Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Disertační práce

FILOSOFICKÁ KONCEPCE ORGANICISTNÍHO POJETÍ SKUTEČNOSTI

Mgr. Martina Chalupská

Plzeň **2016**

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:

PhDr. Vladimír Havlík, CSc.
Katedra filozofie
Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň **2016**

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 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 Cesta k Whiteheadově filosofii ... 6

3 Povaha spisů „londýnského období“ ... 12

3.1 Kontinuita vs. permanence ... 15

3.2 Události ... 16

3.3 Objekty ... 21

4 Přechod od panfyziky k metafyzice ... 25

5 Povaha spisů „harvardského období“ ... 35

6 Materialistický mechanismus vs. organický mechanismus ... 40

6.1 Kritika tzv. bifurkačních teorií ... 46

6.2 Whiteheadova revize pojmů substance a změny ... 53

7 Síla tradice ... 64

7.1 Whitehead a Platón ... 67

7.2 Whitehead a Leibniz ... 75

7.3 Whitehead, Hume a Kant ... 81

8 Závěr ... 90

9 Bibliografie ... 94

10 Summary ... 100

11 Zusammenfassung ... 102

1 Úvod

Procesuální přístup ve filosofii a vědě, který pojímá veškeré bytí jako dynamický proces neustálého nastávání, je v předkládané práci zkoumán jako východisko filosofické a vědecké snahy o popis světa a našeho místa v něm. Pojetí kosmu v rovině vzájemně závislých a spolupůsobících entit je zároveň konfrontováno se západní metafyzickou tradicí, která převážně popisuje skutečnost jako uskupení statických entit, jejichž dynamické rysy jsou pouhými epifenomény.

Nejvýraznějším proponentem spekulativně laděného procesuálního myšlení je Alfred North Whitehead, jehož filosofie je odrazem pohledu na svět jako na dynamickou provázanost událostí, kompozičních složek skutečnosti. Ty se ke své existenci navzájem potřebují a společně se podílejí na kreativním procesu nastávání. Tento přístup vyjadřuje v současných filosofických a vědeckých teoriích široce přijímanou alternativu vůči koncepcím kořenícím v karteziánské filosofii, pro niž je svět souborem nezávislých a inertních substancí, jež pro svou existenci vyžadují pouze sebe sama. Mechanistický model popisu světa je v práci vyložen jakožto neadekvátní, a to jak z pohledu současného procesuálního přístupu, tak z pohledu současné vědy a je nahrazen modelem organickým.

Cílem práce je představení systému organicistní filosofie, který byl vytvořen Alfredem North Whiteheadem a v němž byl pojem hmoty nahrazen pojmem organické syntézy. K naplňování tohoto cíle je přistupováno ve snaze zohlednit nové vědecké poznatky, které Whiteheada v době tvorby jeho metafyzického systému ovlivňovaly. S ohledem na skutečnost, že západní metafyzická tradice pojímá základní stavební jednotky světa jako neměnné substance, jsou pro vyjádření procesuálního aspektu reality nutné nové nástroje jazyka. Dalším cílem práce je tudíž analýza inovativních explanačních konceptů Whiteheadova systému, jimiž je možné obsáhnout proces *nastávání* a způsoby, kterým se toto nastávání *děje*.[1]

[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,

V práci je hájena teze, že Whiteheadova procesuální metafyzika a jeho metoda imaginativní racionalizace představuje originální a inspirativní alternativu k tradiční evropské ontologii a epistemologii. Filosofie vycházející z procesu a mající ve svém základu dynamicky pojaté organismy jako konstitutivní složky skutečnosti však nevyčerpává svůj potenciál za branami akademických institucí. V současnosti má každá oblast lidského zkoumání, ať již hovoříme o psychologii, sociologii, biologii, chemii či kognitivních vědách, svou oblast zájmu, ve které je výchozí substanční model nahrazen modelem procesuálním, jenž výzkum posouvá vpřed. V práci je argumentováno ve prospěch právě tohoto modelu.

Po úvodu je práce členěna do následujících pěti kapitol:

Ve druhé kapitole s názvem *Cesta k Whiteheadově filosofii* se věnujeme stručnému nástinu Whiteheadova intelektuálního vývoje, významným specifikům myšlení a užívání jazyka a přehledu Whiteheadova díla dostupného v českých či slovenských překladech.

Ve třetí kapitole nazvané *Povaha spisů „londýnského období“* je reflektováno Whiteheadovo druhé myšlenkové období, tedy koncepce filosofie přírody.[2] Nicméně rádi bychom upozornili, že předkládaná práce nemá být fyzikální povahy. Proto je pozornost, s ohledem na tuto fázi Whiteheadova myšlení soustředěna především na vztah události-objekty, který je Whiteheadem rozvíjen i v období následujícím, resp. metafyzickém. Mimo oblast našeho zájmu je tedy zcela záměrně postavena Whiteheadova interpretace Einsteinovy teorie relativity.[3]

Aristotela a Kanta k metafyzice revidované a o Humovi se vyjadřuje jako o nezařaditelném. Whiteheada nezmiňuje vůbec. Je však zřejmé, že podle definice popsané výše, by koncept organicistní metafyziky spadal do druhé kategorie. Whitehead usiloval přesně o tuto revizi našeho myšlení, k čemuž ho dovedly mimo jiné výsledky zkoumání kvantové fyziky, kterých byl sám svědkem a díky kterým nepřemýšlí o světě jako o agregátu věcí, ale jako o polích aktivity. Podle Michaela Eppersona se Whitehead odkazuje na starou i moderní kvantovou mechaniku, přičemž ta moderní „charakterizuje materiální substance v termínech systémů rytmicky se vyvíjejících aktualit“ (Epperson 2004, 125). Slovy Whiteheada: „Odkláníme se 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 ideji fyzikální vědy“ (Whitehead 1978, 309).

[2] Whiteheadův intelektuální vývoj je tradičně členěn do třech navazujících období. V prvním období se věnuje matematice a matematické logice, v druhém filosofii vědy a ve třetím metafyzice. Viz kapitola druhá nazvaná *Cesta k Whiteheadově filosofii*.

[3] Pro toto fyzikální pojednání viz (Andrle 2010).

Jsou zde dány do souvislosti signifikantní rysy významných děl vzešlých z období Whiteheadova zájmu o filosofii přírody s tím, co je pro tato díla symptomatické, tzn. s ustanovením dvou základních přírodních faktorů: kontinuity na jedné straně a permanence na straně druhé. Tyto dva rysy, jež příroda jako celek vykazuje, jsou fixovány skrze události a objekty. Ty představují základní ontologické jednotky Whiteheadovy metafyzické doktríny. Postupem času se tato samotná terminologie i dílčí klasifikace proměňují. Nejmarkantnějším je posun od procesu jako zřejmé kontinuity k procesu jako zřejmé diskontinuity. S ohledem na atomicky pojaté aktuální události se problematizuje kauzální transmise zkušenosti. Ačkoli epochová teorie času je plně rozvinuta až v *Process and Reality*, její zárodky nalezneme již v *Science and the Modern World*.

Kapitola čtvrtá s názvem *Přechod od panfyziky k 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*; (iii) A Levise Forda, jenž na základě své kompoziční analýzy díla *Science and the Modern World* vidí již ve Whiteheadově přírodní filosofii druh přírodní metafyziky. Následná vyspělá metafyzika ztělesněná v *Process and Reality* vykazuje podle Forda tři nepřehlédnutelné rysy: temporální atomicitu, pansubjektivitu a teismus. Požadavek temporální atomicity kontrastuje s původní koncepcí temporální kontinuity. Ostatní dva rysy jsou ve vyspělé metafyzice zcela nové.

Kapitola pátá *Povaha spisů „harvardského období“* a šestá *Materialistický mechanismus vs. organický mechanismus* společně mapují principy Whiteheadovy organicistní metafyziky.

Nejprve se v kapitole páté věnujeme Whiteheadem provedené revitalizaci vlastního pojmového aparátu. Ta spočívá zejména v posunu po myšlenkové trajektorii, kterou 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). Přičemž se Whitehead stále přidržuje předběžného realismu jako epistemologického stanoviska, ve kterém tvrdí, že svět nevytváříme, ale zažíváme a jeho existence není podmíněna naší myslí.

Šestá kapitola je rozdělena do dvou dílčích podkapitol. V první z nich nazvané *Kritika tzv. bifurkačních teorií* se věnujeme důsledkům materialistické koncepce vedoucí k rozdělení přírody do dvou odlišných systémů reality. Tento bifurkační princip je v souladu s Whiteheadem analyzován u Galilea, Descarta, Newtona, Locka, Kanta a Poincarého. Druhá podkapitola *Whiteheadova revize pojmů substance a změny* je založena na kritice substance jako *sebeidentického* substrátu vytvářejícího různá uskupení pouze prostřednictvím *vnějších* vztahů. Dále na zavedení pojmu změny, který je však v důsledku epochové teorie času pojat staticky. Tím je ohrožen i požadavek změny samotné jako *kontinuálního* přechodu a kauzální působnosti toliko kritizovaný u Huma a Leibnize.

Poslední sedmá kapitola s názvem *Síla tradice* pojednává o Whiteheadově široké reflexi evropské tradice zahrnující (v našem případě) Platóna, Leibnize, Huma a Kanta. U Platóna nachází inspiraci při tvorbě vlastní koncepce věčných objektů, prvních základních ontologických jednotek svého systému, odpovídajících Platónově idejím. Aktuální události, druhou základní ontologickou jednotku svého systému, odvozuje od Leibnizových monád. V případě Huma a Kanta se Whitehead vyrovnává s jejich teorií kauzální působnosti. Snaží se ji revidovat prostřednictvím reformovaného subjektivistického principu, který aplikuje na všechny úrovně přírodního dění.

Pokud bychom měli shrnout strukturu práce jako celku, postupujeme od analýzy pilířů Whiteheadovy filosofie přírody relevantních pro filosofii organismu k interpretaci spekulativní filosofie, v níž Whitehead modifikuje původní přírodní metafyziku prostřednictvím polemiky s významnými postavami nejen evropské intelektuální tradice do podoby vyspělé metafyziky.

Dvě poznámky na okraj: Zaprvé, Whitehead svou pozdní filosofii charakterizuje jako metafyziku (*metaphysics*), spekulativní filosofii (*specululative philosophy*), filosofii

organismu (*philosophy of organism*)[4], či procesuální filosofii (*process philosophy*). Tyto termíny jsou v práci používány synonymně pouze s přihlédnutím k aktuálnímu kontextu. Zadruhé, původní anglickou terminologii se snažíme uvádět vždy při prvním výskytu jejího překladu a dále již nikoli. Nicméně pokud je termín uveden např. poprvé v poznámce pod čarou nebo nebyl již delší dobu zmíněn, objevuje se v textu opakovaně.

[4] Filosofie organismu je technický termín, kterým Whitehead odkazuje ke své pozdní filosofii rozvinuté v díle *Process and Reality*: „Výchozím bodem organicistní filosofie je analýza procesů jako realizace událostí, které jsou uspořádané v navzájem propojeném společenství“ (Whitehead 1989, 225).

2 Cesta k Whiteheadově filosofii

Whiteheadovo myšlení bylo pod silným vlivem pythagorovsko-platónského učení, které spojovalo matematicko-logický způsob uvažování s filosofickými představami o harmonii a pořádku světa. Toto učení položilo základy ideálu matematizace vědy a vědeckého poznání a stojí také v základu Whiteheadova konceptu organicistní filosofie. Pythagoras byl tím, kdo jako první pochopil význam abstrakcí čisté matematiky 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, resp. 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 1910.[5]

Tomuto směřování předchází dvě období, přičemž souhrnně se všechny tři navzájem podmiňují. Svou intelektuální dráhu začíná v roce 1880 na Trinity College v Cambridge. Studia dokončuje v roce 1884, tedy ve věku třiadvaceti 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. Nejdůležitější spisy posledního, „harvardského období“, během něhož vypracoval vlastní koherentní filosofický systém obecných idejí, jsou

[5] Toto je všeobecně rozšířený názor, který předpokládá, jednoduchou rovnici: pozdní filosofie = metafyzika. V následující kapitole s názvem *Přechod od panfyziky k metafyzice* však uvidíme, že existuje alternativní koncepce Lewise S. Forda v podobě přírodní metafyziky, tedy metafyziky přítomné již v období budování filosofie přírody.

Science and the Modern World (1925), *Process and Reality* (1929) a *Adventures of Ideas* (1933).

Whitehead je myslitelem nanejvýše komplexním a mezi jednotlivými myšlenkovými obdobími panuje jasná a zřetelná kontinuita.[6] Metafyzický systém tedy vypracovává na základě poznatků, ke kterým dospěl ve svých matematických pracích a rovněž i v době zájmu o filosofii vědy. Toto Whiteheadovo druhé, filosoficko-vědní období,[7] je v práci zmapováno s ohledem na jeho nezpochybnitelnou relevanci k období třetímu. To znamená, že je kladen důraz na epistemologickou stránku filosofie přírody. Její pozdější rozvoj se nese v duchu reakce na Einsteinovu teorii relativity (OTR a STR). Tato část v předkládané práci reflektována není, neboť naším cílem je podat filosofickou a nikoli fyzikální koncepci organicistního pojetí skutečnosti. Ta 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. Za tímto účelem Whitehead krok za krokem buduje 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). Vrchol tohoto úsilí představuje spis *Process and Reality*.

Whiteheadova osobnost do značné míry předurčuje i metodologii práce. Pokud bychom chtěli v dějinách západního filosofického myšlení nalézt filosofa, jehož texty jsou natolik obtížně proniknutelné a současně představují zcela nový a neotřelý způsob myšlení, bude před námi stát osobnost Alfreda North Whiteheada. Nejtemnějším prvkem Whiteheadových textů se stává sám *jazyk*. Tvorba originální terminologie se může jevit jako problém *par excellence*. Řekněme však, že Whitehead velmi pečlivě definuje jednotlivé prvky svého lexika. To činí opakovaně a prostřednictvím synonymních definic. Nicméně Whitehead ke své pojmové náročnosti přidává

[6] Kontinuální charakter Whiteheadova vývoje, zejména přechod od filosofie vědy k metafyzice je vyložen v kapitole druhé nazvané *Přechod od panfyziky k metafyzice*.

[7] 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*.

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. A nikoli pouze termíny. Je potřeba zmínit i neobvyklou šíři oblastí, kterým se Whitehead s hlubokým zanícením oddával a navzájem je syntetizoval. 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 (relativistická a kvantová mechanika, evoluční teorie)[8] je nutné zcela přestavět západní kanonický způsob uvažování odvozený od Descarta a v jistých ohledech již od Aristotela. Sedimentované myšlenkové vzory se snaží rozpustit prostřednictvím nově ustanovené terminologie, která není zatížena vyjadřováním statického pohledu na svět. Staré filosofické problémy jsou nahlíženy ve světle nových pojmů. Byl 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]

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 shledá se šťastným ohlasem. Susan Stebbing ve své recenzi na *Process and Reality* v časopise *Mind* z roku 1930, konkrétně 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). Byla to zřejmě tato

[8] Rozhodující vliv na Whiteheada měla Einsteinova teorie relativity, která dokazuje, že absolutní čas, prostor a pohyb jsou pouhé abstrakce, kterým ve skutečném světě nic neodpovídá: „Není to ani bod v prostoru, ani okamžik v čase, ve kterém se děje něco, co má fyzikální realitu, ale je to sama událost“ (Einstein 1923, 31-32).

[9] Bergson se pokoušel 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).

poměrně zdrcující recenze *Process and Reality*, která zahnala 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. Jazyk je nucen prostřednictvím imaginativních skoků mysli neustále překračovat sám sebe, 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 technikálie, objevující se ve spisech „harvardského období“. Jádrem metafyzických zkoumání se 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 blízkém sepjetí filosofie a poezie. Doslova píše, že „filosofie je blízká 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.

Výše zmíněné obtíže spojené s Whiteheadovými texty vedly pravděpodobně k jejich nízké reflexi v českém a slovenském intelektuálním prostředí. Dodnes existují celkem čtyři kompletní překlady Whiteheadových děl: (i) Vůbec první překlad se objevil až v roce 1970. Jednalo se o soubor kratších filosofických esejů *Essays on Science and Philosophy* (*Matematika a dobro a jiné eseje*) [Praha: Mladá 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 účin*) [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: Epocha] 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 publikoval v roce 1998 doslov pro *Symbolismus, jeho význam a účin* 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].[10] 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. Jak samotný název napovídá, Andrle se zde věnuje převážně Whiteheadově filosofii přírody. 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.

[10] 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).

3 Povaha spisů „londýnského období“

Pro porozumění Whiteheadovu třetímu myšlenkovému období, období metafyzickému, je nutné si alespoň nastínit základní rysy období předcházejícího, které naplňoval svým zájmem o filosofii přírody. Tento panfyzický projekt[11] je spojen s Whiteheadovým pobytem 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. Lowe rozlišuje v rámci této panfyzické fáze Whiteheadova myšlení dvě její subfáze: prespekulativní epistemologii (1914-1917) a filosofii přírody (1918-1924) (Lowe 1951, 52, 64). Prvně zmíněná subfáze představuje jakousi přípravnou pozici pro spisy vydávané mezi lety 1918-1924.

Michal Andrle rozpoznává pět základních rysů, které jsou spisům z prespekulativní subfáze společné.[12] 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

[11] 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 postihnutí fundamentálních vztahů mezi fundamentálními entitami a jejich aplikaci na všechny projevy přírodního dění.

[12] 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.

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.

(ii) Druhý rys, odhlédnutí od metafyzické roviny filosofického zkoumání v celém období panfyziky, je pro nás nejvýznamnější. 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 bezprostřední zkušenosti“ (Whitehead 1917, 113-114). Metafyzika je tedy pro Whiteheada nyní tím, co by mohlo vrhnout světlo na skutečnou povahu universa. Nicméně zkoumání povahy přírodních věd takovéto snažení nepřipouští. To může být výlučně cílem metafyziky, která 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 percepce (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, resp. 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 získané z percepce 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 rozpracovává pod názvem metoda extenzivní abstrakce (*method of extensive abstractions*).

(iv) Akcent na kontinuální a průběhový charakter zkušenosti, tedy na její procesualitu, je centrálním motivem Whiteheadova díla (v případě uvedené kontinuity alespoň do *Process and Reality*), odrážejícím se v konceptu *události* a kritice mechanistického materialismu s konceptem *substance*.

