

Whiteheadova interpretace Platónovy „schránky“ a paralely s pojmem „nadčasové skutečnosti“

Whitehead's Interpretation of Plato's "Receptacle" and the Parallels with the Concept of "Eternal Objects"

Jan Svoboda

Abstrakt

Cílem předloženého příspěvku je přiblížit Whiteheadovo specifické pojetí původně platónského pojmu „schránka“ (*hypodoché*), který v souvislosti se svou procesuální koncepcí Whitehead chápe jako osobní jednotu vyjadřující svým strukturálním charakterem obecný princip, jímž se řídí složení celku naší skutečnosti. Autor nejprve ve stručnosti naznačuje Platónovo vlastní pojetí *hypodoché*. Whiteheadovo specifické pojetí tohoto pojmu, jež je v základních rysech přiblíženo v dalším kroku, autorovi pak následně dovoluje podstatně popsat jeho možné konotace s pojmem „nadčasové skutečnosti“ (*eternal objects*). V samém závěru příspěvku se autor pokouší nalézt odpověď na neméně zásadní filosofickou otázku, tj. na to, co ve skutečnosti odpovídá onomu principiálnímu popisu Whiteheadova pojmu „nadčasové skutečnosti“, a pro případ potřeby sledování směru dalšího bádání předznačuje, že jedna možná odpověď se nabízí v systémové teorii Ludwiga von Bertalanffyho.

Klíčová slova

Platónova „schránka“ (*hypodoché*), proces a realita, Whiteheadovy „nadčasové skutečnosti“, konkretismus, Obecná teorie systémů

Abstract

The aim of this paper is to describe Whitehead's specific interpretation of the originally Plato's concept of the "receptacle" (*hypodoché*). Whitehead, in line with his own process

philosophy, understands Plato's concept of the "receptacle" as a personal unity that, in its structural character, expresses the general principle that determines the constitution of the whole of our reality. The author of this paper begins by briefly describing Plato's concept of *hypodoché*. The author goes on to present Whitehead's specific interpretation of this concept, which allows the author to elaborate the potential parallels between Whitehead's interpretation of *hypodoché* and his concept of "eternal objects". Finally, the author attempts to find the answer to a fundamental philosophical question: what in reality corresponds to Whitehead's concept of "eternal objects". The author suggests that a possible answer may be found in the General Systems Theory of Ludwig von Bertalanffy.

Keywords

Platonian "receptacle" (*hypodoché*), process and reality, Whitehead's "eternal objects", concretism, General Systems Theory

Za jednoho z významných novodobých badatelů, který na sklonku dvacátých a začátkem třicátých let minulého století v duchu své procesuální ontologie podstatně promýšlel filosofický význam Platónova pojmu „schránka“ (*hypodoché*), lze považovat anglického matematika, fyzika a filosofa (s výrazným přesahem do sociologie) Alfreda Northa Whiteheada. Whitehead zastával názor, že naše reakce na podněty vnějšího světa jsou primárně emotivního rázu.¹ Vycházel z metody matematického zobecňování a na základě předchozích logicko-filosofických zkoumání čistých matematických vztahů² věřil, že za předpokladu oné prvotní citové vztáženosti ke světu je možné názorně podat přesný „popis osobní jednoty“, tedy metodicky dospět „k nauce o jednotě přírody a každého lidského života“ vyjadřující svým strukturálním charakterem obecný princip, jímž se řídí složení celku naší skutečnosti. Tuto osobní jednotu (identitu), kterou z hlediska funkčnosti svého metafyzického systému hledal, chápe jako „schránku“, resp. jako „rodiště“ vzniku všech událostí zkušenosti.³

1 Alfred N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, New York: Macmillan Copany 1933. Téhož roku kniha současně vyšla u Cambridge University Press. Citováno podle Whiteheadova českého překladu *Dobrodružství idejí*, přel. Z. Bígl, Praha: OIKOYMENH 2000, s. 175.

2 Alfred North Whitehead (1861–1947) je spolu s (jeho někdejším žákem) anglickým logikem a filosofem Bertrendem Russelem (1872–1970) spoluautorem základního díla z oboru filosofie matematiky a matematické logiky *Principia Mathematica*, Volume I–III, Cambridge: Cambridge University Press (1910–1913).

3 Srv. A. N. Whitehead, *Dobrodružství idejí...*, s. 185–186.

Původně platónský pojem *hypodoché* představuje ve Whiteheadově osobitěm podání „místo“ (*chóra* – jak po Platónově vzoru tento termín uvádí) či jakousi „přírodní matici“, v níž dochází k (unipolárnímu) styku subjektu a objektu,⁴ tj. – v dalším kontextu především s jeho prací *Proces a realita*⁵ – k formování tzv. „nadčasové“ a „časové“ (aktuální) skutečnosti. Funkcí tohoto (smysluplného) principiálního vymezení je věleňovat jednotliviny svého druhu do příslušných celků. Označuje tedy něco, co má výjimečnou schopnost sjednocovat různost jednotlivých faktických náhodných událostí a v duchu svého typického způsobu bytí (typiky) propůjčovat těmto (v ontologickém smyslu) fundamentálním aktuálním jednotlivinám jejich srozumitelnost.

V podstatě se zde jedná o specifický druh permanentní potenciální potřeby ideového objasňování, podle něhož se řídí naše jednání a které ve svém nutném (genetickém) důsledku pozitivně vede k vytváření nových účinných vědeckých metod a potažmo pak ke vzniku funkčních společenských institucí. Platón tím Whiteheada svébytným způsobem ovlivnil nejen zamýšlením se nad kardinálními otázkami spojenými s primordiálními aspekty světa. Ale bezesporu také otevíráním nových obzorů inspirace při hledání schůdných cest majících (v teoreticko-poznávacím smyslu) přímý dopad na konkrétní racionální chápání naší reality – oním konsekventním druhem *umírněného realismu*, který nás jako Platónovy dědice kvalitativně úzce spojuje s živou fungující realitou, s realitou, jež je akčním prostorem našeho každodenního činného společenského pohybu a tvůrčího jednání.

Jak ostatně ze samotného názvu předložené studie (ovšem i z výše naznačených souvislostí už v úvodu našeho textu) v podstatě předběžně vyplývá, jejím záměrem není podat věrný výklad tohoto Platónova principiálního pojmu, jakousi Platónovu *mens auctoris*. Pro potřeby možného základního srovnání odlišností obou koncepcí nicméně nejprve ve stručnosti naznačíme jeho původní pojetí tak, jak nám jej Platón povytce předkládá v pozdním dialogu *Timaios*,⁶

4 *Tamtéž*, s. 186.

5 A. N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, New York: Macmillan Company 1929 (a téhož roku současně u Cambridge University Press). Základem tohoto Whiteheadova stěžejního filosofického díla jsou jeho tzv. Gifford Lectures, které se konaly v letech 1927–1928 na Univerzitě v Edinburghu. V roce 1978 americké nakladatelství Free Press vydalo „corrected edition“ (opravené vydání) tohoto Whiteheadova filosofického díla. Pod zasvěceným vedením editorů Davida R. Griffina a Donalda W. Sherburna se podařilo odstranit množství chyb v obou předcházejících vydáních, tj. v jeho britské i americké verzi, a současně toto zkorigované vydání opatřit komplexním rejstříkem.

6 Platón, *Timaios*. *Kritias*, přel. F. Novotný, Praha: OIKOYMENH 2008.

z něhož pak některé zásadní inspirativní podněty a metodická východiska pro svou dynamickou koncepci specifickým způsobem čerpá i A. N. Whitehead.⁷

*

Jedním ze stěžejních cílů filosofických bádání ve starověkém Řecku bylo dospět k poznání pravé jsočnosti věcí, tj. k takové skutečnosti, která je trvalá, neměnná a nadčasová. Tato představa vycházela z „intuitivního“ přesvědčení, resp. z „návoru“, že za vší nekonečnou proměnlivostí dění se skrývá původní jednotící princip, jímž lze odůvodnit řád, harmonii, krásu a výjimečnost tohoto viditelného světa, jenž nás obklopuje. Platón byl přesvědčen, že k vřledu do oné „podstaty každé jednotlivé věci“ docházíme jedině cestou důsledné aplikace metody zásadního tázání (či snad lépe „dotazování“), tj. *dialektikou* postihující „důvodný smysl [...] jsočnosti“ každé jednotliviny.⁸ Aktivní kritickou diskusí, jež předpokládá oboustranný zájem filosofických partnerů na vyjasnění daného problému, dialektická metoda „nutí duši dívati se vzhůru“, k poznání „věčného jsočna“ jakožto činitele přivádějícího „duši k pravdě“⁹ (k „smysluplnosti“ tohoto principu) – vede dotazujícího k samotné podstatě všeho ustavičného (souvislého) vznikání v čase.¹⁰

Kromě neměnného vzoru (typu) pochopitelného rozumem a jeho viditelných napodobenin Platón v jednom ze svých posledních děl rozlišuje ještě třetího „činitele“¹¹ a nazývá tento agens „schrána“ čili „schránka“ (*hypodoché*)

7 Whitehead pro tyto účely používá *Komentář k Platónovu Timaiovi* napsaný profesorem Alfredem Edwardem Taylorem z univerzity v Edinburghu. Alfred E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford: Clarendon Press 1928. Srv. in A. N. Whitehead, *Dobrodružství idej...*, s. 10.

