

Americký pragmatismus

V dějinách filozofie bývá často považován za součást tzv. filozofie života jakožto údajně iracionalistického směru, který zužoval pojem reality na pojem života, respektive životní zkušenosti a za hlavní prostředek poznání uznával například intuici, tvůrčí myšlení, zření atd. Tradičně se filozofie života dělila na tyto čtyři školy:

1. Pragmatismus (Ch. S. Peirce, W. James, F. C. S. Schiller, J. Dewey).
2. Henri Bergson a jeho pokračovatelé (M. Blondel, E. Le Roy).
3. Wilhelm Dilthey a jeho pokračovatelé (G. Misch, E. Spranger, E. Rothacker).
4. Existencialismus (K. Jaspers, M. Heidegger, O. F. Bollnow, G. Marcel, J. P. Sartre, A. Camus).

Po stránce gnoseologické angloamerický pragmatismus popírá, že existuje pouze teoretické poznání, pravdu pak pojímá v termínech jejích praktických a mravních důsledků. Anglo-americký pragmatismus se však neorientoval pouze na otázky epistemologické, ale i na problematiku společenskou - John Dewey ve svém pojetí sociální rekonstrukce usiloval o reformy v oblasti politického systému, školství a kultury. Skutečnost není pro pragmatiky něčím fixovaným a stabilním, je pluralistická, spontánně tvořivá a proto je nezachytitelná pouze rozumem. Veškeré poznání musí být proto založeno také na zkušenosti.

Základní rysy pragmatismu:

- a) zásadní důraz na praxi v jejím souladu s mravním sebezdokonalováním člověka
- b) zpochybnění ryze teoretického a racionalistického myšlení
- c) odmítnutí redukovat zkušenost na proces vnímání jednotlivých objektů
- d) výklad poznání jakožto souhrnu subjektivních pravd a jako specifického druhu chování (vliv behaviorismu)
- e) sociální reformismus a meliorismus

Důležité je, že představitelé amerického pragmatismu si též kladou otázku, jak co nejlépe žít. Ve shodě se Sókratem jim tedy jde o vztah hlásané filosofické teorie a vlastního života filosofa. Proto neusilují o pravdu pro pravdu, nýbrž spíše o povznášející péči o vlastní duši a o zlepšení života společnosti, do níž je naše já situováno.

Podle názoru svých hlavních představitelů má pragmatismus charakter „chodbové teorie“ („corridor theory“). Chodbou je pragmatismus v tom smyslu, že jím musí projít každý filosof, ať už vychází nebo vstupuje kterýmikoliv dveřmi, jež vedou do různých „filosofických pokojů“ (J. Macháček). Obdobně jako u Bergsona se americký pragmatismus vyznačuje výraznými rysy humanismu a personalismu. I když byl zvláště v Evropě od třicátých let a v USA od padesátých let 20. století zastíněn existencialismem a neopozitivismem, respektive analytickou filosofií, v současné době prožívá ve Spojených státech nový rozkvet v podobě tzv. *neopragmatismu* (Stanley Cavell, Hilary Putnam, Nelson Goodman, Harold Bloom, Richard Rorty, aj.).

K filosofickému myšlení Charlese Sanderse Peirce (1839-1914)

Rozsáhlé a mnohostranné dílo Ch. S. Peirce nepochybně prokazuje velkou hloubku jeho filosofické reflexe a průkopnický přínos v oborech sémiotiky, logiky a teorie vědy. Zároveň jej však řadí k těm představitelům filosofického myšlení v USA, kteří rozvíjeli pojetí filosofie jako *kulturní a společenské kritiky*, spjaté s vědeckou a praktickou aktivitou člověka v moderní společnosti. Z těchto důvodů se naše studie nezaměřuje na přínos Ch. S. Peirce ve všech disciplínách filosofie a vědy (například na jeho pojetí sémiotiky a formální logiky, nebo na druhé straně na rekonstrukci jeho etických názorů), nýbrž věnuje pozornost jak jeho teorii poznání, tak i Peircovým dosud málo známým koncepcím ontologickým, sociokulturním a společenským.

Charles Sanders Peirce pocházel z rodiny profesora matematiky na Harvardské univerzitě. Vystudoval Harvardskou univerzitu, avšak nebylo mu umožněno věnovat se zcela akademické dráze - většinou pracoval jako zeměměřičský inženýr v *U.S. Coast and Geodetic Survey* (1861-1887). Pouze v letech 1864-1865 a 1869-1871 vyučoval na Harvardské univerzitě, v letech 1879-1884 na John Hopkins University. Umírá v chudobě a zapomnění. Byl autorem mnoha studií, publikovaných v různých vědeckých a populárně vědeckých časopisech, a rozsáhlé práce *The Grand Logic*.

Ke všeobecnému a jednoznačnému uznání velkého Peircova teoretického a myslitelského přínosu americkou filosofickou a vědeckou komunitou docházelo poměrně pomalu. Teprve ve dvacátých a třicátých letech 20. století začíná postupně vycházet celé Peircovo mnohostranné dílo, nazvané *The Collected Papers of Ch. C. Peirce*.

Na počátku formování svých epistemologických koncepcí koncem šedesátých let 19. století vystupuje Peirce nejen proti Descartově metodě univerzální pochybnosti, ale podrobuje též zásadní kritice celou Descartovu teorii myšlení a poznání. Peirce označuje Descartův princip univerzální pochybnosti nikoliv za vědecký postup, nýbrž za fikci, sebeklam („self-deceit“).¹ Podle Peirce se nemůžeme ve filosofii tvářit, že pochybujeme o tom, o čem nepochybujeme v hloubi duše.

Peircovova snaha podrobit hluboké reflexi Descartovu metodu tzv. univerzálního pochybování se projevuje i v jeho významných studiích z konce sedmdesátých let 19. století: *Upevňování přesvědčení* („The Fixation of Belief“, 1877) a *Jak vyjasnit naše ideje* („How to Make Our Ideas Clear“, 1878). Ve své studii *Upevňování přesvědčení* věnuje proto Peirce zvláštní pozornost poznávací funkci pojmů pochybnost („doubt“) a přesvědčení („belief“). Pochybnost charakterizuje jako „neklidný a neuspokojující stav, z něhož se usilujeme vymanit, a přejít do stavu přesvědčení“. Zdůrazňuje též, že „pochybnost nás stimuluje k jednání, dokud není odstraněna“.2 Podle Peirce neklid pochybování je příčinou našeho úsilí dosáhnout stavu přesvědčení. Toto úsilí nazývá Peirce zkoumáním („inquiry“).