(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. Andrle 2010, 32-47). Takto metafyzicky pojatá představa pole bude hrát zásadní roli při kritice tzv. prosté lokace (*simple location*) a s ní související kritice materialisticky koncipovaných abstrakcí, tedy tzv. klamu špatně umístěné konkrétnosti (*fallacy of misplaced concreteness*)

Ve spisech subfáze následující, tedy ve filosofii přírody, již Whitehead spojuje metafyzická zkoumání se zkoumáním statusu mysli vzhledem k poznávané skutečnosti.[13] Nicméně do panfyzického výkladu přírody tyto kompetence metafyziky nezahrnuje (Andrle 2010, 57-58). Jak Whitehead píše: „Nyní se zabýváme pouze přírodou, to znamená objektem našeho perceptuálního poznání, nikoli syntézou poznávajícího s poznaným. Tato distinkce je přesně tím, co odlišuje přírodní filosofii od 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 poznaného a nejasnost, kterou odkrýváme, se týká podstaty toho, co je poznané" (Whitehead 1919, vii). Tím, že Whitehead vyloučil z kompetencí filosofie přírody „syntézu poznávajícího s poznávaným" a ponechal ji výsostně v područí

[13] Jedná se o již zmíněnou trojici: *Enquiry* (1919), *The Concept of Nature* (1920) a *The Principle of Relativity* (1922). Whitehead zde vypracovává komplexní koncepci filosofie přírody, jež má své přísné restrikce.

metafyziky, se cíleně vyhýbá nástrahám bifurkačních teorií.[14] Jak a proč poznáváme a jaké jsou tedy v důsledku naše obsahy vědění, představuje přísné hranice, jež panfyzický projekt nepřekračuje.

3.1 Kontinuita vs. permanence

Whiteheadova filosofie přírody stojí v základu na jedné straně na událostech (*events*) a na druhé straně na objektech (*objects*). Tyto dva prvky budou hrát zásadní roli i v samotné metafyzice (i když terminologie i samotné dělení budou modifikovány). V tento moment si pouze stručně shrneme jejich základní specifikace. Bližší analýza ukáže (viz dílčí kapitoly Události a Objekty), že 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*)[15]; (ii) percipientní objekty (*percipient objects*); (iii) smyslové objekty (*sense-objects*); (iv) perceptuální objekty (*perceptual objects*). Dělíme je na klamavé (*delusive*) a fyzické (*physical*); Posledním typem objektů jsou (v) vědecké objekty (*scientific objects*) (Whitehead 1919, 60).

V následujících odstavcích se blíže podíváme na jednotlivé typy entit. Pro jisté předporozumění však nejprve uvedeme 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

[14] 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 bude popsána v kapitole *Kritika tzv. bifurkačních teorií*.

[15] 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 entity*, *actual occasion*) jsou strukturovány co do míry své komplexity spočívající v množství prehenzivních sjednocení (*prehensive unifications*), které v sobě zahrnují.

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 ultimátními[16] 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. 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.[17]

3.2 Události

Pojem „událost“ získává postupně kvalitativně nové rozměry v knize *Science and the Modern World*. Tzn, že počáteční důraz na jejich kontinuální povahu se začíná přesouvat k důrazu na jejich atomickou povahu. To ale poněkud předbíháme. To, že události přecházejí jedna do druhé, Whitehead nahlíží jako „univerzální fakt, vlastní povaze všeho skutečného“ (Whitehead 1989, 159). Ale proč nějaké události přetrvávají (*endure*)? Odpověď na tuto otázku Whitehead hledá ve výrazu přírody, který nabývá v poezii, neboť to, co je zde zdůrazňováno je bezprostřední, nejvlastnější až naivní vidění přírody a jako takové je pro Whiteheada také *nejhodnotnější*. Whitehead tedy uděluje událostem tzv. hodnotu (*value*), čímž zdůrazňuje jejich vnitřní charakteristiky a přestávají být již viděny čistě fyzikálně. Znamená to, že příroda není vykládána čistě

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

[17] Významného ocenění dosáhla Whiteheadova metafyzika, a to především koncepce události u Gillese Deleuze. Dílo *Záhyb. Leibniz a baroko*, resp. krátká kapitola nazvaná Co je to událost?, představuje Deleuzovo nejširší pojednání o Whiteheadovi. Metaforou události se tu stává hudební koncert, v němž Deleuze rozpoznává 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).

ze sebe samé, ale získává charakter skrze sebeuskutečňující se události. Takže odpověď na otázku „proč některé aktuální entity přetrvávají“ je, že „uskutečňováním sebe sama dosahují hodnoty“ (Whitehead 1989, 159). Hodnota je něco, co vzniká v procesu emergence aktuálních událostí a nelze ji vyvodit z přírody samé.

Události, jež jsou zdrojem fluxivity v přírodě vnímáme skrze modalitu uchopení (*apprehension*).[18] Každá událost obsahuje jiné události, jako své části a současně je každá událost částí jiných událostí. Z tohoto vztahu extenze emergují čas a prostor. Události se nikdy nemění, neopakují. Jsou pouze tím, čím jsou v daném místě a čase (srov. Whitehead 1919, 61-68). Události se v čase a prostoru navzájem ovlivňují, pracují na principu vzájemné vnitřní souvztažnosti: „Části tvoří uspořádaný celek v tom smyslu, že každá část je něčím z hlediska každé jiné části a také naopak, z toho stejného hlediska každá jiná část je něčím ve vztahu k dané části“ (Whitehead 1989, 125). Proto mají události 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, 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

[18] 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. Nicméně tato koncepce vyžaduje pevné ustanovení temporální atomicity od níž se odvíjí rozlišování mezi nastáváním (*becoming*) a bytím (*being*) a to je záležitostí právě až vyspělé metafyziky. V metafyzice přírodní je reálné a uchopitelné pouze to, co je teď a tady, neboť minulé už není a budoucí ještě není (Ford 1984, 27). Whiteheadův požadavek na *vnitřní* provázanost událostí je 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).

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).[19]

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.[20] 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 protiřečení 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).

Whiteheadova kritika prosté lokace vychází z Bergsonova pojetí času, resp. jeho kritiky času jako mechanického konstruktu. Bergsonovo tvrzení o tom, že „jsme podali mechanické vysvětlení skutečnosti a následně jsme toto vysvětlení dosadili za samu skutečnost“ (Bergson 2001, 181), je analogické k Whiteheadově klamu špatně umístěné konkrétnosti, který vyjadřuje „záměnu abstraktního za konkrétní“ (Whitehead 1989, 110).[21] Podle Bergsona je čas, který skutečně zažíváme,

[19] V originále zní poslední věta citátu následovně: „…apart from any essential reference of the relations of that bit of matter to other regions of space and to other durations of time.“ Zde si dovolíme mírné odklonění od překladu Jána Bodnára spočívající v přidání překladu slovního spojení *essential reference* jako „podstatná odkazování“.

[20] 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).

[21] 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:

charakteristický tím, že trvá (*durée*). Zažíváme plynutí času. Věda nicméně vždy 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.

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 aktuální entity. Zadruhé, tím, že každá aktuální entita emočně reaguje na jiné aktuální entity, integruje jejich vlivy a aspekty do své vlastní existence. Tento způsob konstituování vlastní všem aktuálním entitám spočívá v uchopování (*prehension*) minulého, které se tak stává součástí přítomného a toto přítomné se stává základem pro budoucí. Tato syntéza je obsahem pojmu konkrescence (*concrescence*) 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). Tuto finální fázi, kdy dochází ke vzniku plně uskutečněné entity, nazývá Whitehead završení (*satisfaction*) (Whitehead 1978, 25-26). 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.

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

v první sérii Giffiord 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" (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. A. E. Taylor v recenzi pro časopis *Mind* o tomto díle hovoří jako o „filosofické knize posledního roku" (Taylor 1900, 244).

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 nevpustit 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.[22] 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 percepci 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).[23] 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 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

[22] 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.

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

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 perspektivu[24] 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).

3.3 Objekty

Objekty, jež fixují v přírodním dění permanenci vnímáme skrze modalitu rozpoznávání (*recognition*).[25] Změna objektu představuje odlišný vztah jednoho a téhož objektu

[24] 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.

[25] V *The Concept of Nature* je synonymně užíváno termínu smyslové rozpoznávání (sense-recognition) (viz Whitehead 1920, 143; 189).

k odlišné události, přičemž objekt zůstává sebeidentický (Whitehead 1919, 62-63). Objekty nemají průběh v čase a mohou se vyskytovat opakovaně.

Modalita rozpoznávání má tři stupně: (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 mysli 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).

Jak již bylo naznačeno výše, Whitehead rozlišuje čtyři základní typy objektů: (i) percipientní objekt (*percipient object*), od kterého začíná událost percepce jako prvotní vědomí si něčeho, co je bezprostředně přítomné; (ii) smyslové objekty (*sense-objects*), kterými jsou barvy, zvuky, chutě, vůně a modality taktilního čití. Vnímáme je jako jedny a tentýž smyslová data v odlišných událostech; (iii) 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 objektu v události. Tyto smyslové objekty jsou vnímány jednak *samy o sobě*, tzn., 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 (iv) 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, 83-98). Na jedné straně tato hierarchizace objektů 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 nejvnitřnější charakteristikou.

Události a objekty se 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 zajišťuji jistou stabilitu a uniformitu, přinášejí opakující se vzory a struktury. Vstup objektu do události je procesem majícím čtyři následující relata, 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).

Ve své metafyzice, počínaje *Science and the Modern World*, Whitehead také opouští od hierarchizace jednotlivých typů objektů. Percipientní, perceptuální a vědecké objekty nazývá trvalé objekty (*enduring objects*), které existující v čase a v prostoru. Smyslové objekty se stávají věčnými objekty (*eternal objects*), jež existují mimo čas (Ford 1984, 68). Whitehead definuje věčné objekty jako „formy určitosti“ (*Forms of Definitness*) nebo „čisté potenciality pro specifické určení skutečnosti“ (*Pure Potentials for the Specific Determination of Fact*) (Whitehead 1978, 21). Poskytují

událostem vztahové a kvalitativní určení.[26] 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.

[26] 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.

4 Přechod od panfyziky k metafyzice

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 percepce, resp. 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 samu podstatu a může mást komentátory, jak uvidíme dále.

Myšlenkový posun k metafyzickým otázkám můžeme u Whiteheada nahlížet z několika perspektiv. Nathaniel M. Lawrence v knize *Whitehead's Philosophical Development. A Critical History of the Background of Process and Reality* (1956) vyjadřuje názor, že Whitehead byl v průběhu svého filosofického vývoje nucen neustále rozšiřovat svůj záběr tak, aby mohl vystoupit mimo oblast filosofie vědy. Neustálé přehodnocování vlastních spekulací a analýz ho 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 Lawrencovy interpretace, ve škále probíraných otázek konzistentní. Pouze se zvyšuje jejich komplexita, čímž dochází k jejich modifikaci.

Co je však pro Lawrencovu 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; (i) Na druhé straně

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 mysli 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 1996, 118). Na základě těchto prohlášení se může na první pohled zdát, že Whitehead je Lawrencem z jisté epistemologické rozkolísanosti až nekonzistentnosti podezříván oprávněně.

Lawrence tyto, z jeho pohledu antagonistické, rysy pojal jako klíčové při interpretaci Whiteheadových textů. Hlavní problém spočívající v Lawrencově 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 nenese 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 obvinit 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.[27]

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 (*self-contained*) 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 problému, s ohledem na údajný epistemologický konflikt je posun do oblasti metafyziky Lawrencem interpretovan jako *diskontinuitní*.

Dalším významným komentátorem Whiteheadova díla je Ivor Leclerc. Ve své kritické reakci na Lawrencovu 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 Lawrencova centralizace fráze „příroda je uzavřena mysli" 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

[27] 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).

kontemplujícím nad přírodou nestraně zvnějšku“ (Whitehead 1919, 13). Tímto Leclerc vyvrací vzájemnou výlučnost mysli a přírody ve Whiteheadově filosofii deklarovanou Lawrencem. 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 v důsledku čehož byl nucen koncepty událostí (*events*) a objektů (*objects*) adaptovat na nové situace, které tyto nové problémy přinášejí. Pravdou však je, že systematická kritika materialistického mechanismu (pojímajícího vztah celku a částí mechanicky) je společná všem spisům vydávaných mezi lety 1919 a 1922 i spisům vydávaných od roku 1925. Má podobu budování alternativní koncepce organického mechanismu (pojímajícího vztah celku a částí organicky). Nejedná se zde o celkovou změnu směřování! Zmíněná alternativa je pouze nejprve budována jako postoj vůči Newtonovu schématu, resp. 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, Huma a Kanta získávají postupně podobu mnohovrstevnaté realisticky orientované konceptuální sítě.

Závěr je tedy takový, že ačkoli Whitehead podle Lecrera zastává kontinuálně stejnou epistemologickou pozici, z důvodu údajného konfliktu zájmů je Whiteheadův posun do oblasti metafyziky Lawrencem 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* (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*:[28] (i) Osm přednášek, tzv. „Lowell Lectures", (první, třetí, čtvrtá, pátá, šestá, sedmá, osmá, devátá a třináctá) proslovených na Lowellově institutu v Bostonu 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, resp. devíti „Lowell Lectures". Tyto dvě vrstvy společně vyjadřují postoje, jež Whitehead zastával ve své dřívější filosofii. Zde nicméně

[28] 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 God jsou zcela nové a v knize se objevují poprvé (Whitehead 1925, ix).

nenacházíme základní rysy jeho pozdní filosofie, resp. 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.")[29] 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.[30] 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 obratů. (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 Modern World* tvoří kapitoly Abstraction a God. Byly vytvořeny čistě pro kompletaci 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.

[29] Pouze pro potřeby analýzy těchto adic odkazuje uvedené stránkování na anglický originál *Science and the Modern World*. Na všech ostatních místech práce je odkazováno na překlad Jána Bodnára *Veda a moderný svet*.

[30] Původně je však teorie trvání v *Science and the Modern World* založena na temporální kontinuitě. Posléze, ještě v tom samém díle, je v důsledku přijetí temporální atomicity ukázáno, že věci nemohou trvat v kontinuálním slova smyslu.

Rovněž tematická zaměřenost tří výše popsaných adicí odkazuje k těmto dvěma kapitolám (Ford 1984, 5-10). Důležité je, že obsahují také první uvedení Whiteheadova ústředního pojmu vyskytujícího se ve všech spisech „harvardského období“, pojmu „aktuální událost“, „aktuální entita“ (*actual occasion*, *actual entity*), pojaté atomicky, tedy nedělitelně. V ostatních částech knihy se objevuje pouze dříve užívaný pojem „událost“ (*event*) zachovávající si svou dělitelnost.[31]

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 mezí 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 odehrál patrně v roce 1924, tedy ještě před tím, než začal knihu psát, v důsledku čehož bývá obecně považována za přelomové dílo oddělující Whiteheadovo období přírodní filosofie od období metafyzického.

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 (*events*), 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 metafyzika knihy *Science and the Modern World* kontinuálně navazuje na dřívější

[31] 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 rámec. 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).

filosofii přírody a nemá podobu monolitického celku patřícího k pozdější filosofii a tedy ani jakousi nedokonalou propedeutiku 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* „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 setkával 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, Huma a Kanta je důsledkem postupné revize vlastního spekulativního schématu. Není tedy *primárním* důvodem Whiteheadova myšlenkového obratu, jak tvrdí Leclerc.

V samotné Whiteheadově pozdní filosofii Ford nachází tři její základní charakteristické rysy:

Zaprvé, hovoří o temporální atomicitě (*temporal atomicity*), která vyjadřuje Whiteheadovo pozdější pojetí událostí (Ford 1984, 2). Dříve ve prospěch kontinuálně pojatých událostí 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 dvé kapitoly, Abstrakce a Bůh, jsou již zcela pojaty v tomto duchu. V souladu s panfyzickým obdobím je čas v období metafyzickém spojen s kreativním postupem přírody (*creative advance of nature*). Nicméně později klade Whitehead větší důraz na atomickou povahu kontinua (Andrle 2010, 328): „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 ve filosofii přírody: „Kontinuita přírody je kontinuita událostí. Každá událost obsahuje ostatní události jako části sebe sama; každá událost je částí jiných událostí" (Whitehead 1920, 76).

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. 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*) (viz následující kapitola Povaha spisů „harvardského období"). 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*). Pro Whiteheada Bůh nejprve představuje limitující faktor uspořádání světa. Teprve v knize *Process and Reality* se Bůh a příroda stali 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). Podrobný pohled na vztah „Whitehead a Bůh“ viz dílčí kapitola *Whitehead a Platón*.

Tyto tři znaky (temporální atomicita, pansubjektivita a theismus) 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 koncepci 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 jednotou díky prehenzivnímu sjednocení aktuálních událostí a je rozlišeno mezi subjektivitou, mentalitou a vědomím (viz závěr následující kapitoly Povaha spisů „harvardského období“).

5 Povaha spisů „harvardského období“

Myšlenkovou provázanost prací „londýnského období“, jejichž zájmem byly filosofické základy fyziky, 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 percepce a provést syntézu poznávajícího s poznávaným, která byla z filosofie přírody vyloučena. Tato syntéza je však záležitostí až vyspělé metafyziky (počínaje *Process and Reality*). V *Science and the Modern World* je prozatím v souladu se zásadami homogenního myšlení, zastávaného ve filosofii přírody, řešena reakce na materialistickou teorii přírody.

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). Práce *Science and the Modern World* představuje první procesuální analýzu dynamické skutečnosti v podobě vlivu historicko-kulturního pozadí na genezi novověké evropské vědy. Počínaje šestnáctým stoletím ukazuje propojení velkých vědeckých objevů s obecně intelektuálními hnutími v tehdejší společnosti. Toto dílo zahrnuje jak vlastní teoretická, tak kritická témata, přičemž převažující kritická stránka díla odmítá striktně materialistický výklad přírody „aplikovatelný pouze na nejabstraktnější entity, produkty logického rozlišování“ (Whitehead 1989, 142) a jako alternativu buduje filosofický systém založený na konceptu organismu a příslušné teorii „organického mechanismus“ (Whitehead 1989, 143), v níž zůstává slepota materialistických molekul, ale nyní je tato slepota korigovaná celkovým plánem celku, resp. organismu, který je v neustálém procesu. Teoretické aspekty *Science and the Modern World* jsou již obsaženy v jeho dřívějších spisech, nicméně konstruktivní argumenty představují prvotní prezentaci jeho metafyzického systému.

V díle následujícím, v *Process and Reality*, se Whitehead věnuje především výstavbě kategoriálního schématu, v jehož rámci vyčleňuje čtyři základní pojmy, které mají nejlépe vyjadřovat odklon od předchozího filosofického myšlení. Jsou jimi: (i) aktuální událost; (ii) prehenze; (iii) nexus a (iv) ontologický princip.