8 *Resp.* 533b-534b.

9 *Resp.* 527b-529b.

10 Platón, *Timaios. Kritias...*, s. 8.

11 Novotného překlad *Tim.* 48e přijímá české slovo „činitel“ pro termín *eidos*, resp. *eidé* („*dyo eidé*“); pro termín *genos* („*triton allo genos*“) slovo „druh“. V následně pasáži *Tim.* 49a pak termín *eidos* Novotný překládá jako „druh“, a to ve spojitosti s výkladem termínu *tithéné*, který Platón chápe jako „univerzální živitelku, základní živnou půdu ve smyslu ‚toho, co může nabývat tvarů‘ (řec. *ekmageion*, *Tim.* 50C)“. Srv. Dušan Machovec, K filozofické interpretaci Platónovy teorie vzniku světa v dialogu *Timaios* (48E až 58C), *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity*, E 33, Brno: Masarykova univerzita 1970, s. 33–39: 35. Srv. také Platón, *Timaios, Kritias, Philebos*, in *Werke*, Bd. 7, bearbeitet von Klaus Widdra. Griechischer Text von Albert Rivaud und Auguste Dis, deutsche Übersetzung von Hieronymus Müller und Friedrich Schleiermacher, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1990. Podle Dušana Machovce „pojmy ‚hypodoché‘ a ‚tithéné‘ sice označují tentýž rod jsočna, avšak ve dvojm různém vztahu. Hypodoché je vůči idejm čmsí ‚vše přijímajícím‘, zatímco pojem ‚tithéné‘ vystihuje vztah tohoto rodu jsočna k časoprostorovému světu“. Srv. D. Machovec, K filozofické interpretaci..., s. 34.

– je „jakoby chůva“: doslova „kojná“ (*tithéné*) všeho, co vzniklo.¹² Vyznačuje se podle Platóna právě tím, že je „činitelem v přírodě, který v sobě obsahuje všechna tělesa. [...] vůbec nikdy nemění svých vlastností – vždyť stále všechno do sebe přijímá a vůbec nikdy nepřijme žádného tvaru podobného něčemu z toho, co do něho vchází; [...] jest to jakási věc neviditelná a beztvará, všechno přijímací, která však jakýmsi těžko vysvětlitelným způsobem náleží do světa rozumového a kterou lze velmi nesnadno pochopit“.¹³

Toto „před-kosmické“ (*präkosmisch*)¹⁴ a tudíž prapůvodní místo či prostor: *chóra*¹⁵ (jak Platón tento „třetí druh“¹⁶ také označuje a jak se v literatuře

12 *Tim.* 49a. Na tomto místě poznamenáváme, že Platón volí výraz „chůva“, aby zdůraznil řecký termín *paideia*, tedy „výchova“, neboť „chůva sice znamená dítě žít, ale ne ho porodit, znamená vychovávat děti, které mají jinou matku“. Platón tím chce naznačit, že vznik, resp. „stávání se“, závisí (kromě idejí a jejich napodobenin) ještě na něčem jiném a stejně tak podstatném, co je třeba vzít v naší souvislosti nutně v potaz. Srv. Kyung J. Lee, *Platons Raumbegriff. Studien zur Methaphysik und Naturphilosophie im „Timaios“*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2001, s. 126–127. Srv. také Eva Kalivodová, *Feministický život Platónova dialogu Timaios, Slovo a smysl. Časopis pro mezioborová bohemistická studia*, 4, 2007, č. 7, s. 79–96.

13 *Tim.* 50b–51b. Dodejme však, že Platónův bůh (*démiurgos*) netvoří z ničeho (ve smyslu onoho *creatio ex nihilo*). Je pořadatelem či architektem, jenž jednotlivé živly jenom rozrůznil a uspořádal působením idejí. I když je *hypodoché* původně naprosto neurčitá, působením idejí v ní vzniká jakési dění, přičemž dochází k její (vnitřní) *konkretizaci a diferencovanosti*. V souvislosti s onou výše naznačenou funkční vztážeností *tithéné* (srv. výše pozn. 11) lze obecně konstatovat, že právě díky tomuto specifickému charakteru, jenž je *tithéné* bytostně vlastní, *hypodoché* jakýmsi zvláštním, neurčitým způsobem poskytuje časoprostorovému světu jeho základní jednoduchou tvarovost. V tomto smyslu pak *tithéné* podle Platóna „vodnatí“, „ohniví“ a přijímá další tvary země a vzduchu (*Tim.* 52d) a dokonce se na jejich vznikání podílí nakláněním, otrásáním a roztrásáním (*Tim.* 52e–53a), takže každý živel zaujal své místo, a to ještě před vznikem vesmíru. Ostatně také vznik základních trojúhelníkových plošek a jejich spojením předchází vzniku látek-živlů už v samotné „přijímatele“, jak lze vytušit z pasáží *Tim.* 53c–57d. Srv. D. Machovec, *K filozofické interpretaci...*, s. 36–37.

14 Srv. Filip Karfik, *Die Beseelung des Kosmos. Untersuchung zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios*, München – Leipzig: K. G. Saur 2004, s. 152 n. Také Wolfgang Scheffel, *Aspekte der platonischen Kosmologie. Untersuchungen zum Dialog „Timaios“*, Leiden: E. J. Brill 1976, s. 55 an.

15 Karel Thein vzhledem k specifčnosti tohoto Platónova pojmu poznamenává, „že v rámci nejlepšího a nejlépe sestaveného kosmu [...] neexistuje nic přísně vzato a původně nesložného, s výjimkou chóry, kterou nelze uspokojivě vnímat ani myslet (a tedy rozhodnout, zda je spíše látkou, či místem)“. Srv. K. Thein, *Mýšlení v nás. Tři platónské studie*, Praha: Filosofía 2010, s. 95. Kyung Jik Lee dochází ve svém zkoumání Platónova pojmu *chóra* k závěru, že není totožný ani s aristotelovským pojmem primární materie, ani s pojmem geometrického prostoru. Spíše oba tyto pojmy podle Leeova názoru zahrnuje. Srv. K. J. Lee, *Platons Raumbegriff...*, s. 151. Dušan Machovec konstatuje, že tento Platónův principiální pojem má s Aristotelovou prvotní látkou „společné pouze to, že jim nic nepředchází, ale jinak nic“.

obvykle používá) – jež svým specifickým charakterem potlačuje každý nežádoucí myšlenkový sklon vedoucí k záměně tohoto principiálního pojmu s významem slova „prostor“, v němž se vyskytují smyslové věci¹⁷ – „ má v sobě chovati“¹⁸ všechny tvary a je současně „matkou a schránou viditelného a smysly vnímatelného světa“.¹⁹ Je „tím, v čem vznikání probíhá“ (*to en hói gegnetai*),²⁰ a ve smyslu oné „živné“ půdy²¹ není prostorem takříkajíc „vyprázdňeným“;²² je potenciálním předpokladem jakéhosi blíže těžko specifikovatelného dění.²³ Z hlediska oné zvláštní a neurčité „všepřijímající“ potenciality, jež je *chōrē* bytostně vlastní, se pak ve vztahu k smyslovému světu představuje (odkrývá se) jako jakési ještě „nevyplněné“ místo (v čisté možnosti), jež svým typizujícím způsobem či sobě vlastním stylem uděluje efemérním jevům tohoto viditelného světa skutečnost.

Ačkoliv je sama o sobě trvalá, ve svých projevech se stylizuje jako pouhé, nicméně nutné (stále se významově proměňující) potenciální „tohle“ a „tato“ a „tomuhle“, a proto nemůže být sama o sobě (svou přirozeností) podstatně zaměřována s pojmem forma nebo kvalita.²⁴ Není to ani země, ani voda, ani vzduch, ale smysly neuchopitelný „druh“ a současně (bezforemný) univerzální příjemce: funkčně²⁵ potom (vzhledem k smyslově vnímatelnému světu):

Srv. D. Machovec, K filozofické interpretaci..., s. 35. Srv. také Thomas A. Szlezák, *Za co vděčí Evropa Řekům. O základech naší kultury v řecké antice*, Praha: OIKOYMENH 2014, s. 110–114.

16 *Tim.* 48e-49a.

17 Srv. K. J. Lee, *Platons Raumbegriff...*, s. 126 an.

18 *Tim.* 50e.

19 *Tim.* 50d-51a.

20 *Tim.* 50c-d.

21 Dušan Machovec o *tithéné* hovoří jako o „proměnné“ *hypodoché*. Srv. D. Machovec, K filozofické interpretaci..., s. 36.

22 A. N. Whitehead nachází principiální významovou podobnost mezi Platónovou schránkou, Lucretiovým prázdnem a Leibnizovým Bohem. A dodává: „Také Newton ve své obecné scholii spojuje jednoznačně Lucretiovo prázdnno s Leibnizovým Bohem. Prázdný prostor nazývá ‚senzorickým aparátem Boha‘.“ A. N. Whitehead, *Dobrodružství idejí...*, s. 138.