Je zřejmé, že Peirce usiluje o takovou koncepci pochybování, která by stimulovala další vědecké bádání daleko účinnějším způsobem, než tomu bylo v pojetí Descartově. V tomto kontextu zdůrazňuje, že „pouhá přeměna oznamovací věty do formy věty tázací nepodněcuje naši mysl k jakémukoliv úsilí o dosažení přesvědčení. Musí existovat skutečná a živá pochybnost, a bez ní je každá diskuse nesmyslná“.3 Další problém podle Peirce spočívá v tom, že Descartova metoda univerzálního pochybování není aplikovatelná sama na sebe, neboť pochybnost o sobě samém není účinnou pochybností ve prospěch adekvátního poznání, nýbrž záležitostí vlastního sebeuvědomění, introspekce. Tato metoda však není založena na zkoumání věcí mimo náš subjekt, a tedy na vědecké experimentální práci. V této souvislosti také Peirce nesouhlasí s Descartovým jednoznačným vyřazením všech dosavadních poznatků, svědectví a autorit, především však vystupuje proti jeho ignorování lidské kolektivní zkušenosti. V této souvislosti dokonce zdůrazňuje, že naše filosofické poznávání „musí začínat se všemi předsudky, které skutečně máme“.4 V tomto názoru je Peirce velmi blízký argumentačním postupům filosofické hermeneutiky H.-G. Gadamera, která klade důraz na základní význam tradice, předsudků a praktické životní zkušenosti v procesu poznání.

Jak jsme již uvedli, jedním ze základních pojmů Peircovy epistemologie je *přesvědčení* („belief“). Tento pojem podle Peirce vyjadřuje „klidný a uspokojující stav, který si nepřejeme odstranit, nebo změnit v přesvědčení o něčem jiném“.5 **Belief** nás dostává do takového stavu, že se chováme určitým způsobem, když vznikne určitá okolnost. Přesvědčení je totiž podle Peirce znamením toho, že v naší povaze byl ustaven nějaký návyk („habit“), který určuje naše jednání: „Přesvědčení nás nedonutí jednat ihned, avšak dostane nás do takového stavu, že když dojde k určité okolnosti, budeme se určitým

způsobem chovat“.⁶ Pochybnost nemá takové účinky, ale dokud není odstraněna, nutí nás ke zkoumání (‘inquiry’).

Poznání je podle Peirce také procesem adaptace na prostředí. Tento proces vede od nejistoty k přesvědčení, a od přesvědčení zase k pochybování („doubt-belief theory of inquiry“). Naše přesvědčení („beliefs“) jsou zároveň pravidly našeho jednání. To však jistě neznamená, že se naše přesvědčení nemohou měnit. Například člověk, který má přesvědčení („belief“), zjistí, že jiní lidé myslí jinak než on, avšak zároveň zjistí, že jejich důvody (opinions) jsou stejné jako jeho, a to otřese důvěrou v jeho přesvědčení. Systémy metafyzické filosofie – jak Peirce ukazuje – nespočívaly ve významné míře na pozorovaných faktech: „Byly hlavně přijmuty, osvojeny („adapted“), protože jejich základní propozice se zdály ‘přijatelné pro rozum’“. ⁷ V tomto kontextu vyslovuje Peirce svou teorii nepochybných přesvědčení („indubitable beliefs“). Podle něho je třeba tato přesvědčení kriticky posuzovat, nakonec totiž svou tzv. nepochybnost dříve či později ztrácejí. Náš criticismus by však neměl být absolutní.

V souvislosti s kritikou karteziánismu Peirce vyslovuje svou základní tezi, že vědci a filosofové by neměli pochybovat kvůli pochybování samotnému, nýbrž jejich pochybování má být východiskem získávání nových poznatků, korigováním dosavadního poznání. Proto Peirce rozvíjí tzv. *falibilismus*, tj. učení o omylnosti vědy a lidského vědění vůbec. Podle něho „existují tři věci, o kterých nemůžeme nikdy doufat, že je dosáhneme zdůvodňováním, totiž absolutní jistoty, absolutní přesnosti, a absolutní univerzálnosti“.⁸

Můžeme se mýlit při našem bádání jak ve faktuálních, tak i v deduktivních vědách. Nejen všechny vědecké teorie, ale i všechny názory o světě jsou v principu vyvratitelné: „absolutní neomylnost může být snad připsána papeži nebo církevním koncílům“ – říká později Peirce ironicky.⁹ Falibilismus je přitom důsledkem mnohotvárného a mnohovrstevnatého vztahu člověka ke skutečnosti. Falibilismus je podle Peirce učení o tom, že naše poznání není nikdy absolutní. Falibilismus je tedy integrální součástí vědecké metody, jeho samozřejmým předpokladem je svobodné bádání. Proto se falibilismus staví odmítavě k autoritám, věčným pravdám a neměnným závěrům. Skutečná věda je totiž možná jen tehdy, když se kriticky vztahuje ke svým vlastním výsledkům, a když je schopna tyto výsledky revidovat. Získávání stále nových poznatků a jejich revize tvoří kontinuální proces: „Princip continuity je zobjektivizovaná myšlenka falibilismu. Neboť falibilismus je učení, že se naše poznání vždy pohybuje tak, jako by bylo v kontinuu neurčitosti a indeterminovanosti, a to v souvislosti s lidským jednáním a zkušenostními fakty.“ ¹⁰ Vědec

musí být proto připraven odhodit celý náklad svých přesvědčení, když je zkušenost s nimi v rozporu. Naše teoretická přesvědčení jsou očekávání, která se mohou, ale nemusí potvrdit.

Ohraničením falibilismu je sféra lidské činnosti. Jak by člověk mohl konat, kdyby bylo všechno stále a navždy nejisté, kdyby stále jen pochyboval? V každém okamžiku procesu poznání přijímáme mnoho věcí jako pravdivé, a neshledáváme důvody, abychom o nich pochybovali. Tisíce věcí považujeme za pravdivé pouze proto, že nás naše dosavadní zkušenost nevede k pochybování.¹¹ Pochybnost tedy podle Peirce není primární, pochybnost začíná teprve tehdy, když naše očekávání, založené na našem přesvědčení („belief“), je v rozporu s tím, co se skutečně děje.

V roce 1878 publikuje Peirce v časopise *Popular Science Monthly* studii *Jak vyjasnit naše ideje* („How to Make Our Ideas Clear“.) Peirce v ní mimo jiné zpochybňuje Descartův názor, že základními kritérii pravdivosti idejí je jejich jasnost a zřetelnost. U Descarta se vědění vyjadřovalo v idejích, pravdivých do té míry, jak byly jasné a zřetelné. Proti tomu Peirce namítá, že Descartes nikdy nereflektoval tu skutečnost, že je třeba vzít v úvahu „odlišnost mezi ideou, která se zdá jasná a ideou, která skutečně jasná je“. ¹² Podle Peirce jasnost ideje není vůbec zárukou její pravdivosti: „Je jistě důležité vědět, jak učinit naše ideje jasnými, ale mohou být dokonce velice jasné, aniž by byly pravdivé.“ ¹³