Whitehead zde 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 událost" či „aktuální entita" odkazuje k limitovanému typu události, jež má pouze jeden člen (Whitehead 1978, 73). Událost může tedy v nejzazším případě obsahovat jedinečnou aktuální událost, tzn. jednotlivý akt nastávání.[32] 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 definující charakteristiku, nazývá je Whitehead společenstvím (Whitehead 1978, 34). S těmi se setkáváme v běžném životě: „Skutečné aktuální věci, které přetrvávají, jsou všechny společenství" (Whitehead 1978, 204). Whitehead je také nazývá trvalými objekty (*enduring objects*) (srov. Whitehead 1978, 35, 109) a příkladem může být již zmiňovaný londýnský obelisk. Skutečný charakter bytí je u Whiteheada zachycen v ontologickém principu, kterým 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 již zmíněném 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 např. Whiteheadovy věčné objekty (geometrické útvary, barvy, zvuky, vůně, pocity) či Platónovy ideje. Ontologický princip jednak vymezuje předmět vlastní metafyzice a rovněž chrání filosofii před neoprávněnou reifikací abstraktních entit, což podle Whiteheada vede ke klamu špatně umístěné

[32] 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 (*satisfaction*), 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).

konkrétnosti.[33] V souladu s tímto principem Whitehead tvrdí, že „neexistuje nic, co by přicházelo do světa odnikud. Vše v aktuálním světě je možné připsat nějaké aktuální entitě“ (Whitehead 1929, 244). Tím je dán zřejmý rozchod Whiteheada s Humem a Descartem jakožto subjektivisticky laděnými filosofy.

V metafyzickém období jde Whiteheadovo filosofické úsilí vstříc přetvoření, ospravedlnění a harmonizaci rozličných intuic o přirozené povaze věcí, což chápe jako jeden z úkolů filosofického intelektuálního úsilí, které tak „staví katedrály ještě před tím, než dělníci pohnou kamenem a ničí je dříve než základy přestanou nést jejich oblouky. Stává se architektem sídel ducha, stejně tak i jejich pustošitelem - a tak duchovní předchází materiální“ (Whitehead 1925, viii-ix).[34]

Již bylo řečeno, že Whitehead sám charakterizuje svou metafyzickou pozici jako 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). Whitehead v rozhovoru s Allison Heartz Johnson, říká, že „je panpsychistou v tom smyslu, že každá aktuální entita má vágní pociťování [feeling][35] jiných aktuálních entit“ (Johnson 1969, 354). Nejlepší metaforou pro vyjádření povahy přírody u Whiteheada jakožto metafyzika je „příroda jako organismus“ (nebo chceme-li aktuální entita),

[33] 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). Nicméně v samotném detailním rozpracování povahy aktuálních entit se Whitehead s Leibnizovou monadologickou koncepcí zásadně rozchází (vztah mezi Whiteheadem a Leibnizem popisujeme v dílčí kapitole nazvané *Whitehead a Leibniz*).

[34] Pomocí intuice poznáváme podstatu reálného proměnlivého dění. Citujme z Whiteheada: „Jediný apel je na intuici“ (Whitehead 1978, 22). Později, v knize *Dobrodružství idejí*, píše: „Veškeré poznání je odvozené a ověřované přímým intuitivním pozorováním“ (Whitehead 2000, 177). Podle Bergsona „existuje přinejmenším jedna skutečnost, kterou všichni uchopujeme zevnitř, intuicí, a nikoli jednoduchou analýzou. Je jí naše vlastní osoba ve svém plynutí napříč časem. Je to naše já, které trvá“ (Bergson 2003, 177). Whiteheada i Bergsona spojuje kritika tradiční substancialistické metafyziky. S tím souvisí potřeba revize jazykových prostředků potřebných pro postižení dynamické povahy života. Oba také shodně odmítají pozitivistický přístup jakožto pouhou aplikaci pojmů na skutečnost, která je následně skrze tyto pojmy vysvětlována. Pozitivizmus tedy odhaluje jakousi *vlastní* skutečnost a nikoli skutečnost samu o sobě. Shodně se přiklánějí na stranu intuice.

[35] U pojmu *feeling* se rozcházíme s Andrleho překladem pocítění (srv. Andrle 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.

respektive soustava organismů (aktuálních entit) vytvářejících komplexní síť. Na její nejnižší úrovni jsou elektrony, atomy, molekuly, buňky, tkáně, orgány, organismy, společnosti organismů, ekologické systémy, galaxie atd.

Všechny tyto entity jsou organismy a každý z těchto organismů má fyzický pól (*physical pole*) a mentální pól (*mental pole*). Tyto póly vyjadřují míru komplexity daného organismu a jsou v rozličné míře zastoupeny vždy společně. V průběhu procesu konkrescence vzniká tzv. jednoduché kauzální pociťování (*simple causal feelings*) neboli fyzikální 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" (Whitehead 1978, 85). Jak již ale bylo řečeno, mentální pól je přítomný vždy u každé události. Nicméně je tu zásadní rozdíl v míře jeho zastoupení. Z toho vyplývá, že mentální pól události, která je uchopena do prehenzivní jednoty např. kamene je naprosto marginální. Na druhé straně mentální pól události uchopený do prehenzivní jednoty např. lidského vědomí představuje nejvyšší míru důležitosti. Je zřejmé, že pro Whiteheada schopnost organismu vykonávat mentální operace neznamená nutnou přítomnost vědomí. Mentální pól je „návnada (*lure*) pro pociťování. Tato návnada pro pociťování je zárodek mysli" (Whitehead 1978, 85).

Duševní činností, vědomím (*awareness*) jsou nadány pouze ty nejvyšší organismy, ty nejvyšší duše, ega (self).[36] 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).

[36] 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.

Z výše řečeného vyplývá, že subjektivitou je nadána každá aktuální entita na jakékoli úrovni existence bez rozdílu síly či stupně, což vyjdřuje princip pansubjektivity. Mentalita je vlastní rovněž všem aktuálním entitám, ovšem je zde zásadní rozdíl v síle nebo stupni mentality a vědomím disponují pouze nejvyšší organismy. Je důležité přijmout skutečnost, že Whitehead používá jeden a tentýž vokabulář pro popis světa lidí, dále pro popis organického světa a dokonce i anorganického. Vše ve světě, každá aktuální entita má schopnost minimálně „vágního pociťování".

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 kontinuálně sledoval ve svém celoživotním díle a vykresluje jejich závěrečný širší sociální, historický, kosmologický, filosofický a estetický rámec své spekulativně laděné filosofie.

6 Materialistický mechanismus vs. organický mechanismus

„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: nacházel v ní slova, která ho dovedla až do nitra přírody. Zde ovšem nalezl to, co neodpovídalo tehdejší vědecké představě o ní. Díky slábnoucímu vlivu matematiky v devatenáctém století sílilo romantické hnutí v literatuře, které se stalo Whiteheadovi významným inspiračním zdrojem a romantičtí básníci měli bezpochyby nemalý vliv na jeho konceptualizaci pojmů „změny, hodnoty, věčných objektů, přetrvávání, organizmu a vzájemného pronikání“ (Whitehead 1989, 52). Především William Wordsworth a Percy Bysshe Shelley byli pro Whiteheada ti, kteří dokázali proniknout k tomu, co bylo v tehdejší vědě neproniknutelné. 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) dovozuje na dva rozměry přírody „přetrvávání a změnu. Je tu však ještě třetí skutečnost (…), budeme ji nazývat věčností“ (Whitehead 1989, 151), resp. věčnými objekty, jež jsou ve své nahotě a niternosti obnaženy v romantické poezii a zůstávají nejvnitřnějšími vlastnostmi přírody. Jak dokazuje Lucien Price v knize *Dialogues of Alfred North Whitehead* (Price 1954, 6; 270-271), četba anglické poezie byla Whiteheadovi vlastní již od útlého mládí po celý život a měla tedy zajisté 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). A přesně toto bylo i podstatou Whiteheadova metafyzického úsilí: prostřednictvím imaginativních skoků pronikat k jádru naší intuice, k univerzálním podstatám. Princip výstavby Whiteheadova metafyzického systému spočívá v objektivistické pozici, ze které tento systém buduje. Pro to, aby lidstvo mohlo disponovat *společným* korpusem poznatků o přírodě, musí nezbytně nutně vycházet ze *společného* světa zkušenosti

Materialistické zdůvodňování přírody, charakteristické pro celé období novověku, představuje pro Whiteheada zcela nepřijatelnou epistemologickou pozice, kterou podrobuje silné kritice, neboť podle jeho názoru vede k nepřijatelné bifurkaci přírody. Mechanistický materialismus spočíval 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 mikrokorpuskulí. Skýtala popis jednoty světa bez použití pojmů, jakými jsou síla, energie, entelechie apod., jež nemohly být popsány *clare et distincte*. Všechny přírodní fenomény, resp. organické procesy, tak byly zcela redukovány na mikrokorpuskulární strukturu ležící v jejich základu. V konečném důsledku byly deklarovány jako čistě mechanické interakce mikrokorpuskulí.[37]

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 nahrazen metaforou stroje. V těchto počátcích moderní vědy a filosofie stáli Galileo Galilei a René Descartes.[38]

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 spočíval na abstrakci jistých faktů od celku okolností, tedy na určitém usměrnění pozornosti, které neobstojí při jemnější analýze. Produktem sedmnáctého století je schéma vědeckého myšlení vytvořené matematiky a pro matematiky. Vzpomeňme Pythagora, Koperníka, Galilea či Keplera. Jejich schopnost abstraktního myšlení zajistila přesný demonstrativní způsob usuzování. V jeho základu však ležel koncept hmoty, přičemž

[37] Podle Nicolase Melabranche, 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).

[38] Karteziánské rozdělení hmoty a ducha mělo hluboký dopad na západní myšlení. Heisenberg v souvislosti s interpretací kvantové fyziky prohlásil: „Během tří století po Descartovi toto rozdělení hluboce prostoupilo lidské vědomí a bude trvat dlouho, než jej nahradíme opravdu odlišným přístupem k otázkám reality“ (Heisenberg 1958, 81).

bylo zcela odhlédnuto od ostatních aspektů skutečnosti, kterými byly např. pohyb či změna v čase a prostoru.

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, mechanizmus, organizmus, uspořádání, struktura, vzor, funkce, reinterpretovat“ (Whitehead 1989, 71–72).

Materialistické pojímání světa okolo nás stojí na (i) konceptu času jako série bezrozměrných okamžiků; (ii) konceptu hmoty jako souboru materiálních entit a (iii) konceptu prostoru jako výsledku vztahů látky (Whitehead 1920, 70-71). Whitehead ve své analýze definoval čas jako „uspořádanou následnost bezrozměrných okamžiků“, které jsou nám známy pouze jako „relata v seriální relaci, která je čas-uspořádávající relací, a čas-uspořádávající relace je nám známa pouze jako řazení okamžiků“ (Whitehead 1920, 33). Absolutní prostor chápal jako „systém bezrozměrných bodů, které jsou relaty v prostor-uspořádávajících relacích, které mohou být technicky kombinovány do jedné relace“ (Whitehead 1920, 35-36). Hmota vykazuje vlastnost prostorové extenze a jako taková je složena z různých a oddělených korpuskulí (Whitehead 1919, 1). Novověká reflexe přírody představovala pro Whiteheada hlavní překážku pro další rozvoj přírodovědeckých a filosofických teorií. Na cestě za vytvořením své vlastní kosmologické koncepce následuje Platónovu kosmologii nejlépe vyjádřenou v dialogu *Timaios* a kosmologii proponovanou v sedmnáctém století, jejímiž autory byli Galileo, Descartes, Newton a Locke. V jejich splynutí se snaží nalézt pravdivé řešení, avšak s apelem na jejich modifikaci v zájmu konzistentnosti a pokroku poznání.

Filosoficko-vědecká snaha chápat svět okolo nás jako hmotný a vnímatelný skrze jeho atributy je důsledkem „aristotelské logiky, jež kladla veškerý důraz metafyzického myšlení na podstatná a přídavná jména, a opomíjela přitom předložky a spojky“ (Whitehead 2000, 270). Aristotelovu koncepci první substance jakožto

statického základu, která předurčila celý následující vývoj filosofického myšlení, srovnává Whitehead s Lockovou koncepcí mysli jako prázdné skříňky (*empty cabinet*), do které zkušenost teprve zapisuje obsahy. Skutečnost tak není proces, ale pouze statické přijímání procesu. Pro Whiteheada je sám proces skutečností bez toho aniž by vyžadoval existenci antecedentní statické substance (srov. Whitehead 1920, 276). Jaká je tedy povaha všeho jsoucího, toho, co jest? Pro Aristotela jsou hlavní metafyzickou otázkou „konkrétní a aktuálně existující věci". Tento princip Whitehead vyjadřuje v názoru, že „mimo věcí, které jsou aktuální, zde není nic – nic ani ve skutečnosti ani v působnosti“, což je obsahem ontologického principu (Whitehead 1978, 40).

Západní filosofická tradice kladla po celou svou historii důraz na koncept *bytí*. Tato tendence vycházela z povahy řecké vědy, která až na pár výjimek akcentovala statický pohled na svět (srov. Sambursky 1963, 105-131). Pro Whiteheada je naopak příroda charakteristická jistou univerzální souvztažností (*relatedness*), v přírodě neexistuje nic samo o sobě, bez vztahu ke všemu ostatnímu, příroda je kontinuum neustále vytvářející novinky *(novelties*) procesem nastávání (*becomming*).

V *The Concept of Nature* následuje otázku „Co je příroda?“ detailní epistemologická analýza. „Příroda je to, co pozorujeme při vnímání (*perception*) skrze smysly“ (Whitehead 1920, 3), píše Whitehead. Smyslové vnímání (*sense-perception*) obsahuje navíc prvek, který sám o sobě *není* myšlením a Whitehead jej nazývá smyslové uvědomování (*sense-awarrenes*). Příroda je terminus pro smyslové uvědomování. Příroda je sebeobsažná vůči smyslovému uvědomování a stejně tak vůči myšlení (Whitehead 1920, 3-5). Příroda není v žádném případě generovaný produkt.

V našem poznávání přírody vystupují tři komponenty, a to „fakt (*fact*), faktory (*factors*) a entity (*entities*). Fakt je nerozlišený terminus smyslového uvědomování; faktory jsou termini smyslového uvědomování, rozlišené jako prvky (*elements*) faktu; entity jsou faktory ve své funkci jako termini myšlení“ (Whitehead 1920, 13).[39] Fakt je ve své podstatě komplexní událost, usouvztažněná v rámci jiných událostí, kterou jsme schopni rozčlenit do dílčích událostí. Faktory jsou tím, co jsme schopni rozlišit (např.

[39] Analýzu faktu, faktorů a entit podává Whitehead též v *The Principle of Relativity* (srov. Whitehead 1922, 14-16).

smyslové uvědomování si modré barvy). Faktory, o kterých jej již uvažováno, se kterými pracujeme v myšlení[40], jsou entity, neboli individuality (např. modrá barva obsažena v našem myšlení).

Jsou to právě ony přírodní entity, respektive jejich metafyzický status, jenž byl podle Whiteheada ve starověkém Řecku mylně interpretován a vedl tak k zakořenění dlouhé tradice mechanistického materialismu. Tomu předcházelo oddělení entity od jejího faktoru. Entita se následně procesem neadekvátní abstrakce stala substrátem (se statusem substance) faktoru (se statusem atributu): „Není [entita] substrátem faktoru, ale skutečný faktor sám, jak je odhalený v myšlení. Tudíž to, co je pouhým procesem mysli v překladu smyslového uvědomování do diskurzivního poznání, bylo přeměněno do fundamentálního charakteru přírody. Tímto způsobem hmota emergovala jako metafyzický substrát svých kvalit a příroda je interpretována jako historie hmoty“ (Whitehead 1920, 16). Tento myšlenkový proces ústí u Whiteheada v kritiku klamu špatně umístěné konkrétnosti.

Aristotelova koncepce substance je právě jedním z pilířů, o který se Whitehead při své kritice materialismu opírá. Substance mající charakter hmoty konstituuje ultimátní složku všeho jsoucího. Jako taková není neschopna predikovat nic o sobě samé a tuto výpovědní funkci přejímají atributy. Po staletí přijímaná aristotelská inkluzivní logika založená na subjekt-predikátových propozicích tak v konečném důsledku vedla k přesvědčení, že Aristotelův substrát je to jediné, co se nám odkrývá při smyslovém uvědomování. Substance se tedy stala konkrétním vyjádřením dané věci a základem pro moderní vědeckou koncepci hmoty. Tato koncepce vznikala jako reminiscence na dávnou iónskou filosofii, která hledala prvotní pralátku tvořící základ světa. Voda, vzduch, země, oheň a nakonec i éter ztělesňují materiální substráty pro přírodu jako celek. To představuje pro Whiteheada počátek vědy. Sám však nechápe vztah jako vztah subjektu a predikátu, ale jako vztah událostí, tedy jistých velmi krátkých životních historií. Tento přístup u Whiteheada ústí v kritiku newtonovské fyziky, resp. v kritiku prosté lokace.

[40] 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).

Z výše řečeného lze odvodit dva klíčové momenty stojící v základu materialistické koncepce skutečnosti:

(i) První moment souvisí se záměnou abstraktních konceptů za konkrétní fakta. Na počátku každého vědeckého zkoumání stojí naše zkušenost s určitým celkem světa. Dále na základě jeho vybraných aspektů formulujeme teorie a vytváříme abstraktní koncepce. Problém nastává v okamžiku, kdy abstraktní pojmy zaměníme za reálně existující věci, z nichž jsou tato abstrakta pouhými reprezentacemi. Skutečnost jakožto složená z atomických částic je užitečná abstrakce vědy sedmnáctého století. Pakliže však tento pohled aplikujeme např. na svět mikročástic nebo chápeme materii, jako ultimátní složku přírody, dopouštíme se podle Whiteheada klamu špatně umístěné konkrétnosti. Obranou proti omylům vyplývajícím z užití abstrakt mimo čistě spekulativní rámec 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. To odlišuje spekulativní metafyziku od předcházejících metafyzických systémů, které byly chápaný jako uzavřené a definitivně platné.

(ii) Druhým momentem je pojetí času a prostoru jakožto vnějších vzhledem k substanci. Důvodem je newtonovské pojetí času a prostoru jakožto absolutních veličin a hmoty jakožto zcela nezávislé na těchto veličinách. Důsledkem se stává odloučení časoprostorových charakteristik, které Whiteheada vede ke kritice prosté lokace a jejímu nahrazení koncepcí prehenzivní jednoty.[41]

Dva výše zmíněné problematické momenty materialistické doktríny vedou Whiteheada k její systematické kritice, která začíná nahrazením pojmu substance pojmem události, díky níž získávají čas a prostor relační nikoli absolutní charakter.