23 Srv. *Tim.* 52d-53c.

24 Srv. F. Karfík, *Die Beseelung des Kosmos...*, s. 154–155. Srv. také, K. J. Lee, *Platons Raumbegriff...*, s. 142 an.

25 Jan Patočka připomíná, že i sókratovské pojetí krásy má nejen charakter vhodnosti, ale vyjadřuje také myšlenku, „že krásné je to, co je vhodné k určité funkci“. Krása tedy „není něco absolutního“, je něco právě „vzhledem k určitému cíli, k určité funkci“. Srv. Jan Patočka, Zrod evropského uvažování o kráse v antickém Řecku, in Jan Rous – Jiří K. Kroupa (eds.), *Studie o počátcích uvažování o kráse v antickém Řecku*, Praha: Vysoká škola umělecko-průmyslová v Praze 1997, s. 130–140: 138.

„matka“ dítěte-potomka, doslova „zrozenec“ (*ekgonos*).²⁶ Jakožto specifický způsob bytí svého druhu je toto reziduální „X“ (tato obecná „proměnná“) neuchopitelné smyslovým vnímáním: Lze jej podle Platóna zachytit „bez účasti smyslů jakýmsi nepravým usuzováním a málo dochází víry; vidíme to jen jako ve snu [...]“.²⁷

Tento univerzální „příjemce“ forem či idejí (ve své obecnosti a nutné otevřenosti) nemůže být díky své (variabilní) povaze pojímán jako nějaký definitivní atribut. Svým zvláštním chováním spíše poukazuje (indikuje) na jistou „výjimečnou“ souvislost²⁸ a teprve ve vztahu k této neurčité (reziduální) proměnlivosti se jednotlivé věci stávají „viditelné“.²⁹ V tomto smyslu má pak spíše čistě logický než materiální charakter. Jako ona (obecná a nutná) podmínka či (logický) předpoklad má „význam“ (*dynamis*)³⁰ a „přirozenou

26 *Tim.* 50d.

27 *Tim.* 52b. K představě „pralátky-prostoru“, kterou zde matka metaforicky představuje, nelze dospět ani rozumem, ani smyslovým vnímáním, ale oním „nepravým usuzováním“. Podle Františka Novotného Platón vychází ze své základní noetické úvahy, že mezi poznávací aktivitou a poznávacím předmětem je jistá „výjimečná“ souvislost. Srv. Platón, *Timaios. Kritias...*, s. 116, pozn. 44.

28 Oproti názoru, že *chóra* je charakteristická svou logickou nejednoznačností, slovy Jacques Derridy „obměňováním logiky vylučování s onou participativní“ („alternating between the logic of exclusion and that participation“ – Jacques Derrida, *On the name*, Thomas Dutoit (ed.), transl. David Wood, John P. Leavey and Ian Mcleod, Stanford: Stanford University Press, s. 89), jež je ostatně důsledkem nežádoucí „diskursivní autarkie“ („discursive autarky“ – Outi Pasanen), do níž se vlastní výklad tohoto principiálního Platónova pojmu povýtce propadá, americký filosof John Sallis chápe *chóru* jako „ukazatel určitého odlišení“ („index of a certain *differentiation*“). Z neurčité charakteristiky „je *tam chóra*“ („*il y a khóra*“ – Derrida) Sallis přenáší důraz na její konkrétní čili určitý (zprítomňující se) projev sám: „*tato chóra*“ („*the khóra*“). Jako východisko svých úvah volí pasáž *Tim.* 52b („vidíme to jen jako ve snu“), kde látkovou podstatu *chóry* Platón pojímá jako „snění“. Sen však podle Sallise není pouhá mylná představa („domněnka“) svého originálu (*Resp.* 476c), nýbrž odhaluje právě „to“, díky čemu se vůbec sní. Odkrývá tedy jistou (relační) souvislost mezi *chórou* a jejím projevem – „jeví se“ (*phainesthai*) *Tim.* 50c – čili se prokazuje jako jistá zvláštní typika onoho specifického epizodického procesu zprítomňování *chóry*, kterou Sallis nazývá „*chronologi*“. Jak naznačují pasáže *Tim.* 51b a poté *Tim.* 52d-52e, jde podle Johna Sallise o „pohyb sebe-ukazování“ („the self-showing moving“), jenž *chóru*, resp. „způsob“ její „výjimečné“ účasti na (pra)původním utváření skutečnosti dovoluje vysledovat. V tomto smyslu pak lze hovořit o jakési primordiální *ichnografii* „oné téměř paradoxní struktury tohoto sebe-ukazování“ („the almost paradoxical structure of this self-showing“) skutečnosti. Srv. Nicoletta Isar, „*Chóra: Tracing the Presence*“, *Review of European Studies*, 1, 2009, č. 1, s. 39–55: 39–42.

29 *Tim.* 30a.

30 K problematice „*dynamis* a jednotlivina“ srv. Gerold Prauss, *Platon und der logische Eleatismus*, Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1966, s. 77–86.

povahu“;³¹ je současně „činitelem v přírodě“; i když ji tedy nelze vnímat žádným ze smyslů a dokonce ani jasně myslet,³² přesto je něčím přirozeným, tj. skutečným („jestvujícím“).

Shrneme-li: Za veškerou proměnlivostí jevů je nutné předpokládat skutečnost „trvalého“ jednotícího principu, který nelze ztotožnit ani s božstvím, ani s lidskou duší a ani s idejemi. *Chóra* jsouc beztvářá může jakýkoli tvar přijmout, a je-li stejně tak nadaná reálnou schopností se nekonečně variovat, z hlediska své („nadčasové“) potence se sama podstatně vymyká každému časoprostorovému určení; její „pre-kosmická“ povaha jen v zásadě naznačuje jistou zcela specifickou, nicméně neurčitou relační souvislost vzhledem k tomuto určení. Odkrývá se jako vliv nutnosti (vyjadřující se spíše odporem k racionálnímu řádu) – tudíž jako čistá možnost (potencialita), skrze níž se božská inteligence projevuje při svém účinném organizování světa.³³

*

Z jiného úhlu pohledu přistupuje k této principální problematice A. N. Whitehead. Dlouholetá zkoumání čistých matematických vztahů ho přivedla k názoru, že právě metoda matematického zobecňování mu podle jeho slov umožňuje oprostít tento filosofický „problém od detailů, které nejsou pro jeho řešení důležité“.³⁴

V podstatné souvislosti s tímto výchozím předpokladem Whitehead stejně tak nutně pochopil, že „přirozenou“ strukturu naší zkušenosti nelze myslet odděleně od našich citů (a vášní). Jasně říká: „Základ zkušenosti má emocionální ráz.“³⁵ Řečeno obecněji, základním faktem je nárůst citového zabarvení (*affective lone*), které pochází z věcí, jejichž relevance je dána.“³⁶ Předpokládá je skutečnost této primární citové (subjektí) vztaženosti ke světu – myšlenky v mnohém nesporně inspirované Davidem Hudem³⁷ – Whitehead nabyl

31 *Tim.* 49a.

32 *Tim.* 51a-b, také 52b.

33 *Tim.* 53b. Srv. také F. Karfik, *Die Beseelung des Kosmos...*, s. 157 an.

34 A. N. Whitehead, *Dobrodružství idejí...*, s. 185.

35 Neboť, jak Whitehead dodává na jiném místě výše citované knihy: „*Druh* citové náklonnosti je [...] opětovným výskytem, který přísluší rozhodně duchovní stránce věcí.“ *Tamtéž*, s. 46.

36 Hned v samém úvodu *Dobrodružství idejí* se dovídáme: „Poznání je vždy doprovázeno emocemi a záměry.“ *Tamtéž*, s. 175. Srv. také s. 14.

37 Ovšem s příslovečným kritickým konstatováním, že „to, co D. Hume nazýval proudem impresí a reakcí na ně, přičemž každá impresie byla odlišná a samostatně existující, se velmi lišilo od platónského pojetí duše“. Whitehead dokonce mluví o Humově „psychic-

současně přesvědčení, že je možné podat „popis osobní jednoty“, tj. takovou celostní deskripci, která je zbavena „méně významných detailů lidské zkušenosti“, ³⁸ a to se stejnou apodiktickou evidencí jako při důsledné aplikaci metody matematického zobecňování.³⁹ Věřil tedy, že onu ryze emotivní oblast (náležející, a tudíž imanentně vztaženou k subjektu) – její konkrétní (cílené) projevy – lze právě ve vztahu k bezprostřední působivé procesualitě dění obecně názorově zachytit a jako celek významově vyjádřit stejně tak apodikticky „zřejmě“, jako když vyslovíme např. geometrickou větu, jež praví, že součet velikostí vnitřních úhlů každého trojúhelníku je *nutně* úhel přímý, tj. úhel o velikosti 180 stupňů.⁴⁰

kém“ atomismu v epistemologii. Konstatuje: „Hume vypracoval učení o tom, že subjektivně danými konečnými složkami poznávacích aktivit jsou impresy smyslového vnímání, které tvoří proud naší zkušenosti asociované jako vzpomínky vyvolávající citové prožitky, reflexe a očekávání. Avšak pro Huma je každá impresie odlišnou existencí, která vzniká v duši z neznámých příčin.“ *Tamtéž*, s. 37. Srv. také s. 129 a 135.