Rozchod autora studie *Jak vyjasnit naše ideje* s karteziánismem působí velmi radikálně. Peirce evidentně v mnohém předjímá Jamesovu zásadní kritiku jednostranného filosofického racionalismu. Peirce považuje karteziánské pojmy jasnosti a zřetelnosti nejen za muzeální a zastaralé, ale dokonce by je nejradyji odhodil – byť to tak přímo neformuluje – na smetiště dějin filosofie: „Onen tak obdivovaný ornament logiky – doktrína jasnosti a zřetelnosti, vypadá snad pěkně, avšak je nejvyšší čas převést ji do sbírky jako antikvární *bijou*, a vybavit se něčím lépe přizpůsobeným pro moderní používání.“ ¹⁴ Ve studii *Jak vyjasnit naše ideje* se Peirce vrací ke své koncepci svébytné spojitosti pochybování a přesvědčení. Znovu zdůrazňuje, že „přesvědčení (belief) je něčím, čeho jsme si vědomi, co uklidňuje neklid našeho pochybování a co umožňuje, že uspořádání naší povahy se projevuje v pravidlech, ve způsobu jednání, krátce řečeno: v návyku“. ¹⁵ Peirce odmítá rozbití skutečnosti na pojmy a takové pojetí vědy, které by bylo pouhým souborem logických definic, zcela odtržených od skutečné praxe vědy. Prostředky logického myšlení, vedoucí k utřídění a logické konzistentnosti našeho poznání, začínají působit teprve tehdy, když získáme praktické vědecké poznatky a zatím nezpochybnitelná přesvědčení: „Z analýzy definic se nemůžeme naučit nic nového. Nicméně, naše existující přesvědčení

mohou být uspořádány podle tohoto procesu, a tento řád představuje podstatnou složku intelektuální ekonomie, jakož i všeho jiného.“ 16

Metoda poznání je stále pro Peirce zásadním filosofickým problémem. Z hlediska základních postupů vědecké metodologie kritizuje Peirce klasickou filosofickou tradici za to, že vycházela z dedukce, avšak stejně tak i pozitivismus, že vycházel především z indukce. Obecným termínem pro metodu poznání je u Peirce *zdůvodňování* („reasoning“), které v sobě zahrnuje dedukci, indukci a abdukcí. Pro experimentální vědu (ale i pro běžný život) je podle Peirce nejdůležitějším nástrojem k vytváření nového poznání (tj. k proměňování pochyb v přesvědčení) *abdukce*. Abdukce je metoda formulování hypotéz ve vědě - vytvářejí se explanační hypotézy, které umožňují vysvětlit vazby mezi termíny. Podle Peirce „abdukce není více méně než uhadováním (‘guessing’)“ [...] „Její platnost jako taková spočívá v tom zevšeobecnění, že žádné nové pravdy nelze nikdy dosáhnout jinak než zároveň s nějakými dalšími novými pravdami.“ 17 „Abdukce se vztahuje ke všem našim ideám, týkajících se skutečných věcí, které přesahují to, co je dáno ve vjemech, avšak je pouhou domněnkou, bez důkazové platnosti.“ 18

Podle H. O. Mounce, autora knihy *Dva pragmatismy. Od Peirce k Rortymu* („The Two Pragmatism. From Peirce to Rorty“, 1997), byl Peirce ve svém úsilí o vytvoření teorie abdukce ovlivněn gnoseologickými názory Jonathana Edwardse. Tento zakladatel americké filosofie byl dávno před Peircem přesvědčen, že termíny newtonovské fyziky, poněvadž jsou relativní, vlastně nepostihují nějaká skutečná tělesa nebo entity,. Jejich významové jádro neoznačuje konkrétní předmět, nýbrž komplex vztahů, jejichž pomocí můžeme porozumět okolnímu světu. 19 Tento poznatek, zároveň s přesvědčením, že vždy vycházíme ze zkušenosti, která je již určitým způsobem formovaná, vede Peirce k zásadnímu důrazu na *kontextovost* a *vztahovost* našeho poznání. 20

Důležitý ontologicko-gnoseologický problém představuje pro Peirce pojem *skutečnosti* („reality“). Byl si totiž velmi dobře vědom toho, jak je obtížné a složité pojem skutečnosti a skutečného definovat: „Můžeme definovat skutečné jako to, jehož charakteristika je nezávislá na tom, co si kdokoliv může o něm myslet. Avšak, jakkoliv může být tato definice shledána jako uspokojivá, bylo by velkou chybou se domnívat, že tato definice činí ideu skutečnosti dokonale jasnou“. [...] „Jediný důsledek, který mají skutečné věci, je ten, že způsobují přesvědčení, neboť všechny vjemy, které vzbuzují, plynou do vědomí ve formě přesvědčení. Je tedy otázkou, jak se pravdivé přesvědčení (nebo přesvědčení ve skutečnosti) odlišuje od nepravdivého přesvědčení (nebo přesvědčení v rámci fikce). Přitom je však

důležité si uvědomit, že to, co umožňuje dát konkrétní a srozumitelný význam výrazu 'vlastnosti nezávislé na tom, co si o nich kdokoliv může myslet, že jsou', je teprve výsledkem dlouhodobého a soustavného bádání.“²¹

Peirce si uvědomuje, že poznání skutečnosti je dlouhodobým procesem, založeným na stále se rozšiřující a kumulativní zkušenosti. Z toho však jistě nevyplývá, že bychom Peirce mohli považovat za vyhraněného agnostika nebo subjektivního idealistu. Tento zakladatel amerického pragmatismu vždy usiloval – obdobně jako William James – spojit ve svém filosofickém myšlení idealismus a realismus, na rozdíl od „klasického“ britského empirismu odmítal zakládat poznání skutečnosti pouze na smyslových údajích. Pojem skutečnosti („reality“) je podle Peirce spjat s racionálním účelem, a je tedy něčím, jehož význam může být určen až jeho důsledky. Přitom však byl Peirce od počátku své filosofické dráhy přesvědčen, že existuje skutečnost nezávislá na vědomí, na tom, jaké názory o ní kdokoliv má: „Jsou zde skutečné věci, jejichž charakter je zcela nezávislý na našich názorech o nich; tyto skutečnosti působí na naše smysly podle ustálených zákonů, a ačkoliv jsou naše vjemy tak rozličné, jako jsou naše vztahy k předmětům, jsme schopni, využitím výhody zákonů percepce a prostřednictvím zdůvodňování zjistit, jak věci skutečně a opravdu jsou; a kterýkoliv člověk, jestliže má dostatečnou zkušenost a dostatečně o ní uvažuje, bude doveden k jedinému pravdivému závěru. Tato nová koncepce zde obsažená je koncepcí skutečnosti.“²² s. 26

V souvislosti s tím, že význam skutečnosti je dán jejími důsledky, logicky vyplývá, že pravý charakter skutečnosti můžeme poznat a postihnout v rámci časově rozsáhlého a kooperativně pojatého zkoumání („inquiry“). V rámci společného zkoumání dosahujeme stále hlubšího poznání v důsledku našich stále adekvátnějších přesvědčení („beliefs“). I když jsou naše poznatky z počátku chybné nebo v lepším případě nepřesné, díky postupnému zpřesňování v rámci procesu zkoumání dojdeme nakonec k pravdivému poznání a naše přesvědčení budou odpovídat skutečnosti: „Tato velká naděje je ztělesněna v pojetí pravdy a skutečnosti. Názor, který je osudem předurčen ke konečné dohodě všech účastníků zkoumání, je tím, co považujeme za pravdu, a objekt, představovaný tímto názorem, je skutečný. To je způsob, jak bych vysvětlil skutečnost.“²³ Pravdu tak Peirce vlastně chápe jako souhrn konečného poznání.