Důsledky karteziánského oddělení ducha od hmoty a následná víra v subjektivní svět a nadvládu rozumu, dolehly na vývoj novověké filosofie v plné tíži. Následky

[41] Nahrazuje pouze vnější vztahy materialisticky pojatých částic vedoucích k prosté lokaci hmoty (a odtud k Humovi a jeho kritice kauzality) vnitřními vztahy prehenzivního sjednocení.

Descartova přesvědčení o soběstačnosti substance, protože substance „existuje tak, že k tomu, aby existovala, nepotřebuje žádnou jinou věc“ (Descartes 1998, 53), nabraly podobu epistemologického skepticismu, který si přisvojil objekty vnějšího světa, učinil 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 1996, 108). Aby tak vysvětlil povahu aktuální entity jako protiváhy vůči hmotě, jde až na nejnižší úroveň organického života, na které živočichové a rostliny vykazují schopnost adaptace na okolní podmínky. Nemají samozřejmě možnost vědomé lidské zkušenosti, ale Whitehead jim připisuje schopnosti „pomalých pociťování (*feelings*) kauzálního nexu“ (Whitehead 1989, 176-177). Jak již bylo řečeno, i na anorganické úrovni mají entity schopnost pociťování (ta je ostatně podle filosofie organismu vlastní naprosto všem aktuálním entitám), ale nacházíme zde i kauzální působnost mezi entitami. Nicméně naše rozlišovací a pozorovací schopnosti je nedokáží zachytit.

6.1 Kritika tzv. bifurkačních teorií

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 (zejména 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 senzorického receptoru a tudíž přestává být součástí daného materiálního objektu. Propagátorem této teorie byl především Isaac Newton.

Whiteheadova kritika odpovídajících epistemologických pozic je známá jako kritika tzv. bifurkačních teorií (*theories of the bifurcation of nature*). 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. Pojetí času

a prostoru jakožto externích vzhledem k přírodě má své kořeny v koncepci hmoty jako fundamentální substance. Whitehead přichází s koncepcí relačního pojetí prostoru a obě veličiny chápe jako abstrakce vyjadřující vnitřní vztahy mezi událostmi, které nahrazují substanci s povahou hmoty (srov. Whitehead 1920, 20-42). Při koncepci relační teorie prostoru postavené na vnitřních vztazích mezi organismy byl Whitehead ovlivněn teorií relativity a evoluční teorií, z jejíhož pohledu hmota jako taková evoluce schopna není. Jedná se pouze o statickou změnu, protože „jedna skupina vnějších vztahů je právě tak dobrá jako každá jiná“ (Whitehead 1989, 175). Evoluce je ovšem založena na emergenci komplexnějších organismů z méně komplexních organismů. Vztahy, do nichž tyto organismy vstupují, integrují do své povahy a tím jsou modifikovány a evaluovány; (ii) Středně silnou podobu bifurkace přírody spatřuje v tzv. teorii psychických adicí (*theory of psychic addtions*), podle níž v průběhu percepce vznikají v naší mysli přídavné charakteristiky, které následně přisuzujeme přírodě (Whitehead 1920, 42-43). V díle *Science and the Modern World* naráží v této souvislosti na Galileovu koncepci kvalit tělesu vlastních a kvalit tzv. aditivních, dále na Descartovu a Lockovu koncepci teorii primárních a sekundárních kvalit. V jejich důsledku se příroda stává „nevýraznou věcí, bez zvuku, vůně a barvy, je pouze pohybujícím se materiálem, nekonečně a beze smyslu“ (Whitehead 1989, 114). Whitehead důrazně odmítá dualitu mentálních a fyzikálních kvalit. Uznává existenci pouze kvalit fyzikálních, jež nacházíme v přírodě; (iii) 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.

Úkolem přírodní filosofie je tedy uchopit charakter vztahů mezi entitami a charakter entit samotných. To vše je vyjádřitelné v myšlení ovšem bez vztahu k mysli, bez toho aniž bychom přemýšleli o myšlení nebo smyslovém uvědomění. Přírodu lze a je nutné vysvětlit z podstaty jí samé tak, jak se nám odkrývá v procesu percepce. To je podstatou homogenního myšlení.

S mechanistickým materialismem a pojmem substance, jako jeho základním konceptem, je rozdělení přírody na objektivní fakta a subjektivní lidské hodnoty zcela nevyhnutelné. S touto epistemologickou pozicí, jdoucí ruku v ruce se zrodem novověké

vědy, se Whitehead vyrovnává následovně: „To proti čemu od základu protestuji, je bifurkace přírody do dvou systémů reality, které jsou reálné, pokud jsou reálné v odlišných smyslech. Jednou realitou by byly entity jako elektrony, které studuje spekulativní fyzika. Toto by byla realita, která by zde byla pro poznání, ačkoli by nebyla v rámci této teorie nikdy poznatelná. Pro to, co je poznatelné, by existoval jiný druh reality, který by byl vedlejším produktem mysli. Tak by zde byly dvě přírody, jedna by byla domněnkou a druhá snem**“** (Whitehead 1920, 30). Příroda jako domněnka představuje postulované vědecké pojmy a teorie založené na přímo nevnímatelné vrstvě skutečnosti (elektrony, atomy, molekuly), jež působí na naši mysl tak, že si je následně vědoma jevové přírody, resp. ji produkuje. Tak vzniká příroda jakožto sen.

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 (*effluent*) příroda (Whitehead 1920, 30-31).

Jak již bylo naznačeno výše, bifurkační teorii podle Whiteheada z novověkých myslitelů zastává Galileo Galilei. Její formulaci nalezneme ve svém spisu *Il Saggiatore*, kde doslova píše: „Myslím, že chutě, vůně, barvy atd. jsou jen pouhá jména, pokud je zde objekt, se kterým je spojujeme, a že spočívají pouze ve vědomí. Jestliže by tedy živá bytost byla odstraněna, všechny tyto kvality by byly vymazány a anihilovány**“** (Galileo 1957, 274). Z uvedeného citátu vyplývá, že nebýt našich smyslových orgánů, nebyly by ani barvy, chutě nebo zvuky. Na jedné straně existují vlastnosti tělesu vlastní a na straně druhé vlastnosti tělesu přidané skrze smysly recipienta. Z pohledu bifurkačních teorií se jedná o bifurkaci v podobě psychických adicí.

Descartes vypracoval teorii primárních a sekundárních kvalit. V tomto případě se můžeme odvolat na následující místo v *Principech filosofie:* „Je tedy nutné vyvodit, že také pozorujeme, že to, nač ve vnějších objektech poukazujeme jmény „světlo“, „barva“, „vůně“, „chuť“, „zvuk“, „teplo“, „chlad“ a (jmény) jiných hmatových kvalit nebo substanciálních forem, jsou pouze rozličná uspořádání těchto objektů, která působí, že naše nervy mohou být drážděny rozličnými způsoby“ (Descartes 1998, 141).

To co podle Descarta bezpečně poznáváme, jsou geometrické vlastnosti tělesa (primární kvality). Na druhu stranu, si však nemůžeme být jisti, že kvality jakými jsou např. světlo, barva, vůně (sekundární kvality) jsou v tělesech přítomné stejným způsobem, jako jsou přijímány našimi smysly. Nedůvěra v možnosti adekvátního smyslového poznání Descarta vede k tvorbě ne ještě zcela rozvinuté teorie primárních a sekundárních kvalit. Z pohledu bifurkačních teorií se jedná rovněž o bifurkaci v podobě psychických adicí.

Dalším autorem, jehož teorie obsahují bifurkační princip, je Isaac Newton. Jakožto zastánce transmisní teorie světla ve své *Optice* píše: „Správně řečeno paprsky nejsou nikterak zabarveny. Není v nich nic jiného, než jistá síla a dispozice podnítit vjem té nebo jiné barvy (Newton 1952, 124-125). Barvy se tedy nenacházejí v tělesech samých, ale vznikají až sekundárně jako reakce našeho smyslového aparátu na světlo. Pro Newtona je mysl zřejmým interventem do poznávajícího procesu a jeho výsledek, fenomenální stránka přírody, se liší v závislosti na recipientovi, a je tedy pouze relativní. Newton byl také zastánce teorie absolutního času a prostoru, podle které existuje čas a prostor nezávisle na sobě. Stejně tak substance poznáváme nezávisle na času a prostoru. Barvy, zvuky nebo vůně jsou až sekundárním produktem akcidentálních vztahů izolované části hmoty. Z pohledu bifurkačních teorií se u Newtona jedná o bifurkaci v podobě psychických adicí a současně o bifurkaci vzniklou v důsledku pojímání času a prostoru jako absolutních veličin.

Proces postupného utváření teorií majících v základu bifurkační princip dovršil John Locke, na jehož analýzu primárních a sekundárních kvalit Whitehead v rámci své kritiky bifurkačních teorií odkazuje nejčastěji: „Prvotní kvality (…) jsou od tělesa naprosto neoddělitelné (…) a takové, jež smysly nepřetržitě nacházejí v každé částečce hmoty, dostatečně rozměrné k tomu, aby byla vnímána; (…) každá část si pak stále ponechává tuhost, rozlehlost, tvar a pohyblivost. (…) Druhotné kvality (…) v samotných objektech nejsou ve skutečnosti ničím jiným než dispozicemi vyvolat v nás různé smyslové zážitky prostřednictvím prvotních kvalit jejich smysly nevnímatelných částic; jde o takové zážitky, které jsou zážitky barev, zvuků, chuti atd.“ (Locke 1984, 94-95). Primární kvality se tedy zcela shodují se svými příčinami (jestliže vidím kulatý míč, je to na základě kulovitého tvaru, který je přítomný v přírodě). Jestliže však vidím modrou

barvu, není to na základě modrosti, která by existovala v přírodě, ale na základě určitého uspořádání daných částí hmoty. V důsledku tohoto přístupu nejsme schopni získat žádný koherentní popis přírody, která je otevřena našemu vnímání, aniž by tento popis nezávisel plně na našich smyslech. Z pohledu bifurkačních teorií je Locke opět propagátorem bifurkačního principu v podobě psychických adic.

Whitehead dále nemohl souhlasit s Kantovým přesvědčením o tom, že „nejvyšší zákonodárství přírody musí spočívat v nás, tj. v naší rozvažovací schopnosti, a že tedy nesmíme tyto obecné zákony hledat v přírodě prostřednictvím zkušenosti“ (Kant 1992, 85). Naopak Whiteheadova „filosofie organismu“ se dá charakterizovat jako „návrat k předkantovským modům myšlení“ (Whitehead, 1989, xi). Neboť „pro Kanta je proces umožňující zkušenost procesem od subjektivity k zjevné objektivitě. Filosofie organismu tuto analýzu převrací a popisuje tento proces jakožto vycházející z objektivity a směřující do subjektivity, z objektivity, pomocí níž je vnější svět datem, do subjektivity, v níž existuje pouze jedna individuální zkušenost“ (Whitehead 1989, 156). Na základě teorie psychických adic je Whiteheadova pozice reverzní k pozici Kantově. Mysl, která uchopuje Kantovu věc o sobě (Ding an sich) je jasným interventem do poznávajícího procesu. Z pohledu bifurkačních teorií se jedná rovněž o bifurkaci v podobě psychických adicí.

Konvencionalismus Henriho Poincarého, je Whiteheadem rovněž, s ohledem na kritiku principu bifurkace, odmítnut. Podle konvencionalismu je celá objektivní realita výsledkem společné konvence, která se uskutečňuje v rámci diskurzu: „První podmínkou objektivity je následující: co je objektivní, musí být společné všem myslím a následně přenosné z jedné do druhé a tento přenos se může uskutečnit pouze skrze diskurz“ (Poincaré 1921, 347). Pro Whiteheada to znamená, že jakmile se rozhodneme změnit naše stanovisko, které je dáno čistě konvenčně, jednoduše tím také změníme naše vyjádření fyzikálních zákonů přírody. V důsledku konvenční povahy rozhodnutí není přírodě nic inherentně vlastního, a volba je tak vedena pouze přáním mysli. Jedná se o intelektuální pohodlnost, nikoli o fakt (Whitehead, 1920, 121-122).

Obranou proti bifurkaci přírody je Whiteheadův předpoklad ležící v základu přírodní vědy: příroda je sebeobsažnou vzhledem k myšlení, uzavřenou pro mysl (*close*

to mind). 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.

Skutečnost, že jsme schopni v přírodě cokoli vnímat, stojí podle Whiteheada na povaze přírody jakožto ultimátního, rozvíjejícího se celku, který mysl zakouší ve svém průběhovém charakteru (*passage of nature*) (Whitehead 1920, 54) nebo také ve svém kreativním postupu (*creative advance of nature*) (Whitehead 1920, 178). Tyto kvality přírody jako takové shrnuje pojmem dění (*something is going on*) (Whitehead 1920, 49).

Takto pojatá příroda má charakter simultaneity, tedy souběžnosti všech rozlišitelných událostí celku přírody, čímž se Whitehead vymezuje vůči uchopení přírody v její okamžitosti (*instantaneousness*) (Whitehead 1920, 53-56). Simultaneita událostí reflektuje jejich průběh v čase a tedy jejich extenzivitu. Tím je odmítnuto materialistické koncepci přírody vlastní bezčasé a neextenzivní pojetí času jako bodových okamžiků.

V průběhu percepce se setkáváme s dvěma základními faktory: (i) Ty, které aktuálně zakoušíme a vyčlenily jsme je tak z celku přírody jsou faktory rozlišené (*discerned*); (ii) Ty, které si aktuálně plně neuvědomujeme, se k již rozlišeným vztahují. Zůstávají ale svým způsobem přímé percepci skryté a jakoby v potenci. Jsou jimi faktory rozlišitelné (*discernible*) (Whitehead 1920, 49-50). Naše poznávání světa má charakter roztřepeného okraje (*ragged edge*) neboť hranice mezi tím, co leží v našem přímém percepčním poli a tím, které více či méně předpokládáme, nemá nikdy povahu zřetelného ale spíše zamlženého přechodu.

K překonání bifurkace přírody Whitehead opouští představu Euklidovského třídimenzionálního prostoru, v němž běžně konstruujeme geometrické entity, které však tak nabývají charakteru statičnosti a neměnnosti (bod, přímka, rovina). Plodem teorie relativity je čtyřdimenzionální prostor, resp. časoprostor, ve kterém naše geometrické představy nabývají dynamičnosti a základními entitami jsou události.

Odstranění bifurkace zde nabývá podobu vztahu mezi naší smyslovou zkušeností a geometrickými entitami. Za tímto účelem Whitehead zavádí pojem abstraktivní třída událostí (*abstractive set of events*), pro kterou platí, že (i) jakýkoli ze dvou členů řady obsahuje jako svou část člen druhý a (ii) neexistuje taková událost, která by byla společná každému členu řady, tzn., že události nemají limitní bod, jsou pouze stále menší a menší (Whitehead 1920, 79). Abstraktivní třída označuje souhrn událostí, které se navzájem překrývají (*cover*), prostorově i časově. Pomocí tzv. metody extenzivní abstrakce (*method of extensive abstraction*) ukazuje, jak prostorové body a časové okamžiky mohou být odvozeny z událostí, které zažíváme.

Jednotlivé události konkrétní abstraktní třídy postupně zmenšují svou extenzi, až dospějí k jistému ideálu jednoduchosti, tedy k určitému okamžiku a k určitému bodu (Whitehead 1920, 82-83). Čas a prostor přestávají být výchozími koncepty ovlivňující naše myšlení tak, aby bylo následně schopné produkovat jevovou přírodu. Na tento pomyslný piedestal staví události, z jejichž vzájemných vztahů matematicky abstrahujeme čas a prostor a ty se stávají odvozenými koncepty. To jediné, co ve skutečnosti existuje, jsou události. Veškeré fyzikální koncepty jsou deriváty. Pomocí této metody generujeme teoretické, obecné pojmy vycházející z naší zkušenosti nikoli aby ji apriorně předcházely: „Každý element prostoru a času je abstraktní entita utvořena touto relací extenze pomocí určité logické procedury (metody extenzivní abstrakce)“ (Whitehead 1919, 75).

Tím je zrušena distinkce mezi světem námi vnímaným a světem vědou popisovaným. Whitehead uvádí výstižný příklad komplexní percepce zahrnující takové faktory (můžeme říci i okolnosti), jež běžně při popisu percepce nebereme v úvahu. Jestliže pozoruji například list, esenci jeho percepce představuje skutečnost, že „já jsem zde, strom je zde; událost zde a událost, která je životem stromu na onom místě, jsou obě vnořené v totalitě přírody, která je nyní a uvnitř této totality jsou jiné rozlišitelné faktory, které není potřeba zmiňovat“ (Whitehead 1920, 108).

6.2 Whiteheadova revize pojmů substance a změny

Je poměrně málo reflektovaným faktem, že již v roce 1900 Russell ve své knize *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*,[42] 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.[43] Důležité je nyní shrnout šest charakteristik substance, které Pierfrancesco Basile z Russellovy kritiky vyvozuje.[44] 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*.[45] V důsledku Démokritova materialismu byl svět agregátem subsistentních, ve své existenci

[42] 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.

[43] Detailní analýza jednotlivých bodů Russellovy kritiky s ohledem na jejich relevanci ke kritice Whiteheadově viz (Basile 2009, 26-30).

[44] 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 Lebnize a kauzalitou v Humově pojetí.

[45] 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.

Whiteheadova polemika s touto 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 navíc 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.[46] V důsledku tak, některé tradičně přijímané vlastnosti substance zavrhuje (statičnost a izolovanost) a jiné mu naopak ponechává

[46] 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)[46], vyjadřuje Whitehead svůj postoj k substanci následovně: „Pojem substance jej transformován do pojmu aktuální entity; a pojem síly je transformován do principu, který říká, že důvody pro věci se vždy nacházejí v přírodě složené z určitých aktuálních entit“ (Whitehead 1978, 18-19).

(individualita, sebeutváření[47] a permanence[48]).[49] 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 filosofií, 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*) substance v čase je implicitně zakotveno 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).[50] 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

[47] Koncepce 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-casuation* či *self-detetrminaiton*.

[48] Princip permanence substance je přítomný v konceptu trvání (*duration*), dále v tom, co Whitehead v *Process and Reality* nazývá objektivní nesmrtelností (*objective immortality*). Velmi přiléhavou 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*). V pozdějším výkaldu se však ukáže jako problematický.