- 38 Český filosof a estetik Mirko Novák (cházející tzv. prvotní „pocit živého bytí“ nikoli jako pouhou sumaci životních požitků, nýbrž jako „dynamický celek, bez ustání zaměřovaný k cílům života, jejichž dosažení je mu nezbytné“) v tomto smyslu hovoří o „jednotné životní totalitě uvědomující si své vlastní životní trvání“. Toto trvání chápe jako „vyvíjející se *soustavu reakcí*“, která se „*funkcionálně mění*“, a konstatuje: „[...] jakmile člověk obrátí svou pojmotvornou činnost k obsahům vlastního svého nitra, jichž víření kolem jediné životní osy je schopen si v čase uvědomovat i prožívat (t. j. nastane-li spojení činitele vnitřního s vnějším), dobere se úplně, ale zcela subjektivní a soukromé jistoty a evidence, kterou lze vyjádřit rovnicí: Já, který myslím = já, který jsem. Tím dospívá k svému já jakožto základnímu zdroji vši jistoty a poznání, domnívá se zcela jasně rozeznávat vše, co tímto já není: *dospívá k axiomatu noetického subjektu*.“ Mluví-li Novák o nehistoričnosti hodnot (oproti jejich historické jedinečnosti a neopakovatelnosti), pak zdůrazňuje: „Nehistoričnost hodnot není tedy jejich a-historičností, nýbrž spíše jen historičností dobově nezjevenou, latentní.“ Srv. Mirko Novák, *Hodnoty a dějiny*, Praha: Družstevní práce 1947, s. 35–36, 83, 92, 122.
- 39 Jak Whitehead konstatuje: „Moudrost je úměrná šíři důkazu uskutečňované v konečné sebedeterminaci.“ A. N. Whitehead, *Dobrodružství idejí...*, s. 54. Srv. také s. 185.
- 40 V době demokracie však filosofii nelze podle Whiteheada chápat jen jako soubor vznešených citů. „Přemíra těchto citů má za následek více zla než dobra. Filosofie představuje bezprostřední intuici, která má současně rysy obecnosti i konkrétnosti, kritičnosti i ocenění. Filosofie není – nebo by přinejmenším neměla být – vášnivou debatou popudlivých profesorů. Jde o prozkoumání možností a jejich porovnání se skutečností. Ve filosofii se společně zvažují fakta, teorie, alternativy a ideály. Obdarovává nás porozuměním a předvídáním, spolu se smyslem pro hodnotu života. Krátce řečeno smyslem pro to, co je důležité a co prostupuje veškeré úsilí civilizovaného života. Na nižší úrovni života může lidstvo prosperovat jen s barbarskými záblesky myšlení. Když však civilizace dospívá ke svému vrcholu, vede nepřítomnost koordinující role filosofického pojetí života ve společnosti k dekadenci, nudě a oslabení úsilí.“ *Tamtéž*, s. 101.

V poutavé knize *Dobrodružství idejí* (z roku 1933) Whitehead dle svých vlastních slov uvádí („s nepatrnými změnami“) úryvek z Platónova *Timaia*⁴¹ a v terminologickém duchu své procesuální filosofie jej záměrně doplňuje pojmy jako „osobní jednota“, „událost“, „zkušenost“ a „osobní totožnost“. Citují: „Na doplnění představ vztahujících se ke změní událostí a forem, které ilustrují, potřebujeme jako třetí pojem osobní jednoty. Je to zmatený a nejasný pojem. Musíme jej chápat, řekněme, jako schránku, jako rodiště vzniku našich událostí zkušenosti. 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. Protože do své vlastní jednoty přijímá všechny způsoby zkušenosti, sama musí být zbavena jakékoli formy. Nebude daleko od pravdy, popíšeme-li ji jako neviditelnou, bez formy a všepřijímající. Je místem, které trvá a poskytuje místo všem událostem zkušenosti. To, co se v ní odehrává, je podmíněno tlakem vlastní minulosti a přesvědčivosti svých vnitřních ideálů.“⁴²

Jako i zde – z výše uvedené Whiteheadovy parafráze významově podstatně extenzifikující tento původně platónský pojem – se stává čtenáři zřejmé, že nejde o popis Platónovy představy duše, ale o to, „zavést do událostí přírody jednotu“. Pro Whiteheada, jemuž pojem „události“ vysvětluje dynamický charakter vesmíru (jeho procesualnost) a vesmír chápe jako síť či strukturu událostí, v nichž je každá jednotlivina funkčně propojena s dalšími událostmi, pak v závěru toho samého paragrafu XI. kapitoly knihy (nesoucí výstižný název „Objekty a subjekty“) ve spojitosti s textem Platónova *Timaia* konstatuje: „Tyto události jsou spolu, protože mají společné místo [chóra – J. S.] a protože získávají svou aktualitu umístěním v tomto společenství.“⁴³

A právě v tomto celostně (i hierarchicky) neodmyslitelném sociálně-strukturálním kontextu podle Whiteheada teprve „dospíváme k nauce o jednotě přírody a o jednotě každého lidského života“ (slovy Mirko Nováka: „k prvotnímu pocitu živého bytí“).⁴⁴ Jedině takováto skutečně živoucí a sebeformující jednota – jednota, jež náš pohled na skutečnost v zásadě nepolarizuje – může propůjčovat původní vědomí naší vlastní totožnosti („sebeidentity“) a dovádí nás touto specifickou cestou ke kýženému „poznání hledaného pramene jednoty

41 V poznámce pod čarou dodává: „Použil jsem překlad A. E. Taylora, zkrátil jej a pozměnil věty.“ (Plato, *Timaus and Critias*, transl. by Alfred E. Taylor, London: Methuen & Co. 1929.) Srv. A. N. Whitehead, *Dobrodružství idejí...*, s. 186, pozn. 19.

42 *Tamtéž*, s. 185–186.

43 *Tamtéž*, s. 186.

44 M. Novák, *Hodnoty a dějiny...*, s. 83, 120, 140.

ve všeobecné jednotě přírody“. – „Je tím místem v celku, které se vyznačuje svými zvláštnostmi, ale jinak vyjadřuje obecný princip, který řídí složení celku.“⁴⁵

Whitehead tedy hledá obecný jednotící princip, který filosoficky pojímá jako primární strukturu zkušenosti, v níž dochází ke vztahu objektu a subjektu. Místo nebo snad lépe (permanentně žijoucí) dějiště tohoto podstatného a trvalého (unipolárního) styku pak ve své funkční původnosti nepředstavuje jen pouhou „prázdnou“ (vývojovou) možnost, onu potencialitu očištěnou od všech subjektivních projevů (s níž jakožto metodickým předpokladem operuje povýtce tradiční logika), ale ozřejmuje se spíše jako jakýsi „oživující“ způsob bytí či fungování, díky němuž a v němž (rozumějme: na tomto kolbišti prvotního emotivního proudu života) cíleně dochází k původnímu smysluplnému formování tzv. „nadčasové“ (tj. v objektivním světě se nevyskytující) a „časové“ (aktuální) skutečnosti. Výsledkem takového soustavného kreativního (oživujícího) procesu se objektivní skutečnost stává subjektu srozumitelnou, a to nejen v rámci důsledné aplikace matematicko-kauzálních vztahů. Má být pochopitelná – a to (v této podstatné souvislosti) *především* – takřkajíc v „mezích a šancích“ zakoušejícího subjektu, tj. právě na základě srozumitelnosti jeho vlastního souvislého prožívání. Jeden takový výklad A. N. Whitehead podává ve svém stěžejním filosofickém díle *Proces a Realita* (z roku 1929), když mluví o „nadčasových skutečnostech“ (*eternal objects*).⁴⁶

*

„Nadčasové skutečnosti“ jsou pojem, který Whitehead zavádí, aby v rámci svého metafyzického systému poukázal na nutný způsob existence (čili „vyvstávání“) čistých možností (čistých potencialit) ve skutečnosti. Pojímá je jako princip formování jednotlivých „aktuálních entit“ (*actual entities*) či „aktuálních událostí“ (*actual occasions*), tedy jako princip, který těmto aktualitám skutečnosti propůjčuje určitý tvar (určitou srozumitelnou podobu). Nadčasové skutečnosti ani nevznikají, ani nezanikají. Jsou nadčasové, protože navzdory proměnlivosti jednotlivých aktualit zůstávají beze změny – setrvávají v čase (*endurance*). Z hlediska své temporální stálosti tvoří původní vzorové

45 A. N. Whitehead, *Dobrodružství idejí...*, s. 186.

46 A. N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology. (Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927–28.)* Edited by David R. Griffin and Donald W. Sherburne, New York: The Free Press 1985, s. 362–363. Srv. také Donald W. Sherburne, *A Key to Whitehead's Process and Reality*, Chicago: University of Chicago Press 1966, s. 20–25. Také Vernon M. Root, *Eternal Objects, Attributes, and Relations in Whitehead's Philosophy*, *Philosophy and Phänomenological Research* 14, 1953–1954, č. 2, s. 196–204. Také Paul Kecske-meti, *Whitehead und der Aufstand gegen die Metaphysik*, *Amerikanische Rundschau*, 13, 1948, č. 4, s. 40–50.

struktury univerza. V tomto zásadním smyslu představují skutečnost, která je klíčová pro pochopení nejen funkčnosti Whiteheadova metafyzického pojetí, ale také vlastního cíle jeho metafyziky: „Navrhnout logicky koherentní systém obecných idejí, v němž může být terminologicky interpretován každý předmět naší zkušenosti.“⁴⁷

Whitehead vychází z obecného předpokladu dynamického pojetí skutečnosti, z její cílesměrnosti, kterou chápe jako kreativní proces vznikání, jako neustálý vývoj k něčemu novému. Vše je tedy podřízeno obecnému principu kreativity. Avšak kreativita sama o sobě ničemu nepřispívá: „je aktuální“ pouze na základě svých dílčích projevů, jinak ztrácí aktualitu. A v tomto stále se aktualizujícím smyslu se jako obecně předpokládaný „ultimativní“ princip teprve stává předpokladem stmelování mnohosti do jedinečné entity.