Je zřejmé, že Peirce kladl důraz na *společenský* charakter vědeckého bádání. Tento jeho poznatek byl velmi inspirativní pro nejvýznamnějšího představitele mladší generace tzv. frankfurtské školy Jürgena Habermase, který ve své práci *Poznání a zájem* („Erkenntnis

und Interesse“, 1968) mimo jiné podrobil kritice gnoseologické teorie pozitivismu a jeho koncepci vědy. Na podkladě Peircovy koncepce falibilismu a vědeckého poznání dochází Habermas k závěru, že vlastně neexistuje žádný neatřesitelný základ, na němž by mohly být postaveny interpretativní procesy v rámci vědeckého bádání, a že koncept pravdy, související s všeobecně přijatelnými podmínkami a předpoklady uznání, respektování a přijetí vědeckých teorií, je též závislý na specifickém konsensu v rámci vědecké komunity.²⁴

Peirce se tak podle Habermase svým pojetím východisek poznání a jeho vztahu k vědecké komunitě přibližuje základním tezím hermeneutické teorie rozumění a tím i zároveň do jisté míry překonává pozitivismus.: "Od starého pozitivismu, stejně jako od nového, odlišuje Peirce názor, že metodologie má vysvětlovat nikoliv logickou výstavbu vědeckých teorií, nýbrž logiku postupu, s jehož pomocí docházíme k vědeckým teoriím." ²⁵ Podle Habermase tak Charles S. Peirce dospívá k závěru, že "neexistuje žádné poznání, jež by nebylo zprostředkováno předchozím poznáním". ²⁶ Předjímaje moderní gnoseologické teorie, vychází Ch. S. Peirce z teze, že poznávací procesy mají v každé své fázi diskurzivní charakter, takže lze hovořit o řetězu zdůvodňování, kdy přitom není možné rozlišit začátek a konec tohoto řetězu. ²⁷

To, co Peirce odděluje jak od raného, tak i od moderního pozitivismu, je podle Habermase ten poznatek, že úkolem metodologie vědy není verifikace logické struktury vědeckých teorií, nýbrž postižení logiky samotného postupu, s jehož pomocí k těmto vědeckým teoriím docházíme: "V tomto smyslu se dá jeho vědecká teorie chápat jako pokus osvětlit logiku vědeckého pokroku." ²⁸ Přitom si Peirce uvědomuje, že informaci můžeme označit za vědeckou tehdy a jen tehdy, jestliže je dosaženo stálého a nevynuceného konsensu o její platnosti. Tyto své inspirativní myšlenky však Peirce, jak tvrdí Habermas, nerozpracoval do všech důsledků, neboť komunikaci v rámci společenství badatelů stále pojímal jako účelově racionální činnost.

Podle Habermase se Peirce údajně blíží k názoru, že to, co nazýváme pravdou, není ve skutečnosti nic více než takový soud, o němž v daném okamžiku nepochybuje ani jeden kompetentní vědec. I když však víme o možné nesprávnosti našich soudů, přesto – pokud nemáme důvody k pochybnostem – dokud v tyto soudy věříme, nemůžeme je pokládat za nepravdivé. Peirce tak v některých momentech předjímá konsensuální teorii pravdy, která byla od sedmdesátých let 20. století rozvíjena zvláště v americké postanalytické filosofii.

V gnoseologických koncepcích Ch. S. Peirce se však projevuje určitá rozpornost, respektive rozpolcenost, vycházející právě z jeho pojetí společenského a časového charakteru poznání skutečnosti. Podstatná rozpornost Peircovy koncepce časového charakteru poznávacího procesu musí vést například k těmto otázkám: Jak dlouho má trvat poznání, aby jeho délka byla „dostatečná“? Kdy výsledky našeho zkoumání díky svému neustálému zpřesňování dojdou k bodu, v němž se konečně přesvědčení člověka a jeho vědecké teorie sjednotí se skutečností („reality“)?²⁹ Tento problém se ještě komplikuje základním Peircovým onto-gnoseologickým přesvědčením, že uspořádání znakového, respektive sémiotického systému odpovídá uspořádání světové skutečnosti. Peirce přitom zastává názor, že znak a jeho interpretace vydělují předmět ze souvislosti světa a umožňují tak jeho poznání. Podle Peirce patří k podstatné funkci znaku to, aby přeměňoval „neúčinné, nepůsobivé (non-effective) vztahy na účinné.“ Jeho funkcí však není pouze uvádět tyto vztahy v činnost, „nýbrž zavést takový návyk nebo obecné pravidlo, jehož prostřednictvím by tyto vztahy mohly působit při určité příležitosti“.³⁰ [...] Tyto vztahy se stávají účinnými, působivými prostřednictvím poznání. Znak je podle Peirce takovou entitou, jejímž „poznáním víme něco více. S výjimkou poznání v přítomném okamžiku [...] je všechno naše poznání zprostředkováno znaky. Znak je proto předmět, který má vztah k označovanému předmětu na jedné straně, a interpretantovi na straně druhé“.³¹

Z Peircových úvah evidentně vyplývá, že znaky samy o sobě vědění neobsahují, neboť charakteristickou vlastností znaku je to, že vyžaduje interpretaci. Peircovo pojetí úlohy znaku v procesu poznání je tak v rozporu s jeho metafyzickým postulátem, že pravda je vlastně souhrnem konečného poznání. Jestliže interpretovat nějakou myšlenku-znak je možné jen pomocí jiné myšlenky-znaku, můžeme jít v tomto procesu do nekonečna. Poznání je proto procesem, který nemá počátek ani konec, je vlastně procesem překladu jednoho znaku do druhého.

Významným obdobím Peircova filosofického vývoje se stává období přelomu 19. a 20. století. Ch. S. Peirce začíná věnovat větší pozornost filosofii společnosti, otázkám sociálně etickým a náboženským, zároveň se však pokouší o určité zpřesnění a docelení své dosavadní koncepce vědeckého poznání. Ukazuje to jeho studie *Co je pragmatismus* („What Pragmatism Is“), která poprvé vyšla v roce 1905 v časopise *The Monist*.