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

[50] Descartes rovněž chápal 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.

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 (*actual entity*): „Aktuální entita je proces a není tedy popsatelná 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 nevypovídá"[51] (Aristoteles 1958, 37). První podstata je tedy nesena v sobě samé, 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* (*inesse*). 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 redukované na substanci či k ní náležející adjektivum. Jednotliviny jsou nahlíženy jako individualizovaná bytí bez jakékoli vzájemné relevance a kauzální působnosti (*causal efficacy*). Nepřijímají nic z minulosti, nemají vazbu na budoucnost, ani vnitřní *dynamismus* nastávání, který představuje finální působnost (*final efficacy*). Pouhá vnější souvislost mezi nimi je samovolná a bezúčelná, nikterak nedeterminuje jejich

[51] Z této Aristotelovy definice odvodil Descartes následující: „Substancí nemůžeme rozumět nic jiného než věc, která ke své existenci nepotřebuje nic jiného" (Descartes 1998, 53).

vnitřní podstatu. Absence *dynamického* rozměru substance, která 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 mechanistického materialismu, nežli samotné první podstaty u Aristotela. Substance jako s*tatická* hmota materialismu nedovolovala zavést veličiny, jakými jsou rychlost, hybnost, zrychlení či kinetická energie. Tedy veličiny, v jejichž popisu hraje ústřední roli čas.

Změna v pojímání substance charakterizovaná 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).[52] Nezůstává nám tu však Whiteheadem kritizovaný koncept *identické* substance? A problematizuje se i avizovaný princip permanence nárokovaný 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 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).[53]

[52] To tvrzení je v podstatě ozvěnou z *Timaia*, 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 býti jen předmětem mínění s pomocí počitku bez účasti rozumu, jakožto něco, co vzniká a zaniká, ale nikdy nemá pravé jsoucnosti“ (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).

[53] 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 nekonečně regresivnímu nárůstu diskrétních částí pohybu a kontinuita nastávání je zachována. Whitehead namísto přijetí Aristotelova postulátu, zcela odmítl kontinuitu nastávání. A aby se vyhnul nekonečnému regresu, 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

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 všechny 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 *vnějšími* 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 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 udělujíce 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 prvý) aktuálním událostem ponechává, jinak by

sekundy uběhnou během sekundy. Následně dochází k dalšímu aktu nastávání a neprobíhá zde žádný nekonečný regres (Whitehead 1978, 69).

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 problematický. Whitehead na jednu stranu vytýká tradičním koncepcím, že kladou substanci do světa, který je sám pro sebe, do světa izolovanosti, v němž absentují vztahy jakéhokoliv 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 požadavek 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).[54] Nicméně vzápětí s odvoláním na Paula Weise (mimo jiné Whiteheadova žáka na Harvardu a pozdějšího zastánce 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 kritizujíc 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 nucení říci, že je zcela nová“ (Weiss 1938, 208). Není zde nic, co by umožňovalo věcem přetrvávat v čase. Zde nezbývá než souhlasit. Snad jen těžko uchopitelný princip

[54] Jak již bylo zmíněno, Whitehead sám ho ukotvuje skrze koncept trvání, objektivní nesmrtelnost a věčné objekty.

objektivní nesmrtelnosti má v sobě příslib permanence. Ale evokuje spíše snahu „představit si nekonečno“ nežli „fixovat konečno“.

Navíc to komplikuje Whiteheadovu vlastní kritiku Humovy 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. Zaprvé, jako „dráhu po sobě následujících extensivních kvant” (Whitehead 1978, 307). V tomto případě se nejedná se 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).

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 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 sukcesivní následnosti statické jinakosti. Závěr, který nám vyplývá z Whiteheadovy epochové teorie času a představuje to, co Whitehead sám u Huma kritizuje.

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.[55] Emmet se

[55] 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

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 zapříčiňuje sebe sama, účinně i finálně“ (Ford 1990, 178). Z tohoto pohledu je možná kauzalita, v níž operují atomicky pojaté události.

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 materialistického mechanismu 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? Jaký je rozdíl mezi „monistickým vesmírem s iluzí změny“ a „pluralistickým vesmírem, ve kterém změna představuje odlišnosti mezi aktuálními entitami náležejícími k jednomu společenství určitého typu“ (Whitehead 1978, 79)?

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. Nejedná se o permanenci v pravém slova smyslu, tedy o sebeidentitu v čase. Věci jako by v každý časový okamžik svou sebeidentitu ztrácely a v další okamžik jinou získávaly. Jak

Emmet. Jestliže např. chci pohnout rukou, tak nejprve skrze imanentní kauzaci dojde k mozkové aktivitě. Tato mozková aktivita skrze transientní kauzaci rukou pohne.

poznamenává Reck, „Změna se neukazuje ve stromu, spíše jeden strom je vyměněn za druhý“ (Reck 1958, 765).[56] 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.

[56] 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 uspořádáni 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).

7 Síla tradice

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). Jak vysokou míru originality můžeme Whiteheadovu spekulativnímu systému přiznat?“. 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. Ve svém spise *O přírodě* popisuje svět jako místo vzájemně propojených a neustále soupeřících sil. Za základ veškerého dění nepovažoval substance, ale přírodní procesy. 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. Právě v Platónově koncepci idejí nachází Whitehead prekurzor své vlastní koncepce věčných objektů. Pokud jde o moderní procesuálně založené autory, na které se Whitehead často odvolává, jsou jimi Henri Louis Bergson, Charles Sanders Peirce, William James nebo John Dewey.

Ve svých harvardských přednáškách během akademického roku 1926/1927 Whitehead hovoří o filosofických kritériích pro vývoj filosofického myšlení. Ten spočívá v kritické revizi předchozích přesvědčení, z nichž některá jsou zachována, jiná modifikována a další odmítnuta. Whitehead zde rozlišuje sedm stanovisek, ze kterých by mělo být dosavadní směřování myšlenkových idejí nahlíženo a evaluováno: (i) intenzita přesvědčení; (ii) shoda v přesvědčení; (iii) explicitnost přesvědčení; (iv) analýza přesvědčení; (v) logická koherence přesvědčení; (vi) názornost přesvědčení a (vii) adekvátnost přesvědčení (Burch 1974, 201).[57]

Mezi lety 1927/1928 Whitehead proslovil sérii přednášek v rámci cyklu nazvaného Gifford Lectures na univerzitě v Edinburghu, které byly později vydány pod

[57] 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 digitalizaci poznámek z Whiteheadových přednášek se v současnosti snaží badatelé z Whitehead Research Project a jsou dostupné na jejich webových stránkách: https://whiteheadresearch.org/. Mnohé z nich byly také publikované v *Process Studies*.

názvem *Process and Reality*.[58] V tomto spisu, tedy o čtyři roky později, stanovuje čtyři metodologické zásady, 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*) (Whitehead 1978, 3).

Nyní si připomeneme a zároveň rozšíříme Whiteheadovo vymezení vlastního metafyzického schématu prezentovaného ve své nejkomplexnější 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. Pojmem 'interpretace' míním, že vše čeho jsme si vědomi 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. 'Aplikovatelné' zde znamená, že některé prvky zkušenosti jsou takto interpretovatelné, a 'adekvátní' znamená, že neexistují žádné prvky, které není možné takto interpretovat“ (Whitehead 1978, 3). První dvě zásady představují požadavky kladené na rozum a druhé dvě zásady vyjadřují požadavky kladené na zkušenost. Koherence značí fakt, že žádná entita nemůže být zcela abstrahována od celku universa a logičnost vylučuje kontradiktornost.

Na základě komparace obou systémů kritérií je zřejmé, že Whitehead zcela opouští kritéria intenzity, explicitnosti a analýzy. Ostatní kritéria jsou zachována s tím, že šesté kritérium, názornost, je jiným výrazem pro použitelnost.[59] Nás nyní zajímá

[58] Historie tohoto cyklu 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 1988 byl zahájen a existuje dodnes. Možnost zde přednášet označil Jacques Martin Barzun, americký historik francouzského původu, za „největší čest 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.* Jejímu vydání předcházely dvě publikace: roku 1926 *Religion in The Making* a roku 1927 *Symbolism, Its Meaning and Effect*.

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

kritérium druhé, shoda přesvědčení, tedy možnost hledat pro svou filosofii inspirační zdroj u významných autorit minulosti. 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, Huma, Kanta“ (Whitehead 1978, 39).[60] 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 (*pure feeling*) a zkušenosti, která podmiňuje racionalitu a smysluplnost každé vědecké teorie.[61]

V následujících dílčích kapitolách se budeme zabývat jednotlivými autory, kteří byli pro Whiteheada nepostradatelnými inspiračními zdroji při tvorbě vlastního metafyzického systému. V něm hrají nejvýznamnější roli věčné objekty a aktuální entity. Předobrazem Whiteheadovy koncepce věčných objektů byla Platónova koncepce idejí. Nicméně filosofie organismu jako celek odráží Whiteheadův silný vztah k Platónově filosofii, v níž nachází bohatství myšlenek jako semen věcí do té míry, že „nejjistější obecnou charakterizací evropské filosofické tradice je, že sestává z řady poznámek k Platónovi“[62] (Whitehead 1978, 39). Whitehead tímto prohlášením vyjadřuje svůj obdiv k muži, který, „klade všechny základní otázky, aniž na ně dává odpověď“ (Whitehead 1970, 40). Základními ontologickými jednotkami filosofie organismu jsou aktuální události, které analogicky odpovídají Leibnizovým monádám, v důsledku se však od sebe v mnohém odlišují. Nejvýznamnější distinkce spočívá v intermonadické kauzaci přijaté Whiteheadem a odmítnuté Leibnizem. Tato kauzace je založena na schopnosti prehenze jedné monády druhou monádou. Whitehead svou teorii kauzálního působení vystavěl jako antagonistickou k té Humově a hraje v jeho systému důležitou roli. Proto bude třetí postavou evropského filosofického myšlení

[60] Tento seznam není samozřejmě vyčerpávající. S ohledem na dané souvislosti se Whitehead průběžné odvolává na další následující myslitele: Samuel Alexandr, Charlie D. Broad, Lawrence J. Handerson, George Santayana, Francis H. Bradley, John McTaggart, James Ward aj.

[61] S koncepcí pociťování souvisí Whiteheadova kritika subjekt-predikátového způsobu vyjadřování. Tento model zastiňuje mnohem jemnější analýzu smyslového uvědomování, než jako pouhého dvojčlenného vztahu mezi myslí a dílčího přírodního faktoru (srov. Whitehead 1920, 108).

[62] 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).

s ohledem na svou relevantnost k Whiteheadovu myšlení analyzován právě Hume. A kde je Hume, nesmí chybět ani Kant. Whiteheadova kritika Kantovy epistemologické pozice mu dává nálepku filosofa navracejícího se k předkantovskému způsobu uvažování.

Whitehead nikdy nepřestává oceňovat vklad, bohatství a hloubku filosofické tradice. Druhým dechem dodává, že aby mohlo dobrodružství idejí pokračovat, je zapotřebí tyto ideje adaptovat vzhledem k více jak dvou tisíce letému vývoji lidské zkušenosti ve filosofii, vědě a náboženství. V následujících kapitolách se na tuto „adaptaci" podíváme perspektivou Platóna, Leibnize, Huma a Kanta. Následující dílčí kapitoly by nám tak měly dát odpověď na již zmíněnou otázku: „Do jaké míry zanechala evropská metafyzická tradice své stopy na Whiteheadově vlastním myšlení?".

7.1 Whitehead a Platón

Platón stejně jako Whitehead usilovali o nalézání „forem faktů", tedy permanentních struktur uvnitř proměnlivého nastávání. Můžeme říci, že jim byla vlastní snaha o zakotvení jistého řádu uprostřed chaosu. Pro Platóna je proud událostí (*flux of events*) 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. Pro Whiteheada je vymezení vzájemně provázaných, neustále vznikajících a zanikajících aktuálních událostí možné pouze skrze jejich účast na formách čili věčných objektech.

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). Spřízněnost vlastní koncepce věčných objektů s Platónovou koncepcí idejí vyjadřuje následovně: „Používám frázi 'věčný objekt' pro to, co jsem v předchozím odstavci nazval 'platónská forma'. (…) Věčné objekty konstituují platónský svět idejí**"** (Whitehead 1978, 44-46). Nicméně nejedná se o formy zcela totožné: „Entity, na které se nyní ptáme [věčné objekty], nejsou nutně omezeny na ty, které by Platón uznal za formy" (Whitehead 1978, 44).

V *The Function of Reason* hovoří o formách určitosti jako o „platónských formách, platónských idejích, středověkých universaliích“ (Whitehead 1929, 26). Vznik aktuálních, časově podmíněných aktuálních entit, tj. proměnlivého světa, je dán prostřednictvím jejich účasti na věčných potencialitách, tj. věčných objektech. Skrze ně postupně emerguje determinantní řád z nedeterminantního chaosu.

Je to především Platónův pozdní spis *Timaios,* ve kterém Whitehead nachází intuitivní vhled do podstaty stvoření, do podstaty toho, jak vesmír dospívá od chaosu k řádu. Whitehead přiznává, že „organicistní filosofie pouze reprodukuje Platóna. V *Timaiovi* je počátek současné kosmické epochy sledován zpět k prapůvodnímu nepořádku, chaosu směrem k našim ideálům“ (Whitehead 1978, 95). Toto je evoluční doktrína filosofie organismu. „[Bůh] nalezl všechno, cokoli bylo viditelné nikoli v klidu, nýbrž v nesouladném a neuspořádaném pohybu, uvedl to z nespořádaného stavu v řád“ (Platón 1996, 30a). Bůh není pro Platóna omnipotentním tvůrcem světa, podobně jako pro Whiteheada, ale spíše mu vtiskává pomyslný řád tak, že v něm existují vzory (*patterns*) a napodobeniny vzorů (*copy of patterns*). Nicméně postupně je Platón nucen kromě vzorů a napodobenin vzorů zavést třetí prvek, aby zmíněný řád nenastával ve vakuu. Tímto prvkem je schrána (*Receptacle*). Přirovnává ji k chůvě či matce všeho, co vzniká, dále také k tvárné hmotě (*matrix*) modelované tím, co přijímá (Platón, 1996, 49a-49e).

Schrána je v podstatě Platónovou pralátkou, prostorem, kde vše vzniká a způsob, kterým se o ní Whitehead zmiňuje v *Adventures of Ideas* (srov. Whitehead 2000, 137-138, 151-152, 185-186, aj.) nasvědčuje analogickému propojení s vlastním konceptem kreativity, který je jednou z kategorií ultimátního. A jak název kategorie napovídá, kreativita je pro Whiteheada zaprvé tím, co navzájem spojuje zbylé dva pojmy v kategorii, tedy pojmy jednoho (*one*) a mnohého (*many*) a za druhé se svým obecnějším charakterem stojí jakoby nad ostatními kategoriemi majícími specifičtější interpretativní charakter. Kreativita je tím nejobecnějším, co ve Whiteheadově systému můžeme nalézt, vede ke srůstání jednotlivého a vzniku mnohého. Již dříve popsaný kreativní postup přírody je „aplikací tohoto ultimátního principu kreativity“ (Whitehead 1978, 21) a vzniku novosti (*novelty*). Na rozdíl od Platónovy schrány (a stejně tak i od Aristotelovy první látky), které jsou pasivním příjemcem, je principem

dynamickým. Platónova schrána jako prostor pro nastávání dává možnost propojení času a prostoru a tak se „časoprostor moderní matematické fyziky chápaný odděleně od dílčích matematických vzorců, jež se vztahují k tomu, co se v něm děje, se téměř přesně shoduje s Platónovou schránkou“ (Whitehead 2000, 152), které ve Whiteheadově kosmologii analogicky odpovídá koncept Boha.

Whiteheadovo smýšlení o Bohu se vyvíjelo postupně napříč knihami *Science and the Modern World*, *Religion in the Making*, *Process and Reality* a *Adventures of Ideas*. Pocházel z velmi silně nábožensky orientované rodiny, nicméně patrně po studiích se tento vliv vytratil a jak dokládá Whittaker „na čas se stal otevřeným a dokonce polemickým agnostikem“ (Whittaker 1948, 293). V zajímavé pasáži v Priceově *Dailogs of Alfred North Whitehead*, kde se Price zmiňuje o tom, že Whitehead celých devět let (přibližně od té doby, co se oženil, tedy od roku 1890) studoval náboženství (srov. Price 1954, 151) a 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. K významnému obratu dochází až v jeho pozdním věku „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).

První náznak teistických prvků ve Whiteheadově filosofii pozorujeme v *Science and the Modern World*, konkrétně v kapitole God, kde vyjadřuje potřebu zavést další prvek své metafyzické koncepce, který nazývá principem ohraničení, nejvyšším ohraničením, principem sjednocování (*principle of limitation*, *ultimate limitation*, *principle of concretion*) (srov. Whitehead 1989, 256-257). Tento princip je aplikován na proud událostí s jejich vnitřními hodnotami. Tyto hodnoty samé vyžadují pro svůj vznik jisté podmínky a především normy hodnot, jež ztělesňuje koncept Boha. Pro původní Lowell Letures nebyl koncept Boha potřebný a tak jak je popsán v kapitole God, která je k původním Lowell Lectures přidána, je chápan jako rámec pro tvořivou aktivitu událostí.

Původní monismus *Science and the Modern World* ztělesňuje základní aktivita (*general activity*) nazvaná substanciální aktivita (*substantial activity*), „která je v základu všech událostí (…) Je jedinou nekonečnou substancí Spinozy“ (Whitehead 1989, 255), která umožňuje vnitřní souvztažnost a následnou konkrescenci událostí. Později, v *Religiion in the Making*, je zřejmý posun k pluralismu, kdy už neexistují „dvě aktuální entity, kreativita a stvořené. Je zde pouze jedna entita, která je příčinou sebe sama (*self-creating creature*)“ (Whitehead 1996, 109), čímž jsou jednotlivé „elementy oddělené, zatímco ve stvoření jsou dány dohromady (Whitehead 1996, 108).[63] Před tím, než Whitehead přikročil k požadavku pluralismu, měla substanciální aktivita tři atributy: Boha jako princip ohraničení, věčné objekty a mody (v Spinozově smyslu, tedy rozlišitelné jednotliviny). Protože je však nyní kreativita chápána jako „událost, která je příčinou sebe sama, jako svůj vlastní kreativní akt“ (Whitehead 1996, 101), je substanciální aktivita, dříve zajišťující individualizaci jednotlivých aktuálních událostí, nahrazena událostmi samými a svět má „tři formativní prvky, které společně utvářejí jeho charakter“ (Whitehead 1996, 90), tedy Boha, kreativitu a věčné objekty.