Ono jedinečné se tedy ustavuje jako nový člen na pozadí mnohosti entit. Nový člen či entita celkovou mnohost („multiplicitu“) vždy nějak pozmění a zároveň se touto změnou produkuje nová entita, čímž je podnícen proces dalšího sjednocování mnohosti a poté vznik nové entity. Jinak vyjádřeno: Vznik nové entity v podstatě vyvolává sjednocování mnohosti. Proti původní mnohosti vždy stojí potencialita mnohosti nové, která se právě zmnožením o novou entitu stane – za těchto nových podmínek – aktuální. V („retenčním“)⁴⁸ základu všech aktualit tedy jaksi latentně tkví, anebo přesněji: svým způsobem (bytí) se zpřítomňuje čistá potencialita, jež působí (v rámci oněch nových určení aktuality) – *podmíněně*.

Neexistuje tudíž nic než proces vznikání a zanikání, kde to, co je pouhou potencialitou, se stává aktualitou a opět je integrováno spolu s jinými událostmi pro novou událost. Mimo to, co se aktualizuje, není nic. Je tedy otázkou, jakým způsobem k procesu vzniku, resp. formování nové aktuality z čisté možnosti v zásadě dochází. Abychom zde mohli tento noeticko-ontologický problém alespoň v základním nárysu potřebnou měrou osvětlit, bude třeba ve stručnosti vyznačit cestu původního procesu vzniku aktuality z pouhé potenciality. Pro lepší orientaci v této celkem komplexní problematice ovšem už na tomto místě záměrně předesíláme, že ono hledané principiální východisko procesu „vzniku“ srozumitelnosti skutečnosti je u Whiteheada neodmyslitelně spjato s pojmem „konkrescence“ (*concrecence*)⁴⁹ čili „srůst“, tedy (v etymologic-

47 Resp. s podstatným důrazem na nutnou a trvalou potřebu jejich praktické „realizace“: „Vypracovat koherentní systém uskutečnitelných idejí.“ A. N. Whitehead, *Dobrodružství idejí...*, s. 42. Srv. také týž, *Process and Reality...*, s. 3.

48 A. N. Whitehead, *Dobrodružství idejí...*, s. 152.

49 Srv. A. N. Whitehead, *Process and Reality...*, s. 358–359.

kém smyslu slova) jde vždy o určitou „konkretizaci“, která se děje „srůstem“ nadčasové skutečnosti a aktuální události (či komplexem aktuálních událostí).

*

Jak už bylo uvedeno výše, jednotlivé realizace (Whitehead také mluví o „finálních faktech“) nejobecnějšího metafyzického principu kreativity nazývá aktuální entity či aktuální události. Jsou základní jednotkou procesu dění a existují takřkajíc jako kreativita *in singulo*. Za tyto události už nelze jít, jsou komplexní a na sobě vzájemně závislé prvky naší zkušenosti. Zaujímají časoprostorové místo, mají aktuální existenci, jsou jedinečné a vzájemně spojené vnitřními vztahy (jež lze považovat za součásti jejich způsobu bytí).⁵⁰ A od Leibnizových monád – které jsou „bez oken“ – se liší právě tím, že jsou trvale (temporálně) proměnlivé.

Vztahují se k nim podle Whiteheada dvě zásady. První je zahrnuta v tzv. ontologický princip a v podstatě říká: Jediným důvodem jsou události; hledat důvod znamená hledat událost.⁵¹ Druhá zásada praví, že každá entita může být nějak zakoušena nebo pocítována.⁵² (Poznamenáváme: primárně jde o přijetí kontaktu mezi všemi událostmi, ne výhradně o „zkušenost“ komunikačních forem živých jsovcen, jsovcen obdařených vědomím.)⁵³ V této

50 Předpokládáme-li „naprostou vzájemnou závislost objektů“, je podle Whiteheada „zřejmé, že tato koncepce zahrnuje popření ‚absolutního bytí‘“. Jedním z podstatných důsledků tohoto přístupu ke skutečnosti je, „že vědci usilují o vysvětlení a ne pouze o zjednodušený popis svých pozorování“. A. N. Whitehead, *Dobrodružství idejí...*, s. 115. Srv. také s. 132.

51 A. N. Whitehead, *Process and Reality...*, s. 18.

52 Martin Jordan považuje Whiteheadovy události za „prožitky citu“. Hovoří o dvojmžným způsobu pocítování věcí. Pocítované věci jsou pro události objekty a věci, které cítí, chápe jako subjekty. Citují: „The Whiteheadian occasions [...] are experiences of feeling. In all feelings there are things felt and things which feel. The ‚things felt‘ are the objects for the occasion, the ‚things which feel‘ the subject.“ Martin Jordan, *New Shapes of Reality. Aspects of A. N. Whitehead's Philosophy*, London: G. Allen and Unwin 1968, s. 54.

53 Pojem „zkušenost“ obyčejně spojujeme s vědomím. O to Whiteheadovi nejde. V jeho myšlenkové soustavě se určitá věc jako třeba stůl skládá ze „zkušeností“ stejně tak jako člověk nebo hvězda. Představíme-li si např. určitou osobu pozorující kámen, obé, tj. osobu a kámen je třeba vidět v jednom rámci, tvoří v jistém smyslu „skutečnou událost“ (přesně řečeno: jejich vztah je nejméně možnou jednotou). Bylo by podle Whiteheada čirou (teoretickou) konstrukcí obé od sebe oddělit. Osoba „uchopuje“ kámen stejně tak jako kámen „uchopuje“ určitou osobu – ovšem s rozdílnou intenzitou. Intenzita zkušenosti je pak určena historií osoby (a kamene). Je-li onou osobou sochař, bude v kameni vnímat jinou dimenzi, než když je jí třeba zedník nebo pekař. Do té míry patří prehistorie osoby a prehistorie kamene do celkového procesuálního kontextu „zkušenosti“. Zkušenost vlastně klade celkovou strukturu – ustavuje se takřkajíc sama. Kromě toho je v komplexním smyslu spojena s jinými „událostmi“, které k ní vedly a díky níž bude ovlivněna jejich budoucnost.

druhé obecné (ultimativní) podmínce pak spočívá gró Whiteheadova pojetí principu relativity: jen to, co je nějak zakoušeno, je skutečné. Tedy pouze to, co v jakémkoliv smyslu je, má svůj důvod v tom, jak je zakoušeno – resp. ve způsobu zakoušení.⁵⁴

Je-li tedy skutečným jenom to, co lze „nějak“ („nějakým“ způsobem) zprostředkovaně zakusit, ve svém důsledku to podle Whiteheada znamená, že každá aktuální událost (jakožto ona kreativita „především“) projevuje svůj „bipolární“ charakter, tzn., je třeba rozlišovat její dva (soupatříčné) póly, jeden *mentální* a jeden *fyzický*.⁵⁵ A z tohoto podstatného zjištění Whiteheadovi vyplývá neméně závažné tvrzení, že všechny reálné události ve světě mají (obecně) svůj duchovní aspekt odlišný od onoho zakoušení. Každá událost tedy sleduje určitý účel, je ve své podstatě teleologicky zaměřená. Tento duchovní aspekt (resp. duchovní či pojmový pól) je pak tou vlastní primordiální přirozeností, v níž spočívá nevyčerpatelný zdroj všech forem (čili všech nadčasových jednotlivin) ustavujících tento svět.⁵⁶

Díky přítomnosti duchovního rozměru v každém prvku přírody lze potom obecně mluvit o vlastní hodnotě každé aktuální entity, která vždy v souvislosti s kreativitou postupného dění sleduje určitý účel nezávislý na lidské libovůli (teleologie). Fyzický pól je určován působící příčinou (tj. v mezích kauzálních vztahů), duchovní pak (vnitřní) příčinou účelovou. Čím vyšší je komplexita aktuálních událostí, tím je ve spojitosti s onou strukturální komplexností také úměrně vyšší aktuální či konkrétní význam účelové příčiny (což ostatně potvrzuje nejen celková složitost sociálních struktur, ale i jejich potenciální náchylnost k různým často nepředvídatelným změnám – např. právě jejich stále intenzivnější sklon významně „hybridizovat“).⁵⁷

54 Srv. *tamtéž*, s. 166–167.

55 A. N. Whitehead, *Process and Reality...*, s. 239.

56 Právě v tomto podstatném (přísně) teleologickém smyslu skutečnost teprve může přijmout svou subjektivní formu. A Whitehead konstatuje: „Vlastní uchopení nicméně nabývá subjektivní formy a tato subjektivní forma je kompletně určena jen integrací s pojmovým uchopením informací, které patří k mentálnímu pólu *res vera*.“ („A prehension, however, acquires subjective form, and this subjective form is only rendered fully determinate by integration with conceptual prehensions belonging to the mental pole of *res vera*.“) *Tamtéž*, s. 69. Překlady citací z *Process and Reality* jsou dílem autora.

