. Mingarelli, Eleonora. 2013. „Is Personal Identity Something That Does Not Matter? An Inquiry into Derek Parfit and Alfred N. Whitehead.“ *Process Studies* 42 (1): 87-109.
101. Nadler, Steven. 2000. *The Cambridge Companion to Malebranche*. London: Cambridge University Press.
102. Newman, John Henry. 1864. *Apologia Pro Vita Sua: Being a Reply to Pamphlet Entitled „What, Then, Does Dr. Newman Mean?“*. London: Longman.
103. Newman, John Henry. 1874. *A Grammar of Assent*. London: Burns, Oates & Co.
104. Perkins, David. 1959. *The Quest for Permanence: The Symbolism of Wordsworth, Shelley and Keats*. Cambridge: Harvard University Press.
105. Platón. 1993. *Symposion*. Praha: OIKOYMENH.
106. Platón. 1994. *Kratylos*. Praha: OIKOYMENH.
107. Platón. 1995. *Sofistés*. Praha: OIKOYMENH.
108. Platón. 1996. „Timaios.“ In *Timaios, Kritias*, 13-95. Praha: OIKOYMENH.
109. Platón. 2007. *Theaitétos*. Praha: OIKOYMENH.
110. Price, Lucien. 1954. *Dialogues of Alfred North Whitehead*. Boston: Little, Brown and Company.
111. Reck, Andrew J. 1958. „Substance, Process, and Nature.“ *The Journal of Philosophy* 55 (18): 762-772.
112. Rescher, Nicholas. 1996. *Process Metaphysics. An Introduction to Process Philosophy*. New York: State University of New York Press.
113. Robson, J. W. 1963. „Whitehead's Answer to Hume.“ In *Alfred North Whitehead: Essays on His Philosophy*, ed. George Louis Kline, 53-62. New Jersey: Prentice-Hall.

114. Russell, Bertrand. 1956. *Portraits from Memory and Other Essays by Bertrand Russell*. New York: Simon and Schuster.
115. Russell, Bertrand. 2005. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. London: Routledge.
116. Sambursky, Samuel. 1963. *The Physical World of the Greeks*. London: Routledge and Kegan Paul.
117. Shelley, Percy Bysshe. 1901. *Výbor lyriky*. Praha: J. Otto.
118. Sherburne, Donald W. 1966. *A Key to Whitehead's Process and Reality*. Chicago: The University of Chicago Press.
119. Sherburne, Donald W. 2004. „Whitehead, Descartes, and Terminology.“ In *Whitehead's Philosophy. Points of Connection*, eds. Janusz A. Polanowski a Donald W. Sherburne, 3-15. New York: State University of New York Press.
120. Simons, Peter M. 1998. „Metaphysical Systematics: A Lesson from Whitehead.“ *Erkenntnis* 48 (2/3): 377-393.
121. Smith, Norman Kemp. 1967. „Whitehead's Philosophy of Nature.“ In *The Credibility of Divine Existence: The Collected Papers of Norman Kemp Smith*, eds. A. J. B. Porteous, R. C. Maclennan a G. E. Davie, 226-250. London: Macmillan and Co.
122. Stebbing, Susan Lizzie. 1927. „Review of Religion in the Making.“ *Journal of Philosophical Studies* 2 (6): 234-239.
123. Stebbing, Susan Lizzie. 1930. „Review of Process and Reality.“ *Mind* 39 (156): 466–475.
124. Strawson, Peter Frederic. 1959. *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Routledge.
125. Tennant, Frederic Robert. 1928. *Philosophical Theology, Vol. I.: The Soul and its Faculties*. Cambridge: Cambridge University Press.
126. Tennant, Frederic Robert. 1930. *Philosophical Theology, Vol. II.: The World, The Soul, and God*. Cambridge: Cambridge University Press.
127. Taylor, Alfred Edward. (rec.). Ward, James. 1906. Naturalism and Agnosticism: The Gifford Lectures Delivered Before the University of Aberdeen in the Years 1896-1898, vol. 1. London: Adam and Charles Black. *Mind*. 1900, 9 (34): 244-258.