S posunem k pluralismu se v *Religion in the Making* mění i pojetí Boha. Od principu ohraničení přechází k „aktuální, ale nečasové entitě, skrze kterou je indeterminance pouhé kreativity přeměněna do determinované svobody (Whitehead 1996, 90). V *Process and Reality* je následně detailně rozpracována prvotní (*primordial*) a následná povaha Boha (*consequent nature of God*), přičemž podle Forda je již 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

[63] 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 zavrhuje: „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.

statický vzhledem k harmonizaci věčných objektů (prvotní povaha Boha) (Ford 1984, 140).

S odkazem na Lawrencovo tvrzení, že v období Whiteheadova studia teologie v letech 1891-1898, bylo součástí jeho knihovny dílo Paula Sarpiho *History of the Council of Trent* (Lawrence 1974, 22), ztotožňuje Frederic Cronwnfield Whiteheadův postupný odklon od agnosticismu a příklon k racionalismu především právě s touto knihou (Cronwnfield 1977, 379). Sám Whitehead ji v předmluvě k *Dobrodružství idejí* uvádí jako jednu z těch, 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 církev 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. Whitehead v současném průlomu ve vědě (zpochybnění Newtonova schématu) viděl potřebu apelu na rozum nikoli pouze na tvrdá fakta (to však neznamená, že by metody pozorování či experimentu zavrhoval). Whiteheadův racionalismus 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.

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). Z výše řečeného vyvozujeme následující: (i) Whitehead uvádí Boha do systému spekulativní filosofie jako prvek ohraničující kreativní sílu přírody, načež je touto kreativní silou zpětně sám utvářen: „Povaha Boha je prvotní datum pro svět (…) a „následná povaha Boha je tvořena multiplicitou elementů s individuální

seberealizací“ (Whitehead 1989, 349-350). Bůh tedy udržuje v jisté harmonii věčné objekty, ty vstupují do událostí a následný tvořivý vývoj Bůh reflektuje a reaguje na něj; (ii) Ve Whiteheadově systému je propleten empirismus spolu s racionalismem. Začínáme empirickými pozorováními, následně pomocí imaginativní racionalizace (dosažení věčných forem) dospíváme k obecným konceptům, a tyto racionální schémata dále opět uplatňujeme při novém pozorování. Věčné formy plní svou epistemologickou funkci rovněž u Platóna, i když poněkud v jiném duchu. Díky apriornímu tušení forem si na ně dokážeme při setkávání se s jednotlivinami (*doxa*) rozvzpomenout (*anamnésis*) a dojít k poznání obecnin (*epistémé*). Platón není klasickým empirikem jako Whitehead s ohledem na a priori postulované i když zamlžené poznání obecných principů, které nám při setkání s věcmi našeho světa, navíc pouhými nedokonalými odrazy těchto principů, počnou z této mlhy vystupovat.

Nicméně 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) sebeprožívání (*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). Každá tato vrstva skutečnosti se sebeuskutečňuje. Nejprve tím, že (i) *prožívá* svou vlastní subjektivitu, v níž jsou si všechny aktuální entity rovny, tím, že si ve svém (ii) *kreativním* směřování přivlastňuje, prehenduje jiné aktuální entity. Tím je z potenciality posouvá do aktuality. V závislosti na poměrném zastoupení fyzikálního 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 existuji život a rozum vedle sebe a jsou od sebe neoddělitelné, v důsledku „svět přirozeností boží stal se živým tvorem, majícím duši i rozum“ (Platón 1996, 30c).

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 kapitole nazvané *Objekty* jsme již probrali, že aktuální události a věčné objekty se setkávají prostřednictvím vstupu či konceptuální prehenze, jak tento moment Whitehead označuje v *Process and Reality*. Zmínili jsme čtyři vztažné členy tohoto aktu (událost percepce, situace, aktivní a pasivní podmiňující události). Nyní se na tento vstup podíváme podrobněji. 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 (emoce, znechucení, 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, která vymezuje jako „barvy, zvuky, tělesné pocity, chutě, vůně“ (Whitehead 1978, 61). Jak si však představit barvu nebo vůni jako citové zabarvení tedy jako subjektivní formu? Běžné 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 zabarvení 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, přičemž dříve zmíněnému není přisuzováno výsostné právo na to býti tím jediným, pravým reálně existujícím.

Již jsme naznačili, že náš výklad povede spíše k závěru, že Whiteheadova a Platónova koncepce se i přes zřejmé analogie v mnohých 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 neumisťuje 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 bližší, 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)[64]. Whiteheadovy věčné a časové objekty se navzájem potřebují. Věčné objekty představují vzory a čisté potenciality pro možné podoby procesu, tedy pro vznikající časové objekty: „Věčný objekt může být popsán pouze v termínech své potenciality pro 'vstup' do nastávání aktuálních entit“ (Whitehead 1978, 23).

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. Platónovo myšlení bylo pro

[64] „Krásno samo o sobě, skutečné, nezávislé, krásné a věčné“ (Platón 1993, 8). „[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).

Whiteheada inspirací nikoli pevně následovaným vzorem a tak je jeho prohlášení na počátku *Process and Reality*, v němž říká, že „směr uvažování v těchto přednáškách je platonický“ (Whitehead 1978, 39), potřeba číst v tomto duchu a jak poznamenává Jones, „snaha o překonání oddělení permanentního a proměnlivého je viděna jako povzbuzující, není ničím jiným než podnětem pro Whiteheadovo vlastní velmi originální odklonění od Platónova myšlení“ (Jones 2007, 13).

7.2 Whitehead a Leibniz

Poměrně často nalezneme ve Whiteheadově díle (a to jak ve spisech přírodní filosofie, tak ve spisech metafyzických) aluze na Leibnizovy základní jednotky universa, monády, vedle kterých Whitehead analogicky staví své aktuální entity. Oběma autorům je společná mentalistická interpretace světa v němž žijeme, odmítající představu hmoty jako ultimátní složky všeho jsoucího a karteziánské chápání substance jako pouhé materie, *res extensa* bez dynamického aspektu.[65] V případě Leibnize tomu ovšem tak nebylo vždy. Zpočátku zastával materialisticky pojatou metafyziku. Jakmile však sám

[65] Povaha aktuálních entit je Whiteheadem odvozena z povahy lidské subjektivity. Tu chápe jako jednotu prožitků, jež jsou výsledkem subjektivní reakce na prostředí (tedy výsledkem zkušenosti), v níž je rozličný materiál uchopován do konzistentního vzoru pociťování. Aktuální entity (ať hovoříme o molekulách nebo lidech) mají tuto schopnost pociťování, prožívání, zakoušení, jednoduše řečeno zkušenosti. Předmětem této zkušenosti jsou aktuální entity, neboli „kapky zkušenosti, komplexní a na sobě závislé (Whitehead 1978, 18). Je zřejmé, že pomalu, ale jistě míříme k osobnosti Williama Jamese, jehož dílo bylo Whiteheadem vysoce ceněno a rovněž z něho bylo i bohatě čerpáno. Bylo tak tomu v případě konceptu zkušenosti a i v případě epochové teorie 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 pociťovaných jednoznačných přírůstků nebo úbytků (…) [Smyslové zkušenosti] k nám přicházejí po kapkách. Čas sám o sobě přichází po kapkách“ (James 1987a, 734). 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 1941, 125). Whiteheadova koncepce ne-smyslového vnímání (*nonsensuous perception*) podaná v *Adventures of Ideas*, je podle Lowa 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 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 představuj impuls pro Whiteheadovu teorii prehenze, kauzálního pociťování (*causal feeleing*), což dále vede ke kritice Huma.

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 (*force*), což analogicky souvisí s pojmem vnímání (*sensation*) a touhy (*desire*) a v důsledku bylo nutné je pojímat podobně jako představu, kterou máme o duších (*souls*)“ (Leibniz 1890, 72). Leibnizova monadologie představuje pro Whiteheada pevný výchozí bod při budování doktríny filosofie organismu.[66] Z její následné revitalizace provedené Whiteheadem však postupně vyplývají spíše diskrepance nežli konsonance v myšlení obou autorů. Termín Petera Simonse „relační monadologie“ (*relational monadology*) (Simons 1998, 387) velmi přiléhavě vyjadřuje podstatu těchto odlišností.

Leibniz (podobně jako Whitehead) odvodil skutečnou povahu vesmíru na základě fungování vlastní mysli, resp. od jejího kontinuálního procesu aktivity, jenž nazval percepcí (*perception*): „Okamžitý stav, který zahrnuje a představuje mnohost v jednotě nebo v jednoduché substanci, není ničím jiným než tím, co se nazývá percepcí“[67] (Leibniz 1982, 158). Nicméně již definice základních jednotek skutečnosti v obou systémech ukáže, že zde většina podobností končí. Leibnizovy monády, „první absolutní principy, z nichž se věci skládají“ (Leibniz 1890a, 76), jsou stejného charakteru jako Whiteheadovy aktuální entity, „konečné reálné věci, z nichž je stvořen svět“ (Whitehead 1978, 18). Rozdíl v jejich koncepcích je obsažen v pojmech percepce a žádostivost (*appetition*) na straně Leibnize a v pojmech prehenze (*prehension*) a subjektivní forma (*subjective form*) a subjektivní cíl (*subjective aim*) na straně Whiteheada.

[66] 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*.

[67] Leibniz rozlišuje tři typy percepce: Zaprvé, percepci nevědomou, jež je charakteristická pro tzv. nahé (*naked*) či jednoduché (*simple*) monády, entelechie. Setrvávají v jakémsi stavu omámení, snu či mdlob. Náleží např. stromům, skálám apod. Zadruhé percepci zvanou pociťování (*feeling*) související s pamětí. Je typická pro monády zvané duše (*souls*). 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 (*reasonable souls*) nebo duch (*spirit*). Je vlastní lidem, jež jsou schopní apercepce. Poslední dva typy percepce jsou již vědomé (Leibniz 1982, 160-161).

Namísto pojmu percepce, definovaného výše, používá Whitehead pojem prehenze. Neboť živé i neživé organismy mohou podle Whiteheada být 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.

Pojem žádostivost představuje pro Leibnize „činnost vnitřního principu, který způsobí změnu či přechod od jedné percepce k druhé“ (Leibniz 1982, 158). Tento dynamický faktor dává vzniknout procesu percepce. Nežli je však jedna percepce završena a přichází další je u Whiteheada nastolena jemnější analýza. Během tohoto procesu je každá aktuální entita ve své existenci nekompletní. Úplnosti nabývá až v bodě završení (*satisfaction*). V tento okamžik hyne a stává se datem pro nastávající aktuální entitu (jedna percepce střídá druhou). Jak však něco, co není ve své existenci plnohodnotné, může řídit svůj vlastní proces konkrescence? Protože každému subjektu je vlastní právě subjektivní cíl, který „v procesu sebeutváření vede aktuální entitu jako vzor jí samé. (…) Prožitek tohoto vzoru je subjektivním cílem, na jehož základě je každá aktuální entita *determinovaným* (kurz. MCH) procesem“ (Whitehead 1978, 85).[68] Tento cíl doprovázející každou událost do bodu završení je „přímo odvozen z prvotní povahy Boha“ (Whitehead 1978, 67).

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) samotný princip konkrescence v podobě subjektivního cíle daného Bohem (*determinance* budoucností). Prehenze znamená, že aktuální entita syntetizuje předcházející vzory. Zdá se, že by tato entita mohla být plně determinována minulostí. Opak je však pravdou. Princip kreativity (*principle of creativity*) zajišťuje, aby nově vznikající bylo skutečně *nové*. Tzn., aby nebylo pouhým nuceným přeskupením předcházejících vzorů. Proto minulost nedeterminuje, ale podmiňuje. Kreativní svoboda má podobu vlastní determinance, vlastní kauzace a

[68] Pojem „determinovaným“ je potřeba chápat ve smyslu *částečné* determinance, viz dále.

„originalita v temporálním světě je *podmíněna* (kurz. MCH), nikoli determinována počátečním subjektivním cílem poskytovaným na základě veškerého řádu a veškeré originality“ (Whitehead 1978, 108). Nyní vidíme, že namísto pojmu „determinance“ je užito pojmu „podmíněnost“.

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.

Whitehead je velkým kritikem Leibnizovy teorie o předzjednané harmonii. 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 jakéhokoliv subjektu“ (Whitehead 1978, 27). Tím je zde ovšem myšlena skutečnost, že každá aktuální entita je predeterminována výběrem svého subjektivního cíle, jehož následkem jsou některá data přijata a jiná odmítnuta. Veškeré 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, který se dále stane fokálním bodem jejího subjektivního cíle. Whitehead má na mysli spíše vnitřní harmonii vztahů aktuálních entit, která je však výsledkem sebedeterminance obsažené v entitách (Johnson 1959, 298). Whiteheadův Bůh není všemohoucím a vševědoucím stvořitelem nejlepšího možného světa uspořádaného v předem ustanovené harmonii.[69]

[69] 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

Nyní se opět dotkneme Whiteheadovy koncepce změny, kterou jsme vyhodnotili jako statickou. To nás zavede 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 je počat člověk, kterému měla tato duše náležet, tak je 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. 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

Leibniz i Whitehead postihuji dynamickou jednotu veškerenstva stejným způsobem, pouze jinými jazykovými prostředky. U Whiteheada, jako obyčejně, nalezneme mnohem techničtějšího slovník. Leibniz v každé monádě vidí zrcadlo celého vesmíru, pro Whiteheada každá aktuální entita prehenduje celý vesmír.

Zásadní rozdíl mezi koncepcemi Leibnize a Whiteheada je založen na skutečnosti, že zatímco Whitehead tradiční koncepci substancí jakožto izolovaných entit odmítá, Leibniz tuto představu plnohodnotně promítl 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, neboť monády se takto nemohou vzájemně nikterak ovlivňovat. 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, 156-166).[70] U Leibnize jsou to monády zrcadlící perspektivy

nahrazena tradiční teorií epigeneze. Ward ji spojuje právě s Leibnizem zastávanou teorií preformace (Ward 1911, 98).

[70] Ale 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

vesmíru, u Whiteheada události uchopené v čase a prostoru do prehenzivní jednoty. Aby Leibniz mohl vysvětlit kauzální působnost mezi věcmi, stal se jejím interventem Bůh, zatímco u Whiteheada vychází z podstaty věcí samých.

Bůh je také 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 zničené. Whiteheadovy aktuální entity jsou výsledkem autokreativního procesu. Bůh 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 zřejmé. Zatímco Leibnizovy monády jsou podřízeny vůli Boha, „v organicistní filosofii aktuální entita zaniká v okamžiku, kdy je kompletní" (Whitehead 1978, 81-82).

Nejmarkantnější distinkce mezi kosmem monadologickým a kosmem aktuálních entit, netkví tedy nikde jinde nežli právě v odlišné funkci Boha. 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.[71] 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 nastávání nikoli supranaturální sílu kontrolující veškeré stvoření. Bůh „není před veškerým stvořením, ale s veškerým stvořením" (Whitehead 1978, 343).[72] Trochu ironickou poznámku si dovolíme nakonec: Timothy Mooney

prostřednictvím se zmíněná vazba uskutečňuje. S tím Whitehead nesouhlasí, protože nevidí jediný důvod, proc by Bůh měl být výjimkou a mít okna do světa otevřená (Whitehead 2000, 137).

[71] Termín superject (*superject*), který ponecháváme v souladu s Andrlem nepřeložený (srov. Andrle 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].

[72] 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

poznamenává, že jistá modifikace obou systému, tzn. Leibnizova i Whiteheadova, by umožnila odstranit koncept Boha, který má v obou případech podobu *Deus ex Machina* (Mooney 1988/90, 210). Nicméně by to podle Mooneyho vyžadovalo mnohem obšírnější studii, než je ta, kterou sám provádí a než je také ta, kterou jsme nyní provedli my. Je potřeba se na tomto místě spokojit se závěrem, že oběma je společná snaha o organický popis skutečnosti s odlišnou funkcí Boha v jejím celku.

7.3 Whitehead, Hume a Kant

Důsledky Humova epistemologického skepticismu vedou k představě kauzality jako něčeho, co je mimo naše empirické možnosti a tudíž k naší údajné neschopnosti pojem kauzality jako takový vůbec koncipovat. Odtud se odvíjí Whiteheadova kritika Huma. Whitehead je přesvědčen, že Humova teorie kauzality je založena na jeho teorii percepce, která je neadekvátní, ergo Humova teorie kauzality je neadekvátní. Jinak řečeno, podle Huma, jsou veškeré naše ideje výsledkem impresí (dojmů), které získávám skrze smyslovou percepci a pakliže kauzální spojení mezi příčinou a jejím následkem je pro nás nepoznatelné (pokud zde vůbec existuje), potom kauzalita sama je pro nás nepoznatelná. Tento postoj podle Basila odkazuje k tzv. fenomenologickému skepticismu“ (Basile 2009, 64). Potom je kauzalita pouhým zvykem (*custom*) na opakování se minulosti. Pro Whiteheada, naopak, nás naše nejzákladnější zkušenost, čisté fyzikální pociťování, vede k poznání kauzálních spojení v přírodě. Na jedné straně tu máme Huma jako „fenomenologického, epistemického a (pravděpodobně) ontologického skeptika“ a na straně druhé Whiteheada, „rozumného realistu ve všech třech ohledech“ (Basile 2009, 64).

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 pojímání 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 se při své polemice s empiristickým směrem vycházejíccím z Huma (a posléze i směrem transcendentálního idealismu vycházejícím z Kanta) odvolává právě na Humovu teorii poznání, resp. jeho teorie percepce, ve které Hume rozlišuje imprese (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 Huma má následující podobu: Nejprve přichází imprese smyslového vnímání (*impression of sensation*), např. pocit hladu a zimy. Následně vzniká idea smyslového vnímání (*idea of sensation*), idea hladu a zimy. Následuje imprese 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 (Hume 2015, 73-74). Zkoumání impresí pocitu náleží podle Huma spíše anatomům a přírodním filosofům a proto se jím více nevěnuje. Imprese z reflexe jsou důsledkem schopnosti idejí vytvářet nové imprese libosti, nebo nelibosti. Takto vzniklé imprese z reflexe jsou zpracovány pamětí, stávají se idejemi a dávají vznik novým impresím a idejím (Hume 2009, 26-27). Zde se opět dostáváme k Whiteheadovu akcentu na zkušenost v modu kauzální působnosti, která je již sama o sobě emocionálně zabarvena, a emoce jsou tím prvotním, co předznamenává naše vztahování se ke světu, nikoli sekundárním prvkem zkušenosti. Na druhou stranu Whitehead u Huma 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 Huma skrývá právě v naprostém opomenutí principu kauzálního pociťování. 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 *fyziologických 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. Humova doktrína převrací tento vztah tím, že kauzální působnost, jako zkušenost, staví do závislostního postavení na prezentující bezprostřednosti“ (Whitehead 1978, 176).