57 Na hybridní formy vznikající v prostředí dynamických globálních interakcí se zaměřuje např. Milan Kreuzzieger, Globalizace, bujení hybridů a kritický transkulturalismus, in Jan Svoboda – Ondřej Štěch (eds.), *Interkulturní vojna a mír*, Praha: Filosofía 2012, s. 137–143. Multiplikacemi hybridů v kontextu modernizace se zabývá kniha Bruna Latoura, *Nikdy sme neboli moderní. Esej o symetrickej antopológii*, přel. M. Marcelli, Bratislava: Kalligram 2003.

Aktuální entita tedy obecně sleduje určitý účel. Toto její (duchovní) směřování či (strukturální) potřeba vytváří potencialitu budoucího vztahu, k němuž vznikání nové aktuální události cílí. Onu (konkrétní) potencialitu jakožto nutnou podmínku další integrace, kterou v sobě každá aktuální jednotlivina nese (je jí implicitní) a k níž vznik („stávání se“) každé nové události nutně směřuje, Whitehead pojímá jako „subjektivní cíl“ (*subjective aim*).⁵⁸ Každá aktuální entita se tím současně stává jedinečnou skutečností ve smyslu (nové) možnosti vlastní (zakoušené) seberealizace, jež je díky soustavnému úsilí někam směřovat podle Whiteheada sama puzena nutkavou (přirozenou) touhou čili (vnitřním) důvodem, který – na rozdíl od jednostranně racionálního charakteru vnější příčiny – navíc takřkajíc „toužebně“ (nebo snad v platónském smyslu *erótický*) vábí (*desire*, či, jak Whitehead někdy jinde užívá, *lure of feelings*), aby se mohla uskutečnit, aby mohla dospět ke svému (optimálnímu) vyplnění.

Samo ustavování aktuální události nebo jejich seskupení (*nexus*) Whitehead chápe jako „prehenzi“,⁵⁹ tj. jako „uchopení“ („zmocnění se“),⁶⁰ které

58 A. N. Whitehead, *Process and Reality...*, s. 19.

59 Není od věci v naší souvislosti připomenout, že v 60. letech minulého století užívá pojem „prehenze“ český filosof a sociolog J. L. Fischer, a to ve své práci *Skladebná filosofie, strukturalismus a dialektika* – ovšem bez jakéhokoli odkazu na dílo A. N. Whiteheada. Fischer rozlišuje (a to „zcela shodně s tradičním pojetím“) tři roviny naší poznávací výbavy: prehenzivní (vněmovou), reprehenzivní (představivou) a komprehenzivní (intelektuální či reflektovanou). Utváření prehenzivní čili senzorické výbavy této prehezivní úrovně je specifické tím, že je určováno „protichůdnými tendencemi“. Tzn. jednotlivé senzorické akty nejsou vyznačeny jen svou předmětnou intencí (zaměřením na intendovaný předmět). Ona předmětná intence je nicméně současně zakotvena v naší sféře existenční, zájmové (v našich existenčních potřebách a možnostech). Příslušnými receptory jsou signalizovány jen ty ze skutečnostních rozdílů, jež mají pro náš organismus existenční dosah, a zároveň způsobem, jenž tento dosah signalizuje emotivně. Senzorická výbava jednotlivých organismů je pak výsledkem „dialektického střetu dvou tendencí“, resp. jeho vyrovnáním. Fischer z toho vyvozuje, že sice „každému prehendovanému senzorickému rozdílu odpovídá reálný, nikoli však naopak, že stupeň ‚objektivní‘ rozrůzněnosti skutečnosti je větší, dokonce neskonale větší, než námi uvědomované rozrůzněnosti“. To, že je naše skutečnost prehendována, znamená, že je uvědomována po stránce její kvalitativní rozrůzněnosti, nikoliv poznána ve vlastním smyslu. Poznat „až už cokoli“ podle Fischera znamená „sevrít“ tyto kvalitativní rozrůzněnosti nějakým vztahem, začlenit je v nějakou souvislost. „Racionální je tedy pouze vztah a skutečnost pouze natolik, nakolik se nám podařilo ji zrelacionovat, uvést v různé početné vztahy.“ Srv. Josef Ludvík Fischer, *Skladebná filosofie, strukturalismus a dialektika, Filosofický časopis* 17, 1969, č. 1, s. 13–27: 21–22.

60 Whitehead někdy užívá termín „vstup“ (*ingression*). A. N. Whitehead, *Process and Reality...*, s. 23 an. Srv. také Michal Andrlé, *Whiteheadova filosofie přírody. (Se zvláštním zřetelům k londýnskému období.)*, Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 135 an.

vyvstává jako ona přirozená (životní) nutková potřeba či ono toužebné „puzení“ k něčemu novému (*creative urge*). Aktuální události se konkretizují, pokud (svou přirozenou naléhavostí) dosáhly úspěšného vyplnění ve svém optimu (*satisfaction*).⁶¹ Whiteheadovým prvořadým záměrem tedy je (jak už bylo naznačeno výše), aby poukázal na skutečnost, že prehenze (uchopení) neznamená vnímat, ale v podstatě to, že v procesu obecně vzniká vztah (*concrete fact of relatedness*).⁶²

Každý proces přechodu od určité aktuální mnohosti k finální jednotě je primárně procesem konkretizace. V tomto smyslu Whitehead mluví o *konkrescenci* čili o *srůstu* nadčasové události s aktuální událostí. I když je oblast těchto potencialit neomezená, do skutečnosti vstupují jen v (podmíněné) formě charakteristických *rysů* aktuálních událostí.⁶³ (Červeně jako taková v objektivní realitě neexistuje bez toho, že je *něco* červené; její možná existence je potenciálně, tj. v čisté možnosti myslitelná jen do té doby, pokud není spojena s aktuální událostí.)

Tedy např. červeně o sobě není žádnou aktuální entitou ve smyslu jakéhokoliv empirického výskytu: je čistou možností ve smyslu rysu určité situace. Uskutečnil-li se vztah mezi oběma – „červená květina“ –, Whitehead mluví o srůstu nadčasové události a aktuální entity. Tímto spojením se nám situace stává srozumitelnou. Nadčasová skutečnost jako výchozí možnost nepodléhající změnám pak představuje obecný rys skutečnosti umožňující její srozumitelnost. Ačkoli je rysem skutečnosti, jenž z hlediska empirického výskytu neexistuje, *vyvstává* na základě koherentního dění jako rys situace vymezující jednotlivé události z hlediska jejich významu.

61 A. N. Whitehead, *Process and Reality*..., s. 83 an.

62 A Whitehead dodává: „Naše vědomí neiniciuje naše způsoby jednání. Uvědomíme si to, když se sami účastníme procesu pohrouženého do uspokojování či neuspokojování a aktivně modifikovaného buď posílením, oslabením nebo uvedením nových cílů.“ A. N. Whitehead, *Dobrodružství idejí*..., s. 53. Srv. také též, *Process and Reality*..., s. 22.

63 V souvislosti s „mocí“ těchto (potenciálních) idealit Whitehead poznamenává: „V tom spočívá moc ideálu. Když zkoumáme svět dané skutečnosti, zjišťujeme, že jeho obecný charakter, prakticky nepopíratelný, je s ohledem na uskutečnění opravdových hodnot neutrální. Události z oblastí elektromagnetismu a zákony elektromagnetismu, události z molekulární oblasti a zákony molekulární chemie jsou všechny stejně neutrální. Podmiňují určitý druh hodnot, neurčují však jejich charakteristické rysy. Když zkoumáme specializace společenství, které dodávají hodnotám určitou partikularitu, takové specializace jakými jsou společenství lidí, lesů, pouští, préríí, ledových polí, zjišťujeme, že jsou do určité míry přizpůsobivé. Historie Platónovy ideje je historií jejího projevování v lokálním přizpůsobivém prostředí. Vládne tvořivou silou, která umožňuje její vlastní přiblížení k uskutečnění.“ A. N. Whitehead, *Dobrodružství idejí*..., s. 49. Srv. také s. 96–97.

Toto cílené významové (relacionální) vymezení aktuálních jednotlivin se z hlediska pozorovatele jeví jako jejich objektivizující forma. Současně se však skutečností nadčasových entit ustavuje sám subjekt (květina je pro mě významná tím, že je červená). Naše červená barva jakožto čistá možnost tudíž zakládá vztah mezi viděným objektem a nazírajícím subjektem, který určitý předmět významově uchopuje, a tím jej přijímá (tak říkajíc za svůj). Z tohoto zásadního hlediska potom lze o onom vnitřním spojení mezi nadčasovou událostí a aktuální jednotlivinou mluvit jako o „subjektivní formě“ zpřítomnění. Whitehead jasně říká: „Konkretizace počátečních dat v datum objektivní je umožněna eliminací a dosažena pomocí subjektivní formy.“⁶⁴ Subjektivní forma je vlastně způsob, jak subjekt „cíleně“ uchopuje (prehenduje) určitý předmět či danost. Whitehead v tomto smyslu mluví o „privátních stavech věcí“ (*private matters of fact*),⁶⁵ které konkrétní jednotliviny (entity) významově upřesňují.