Peirce v této studii zdůrazňuje, že vědecké poznání je založeno na tom, že zvláště přírodní vědci myslí tím způsobem, jakým je uvažováno v laboratoři – to znamená, že vidí všechno jako otázku experimentování. Zároveň Peirce poukázal na skutečnost, že celý jeho

život od šesti let až dlouho do pozdní dospělosti byl vlastně životem zasvěceným vědeckému zkoumání a experimentům v oblasti přírodních věd. Avšak k tomu dodává: „Život v laboratoři nezabránil autorovi v tom, aby začal číst knihy z oblasti metafyziky. Ačkoliv většina těchto knih se mu zdála nedostatečně podložena a determinována akcidentálními předpoklady, přece jen v pracích některých filosofů, zvláště Kanta, Berkeleyho a Spinozy, někdy dospíval k postupům myšlení, které mu připomínaly způsoby myšlení v laboratoři. Cítil proto, že by dílům těchto filosofů mohl věřit a totéž se týkalo jeho laboratorních spolupracovníků.“ 32

Peircovi jde tedy o hlubší filosofické domýšlení experimentálních metod založených na zkušenosti badatele a zároveň mu jde o další propracování metodologických postupů pragmatismu. K dosažení tohoto cíle je přitom důležité, abychom dokázali aplikovat experimentální metodu přírodních věd na tradiční filosofické problémy. Na druhé straně je však podle Peirce třeba zobecňovat konkrétní poznatky přírodních věd prostřednictvím dialektického myšlení. 33 V této souvislosti Peirce ve studii *Co je pragmatismus* vysvětlil, proč původně zvolil pro postupy svého filosofického myšlení termín pragmatismus, a nikoliv prakticismus nebo praktikalismus, jak mu navrhovali někteří jeho přátelé z Metafyzického klubu. (Například William James nazýval po dlouhou dobu svou filosofickou teorii prakticismem).

Peirce totiž vyšel z Kantova rozlišení mezi termíny „praktický“ a „pragmatický“ v jeho *Základech metafyziky mravů*. Zdůraznil, že u Immanuela Kanta termín praktický náleží do takového způsobu myšlení, kde „zastánci experimentálních postupů ve vědě si nikdy nemohou být jistí pevnou půdou pod nohama“. Termín praktický se u Kanta vztahuje k zákonodárství prostřednictvím pojmu svobody, z něhož pocházejí mravní zákony, které Kant samozřejmě považuje za apriorní. Termín *pragmatický* se týká pravidel umění neboli pravidel technických, jež mají svůj základ ve zkušenosti. Zároveň však u Kanta termín *pragmatický*, jak zdůrazňuje Ch. S. Peirce, „vyjadřuje vztah k nějakému určitému lidskému účelu“. 34

Je tedy zřejmé, že u Kanta a stejně tak u Ch. S. Peirce má termín *pragmatický* teleologický charakter. Významným a zásadním rysem Peircovy teorie poznání a vědy je její důraz na neoddělitelné sepětí mezi racionálním poznáním na jedné straně a racionálním účelem, záměrem člověka na straně druhé. 35

Pro Peirce neznámá proto jeho tzv. pragmatismus nějaký nový filosofický světový názor nebo pokus o vypracování nového metafyzického učení o pravdě a skutečnosti. Znovu zdůrazňuje, že pragmatismus, respektive pragmatismus je metodou, jak správně určit

význam slov, pojmů a teoretických koncepcí. Význam pojmu lze ztotožnit s praktickými důsledky, které by nutně vyplývaly z předpokladu jeho pravdivosti: „Jestliže někdo dokáže přesně definovat všechny myslitelné experimentální jevy, které by plynuly z přijetí nebo nepřijetí určitého pojmu, tak tím získá úplnou definici tohoto pojmu, a absolutně nic více v této definici nebude.“ 36

Ve studii *Co je pragmatismus* Peirce znovu potvrdil zásadní principy své teorie poznání. Prohlubuje svou kritiku koncepce univerzální pochybnosti a poukazuje na zásadní rozpor teorie univerzální pochybnosti se skutečně seriózní vědeckou teorií poznání. Provokativně klade otázku: „Nazýváte pochybováním to, že napíšete na kus papíru, že pochybujete?“ 37 Zároveň Peirce dále rozvíjí a propracovává svou koncepci poznání jakožto procesu střídání pochybnosti a přesvědčení: „Přesvědčení není momentálním stavem vědomí, je to v podstatě návyk myslí trvající po nějakou dobu – většinou nevědomý – a jako ostatní návyky (pokud se nesetká s nějakým překvapením, které jej začne rozkládat) dokonale sebeuspokojivý. Pochybnost je zcela protikladného druhu. Není návykem, nýbrž nedostatkem návyku. Nedostatek návyku, aby vůbec byl něčím, musí být podmínkou zkoumavé aktivity, která musí být určitým způsobem nahrazena návykem.“ 38

Po stránce gnoseologické přitom též zásadně platí, že v procesu poznávání musíme neustále ověřovat jeho výsledky. Poznání má především sloužit *životu*: je proto nástrojem, který nám umožňuje naši orientaci ve světě, a který nám zároveň umožňuje organizovat naši složitou a mnohvrstevnou sféru zkušenosti. Lidské poznání je neomezené, otevřené, avšak jeho dominantní vlastností je schopnost sebekorekce. (V tomto ohledu Peirce předchází některé epistemologické a metodologické koncepce K. R. Poppera).

Přibližně od osmdesátých let 19. století pozorujeme u Ch. S. Peirce výraznou tendenci rozpracovat vlastní, svébytné pojetí vývoje, odlišné od toho, jaké zastával tehdejší přírodovědecký materialismus. Při tomto utváření svých koncepcí evoluce se Peirce – samozřejmě jen do určité míry – nebránil vlivům německého klasického idealismu, tendencím k naturfilosofii u F. W. J. Schellinga a dialektickému pojetí vývoje u G. W. F. Hegela. Peirce usiluje postihnout dialektiku nutnosti a náhody, zvyku a spontaneity, mechanismu a citu („feeling“). Je zajímavé, že v souladu s tradicí pragmatismu a amerického transcendentálního idealismu považuje Peirce za základní entitu světového dění *psychické procesy*: „Fyzikální události nejsou ničím jiným než degradovanými nebo nerozvinutými formami událostí psychických.“ 39 Ze skutečnosti, že fyzikální procesy jsou nižší, méně vyvinutou formou procesů psychických, můžeme podle Peirce vysvětlit