Humovo asociativní chápání kauzality prolomilo tíhu leibnizovsko-wollfovského 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 *Prolegomenách*: „Otevřeně doznávám, že to byla právě *Humova* 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).[73] Hume a Kant jsou tedy ve shodě, že kauzalitu vnášíme do přírody my, protože není její intimní součástí. Kant ji však nevysvětloval ze zkušenosti prostřednictvím zvyku, který je pro Huma důvodem k tomu, že „v budoucnu očekáváme podobný sled událostí jako ten, který se odehrál v minulosti“ (Hume 1996, 75). Pro Kanta se vědomí si kauzální působnosti stává jednou z apriorních forem rozvažování (*Verstand*), jednou z dvanácti apriorních podmínek každé lidské zkušenosti. Tím jsme se přiblížili k tomu, co bude později označeno jako druhý Kopernikánský obrat ve filosofii, tedy překonání Kantových *Kritik*. Whitehead svou koncepcí filosofie organismu totiž částečně přijímá Kantovu transcendentální estetiku a zcela odmítá Kantovu transcendentální logiku.

Naukou o transcendentální estetice[74] se Immanuel Kant snaží překonat dva v té době protichůdné filosofické proudy: racionalismus a empirismus. Navazuje tak především na Leibnize a Huma, 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 díle *Kritika čistého rozumu*. Změna perspektivy, ke které zde dochází, tedy, že naše poznání není již řízeno předměty, ale naopak, předměty jsou řízeny naším poznáním, bývá

[73] Tento slavný „dogmatický spánek“ se podle Lewise White Beck vztahuje buď na období mezi lety 1750-1760, kdy Kan četl německý překlad Humova spisu *Zkoumání o lidském rozumu* nebo na období mezi lety I770 -1780, kdy James Bettie ve své knize *Essay on the Nature and Immutability of Truth* hojně cituje z Humova *Pojednání o lidské přirozenosti* (srov. Beck 1978).

[74] Pojem „transcendentální” zde znamená *zkušenost překračující, tedy hledající apriorní podmínky zkušenosti* a pojem „estetika” je zde odvozeno od řeckého *aisthésis*, tedy *vnímání*.

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 pozorovatele otáčet se okolo věcí (srov. Kant 2001, 19). Podle Kanta si člověk svět utváří skrze apriorní nazírací formy smyslovosti, tzn. prostoru a času a skrze transcendentální kategorie zkušenosti. Svrchovanou roli čistě konceptuální stránky vědomé zkušenosti vyjadřuje pojmem čistý rozum (*pure reason*).

Až doposud jsme pouze nastínili, že Whitehead svou vlastní epistemologickou pozici buduje jako alternativu vzhledem k té Humově i Kantově. Začíná u Humovy 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 prvý 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). Datum tedy v důsledku nemůže být zakoušeno jako náležející konkrétnímu jsoucnu. Veškerá zkušenost se nese v módu prezentující bezprostřednosti (*presentational immediacy*) a je zcela ignorován mód kauzální působnosti (*causal efficacy*). Nemáme tedy žádné informace o minulosti ani o budoucnosti. Veškerá zkušenost je smyslová zkušenost. Jinak řečeno, vědomá zkušenost je, podle subjektivistického principu (a tedy i podle Huma a Kanta), základem zkušenosti jako takové nikoli jejím završením, jak tvrdí Whitehead (Sherburne 1981, 127-128). V důsledku takto pojatého subjektivistického principu se ve filosofii organismu Kantova transcendentální estetika 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 „aktualní 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* (viz s. 80 této práce). Člověk *pociťuje* subjekt a tím, že ho přijme v aktu prehenze, je dosaženo jednoty seuperjectu. V substančně orientovaná filosofii se subjekt setkává s datem a pouze na něho reaguje skrze jeho obecné vlastnosti. Nepřijímá ho 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, ale přesto odlišného stanoviska. Kantův *Verstand* je tím, co skutečnost formuje a svět je důsledkem našich inteligenčních apriorních modů. S tím ale nesouhlasí Whitehead, pro něhož je toto Kantovo tvrzení jablkem jejich „sváru“. Whiteheadovy důvody jsou dva. Zaprvé, radikalizace Kantova subjektivismu, tzn. rozšíření jeho platnosti na všechny entity. Kromě racionálních bytostí platí i pro organické a anorganické entity. Zadruhé, jeho modifikace *pure reason* do podoby *pure feeling*.

O pansubjektivistickém rázu Whiteheadovy filosofie jsme již hovořili v páté kapitole nazvané *Povaha spisů „harvardského období“,* a to v souvislosti s fyzikálním a mentálním pólem každé entity. Kromě zmiňovaného rozšíření Kantova subjektivismu, přichází na řadu i jeho reformace ze strany Whiteheada. Základem pro Kantovu Koperníkovskou revoluci je jeho důraz na odmítnutí senzualistického principu v případě, že má platit princip subjektivistický. Nicméně proti tomuto druhu

kantiánského subjektivismu[75] (jenž Kant přejímá od Huma) se Whitehead vymezuje a Kantovy transcendentální kategorie transformuje do kategorií pociťování (*categories of feeling*). Ustanovuje jimi transcendentálními podmínky kreativního sebeutváření událostí, jež však nejsou apriorními podmínkami struktury zakoušení věcí. Proces pociťování je esencí procesu konkrescence a je analyzovatelný do pěti faktorů: „(i) 'subjekt', který pociťuje; (ii) 'iniciační data', která mají být pociťována; (iii) 'vyloučení' skrze negativní prehenze; (iv) 'objektivní datum', které je pociťováno a za (v) 'subjektivní forma', která říká, jak subjekt pociťuje objektivní datum“ (Whitehead 1978, 221).

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). Tento návrat zkušenostního procesu k jeho původní nespoutanosti a existenci tepající za rozumovými restrikcemi je označován jako druhý Kopernikánský obrat, tedy překonání Kantových *Kritik* (Faber 2002, 218).[76]

Tento obrat 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 (*feels*). Na straně druhé se subjektivita stává výsledkem nikoli předpokladem procesu zkušenosti (Faber 2002, 218).

[75] „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 pojímání 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.

[76] Podle Fabera se tento obrat odehrává i v díle francouzských poststrukturalistů Emmanuela Lévinase a Gillese Deleuze. Whiteheadovu kritiku čistého pociťování analyzuje v souvislosti s koncepcí alterity (Lévinas) a novelty (Deleuze). V jejich průsečíku leží dobrodružství (*adventure*), které umisťuje zkušenostní proces za jakékoli racionální restrikce. Deleuze, stejně jako Whitehead, chápe transcendentální pole jako pouhý marker předznamenávající sled událostí. U Kanta se stává čímsi objektivně jsoucím za procesem nastávání.

Základní odlišnost mezi Kantem a Whiteheadem 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). Subjekt emerguje z tvořivé zkušenosti spíše, než aby byl jejím předpokladem.[77] 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'[78] než 'subjekt'“ (Whitehead 1978, 88).

Pro Whiteheada byl Kant tím, kdo poprvé plně a explicitně představil akt zkušenosti jako tvořivé působení (*constructive functioning*), jehož aplikací se u Kanta objektivní svět stává konstruktem ze subjektivní zkušenosti (Whitehead 1978, 156). Pro Kanta naše poznání začíná se zkušeností, ale ne vše může být ze zkušenosti odvozeno. Tím má na mysli transcendentální kategorie, jimiž „ve skutečnosti znovu potvrzuje *cogito*: karteziánský subjekt, který je oddělený, nepodmíněný a implicitně superiorní vzhledem ke světu, jenž pozoruje pouze z dálky“ (Shaviro 2009, 49). Kant tímto svůj konstruktivismus[79], resp. zkušenost jako tvořivé působení, limituje pouze na racionální bytosti, které zkušenost monopolizují a současně 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 (Shaviro 2009, 49-50).

Kantova transcendentální estetika je pro Whiteheada oceněníhodná 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

[77] Kantův transcendentální idealismus je Whiteheadem nahrazen v duchu Jamesova radikálního empirimsu nebo Deleuzova transcendentálního empiricismu.

[78] Termínem superject Whitehead ukotvuje skutečnost, že datum se potkává s pociťováním 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.

[79] Poznání je v podstatě konstrukce spojující smyslovou zkušenost s kategoriemi v mysli.

Kanta schopné poznání ukotvit a ověřit. Jsou pouhými, pro poznání neadekvátními formami percepce. 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.

V tomto ohledu je podle Whiteheada Kantovou slabinou akceptace Humova atomismu, jenž spočívá v naprosté nespojitosti proudu individuálních impresí. V důsledku tak svou transcendentální estetiku Kant chápe jako pouhý popis subjektivního procesu uchopování dat (Whitehead 1978, 113) a je nutné postulovat a apriorní kategorie *Verstandu*. „Humův naivní předpoklad prostého 'výskytu'“ (Whitehead 1998, 32), je v praxi Whiteheadova kritika prosté lokace v čase a prostoru. Ale protože Whitehead vidí čas a prostor jako pouhé abstrakce odvozené z událostí,[80] stává se rovněž „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). Jinak řečeno, přítomnost se adaptuje na minulost, na bázi relačního působení a odtud můžeme abstrahovat čirou následnost.

V důsledku Kantova pojetí sukcesivity a tedy i v důsledku Kantova naprostého opominutí jakési primitivní zkušenosti, čistého fyzikálního pociťování Whitehead odmítá Kantovu transcendentální logiku, která je výplodem Kantova „nadměrného intelektualismu“ (Whitehead 1978, 141). Jeho výsledkem je nadvláda kategorií, jež udávají řád jinak chaotickému proudu impresí. Kauzální působnost je do přírody vnášena z vnějšku jako jedna z těchto kategorií.

Pro Huma, jakožto Kantova předchůdce, platí s ohledem na čisté fyzikální pociťování totéž s tím rozdílem, že kauzální působnost je otázkou zvyku uvaleného na na přírodu skrze mysl jejího pozorovatele.

[80] Viz kapitola *Kritika tzv. bifurkačních teorií* této práce, resp. pojednání o metodě extenzivní abstrakce na s. 49.

Podle humovsko-kantovského pojetí nejsme nadáni přímým prožitkem kauzálních souvislostí. Tato pozice vyňala kauzalitu z přírody na základě rovnice čas = atomická posloupnost, což je podle Whiteheada příklad klamu špatně umístěné konkrétnosti.

Jak nám však do této rovnice zapadá Whiteheadova koncepce epochové teorie času, podle níž má čas rovněž atomickou povahu? Dále jeho pojetí změny jakou pouhé následnosti jinak neměnných entit? Netvdí Whitehead vlastně totéž, co kritizuje? I když se může zdát, že kauzalita a kontinuita se z Whiteheadova systému vytratily, Whiteheadova doktrína vnitřních vztahů a teorie imanentí kauzace, jak ji představila Emmet[81], by nás společně měly z nastíněných obtíží vyvést.

Celá tato závěrečná část práce mapujicí impulsy pro Whiteheadovu pozdní metafyziku byla uvedena otázkou „Jak vysokou míru originality můžeme Whiteheadovu spekulativnímu systému přiznat?“. Viděli jsme, že Whitehead reflektované filosofické tradici dovolil jen omezenou míru vlivu na své vlastní myšlení. Ideje vypracované Platónem, Leibnizem, Humem a Kantem mu udávali bod, ze kterého má vyjít, ale samotná cesta vedla mnohdy zcela jiným směrem. Proč? Odpověď je ukryta ve dvou faktorech příznačných pro Whiteheadovo myšlení. Zaprvé, je tu Whiteheadův idiosynkratický způsob práce s jazykem a zadruhé, jeho metoda imaginativní generalizace, intuitivních a apriorních vhledů 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 pouze podněcovala k vlastní systematické syntéze vědy a filosofie.

[81] Teorie imanenentní kauzace Dorothy Emmet viz s. 61-61 této práce.

8 Závěr

Veškerá lidská snaha o pochopení a popis skutečnosti a místa, které v ní zaujímáme, začíná u naší zkušenosti s ní. Její ultimátní složky, jistá centra síly, aktivity či energie (aktuální události), jsou námi zakoušeny (pociťovány) a formují naše fyzické i psychické stavy. Odtud plynou dva důležité závěry. Zaprvé, naše schopnost generalizace a jí utvářené obecné koncepty mají vždy tak trochu nevyjasněný původ a při jejich aplikaci na skutečnost je potřeba být obezřetný. Proto si také Whitehead nikdy neklade nároky na finální a nezpochybnitelnou jistotu našich schémat, která je potřeba stále znovu a znovu revidovat. Zadruhé, člověk je součástí přírodních zákonů. Možná se tento závěr zdá být poněkud banální, nicméně postačí se rozhlédnout a vidět, ne se pouze dívat, a zdánlivá banalita se nám začíná komplikovat.

Jakou povahu mají přírodní zákony vzhledem k přírodním procesům? Je zákon pouhou konvencí? Pouhým vnějším pravidlem uvaleným na bezbrannou skutečnost? Nikoli. Z četby předcházejících stránek nám nepochybně vyplývá povaha zmiňovaného vztahu jakožto imanentního: přírodní zákony jsou vnitřním vyjádřením vlastností reálně existujících dějů. 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 je světem utvářen a zpětně svět utváří. Vyjdeme-li z racionálního stanoviska, v němž zastáváme názor na imanentní povahu přírodních zákonů jako neoddiskutovatelný předpoklad pro poznávání přírody, přicházíme k dobrodružství idejí, které z těchto zákonů lidská mysl čerpá. Skrze toto dobrodružství má člověk možnost porozumět svému místu v něm.

Čím nám Whiteheadova filosofie může být na této cestě nápomocná? Především tím, že zapříčinila fundamentální změnu našeho názoru na vědeckou revoluci sedmnáctého století. Tento boj s *hmotou* nevyhrává Whitehead na plné čáře, ale jeho tažení mající podobu *organicistní* metafyziky je pro dnešní čtenáře nepochybně 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. Tyto dichotomie jsou přítomné v nitru přírody samé a jako pravá a levá hemisféra našeho mozku v ní spolupracují a utvářejí proces kreativního nastávání.

V práci vycházíme od počáteční analýzy pilířů Whiteheadovy filosofie přírody relevantních pro filosofii organismu. Následně se posouváme do oblasti samotné spekulativní filosofie. V ní Whitehead modifikuje původní přírodní metafyziku prostřednictvím polemiky s významnými postavami evropské intelektuální tradice do podoby vyspělé metafyziky. Nyní shrňme jednotlivé závěry vyplývající z filosofické analýzy Whiteheadovy kosmologické koncepce 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 především o reflexi Whiteheadovy výstavby vlastního lexika a rovněž jeho intelektuálního vývoje.

V kapitole třetí nalézáme odpověď na otázku „Jaká jsou ultimátní data vědy?“. Tato data leží v přírodě, kterou vždy zakoušíme jako komplex *událostí* a *objektů*. V období filosofie přírody, či chceme-li v období přírodní metafyziky, je tato terminologická distinkce a následná metafyzická konjunkce středobodem Whiteheadova zájmu. Vypořádává se také s Newtonovým světonázorem, konkrétně jeho pojetím času a prostoru, který označuje každý objekt nálepkou „prostě lokalizován“. Kritika prosté lokace vyplývá z Whiteheadova distancování se od času a prostoru jako něčeho konkrétního, což je důsledkem špatně situované konkrétnosti neboli záměny našich abstrakt za konkrétní jednotliviny, a chápe je naopak jako abstrakce odvozené z průběhového charakteru přírody. Tento důraz na průběh je zachován i v období vyspělé metafyziky, ale je tu posun od kontinuity směrem k diskontinuitě, který ve vyspělé metafyzice problematizuje koncepce změny a kauzální povahy zkušenosti.

V kapitole čtvrté nabízíme pohled do „bodu zlomu“, v němž se odehrál Whiteheadův posun od panfyziky směrem do metafyziky. 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 pouze jemnější analýze. A to ve světle Platónova, Descartova, Leibnizova, Lockova, Humova a Kantova učení. S ohledem na Whiteheadovu epistemologickou i tematickou konzistentntnost přijímáme názor Levise 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 zmiňovaného „bodu zlomu“, jak je často nahlížen, ale spíše kontinuální revize dřívějších stanovisek v duchu vlastní metafory imaginativních skoků.

V kapitole páté a kapitole šesté jdeme k samotnému jádru Whiteheadovy organicistní metafyziky. Tento název užíváme jak pro Whiteheadovu přírodní, tak i pro vyspělou metafyziku (dělení vzniklé jako důsledek Fordovy kompoziční analýzy). Pro vyspělou metafyziku je charakteristická revitalizace pojmového aparátu přírodní metafyziky. Tato pojmová rekonstrukce je předvedena v kapitole páté. V jejím světle je v kapitole šesté nejprve zmapována kritika tzv. bifurkačních pozic, jíž se Whitehead věnuje stále z pozice homogenního myšlení, tedy bez analýzy mysli, tzn. ve fázi přírodní metafyziky. Posléze se přesouváme do fáze vyspělé metafyziky, pro kterou je charakteristické začlenění mysli do poznávajícího procesu. Vědomí již není nezávislou aktualitou ale aktivním činitelem, vedle subjektivity a mentality, v poznávajícím procesu u nejvyšších organismů. V této fázi jsou v ohnisku Whiteheadova myšlení aktuální entity, pojaté atomicky v důsledku epochové teorie času. S časem souvisí pojem „změny“. Je ukázáno, jak Whiteheadova transformace substance do aktuální entity v součinnosti s epochovou teorií času, problematizuje podstatu změny jako *kontinuálního* přechodu a rovněž podstatu kauzality.

V kapitole sedmé reflektujeme Whiteheadovu polemiku s Platónem, Leibnizem, Humem a Kantem a ukazujeme, nakolik se Whitehead nechal koncepcemi svých předchůdců ovlivňovat. Zpravidla můžeme říci, že síla kontinentální i americké intelektuální tradice Whiteheadova ducha pouze podněcovala k vlastní systematické a originálně vypracované syntéze vědy a filosofie.