Tím ovšem není výhradně řečeno, že např. pojmy „červeně“ nebo „pravouhlost“ nelze v jejich obecnosti vnímat, aniž bychom nemysleli na něco konkrétního. V souvislosti s výše naznačenou možností způsobu uchopování skutečnosti subjektivní formou pak nadčasové skutečnosti podle Whiteheada mají jeden *obecný* a jeden *specifický* aspekt. Bez vztahu ke konkrétním entitám jsou „všeobecně veřejnými fakty světa“ (*general public facts of the world*)⁶⁶ – jsou „partikulární“ a svým odlišením od jiných nadčasových skutečností vytvářejí určitý kontrast;⁶⁷ jak se Whitehead zmiňuje na jiném místě té samé knihy, jsou „formami ohraničenosti“ či „vymežujícími formami“ (*forms of definiteness*).⁶⁸ Z hlediska své bezprostřední konkretizace v určité aktuální entitě se však stávají určitou kvalitou, resp. významovým charakteristikem. A Whitehead dodává: Spojitosti nadčasových skutečností jsou „veřejné“, ovšem *prožít* tuto spojitost lze jen „privátně“.⁶⁹

Nadčasové skutečnosti jako konkrétní „relacionální“ prožitky svou permanentní (subjektní) vztážeností významově zpřítomňují prožívanou realitu a jejich čistou (relacionální) „subjektivní formou“ lze tedy v souvislosti s nutností jejich

64 „There is a concrescence of the initial data into the objective datum, made possible by the elimination, and effected by the subjective form.“ A. N. Whitehead, *Process and Reality*..., s. 221.

65 Srv. *tamtéž*, s. 22.

66 *Tamtéž*, s. 290.

67 *Tamtéž*, s. 48.

68 *Tamtéž*, s. 158.

69 *Tamtéž*, s. 289–290.

procesuality chápat jako onu (permanentně uskutečňovanou, resp. ustavující se) osobní jednotu či identitu. Jako „veřejná fakta světa“ se nadčasové skutečnosti jeví jako pouhé (asubjektivní) obecniny. Nelze si proto nepovšimnout nápadné podobnosti této jejich objektivní formy projevu (již jako „vymežující formy“ současně zásadně nabývají) s platónským pojetím idejí, které se ve středověku stalo jedním z úhelných kamenů sporu o univerzálie. Avšak ani jejich další významové konotace, ať už se pojem univerzálie vykládá v tradičních mezích umírněného realismu, konceptualismu nebo nominalismu, tento Whiteheadův principální pojem ve své obecnosti katexochén nepostihují.

Neidentičnost těchto objektivních forem „nadčasových skutečností“ s pojmem „univerzálie“ spočívá v důsledném porozumění relacivity tohoto Whiteheadova principiálního pojmu: „Aktuální entita nemůže být nikdy popsána inadekvátně pomocí univerzálií, protože do popisu každé aktuální události současně vstupují další aktuální entity.“⁷⁰ Whitehead z tohoto zásadního hlediska záměrně mluví o *envisagement* (o „nazírání ‚sféry‘ všech nadčasových skutečností“ čili o „nazírání podstaty“)⁷¹ oproti každému sklonu k zobecňující abstrakci (resp. k jakékoliv abstraktivní tvorbě, jíž nelze bez omezení postihnout obecnost dané situace).⁷² Nadčasové skutečnosti jsou ve své temporální původnosti nemyslitelné („nevystávají“) bez vztahu ke svým realizacím.⁷³ Mají „vztahovou [čili relacionální – J. S.] podstatu“, a proto nemohou být v onom primárně dynamicko-funkčním smyslu myšleny odděleně.⁷⁴ A Whitehead uzavírá: „Nemůže být historii stanoven žádný imanentní důvod, proč by se měl přímo prosazovat tento tok forem a žádný jiný.“⁷⁵ Podle ontologické

70 „An actual entity cannot be described, even inadequately, by universals; because other actual entities do enter into the description of any one actual entity.“ *Tamtéž*, s. 48.

71 A. N. Whitehead, *Veda a moderný svet*, přel. Ján Bodnár, Bratislava: Pravda 1989, s. 173. Srv. také A. N. Whitehead, *Dobrodružství idejí...*, s. 73. Také Ladislav Hejdánek, Alfred North Whitehead (15. 2. 1861–30. 12. 1947), in A. N. Whitehead, *Matematika, dobro a jiné eseje*, přel. František Marek, Ladislav Hejdánek, Praha: Mladá fronta 1970, s. 119–121: 119.

72 Srv. Ivan Blecha, *Proměny fenomenologie. Úvod do Husserlovy fenomenologie*, Praha: Triton 2007, s. 151 an.

73 Whitehead jasně říká: „Vztah není žádnou universálií, jedná se o konkrétní fakt se stejnou konkrétností jako mají objekty. Měli bychom zformulovat takovou koncepci přírody, jež vyjadřuje konkrétní příbuznost fyzikálních a duševních funkcí minulosti a současnosti, a také vyjadřuje konkrétní složení fyzikálních skutečností, které jsou individuálně odlišné.“ A. N. Whitehead, *Dobrodružství idejí...*, s. 158.

74 A. N. Whitehead, *Veda a moderný svet...*, s. 233 an.

75 „No reason, internal to history, can be assigned why that flux of forms, rather than another flux, should have been illustrated.“ A. N. Whitehead, *Process and Reality...*, s. 46.

ho principu platí: „Vše musí někde být; a ono ‚někde‘ zde znamená ‚nějaká aktuální entita‘.“⁷⁶

*

Pojem nadčasová skutečnost má tedy označovat něco, co propůjčuje srozumitelnost prožívané skutečnosti. Musí mít schopnost významově vymezovat prožitek události (např. červeně) tak, aby kontext události byl srozumitelný v rámci souvislého prožívání. Současně musí být takovou skutečností, se kterou se setkáváme v rámci běžné zkušenosti.⁷⁷ V našem výkladovém kontextu ovšem vyvstává další neméně zásadní filosofická otázka, již bychom mohli v podstatě formulovat takto: Co vidíme v přímém nazření, co přitom není jednotlivina, ale přesto se vyznačuje nutností své vnitřní struktury. Tj., co ve zkušenosti odpovídá výše naznačenému principiálnímu popisu pojmu „nadčasové skutečnosti“, které se díky relacionálnímu charakteru subjektivní formy „prehenzivně“ zpřítomňují (konkretizují) v jednotlivých intendovaných předmětech? Tedy zásadní otázka: Co je v tomto dynamickém pojetí skutečnosti oním typickým způsobem bytí (či fungování) aktuálních jednotlivin?

Na tomto místě zkoumání našeho filosofického problému pozastavíme, jen pro případ potřeby sledování směru dalšího principiálního bádání předznačíme, že jedna možná odpověď se nabízí v systémové teorii Ludwiga von Bertalanffyho.⁷⁸ Jak připomíná Jan Kamarýt: „*Obecná teorie systémů* je

76 „Everything must be somewhere; and here ‚somewhere‘ means ‚some actual entity‘. *Tamtěž.*

77 „Úkolem filosofie je postupovat ve shodě s idejemi pojímanými jako to, co je názorně doloženo konkrétními fakty reálného světa. Usiluje o takové generalizace, které charakterizují celkovou skutečnost faktu, mimo níž každý fakt musí upadnout do abstrakce. [...] Také věda by měla hledat své principy v konkrétních faktech, představovaných filosofickým systémem.“ A. N. Whitehead, *Dobrodružství idejí...*, s. 83. Srv. také s. 148.

78 Systémová teorie (resp. Obecná teorie systémů) zkoumá fungování obecných systémů tím, že popisuje vzorové způsoby jejich organizace, tj. jejich struktury. Hledá tedy primární vzorové struktury, které ustavují tyto systémy jako celky. Systém tak činí zcela nezávislým na jeho částech (jako např. struktura určité melodie je nezávislá na určitých tónech či geometrické uspořádání trojúhelníku na tom, že jeho části jsou přímkami). Formování celku proto musí mít rozdílný způsob uspořádávání, tj. strukturu, než pouhý součet jeho jednotlivých částí. Na rozdíl od takovýchto uzavřených systémů (majících nepropustné rozhraní) zkoumá Bertalanffy systémy otevřené, které jsou schopny přijímat (vpouštět) podněty do svého prostředí. Dochází ke zjištění, že právě živé systémy nejsou určovány počátečními podmínkami jakožto jediným určujícím činitelem konečného stavu, ale nezávislými strukturami organizace systému jako takovými. Vykazují jiné chování: i navzdory přijmutí náhodných podnětů dosahují stejná místa (stavy) nezávisle na rozdílných počátečních podmínkách a rozdílnými způsoby. Dosahování těchto finálních stavů nazývá „ekvifinálním chováním“ (*equifinal behavior*) a podle Bertalanffyho mají ony systémy cíl v sobě samých, tedy sledují svým chováním určitý účel. Ludwig Bertalanffy, *General Systems Theory*, New York: George

zvláštní mezioborové vědní odvětví, usilující o systematické vybudování modelové i aplikovatelné teorie a metateorie systémů. [...] Provádí klasifikaci a analýzu systémů různých typů. [...] Zvláštní pozornost věnuje von Bertalanffy chování *otevřených systémů*. Jeho výchozí tezí je poznatek, že živé organismy jsou typické otevřené systémy, které nepřetržitě vyměňují s prostředím látkové, energetické a informační prvky. V důsledku toho jsou vnitřně ve stavu zvláštní stacionární dynamické rovnováhy, nebo se blíží k jejímu dosažení, a v tomto případě pak mají specifické znaky organizovaných a celistvých systémů. Pomocí tohoto modelu byl učiněn značný pokrok v chápání celistvého fungování organismu, jeho vzniku a vývoje, jeho vnitřních vazeb i souvislostí s prostředím.⁷⁹