fenomén citění. Důležitým podnětem z oblasti přírodních věd se pro tyto Peircovy úvahy stávají tehdejší zkoumání fyzikálních a chemických vlastností protoplasmy. Je to totiž právě schopnost citění, kterou považuje za základní vlastnost protoplasmy: „Protoplasma jistě cítí, a pokud nechceme připustit pochybný dualismus, tato vlastnost vzniká ze zvláštností mechanického systému.“ 40 Citění je tedy podle Peirce základním hybným momentem materiálních procesů, neboť podle něho tam, kde nacházíme spontánnost náhody, existuje ve stejné míře citění. Peirce vlastně považuje za počáteční hybnou sílu vývoje *duchovní princip*, nezachytitelným prostřednictvím přírodních věd, především věd fyzikálních: „Počáteční chaos, v němž neexistovala žádná pravidelnost, byl z fyzikálního hlediska pouhou nicotou.“ 41. V této souvislosti Peirce zdůrazňuje, že i když před materiální realitou existoval primární chaos, nelze tento stav celkově chápat jako pouhou nicotu, neboť v něm existovala „nesmírná intenzita nahromaděného vědomí“. Podle Peirce ve srovnání s touto neobyčejnou intenzitou vědomí, spojeného s citem, jsou soudobé projevy citění jakožto hybného prvku matérie něčím nesmírně nepatrným, jako bychom srovnávali „pohyb jedné nebo dvou molekul s nekonečnou a nespočitatelnou rozmanitostí náhody, která je zcela neomezená“. 42 Můžeme tedy říci, že „fenomén hmoty není ničím jiným než výsledkem znatelné převahy návyků nad vědomím“. 43 Jestliže je návyk primární vlastností vědomí, musí být rovněž tak vlastností hmoty, která je, jak již Peirce uvedl, druhem vědomí. Jestliže však odstraníme návyk, pak jsou znovu obnovené procesy náhodné spontánnosti doprovázeny intenzifikací citu.

Podle Peirce vlastně *psychické* a *fyzikální* ústrojně souvisí, z vnějšího hlediska se nám věc jeví jako hmota, z vnitřního hlediska jako cit: „Avšak veškeré vědomí je přímo či nepřímě spojeno s veškerou hmotou; tedy veškeré vědomí se více či méně podílí na charakteru hmoty. Bylo by tudíž chybou spatřovat v psychických a fyzikálních aspektech hmoty dva aspekty absolutně odlišné. Pokud pohlížíme na věc z vnějšku, uvažující o jejích vztazích akce a reakce s ostatními věcmi, jeví se nám věc jako hmota. Pokud na ni pohlížíme z vnitřku, pojímající její bezprostřední charakter jako cit, jeví se nám jako vědomí.“ 44 V těchto Peircových myšlenkách se ukazuje zřejmá kontinuita s americkou filosofickou tradicí *panpsychismu*, která má svůj základ ve filosofickém myšlení Jonathana Edwardse a Ralpa Waldo Emersona.

Sepětí spontánnosti a intenzifikace citu vede Peirce k hlubšímu promyšlení úlohy náhody ve vývoji přírodní a společenské skutečnosti. V Peircově koncepci procesy náhody mají „mají obecný charakter, v této obecnosti se projevuje tendence dále se rozšiřovat a

zdokonalovat.“ 45 Tuto svou koncepci, „zdůrazňující absolutní náhodu“, nazývá Peirce *tychismus*. Spontánní náhodnost Peirce pevně spojuje s citem, a oběma fenoménům připisuje vzájemné sepětí: „Kdekoliv nalezneme náhodnou spontaneitu, tam v odpovídající úměrnosti existuje cit.“ 46

Právě proto můžeme podle Peirce uvažovat o tzv. osobnostním povědomí („personal consciousness“) u lidí, kteří utvářejí „intimní a sympatetické společenství“. Peirce proto zdůrazňuje, že *Esprit de corps*, národní povědomí a všelidské sympatie nejsou pouhými metaforami. Právě v této souvislosti, obdobně jako William James, uznává Peirce zásadní úlohu velkých náboženských koncepcí pro mravní rozvoj lidstva. Právě sepětí citu s kolektivním povědomím se mu stává podstatným faktorem světového dění: „Často pozorujeme, že v určitém dni půl tuctu lidí, kteří si jsou navzájem cizí, se rozhodnou, že učiní jeden a týž neobvyklý čin, ať už je to fyzikální experiment, zločin, nebo akt ctnosti.“ 47

Pokud jde o konzistentní spojení gnoseologických a etických momentů Peircova pragmaticismu, najdeme je v jeho koncepci tzv. *konkrétní rozumnosti* („concrete reasonableness“), jak ji rozpracoval např. ve svém hesle pro *Baldwin Dictionary*: „Jediné pravé a konečné dobro, kterému mohou napomáhat praktické skutečnosti, k nimž (etická) maxima obrací pozornost, je podporovat rozvoj konkrétní rozumnosti. ... Téměř každý bude nyní souhlasit, že úplné dobro nějakým způsobem spočívá v evolučním procesu. Je-li tomu tak, nejde v něm o individuální reakce v jejich oddělenosti, nýbrž o něco obecného či kontinuálního. Synechismus je založen na představě, že sjednocování, vznik kontinuálního, vznikání podle zákonů, vznikající obeznámenost s obecnými idejemi, nejsou ničím jiným než fázemi jednoho a téhož procesu růstu rozumnosti.“ 48

V této souvislosti je třeba se zamyslet nad celkovým Peircovým pojetím evoluce. Podle Peirce existují tři způsoby evoluce: jde o evoluci prostřednictvím nahodilé variace, evoluci prostřednictvím mechanické nutnosti a evoluci prostřednictvím tvořivé lásky. Peirce proto rozlišuje *tychistickou* evoluci (*tychismus*), jejímž hybným činitelem je náhoda, od *anankistické* evoluce (*anankismus*) způsobené nutností a také od *agapistické* evoluce (*agapismus*), jejímž tvůrčím činitelem je láska.

Je velmi důležité, že Peirce zdůrazňuje *sepětí svobody a lásky* ve světovém evolučním procesu. V této souvislosti se velmi blíží Hegelově koncepci dějinného procesu jako pokroku ve vědomí svobody. U Peirce vlastně nacházíme obdobnou interpretaci pojetí ducha u mladého Hegela jako je například interpretace Hanse-Georga Gadamera, nejvýznamnějšího

představitele filosofické hermeneutiky 20. století. V Gadamerově interpretaci je Hegelovo pojetí ducha odvozeno z křesťanského pojmu ducha svatého. Podle Gadamera totiž mladý Hegel ukázal, že dialektická mnohotvárnost světové a životní skutečnosti může být nejlépe postižena v „duchu lásky a smíření“ prostřednictvím „pohybu ducha k sobě samému“, který tak získává svou dějinnou konkrétnost.⁴⁹ Obdobnou koncepci má také Peirce, který zdůrazňuje sepětí lásky a svobody a jejich význam v evolučním dějinném procesu. Podle Peirce Hegel směřoval ke skutečnému agapismu, neboť agapismus může být uskutečněn především s „podporou živelné svobody, která je dechem ducha lásky“. 50