Závěrem můžeme obecně konstatovat, že Whitehead zapříčinil fundamentální změnu našeho názoru na povahu skutečnosti. Nenahlížíme ji nyní jako statickou hmotu, ale jako dynamický organismus, který udržuje při životě vzájemná souhra událostí a objektů. Pomocí metody imaginativní racionalizace dospíváme k poznání této komplexní vnitřně provázané skutečnosti. Prvotní impuls ale vždy vychází od naší zkušenosti s ní. Jedině tehdy je-li na počátku pocítění, jsme schopni dát zakoušenému komplexu procesů jméno. Je ovšem nezbytné mít vždy na paměti, že toto jméno není definitivní. Naše koncepty, názory a teorie nesmíme nechat zaklíněné v našem samolibém uspokojení, že „nyní víme“. Pro pokračování lidského 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.

9 Bibliografie

1. Alston, William Payne. 1951. „Whitehead's Denial of Simple Location.“ *The Journal of Philosophy* 48 (23): 713-721.
2. Alston, William Payne. 1952. „Internal Relatedness and Pluralism in Whitehead.“ *The Review of Metaphysics* 5 (4): 535-558.
3. Andrle, Michal. 2010. *Whiteheadova filosofie přírody. Se zvláštním zřetelem k „londýnskému“ období*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
4. Aristoteles. 1958. *Kategorie*. Praha: Československá akademie věd.
5. Audi, Robert. 1999. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
6. Bacon, Francis. kolem 1900. „Silva Silvarum or A Natural History In Ten Centuries.“ In *Colected Works of Francis Bacon*, Vol. V, eds. James Spedding, Robert L. Ellis a Douglas D. Heath, 7-164. Boston: Houghton, Mifflin and Company.
7. Barrow, John D. a Frank Jennings Tipler. 1986. *The Cosmological Anthropic Principle*. Oxford: Oxford University Press.
8. Basile, Pierfrancesco. 2009. *Leibniz, Whitehead and the Metaphysics of Causation*. New York: Palgrave Macmillan.
9. 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.
10. Bergson, Henri. 1944. *Creative Evolution*. New York: Modern Library.
11. Bergson, Henri. 2001. *Time and Free Will. An Essay on the Immediate Data of Consciousness*. New York: Dover Publications.
12. Bergson, Henri. 2003. Myšlení a pohyb. Praha: Mladá fronta.
13. 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: Bookfellers.
14. Bettie, James. 1771. *An Essay on the Nature and Immutability of Truth, in Opposition to Sophistry and Scepticism*. Edinburgh: A. Kincaid & J. Bell.
15. Burch, George Bosworth. 1974. „Whitehead’s Harvard Lectures, 1926-27.“ *Process Studies* 4 (3): 199-206.
16. Cobb Jr., John B. 1998. „Re-Reading Science and the Modern World.“ *Process Studies* 27 (1/2): 34-47.
17. Crownfield, Frederic R. 1977. „Whitehead: From Agnostic to Rationalist.“ *The Journal of Religion* 57 (4): 376-385.
18. Deleuze, Gilles. 2014. *Záhyb. Leibniz a baroko*. Praha: Herrmann & synové.
19. Descartes, René. 1998. *Principy filosofie. Výbor doplněný dvěma dopisy princezně Alžbětě Falcké*. Praha: Filosofia.
20. Descartes, René. 2003. *Meditace i první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*. Praha: OIKOYMENH.
21. Einstein, Albert. 1923. *The Meaning of Relativity. Four Lectures Delivered at Princeton University, May, 1921*. Princeton: Princeton University Press.
22. Emerson, Ralph Waldo. 1884. „Plato; or the Philospher.” In *Representative Men*, 39-77. Boston: Houghton, Mifflin and Company.
23. Emmet, Dorotohy Mary. 1932. *Whitehead’s Philosophy of Organism*. London: Macmillan and Co.

24. Emmet, Dorotohy Mary. 1985. *The Effectiveness of Causes*. New York: State University of New York Press.
25. Epperson, Michael. 2004. *Quantum Mechanics and the Philosophy of Alfred North Whitehead*. New York: Fordham University Press-
26. Eslick, Leonard J. 1958. „Substance, Change, and Causality in Whitehead." *Philosophy and Phenomenological Research* 18 (4): 503-513.
27. Faber, Roland. 2002. „De-Ontologizing God. Levinas, Deleuze, and Whitehead." In *Process and Difference: Between Cosmological and Poststructuralist Postmodernisms*, eds. Catherine Keller a Anne Daniell, 209-234. New York: State University of New York.
28. Ford, Lewis S. 1984. *The Emergence of Whitehead's Metaphysics 1925 – 1929*. New York: State University of New York Press.
29. Ford, Lewis S. 1990. „Efficient Causation Within Concrescence." *Process Studies* 19 (3): 167-180.
30. 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.
31. Guy, Fritz. 1966. „Comments on a Recent Whiteheadian Doctrine of God." *Andrews University Seminary Studies* 4 (2): 107-134.
32. Heisenberg, Werner. 1958. *Physics and Philosophy. The Revolution in Modern Science*. New York: Harper&Brothers.
33. History of the Gifford Lectures. The Gifford Lectures [online], [cit. 20. 8. 2016]. Dostupné z: http://www.giffordlectures.org/overview.
34. Hocking, Wiliam Ernest. 1963. „Whitehead As I Knew Him." In *Alfred North Whitehead: Essays on His Philosophy*, ed. George Louis Kline, 7-18. New Yersey: Prentice-Hall.
35. Hume, David. 1996. *Zkoumání o lidském rozumu*. Praha: Svoboda.
36. Hume, David. 2015. *Pojednání o lidské přirozenosti. Kniha 1. Rozum*. Praha: Togga.
37. Hurley, Patrick Joseph. 1979. „Russel, Poincaré, and Whitehead´s Relational Theory of Space." *Process Studies* 9 (1-2): 14–21.
38. Chisholm, Roderick. 1966. „Freedom and Action." In *Freedom and Determinism*, ed. Keith Lehrer, 11-44. New York: Random House.
39. Christian, William A. 1959. *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics*. New Haven: Yale University Press.
40. James, William. 1912. *Essays in Radical Empircism*. New York: Longmans, Green, and Co.
41. 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.
42. 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.
43. Johnson, Allison Heartz. 1969. „Whitehead as a Teacher and Philosopher." *Philosophy and Phenomenological* Research 29 (3): 351-376.

44. Johnson, Arthur Henry. 1959. „Leibniz and Whitehead.“ *Philosophy and Phenomenological Research* 19 (3): 285-305.
45. Jones, Richard Elfyn. 2007. „Some Platonic implications of Whitehead’s Concept of God.“ *Leeds International Classical Studies* 6 (3): 1-14.
46. Kant, Immanuel. 1992. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. Praha: Svoboda.
47. Kant, Immanuel. 2001. *Kritika čistého rozumu.* Praha: OIKOYMENH.
48. Lawrence, Nathaniel Morris. (rec.). Lowe, Victor. 1962. Understanding Whitehead. Baltimore: Johns Hopkins University Press. *The Philosophical Review*. 1964, 73 (1): 116-118.
49. 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.
50. Lawrence, Nathaniel Morris. 1974. *Alfred North Whitehead: A Primer of His Philosophy*. New York: Twayne Publishers.
51. Leclerc, Ivor. 1953. „Whitehead’s Transformation of the Concept of Substance.“ *The Philosophical Quarterly* 3 (12): 225-243.
52. 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.
53. Leclerc, Ivor. 1958. *Whitehead’s Metaphysics. An Introductory Exposition*. Bloomington: Indiana University Press.
54. 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.
55. Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1908a. „Discourse on Metaphysics.“ In *Discourse on Metaphysics; Correspondence with Arnauld and Monadology*, 1-63. Chicago: The Open Court Publishing Company.
56. 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.
57. Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1982. *Monadologie a jiné práce*. Praha: Svoboda.
58. Leibniz, Gottfried Wilhelm. 2004. *Theodicea: pojednání o dobrotě Boha, svobodě člověka a původu zla*. Praha: OIKOYMENH.
59. Locke, John. 1984. *Esej o lidském rozumu*. Praha: Svoboda.
60. Lowe, Victor. 1941. „William James and Whitehead's Doctrine of Prehensions.“ *The Journal of Philosophy* 38 (5): 113-126.
61. Lowe, Victor. 1948. „The Philosophy of Whitehead.“ *The Antioch Review* 8 (2): 223-239.
62. Lowe, Victor. 1951. „The Development of Whitehead’s Philosophy.“ In *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, ed. Paul Arthur Schilpp, 17-124. La Salle, Illinois: Open Court.
63. Lowe, Victor. 1962. *Understanding Whitehead*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.

64. Lowe, Victor. 1970. „Whitehead's Gifford Lectures." *Southern Journal of Philosophy* 7 (4): 329-338.
65. Lowe, Victor. 1990. *Alfred North Whitehead: The Man and His Work,* vol. 2, ed. Jerome B. Schneewind. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
66. Martin, Gottfried. 1955. *Kanťs Metaphysics and Theory of Science*. Manchester: Manchester University Press.
67. 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.
68. Mooney, Timothy. 1988/90. „Whitehead and Leibniz: Conflict and Convergence." *Philosophical Studies* 32: 197-212.
69. Nadler, Steven. 2000. *The Cambridge Companion to Melabranche*. London: Cambridge University Press.
70. Newton, Isaac. 1952. *Optics, or a Treatise of the Reflexions, Inflexions and Colour of Light*. New York: Dover Publications.
71. Platón. 1993. *Symposion*. Praha: OIKOYMENH.
72. Platón. 1996. „Timaios." In *Timaios, Kritias*, 13-95. Praha: OIKOYMENH.
73. Price, Lucien. 1954. *Dialogues of Alfred North Whitehead*. Boston: Little, Brown and Company.
74. Reck, Andrew J. 1958. „Substance, Process, and Nature." *The Journal of Philosophy* 55 (18): 762-772.
75. Rescher, Nicholas. 1996. *Process Metaphysics. An Introduction to Process Philosophy*. New York: State University of New York Press.
76. Russell, Bertrand. 2005. A *Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. London: Routledge.
77. Sambursky, Samuel. 1963. *The Physical World of the Greeks*. London: Routledge and Kegan Paul.
78. Shaviro, Steven. 2009. W*ithout Criteria: Kant, Whitehead, Deleuze, and Aesthetics*. Massachusetts: The MIT Press.
79. Sherburne, Donald W. 1981. *A Key to Whitehead's Process and Reality*. Chicago: The University of Chicago Press.
80. 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.
81. Simons, Peter M. 1998. „Metaphysical Systematics: A Lesson from Whitehead." *Erkenntnis* 48 (2/3): 377-393.
82. Smith, Norman Kemp. 1967. „Whitehead's Philosophy of Nature." In *The Credibility of Divine Existence: The Collected Papers of Norman Kemp Smith*, ed. A. J. B. Porteous, R. C. Maclennan a G. E. Davie, 226-250. London: Macmillan and Co.
83. Stebbing, Susan Lizzie. 1930. „Review of Process and Reality." *Mind* 39 (156): 466–475.
84. Strawson, Peter Frederic. 1959. *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Routledge.
85. 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.

86. Taylor, Alfred Edward. 1900. „Critical Notice of Naturalism and Agnosticism.“ *Mind* 9 (34): 244–258.
87. Ward, James. 1906. *Naturalism and Agnosticism: The Gifford Lectures Delivered Before the University of Aberdeen in the Years 1896-1898*, vol. I. London: Adam and Charles Black.
88. 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.
89. Weber, Michel. 2010. „Introduction.“ In *The Algebra of Metaphysics*, eds. Ronny Desmet a Michel Weber, 13-57. Frankfurt: Ontos Verlag.
90. Weiss, Paul. 1938. *Reality*. Princeton: The Princeton University Press.
91. 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.
92. Whitehead, Alfred North. 1917. *The Organization of Thought.* Educational and Scientific. London: Williams and Norgate.
93. Whitehead, Alfred North. 1919. *An Enquiry Concerning The Principles of Natural Knowledge*. London: Cambridge University Press.
94. Whitehead, Alfred North. 1920. *The Concept of Nature*. London: Cambridge University Press.
95. Whitehead, Alfred North. 1922. *The Principle of Relativity with Applications to Physical Science*. London: Cambridge University Press.
96. Whitehead, Alfred North. 1929. *The Function of Reason*. Princeton: The Princeton University Press.
97. Whitehead, Alfred North. 1947. *Essays in Science and Philosophy*. New York: Philosophical Library.
98. Whitehead, Alfred North. 1957. *The Aims of Education and Other Essays*. New York: The Free Press.
99. Whitehead, Alfred North. 1968. *Modes of Thought*. New York: MacMillan Company.
100. Whitehead, Alfred North. 1969/1970. „Unpublished Letter from Whitehead to Kemp Smith." *The Southern Journal of Philosophy* 7 (4): 339-400.
101. Whitehead, Alfred North. 1970. „Autobiografické poznámky.” In *Matematika a dobro a jiné eseje*, 5-18. Praha: Mladá fronta.
102. Whitehead, Alfred North. 1978. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: The Free Press.
103. Whitehead, Alfred North. 1989. *Veda a moderný svet*. Bratislava: Pravda.
104. Whitehead, Alfred North. 1996. *Religion in the Making: Lowell Lectures 1926*. New York: Fordham University Press.
105. Whitehead, Alfred North. 1998. *Symbolismus, jeho význam a účin*. Praha: Panglos.
106. Whitehead, Alfred North. 2000. *Dobrodružství idejí*. Praha: OIKOYMENH.
107. Whittaker, Edmund Taylor. 1948. „Alfred North Whitehead. 1861-1947.“ *Obituary Notices of Fellows of the Royal Society* 6 (17): 280-296.
108. Wilford, Paul N. 1976. „Whitehead on 'Substance'.“ *The Southwestern Journal of Philosophy* 7 (3): 77-82.

109. 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.
110. Yong, Amos. *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.

10 Summary

The goal of the present PhD thesis is to analyze and evaluate a system of the philosophy of organism introduced by Alfred North Whitehead in which a term *substance* is superseded by a term *organic synthesis*. In implementing this goal, contemporary scientific knowledge which influenced Whitehead metaphysical system is taken into account.

Investigation into Whitehead's thought within this PhD thesis proceeds from the initial Whitehead's philosophy of nature to his speculative philosophy which modifies earlier metaphysics of nature into the mature metaphysics on the basis of a polemic with key exponents of the European intellectual tradition. The result of this investigation is a critical appreciation of Whitehead's processual metaphysics and his imaginative rationalization as an original and inspiring alternative to traditional Western ontology and epistemology.

The PhD thesis is divided into seven chapters, excluding an Introduction and conclusion, whereas investigation into the development of Whitehead's philosophy can be arranged into four following parts:

The first part (Chapter 3) deals with a question "What are ultimate scientific data for Whitehead?" An answer is found in both a terminological distinction between *events* and *objects* and subsequent metaphysical conjunction of these concepts which is a fundamental ground for a phase of Whitehead's philosophy of nature.

The second part (Chapter 4) answers a question "What is a nature of Whitehead's shift from panphysics to metaphysics?" Here Lawrenc's interpretation in terms of epistemological conversion and Lecler's conception of thematic conversion, both present *discontinuous* nature of the shift, are refused. To the contrary, Ford's interpretation according to which Whiteheads revised his opinions *continuously*, is supported.

The third part (Chapters 5 and 6) focuses on a question "What is a fundament of Whitehead's organism philosophy?" It consists of analysis of the metaphysics of nature in *Science and the Modern World* (criticism of so called *bifurcation positons*)

and of analysis of the mature metaphysics (reconception of a nature of *actual occasions*).

The fourth part (Chapter 7) reflects polemics between Whitehead and Plato, Leibnitz, Hume and Kant. Thus it answers, at least partly, a question “What degree of originality is to be attributed to Whitehead’s speculative philosophy?”.

11 Zusammenfassung

Das Ziel dieser Dissertation ist, das von Alfred North Whitehead ausgearbeitete System der organismischen Philosophie, in dem der Begriff der Materie durch den Begriff der organismischen Synthese ersetzt wird, zu analysieren und zu bewerten. Dabei werden zeitgenössische wissenschaftliche Erkenntnisse berücksichtigt, die Whitehead bei der Ausarbeitung seines Systems beeinflussten.

Die Analyse des Whiteheadschen Denkens beginnt bei Whiteheads ursprünglicher Naturphilosophie und schreitet dann zu seiner spekulativen Philosophie fort, in der seine ursprüngliche Naturmetaphysik durch die Polemik mit bedeutenden Autoren der europäischen intellektuellen Tradition in die Form einer ausgereiften Metaphysik modifiziert wird. Ergebnis der Untersuchung ist eine Bewertung der Whiteheadschen Prozessmetaphysik und seiner Methode der imaginativen Rationalisierung als originelle und inspirative Alternative zu traditioneller europäischer Ontologie und Epistemologie.

Neben der Einleitung und dem Schluss ist die Arbeit in sieben Kapitel unterteilt, wobei die Untersuchung der Entwicklung der Whiteheadschen Philosophie in die folgenden vier Teile gegliedert werden kann:

Der erste Teil (Kapitel 3.) befasst sich mit der Frage „Was sind laut Whitehead die ultimativen Daten der Wissenschaft?“. Die Antwort lässt sich in der terminologischen Unterscheidung und der anschließenden metaphysischen Konjunktion von *Ereignis* und *Objekt* finden, die das Fundament für Whiteheads naturphilosophische Phase darstellt.

Der zweite Teil (Kapitel 4.) bietet eine Antwort auf die Frage „Welcher Art ist Whiteheads Übergang von der Panphysik zur Metaphysik?“. Lawrence‘ Interpretation der epistemologischen Konversion und Leclers Konzeption der thematischen Konversion werden abgelehnt, da sie den Übergang gleichermaßen als *diskontinuierlich* darstellen. Es wird Fords Lesart angenommen, laut der Whitehead seinen Standpunkt *kontinuierlich* revidierte. Diese Position harmonisiert auch mit Whiteheads eigener Methode der Erkenntnis als Reihe imaginativer Sprünge.

Der dritte Teil (Kapiel 5. und 6.) stützt sich auf die Frage „Was ist das Wesen der Whiteheadschen organismischen Metaphysik?“. Es geht also einerseits um eine Analyse der Metaphysik in *Science and the Modern World* (Kritik der Positionen, die auf der sog. Bifurkation basieren) und andererseits ebenso um eine Analyse seiner reifen Metaphysik (im Sinne einer Neuauffassung des Wesens aktueller Ereignisse).

Der vierte Teil (Kapitel 7.) reflektiert Whiteheads Polemik mit Platon, Leibniz, Hume und Kant und beantwortet so, zumindest zum Teil, die Frage „Welches Maß an Originalität können wir Whiteheads spekulativem System zusprechen?“.