128. Taylor, Alfred Edward. 1900. „Critical Notice of Naturalism and Agnosticism.“ *Mind* 9 (34): 244–258.
129. Temple, William. 1953. *Nature, Man, and God*. London: Macmillian and Co.
130. Victor Lowe (1907-1988)). *Papers 1925-1988* [online]. John Hopkins University [cit. 31. 7. 2017]. Dostupné z: <http://ead.library.jhu.edu/ms284.xml#idp845721272>.
131. Ward, James. 1906. *Naturalism and Agnosticism: The Gifford Lectures Delivered Before the University of Aberdeen in the Years 1896-1898*, vol. 1. London: Adam and Charles Black.
132. Ward, James. 1911. *The Realm of Ends or Pluralism And Theism. The Gifford Lectures Delivered in the University of St. Andrew's in the Years 1907-1910*. Cambridge: The University Press.
133. Weber, Michel. 2010. „Introduction.“ In *The Algebra of Metaphysics*, eds. Ronny Desmet a Michel Weber, 13-57. Frankfurt: Ontos Verlag.
134. Weiss, Paul. 1938. *Reality*. Princeton: The Princeton University Press.
135. Whitehead, Alfred North. 1911. *An Introduction to Mathematics*. London: Williams and Norgate.
136. Whitehead, Alfred North. 1914. „The Relational Theory of Space.“ In „Whitehead's Relational Theory of Space: Text, Translation, and Commentary.“ 1978. Překlad a komentáře Patrick J. Hurley. *Philosophy Research Archives* 4 (1259): 676-777.
137. Whitehead, Alfred North. 1917. *The Organization of Thought*. Educational and Scientific. London: Williams and Norgate.
138. Whitehead, Alfred North. 1919. *An Enquiry Concerning The Principles of Natural Knowledge*. London: Cambridge University Press.
139. Whitehead, Alfred North. 1920. *The Concept of Nature*. London: Cambridge University Press.
140. Whitehead, Alfred North. 1922. *The Principle of Relativity with Applications to Physical Science*. London: Cambridge University Press.
141. Whitehead, Alfred North. 1926. „Time.“ In *The Interpretation of Science*, ed. A. H. Johnson, 240-247. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
142. Whitehead, Alfred North. 1927. *Religion in the Making: Lowell Lectures 1926*. Cambridge: Cambridge University Press.

143. Whitehead, Alfred North. 1929. *The Function of Reason*. Princeton: The Princeton University Press.
144. Whitehead, Alfred North. 1947. *Essays in Science and Philosophy*. New York: Philosophical Library.
145. Whitehead, Alfred North. 1957. *The Aims of Education and Other Essays*. New York: The Free Press.
146. Whitehead, Alfred North. 1968. *Modes of Thought*. New York: MacMillan Company.
147. Whitehead, Alfred North. 1969/1970. „Unpublished Letter from Whitehead to Kemp Smith.“ *The Southern Journal of Philosophy* 7 (4): 339-400.
148. Whitehead, Alfred North. 1970. „Autobiografické poznámky.“ In *Matematika a dobro a jiné eseje*, 5-18. Praha: Mladá fronta.
149. Whitehead, Alfred North. 1978. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: The Free Press.
150. Whitehead, Alfred North. 1989. *Veda a moderný svet*. Bratislava: Pravda.
151. Whitehead, Alfred North. 1998. *Symbolismus, jeho význam a účín*. Praha: Panglos.
152. Whitehead, Alfred North. 2000. *Dobrodružství idejí*. Praha: OIKOYMENH.
153. Whittaker, Edmund Taylor. 1948. „Alfred North Whitehead. 1861-1947.“ *Obituary Notices of Fellows of the Royal Society* 6 (17): 280-296.
154. Wilford, Paul N. 1976. „Whitehead on 'Substance'.“ *The Southwestern Journal of Philosophy* 7 (3): 77-82.
155. Wolf-Gazo, Ernest. 1990. „Whitehead and Berkeley: On the True Nature of Sense Perception.“ In *Whitehead's Metaphysics of Creativity*, eds. Friedrich Rapp a Reiner Wiehl, 21-33. New York: State University Plaza.
156. Wordsworth, William. 2001a. „Preface to Lyrical Ballads (1800)“. In *The Harvard classics: Prefaces and Prologues to Famous Books*, vol. 39, ed. Charles William Eliot, 269-291. New York: P.F. Collier & Son.
157. Wordsworth, William. 2001b. *The Prelude or, Growth of a Poet's Mind; an Autobiographical Poem*. Global Language Resources, DjVu Editions.

158. Wood Jr., Forest. 1988. „Romantic Poetry, Process Philosophy, and Modern Science: Possibilities of a New Worldview.“ *Christianity and Literature* 38 (1): 33-41.
159. Wyman, Mary A. 1956. „Whitehead's Philosophy of Science in the Light of Wordsworth's Poetry.“ *Philosophy of Science* 23 (4): 283-296.
160. Yong, Amos. 1998. *Personal Selfhood(?) and Human Experience in Whitehead's Philosophy of Organism* [online]. Paideia Project: Proceedings of the 20th World Congress of Philosophy [cit. 20. 8. 2016]. Dostupné z: <https://www.bu.edu/wcp/Papers/PPer/PPerYong.htm>.

11 Summary

A Philosophical Conception of the Organism Approach to Reality

The present dissertation thesis deals with A. N. Whitehead's philosophy of organism, also known as process philosophy, which approaches all being as a dynamic process of permanent becoming and the universe as a set of interconnected actual occasions. Whitehead's metaphysics of process is also confronted with the Western metaphysical tradition which has mostly described reality as a set of static and passive entities.

Two main objectives are pursued in the thesis: First, to expound the genesis of the conception of process in Whitehead's work with an accent on texts published in the period of 1925-1929. Second, to clarify the extent of influence of great thinkers of the Western tradition on Whitehead's metaphysical system.