Ve své koncepci evolucionismu zdůrazňuje Peirce – na rozdíl od Darwinovy teorie – že hnacím momentem evoluce není mechanická nutnost, variování a přirozený výběr, nýbrž svébytné sepětí náhody, kontinuity a syntetizujícího principu lásky. Učení o náhodě, tzv. „tychismus“ musí podle Peirce „vést ke vzniku evoluční kosmologie, ve které jsou všechny pravidelnosti („regularities“) přírody a vědomí považovány za produkty vývoje“. Přitom Peirce připouští, že jeho koncepce tychismu byla ovlivněna „schellingovským idealismem, který považuje hmotu za pouhou, částečně umrtvenou součást vědomí“. 51 Syntézou tychismu a pragmatismu je podle Peirce synechismus, který princip náhody spjatý s tychismem spojuje s ideou kontinuity, charakterizující veškeré světové procesy, mající evoluční charakter: „Tendence považovat kontinuitu za ideu primární důležitosti je snad vhodné nazvat synechismem.“ 52

V eseji *Evoluční láska*, publikované poprvé v časopise *Monist* v lednu roku 1893, C. S. Peirce usiluje o sepětí ontologické dimenze svého pojetí evolucionismu se společenskou a kulturní kritikou nové podoby kapitalistického systému v USA na konci 19. století. Veden pocity odcizení ve společenské skutečnosti kapitalismu volné soutěže, spjatého s bezohledným a bezcitným individualismem, hlásí se Peirce k sentimentalismu, „k doktríně, že by měla být věnována hluboká vážnost přirozeným soudům vnímavého srdce.“ 53 Zároveň se pokouší spojit Empedoklovo učení o dialektice lásky a sváru jakožto hybném momentu vznikání světové skutečnosti s křesťanským evangelijním zvěstováním. Princip lásky v Evangelii sv. Jana je podle Ch. S. Peirce chápán tak, že Bůh neposlal svého syna na svět, aby tento svět soudil, nýbrž aby jej spasil: „Každý může vidět, že výrok sv. Jana je formulací evoluční filosofie, která učí, že vzestup může vzniknout pouze z lásky – neřeknu ze sebeobětování, ale z horoucí touhy naplnit tu nejvyšší touhu druhého.“ 54.

Tato Peircova koncepce lásky jakožto hybného momentu světového vývoje není však ničím zcela ojedinělým v tradici anglosaského, tj. britského a amerického filosofického

myšlení. Obdobné názory můžeme například najít v pozdním spisu George Berkeleyho *Siris* (1744). Berkeley v tomto díle – v návaznosti na Empedokla a antický orfismus – považuje právě princip lásky za tu sjednocující skrytou sílu, která řídí světové dění a zároveň umožňuje, že všechny věci spolu souvisejí a pohybují se v harmonii. Láska však podle Berkeleyho – a stejně je tomu i u Ch. S. Peirce – není slepým principem, nýbrž je spojena s intelektem. 55

V konzistentní souvislosti se svou ontologickou koncepcí citu jako hybného momentu světového vývoje Peirce zdůrazňuje podstatné sepětí vlastní koncepce evolucionismu se základní ideou křesťanské lásky v evangeliích Nového zákona: „Filosofie, která vyplývá z evangelia Janova, ukazuje cestu, jak se vyvíjí mysl (mind) ... Láska, která rozpoznává zárodky laskavosti v nenávistném, postupně je zvroucňuje do života a činí jej hodným lásky.“ 56

Z hlediska filosoficko-historického by bylo vhodné srovnat Peircův vztah k náboženství a křesťanství s jinými filosofickými směry druhé poloviny 19. století, které kladly důraz na metodologický význam přírodních věd, tj. srovnat Peircovy názory na duchovní, společenskou a etickou funkci křesťanství s koncepcemi přírodovědeckého (vulgárního) materialismu a především pozitivismu. Peircovi je zcela cizí bojovný a radikální ateismus představitelů přírodovědeckého materialismu, spjatý s !mechanistickým a vulgarizujícím výkladem duševna a duchovních procesů. Stejně tak jsou však Peircovi vzdáleny přístupy pozitivistické. Jak ukazuje například Jiřina Popelová, vztah zakladatele britského pozitivismu J. S. Millů vůči náboženství se projevoval v jeho „blahovlně tolerantním skepticizmu“, který – a to ještě v omezené míře – připouštěl prospěšnost náboženství pro mravní život. 57

Ve studii *Evoluční láska* Peirce velmi citlivě reaguje na proměnu původní maloměstské agrární pospolitosti, která je narušována a ohrožována v důsledku mocné a nezadržitelné industrializace amerických měst v podmínkách formování vyspělé průmyslové společnosti. Jako mnoho jiných amerických intelektuálů té doby podléhá pocitům osamělosti a bezdomoví lidské existence, a tím více zdůrazňuje hodnoty *sympatie*, *soucitu* a *solidarity*. 58 Právě v této souvislosti podrobuje hluboké reflexi nejen historický význam křesťanství, ale i *psychologickou úlohu* a *etickou funkci* křesťanských hodnot v procesu překonávání surovosti, necitelnosti a nevědomosti v životní skutečnosti a společenském vědomí římského impéria: „Bezpochyby, vnější okolnost, která více než většina jiných nejprve přiměla lidi, aby přijali křesťanství v jeho laskavosti a jemnosti, byla úděsná míra, do které

byla společnost atomizována v důsledku zatvrzelé nenasytosti a necitelnosti, do níž Římané svedli svět.“ 59 Zároveň je zajímavé, že Ch. S. Peirce předjímá hluboké postřehy C. G. Junga o etické funkci raného křesťanství při duchovním vyrovnávání s fenoménem zla v římské společnosti, které zároveň mělo vést k překonání její atomizace: „Když uvážíme, za jakých psychologických nebo morálně-historických podmínek křesťanství vzniklo, totiž v době, kdy byla nejhrubší surovost každodenní podívanou, pak pochopíme náboženské uchvácení celé osobnosti a hodnotu náboženství, které hájilo člověka římské kultury proti očividnému útoku zla.“60

Myšlenku křesťanské lásky staví Peirce nejen proti projevům krutosti a bezohlednosti ve společenské skutečnosti římského impéria, ale i proti tehdejšímu negativnímu sociálnímu a etickým důsledkům rozvoje průmyslové civilizace v USA. Jakoby předvídal globální krizové projevy soudobého světa, které mají své kořeny v bezohledném ničení přírodních zdrojů v průmyslové společnosti, Peirce zdůrazňuje, že základní idejí života americké společnosti na konci 19. století se stala *nenasytnost* („greed“). Ve svém eseji *Evoluční láska* se zároveň pokouší o svěbytnou bilanci končícího devatenáctého století: „Devatenácté století se nyní rychle noří do hrobu, a my všichni začínáme s hodnocením a přemýšlením o tom, jaký jeho rys je předurčen k tomu, aby byl vyzdvižen – v porovnání s ostatními staletími – ve vědomí budoucích historiků. Bude nazýváno, soudím, stoletím ekonomiky; jelikož více než jakákoli jiná věda má národní hospodářství přímé vztahy se všemi odvětvími své působnosti. Národní hospodářství má také svou rovnici spásy. A to následující: rozum ve službě nenasytosti zajišťuje nejspravedlivější ceny, nejpoctivější smlouvy, nejosvícenější vedení všech jednání mezi lidmi a vede k *summum bonum*, dostatku jídla a úžasnému pohodlí. Jídla pro koho? Nuže, pro nenasytného pána rozumu.“ 61