Hledaná spojitost systémové teorie a pojetí Whiteheadových nadčasových entit je geneticky obsažena právě v Bertalanffyho specifickém noetickém přístupu k pojímání skutečnosti. Obecná teorie systémů (*General Systems Theory*) se nezabývá empirickým zkoumáním jednotlivin. Je vědou o entitách celků. Stejně jako teorie emergentního, resp. „tvořivého“ (Julian Huxley) vývoje⁸⁰ vychází z filosofického realistického stanoviska. Při fundaci svých podstatných východisek striktně odmítá používat jakékoliv hypotetické pojmy, které „záhadu jen odkládají“ a nabízí vysvětlení (tvořivého) vývoje z „věci samé“.⁸¹

Braziller 1968. Srv. in Donald Polkinghorne, *Methodology for the Human Science: Systems of inquiry*, New York: Suny Press 1983, s. 135–168. Srv. také L. Bertalanffy, *General Systems Theory as Integrating Factor in Contemporary Science and in Philosophy*, in Leo Gabriel (Hrsg.), *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien 2.–9. September 1968*, Bd. II., Wien: Herder 1968, s. 335–340.

79 Srv. Jan Kamarýt, *Klasifikace a význam systémových teorií*, *Filosofický časopis* 18, 1969, č. 1, s. 56–60; 58.

80 Ve 30. letech minulého století obhajoval teorii emergentního vývoje český filosof (navazující především na pozitivistické tradice české filosofie) Josef Tvrďý. Původ pojmu emergence Tvrďý definuje takto: „Jméno emergentní (nově se vynořující) pochází odtud, že při vývoji vznikají na každém novém stupni nové vlastnosti, kterými se liší jevy, jež dosáhly vyššího stupně vývoje od elementů analysou objevených, které je skládají a které náležejí nižšímu stupni vývojovému. Tyto vlastnosti nejsou tedy jen pouhou resultantou (výslednicí) složek, nýbrž jsou něčím *zcela novým*, jakoby se *náhle vynořovaly* (emerge). Novost kvality nevidí však emergentní vývoj jen při vzniku života, jako vitalisté, nýbrž již v „mrtvé“ hmotě na př. při vzniku chemických sloučenin, vzniklých chemickou syntesou.“ Právě tyto projevy *diskontinuity*, přinášející vždy něco nového, nepoukazují jen na skutečnost, že v každém fyzikálním a organickém útvaru je určitý psychický korelát (C. L. Morgan), ale tvoří vlastní vývoj, a tak jsou dokladem emergence. Srv. Josef Tvrďý, *Nová filosofie. Analýsa dnešní filosofické situace*, Praha: Volné myšlenky 1932, s. 100 an.

81 V tom se liší od vitalismu uvažujícímu o skryté životní síle. Srv. *tamtéž*, s. 99.

Avšak systémová teorie se nespokojuje pouze s konstatováním, že tyto celky „emergují“, že se jakoby „vynořují“ z hlubiny vývoje. „Odkud se berou tyto nové celky, nevíme,“ konstatuje Mirko Novák.⁸² Systémová teorie obrací pozornost na živou fungující realitu, na skutečnost, jež je akčním prostorem našeho každodenního činného společenského pohybu a tvůrčího jednání. V duchu svého funkcionalismu poukazuje na to, že chování jednotlivce se stává srozumitelným jen v rámci vztahů (interakcí), tedy procesuálních souvislostí, které vznikají v určitém fungujícím systému jako celku.⁸³ A právě tyto jednotlivé jedinečné (aktuální) celky⁸⁴ – sociální celky nevyjímaje – systémová teorie v principu kvalitativně pojímá jako *funkce*, do nichž, jak lze důvodně předjímat, jednotlivec (na základě svého přirozeného fungování) – více či méně odpovědně (čili svobodně) – vstupuje a obecně je *prožívá* (ať volně nebo emotivně) jako sobě vlastní (asubjektivní) skutečnost, tudíž jako své „osvětí“, a z hlediska jejich přirozené procesuální podstaty je může *nutně* (subjektivně) vnímat jako srozumitelné.⁸⁵ Navíc s kvalitativní možností hodnotově uchopovat i onen sociální rozměr prožívané skutečnosti se v dalších podstatných souvislostech rýsuje cesta,⁸⁶ jež svým typickým způsobem dynamického pojímání skutečnosti nesměřuje k dnes už nežádánému vytváření nežádoucího předělu mezi tzv. Geisteswissenschaften a přírodními vědami.⁸⁷

82 Srv. M. Novák, *Hodnoty a dějiny...*, s. 105.

83 „Pokud jde o ‚funkcionalismus‘, je nejednou považován za – v posledních 20. letech – nejrozšířenější alternativu vůči jakkoli vymezenému dualismu.“ Srv. Miloš Dokulil, *Problém „mysli a těla“*, *Filosofický časopis* 48, 2000, č. 4, s. 557–576: 568 an.

84 Tyto celky (jako např. rodina, stát, les, moře atd.) ekologové označují pojmem *nika*. Srv. Erazim Kohák, *Zelená svatozář. Kapitoly z ekologické etiky*, Praha: SLON 2000, s. 146.

85 Jak Whitehead obecně konstatuje: „Společnosti lze porozumět díky tomu, že poznáme, jaký druh lidí vykonává v dané společnosti jaké společenské funkce.“ A. N. Whitehead, *Dobrodružství idejí...*, s. 83. Srv. také s. 143.

86 Otakar A. Funda konstatuje: „Na otázku, co je skutečnost a její situaci odpovídající relací, není žádná statická odpověď. Tu odpověď je třeba ustavičně, trpělivě, racionálně a exaktně sestavovat a ustavičně korigovat právě v relaci vůči relacím řešeného problému.“ Skutečnost ve své celistvosti Funda pojímá jako „komplexitu komplementarity komponent v korelacích, kontinuitě a kontextech“. Srv. Otakar A. Funda, *Znavená Evropa umírá*, Praha: Karolinum 2002, s. 114 a také též, *Když se rákos chvěje nad hladinou. Fragmenty – texty*, Praha: Karolinum 2009, s. 111.

87 O. A. Funda, *Racionalita versus transcendence. Spor Hanse Alberta s moderními teologi*, Praha: Filosofie 2013, s. 16. Srv. také Martina Chalupská, Whiteheadovo pojetí kosmu jako organické jednoty, *Pro-Fil*, doplňkové číslo (2014), s. 120–133. Dostupné online: <http://www.phil.muni.cz/journals/index.php/profil/article/view/1003>.

Jak v tomto naléhavém kritickém ohledu výstižně poznamenal současný vlivný americký sociobiolog Edward O. Wilson: „Pro porozumění současných podmínek člověka je nutné vzít v úvahu biologickou evoluci druhu a okolnosti, které vedou k její prehistorii. Ona úloha porozumět lidskosti je příliš důležitá a příliš znepokojující, než abychom ji ponechali výhradně humanitním vědám. Jejich mnohá odvětví, od filosofie přes právo, historii a kreativní umění, popisovala specifika lidské přirozenosti tam a zpět v nekonečných obměnách, třebaže přispěla svým dílem ke geniálnímu vyzvednutí pozoruhodných detailů. Avšak nevysvětlila, proč vlastně naši výjimečnou přirozenost a ne nějakou jinou, mimo dosah nesmírného množství myslitelných přirozeností. V tomto smyslu humanitní vědy nedosáhly, ani nikdy nedosáhnou úplného porozumění smyslu existence svého druhu.“⁸⁸

PhDr. Ing. Jan Svoboda, M.A., Ph.D.

Oddělení pro studium moderní české filosofie, Filosofický ústav AV ČR

Jilská 1, 110 00 Praha, Česká republika

svobodaj@flu.cas.cz

88 „To grasp the present human condition it is necessary to add the biological evolution of species and the circumstances that led to its prehistory. This task of understanding humanity is too important and too daunting to leave exclusively to the humanities. Their many branches, from philosophy to law to history and the creative arts, have described the particularities of human nature back and forth in endless permutations, albeit laced with genius and in exquisite detail. But they have not explained why we possess our special nature and not some other, out a vast number of conceivable natures. In that sense, the humanities have not achieved nor will they ever achieve a full understanding of the meaning of our species' existence.“ Edward O. Wilson, *The Meaning of Human Existence*, New York – London: Liveright Publishing Corporation 2014. s. 17. (Český překlad J. S.)