The central claim of the thesis is that Whitehead's metaphysics of process and his imaginative rationalization represent an original and inspiring alternative to traditional Western ontology and epistemology, the potential of which has been exhausted neither in philosophy and science nor in ethics.

The thesis is divided into seven chapters (2.-8.), besides an Introduction (1.) and conclusion (9.). The exposition can be segmented into the four following thematic parts:

The first part (chapters 2.-4.) focuses on Whitehead's London period, namely on his philosophy of nature. In particular Whitehead's continuity approach to processes, i.e. to the event-object relationship, is investigated.

The second part (chapter 5.) deals with the motives and character of Whitehead's transition from his philosophy of nature to his metaphysics. Lawrence's interpretation in terms of epistemological conflict as well as Lecler's interpretation in the sense of thematic conversion, both presenting the transition as discontinuous, are rejected. Against these, Ford's interpretation according to which Whitehead revised his opinions continuously is supported. In the light of Ford's analysis, it is

subsequently shown how the original accent on process continuity is transformed towards an emphasis on process atomicity.

The third part (chapter 6.) explores the sources and inspirations for Whitehead's philosophy of organism. Whitehead's relation to God, to romantic poetry and to the philosophical doctrines of Plato, Leibniz, Hume and Kant are reflected.

The fourth part (chapters 7.-8.) centers on Whitehead's Harvard period, i.e., on his mature metaphysics. Particularly Whitehead's discrete approach to processes is examined.

12 Zusammenfassung

Eine philosophische Konzeption der organismischen Wirklichkeitsauffassung

Diese Dissertation untersucht A. N. Whiteheads Prozessphilosophie oder auch organismische Philosophie, die alles Sein als einen dynamischen Prozess stetigen Werdens und den Kosmos als Komplex miteinander verbundener wirklicher Ereignisse auffasst. Whiteheads Prozessmetaphysik wird auch der westlichen metaphysischen Tradition gegenübergestellt, welche die Wirklichkeit meist als Komplex statischer und passiver Entitäten beschreibt.

Die Dissertation verfolgt zwei Hauptziele. Erstens soll die Genese des Begriffs der Prozessualität in Whiteheads Werk mit einer Betonung der zwischen den Jahren 1925 und 1929 herausgegebenen Schriften dargelegt werden. Zweitens soll geklärt werden, inwieweit sich Whitehead bei der Entwicklung seines metaphysischen Systems von den großen Autoren der europäischen philosophischen Tradition inspirieren ließ.

In der Dissertation wird die These verteidigt, dass Whiteheads Prozessmetaphysik und seine Methode der imaginativen Rationalisierung eine originelle und inspirierende Alternative zur traditionellen europäischen Ontologie und Epistemologie darstellen. Das Potential dieser Alternative wurde bisher weder auf dem Feld der Wissenschaftsphilosophie noch in der Moralphilosophie völlig ausgeschöpft.

Die Dissertation besteht neben der Einleitung (1.) und dem Schluss (9.) aus sieben Kapiteln, wobei sie in folgende vier thematische Einheiten unterteilt werden kann:

Der erste Teil (Kapitel 2.-4.) konzentriert sich auf Whiteheads Zeit in London, bzw. auf seine Naturphilosophie. Es wird besonders der Prozessbegriff untersucht, also die Beziehung zwischen Ereignis und Objekt. Prozesse werden in dieser Phase Whiteheads intellektueller Entwicklung als kontinuierliche Prozesse aufgefasst.

Der zweite Teil (Kapitel 5.) beschäftigt sich mit den Motiven und dem Charakter des Übergangs von Panphysik zur Metaphysik, den Whitehead vollzog. Lawrence'

Interpretation im Sinne eines epistemologischen Konflikts und Leclers Interpretation im Sinne einer reinen Interessenverschiebung, die beide einer diskontinuierlichen Auffassung dieses Übergangs zuneigen, werden abgelehnt. Im Gegensatz dazu wird Fords Analyse unterstützt, nach der Whitehead seine Auffassungen kontinuierlich revidierte. Im Lichte der Ford-Analyse wird später gezeigt, wie sich der ursprüngliche Akzent auf Prozesskontinuität auf eine Betonung der Atomität des Prozesses verwandelt.

Der dritte Teil (Kapitel 6.) befasst sich mit den Inspirationsquellen der Whiteheadschen organismischen Philosophie. Whiteheads Beziehung zu Gott, zur romantischen Poesie und zu den philosophischen Lehren von Plato, Leibniz, Hume und Kant werden reflektiert.

Der vierte Teil (Kapitel 7.-8.) konzentriert sich auf Whiteheads Zeit in Harvard, bzw. auf seine reife Metaphysik, erneut mit einer Betonung des Prozessbegriffs, wobei Prozesse nun aufgrund der atomistischen Auffassung wirklicher Ereignisse als diskrete Prozesse behandelt werden.