Nástup dravého, individualistického a živelného kapitalismu, teoreticky zdůvodňovaný sociálním darwinismem, utilitarismem J. Benthama a „klasickým“ liberalismem J. S. Millera, se dostává do rozporu s Peircovými křesťansko-humanistickými koncepcemi. Na rozdíl od R. W. Emersona, který především obhajuje koncepci člověka jako svobodného a nonkonformního *individuality*, Peirce ve své kritice bezohledného individualismu americké průmyslové společnosti konce 19. století klade v návaznosti na Hegelovo filosofické myšlení důraz na pospolitost, moment obecného a *společenského*, přitom však *svoboda* – stejně jako u G. W. F. Hegela – je stále pro něj základní společenskou a duchovní hodnotou.

Pokud v tomto kontextu srovnáme společenskohistorické podmínky formování filosofického myšlení Ralpa Waldo Emersona (1803-1882) a Charlese Sanderse Peirce (1839-1914), je třeba si uvědomit, že – na rozdíl od Ch. S. Peirce – R. W. Emerson tvoří svá nejvýznamnější filosofická díla v období vymezeném koncem třicátých a počátkem šedesátých let 19. století. Tehdy žije převážná část obyvatelstva Spojených států amerických na venkově a malých městech, v jejichž společenské a duchovní atmosféře převládá patriarchální konzervativismus, lpějící na obecně uznávaných zvycích a mravech udržovaných náboženskou pospolitostí. V této souvislosti také na většině univerzit v USA vzniklých z původních bohosloveckých učilišť převládá netvůrčí duch ortodoxního a dogmaticky pojímaného křesťanství. Nepřekvapuje proto, že Emerson v této době proklamuje nonkonformistický individualismus, odmítající se podříditi kolektivnímu mínění a tradičním náboženským koncepcím. V Emersonově filosofii má velký význam kategorie sebedůvěry, spoléhání na sebe sama, a tuto kategorii zavádí jako první v americkém filosofickém myšlení, a to v esejí *Sebedůvěra* („Self-Reliance“, 1841): „Nejžádanější ctností je přizpůsobivost. Sebedůvěra, spoléhání na sebe sama („self-reliance“) jsou její protiklady. Společnost nemiluje skutečnost a tvůrce, ale jména a zvyky. Kdo chce tedy být člověkem, musí být nonkonformní.“⁶² Emerson vidí podstatu *self-reliance* v osvobození se od konvencí,⁶³ podobně jako Thomas Carlyle klade důraz na velké osobnosti a *svobodnou individualitu*.

Na druhé straně však Ch. S. Peirce realizuje svou filosofickou životní dráhu v období, které je na svém počátku vymezeno druhou polovinou šedesátých let 19. století a na svém konci první dekadou 20. století. Tato dějinná epocha je v USA charakterizována mohutným průmyslovým rozvojem, jehož nezbytnou podmínkou je rozmach přírodních věd, umožňující rychlé zavádění nových technologií do výrobního procesu. V souvislosti s tím též postupně dochází k oslabení vlivu protestantských církví a náboženských společností na charakter vzdělávání a vědecké práce na amerických univerzitách.⁶⁴

V esejí *Evoluční láska* Peirce velmi citlivě reaguje na proměnu původní maloměstské agrární pospolitosti, která je narušována a ohrožována v důsledku mocné a nezadržitelné industrializace amerických měst v podmínkách formování monopolního kapitalismu. Je zajímavé, že Peirce kritizuje právě ty filosofy a sociální teoretiky, jejichž učení bylo využito, respektive zneužito pro obhajobu negativních sociálních důsledků expandujícího kapitalismu druhé poloviny 19. století. Peirce však nedokázal rozpracovat (ani to však zřejmě nebylo jeho úmyslem) takovou sociální teorii, která by byla schopna podrobně a zároveň komplexně

analyzovat a reflektovat objektivní rozpory historické fáze rozvoje průmyslové společnosti v USA od sedmdesátých. let 19. století až po přelom 19. a 20. století (tedy v období Peircovy největší tvůrčí filosofické aktivity). Peirce ve své době nemohl předvídat pozdější velký rozvoj sociálního hnutí v USA, neboť v první polovině devadesátých let je možné mluvit pouze o zárodečném stavu formování amerických odborových institucí. Teprve od druhé poloviny devadesátých let se postupně stává významnou společenskou organizující a vyjednávací silou *Americká federace práce*.⁶⁵ V roce 1893, kdy píše svou esej *Evoluční láska*, Peirce nevidí vlivnou a účinnou společenskou instituci, která by mohla řešit podstatné sociální problémy americké společnosti a realizovat jeho ideu kooperativního utváření dobra na podkladě světového evolučního procesu. Jistým podkladem pro teoretickou analýzu americké společnosti se spíše stávají jeho reflexe sociální funkce náboženských pospolitostí, uchovávajících tradiční mravní hodnoty. Právě v tomto kontextu je třeba chápat, proč se Peirce hlásí k tzv. „konzervativnímu sentimentalismu“.

Přitom je třeba si uvědomit, že Peirce chápe dějiny jako evoluční proces směřující k humanismu a obecnému prospěchu lidstva. Na rozdíl od Emersonova individualismu si uvědomuje, že právě pragmatická filosofie společnosti musí reflektovat *aktuální sociální otázky*. Přitom je přesvědčen, že o duchovním rozvoji a seberealizaci individua není možné uvažovat mimo problematiku utváření demokratické pospolitosti a harmonizace mezilidských vztahů, které by alespoň částečně mohly zamezit odcizení člověka v moderní průmyslové společnosti. Ch. S. Peircovi – v souvislosti s jeho kritikou společenskoekonomických teorií J. S. Milla – bylo jistě velmi vzdálené takové pojetí liberalismu, které jej spojuje s požadavkem minimalizace zásahů státu do společenského a ekonomického života bez ohledu na reálné sociální problémy.

Peirce ve svých úvahách o společenské skutečnosti Spojených států amerických v poslední třetině 19. století předjímá komunitaristicky orientované myšlenkové koncepce Johna Deweyho, nejvýznamnějšího představitele jak amerického pragmatismu, tak i amerického liberalismu první poloviny 20. století. John Dewey se ve svém pojetí liberalismu odlišoval od koncepcí „klasického“ evropského liberalismu v tom, že se zabýval liberalismem nikoliv v kontextu individuality, nýbrž v kontextu utváření *demokratické komunity*. Svoboda mu nebyla samoúčelem, nýbrž nezbytnou podmínkou utváření sociálních jistot, kooperativního společenství a harmonického lidského soužití.⁶⁶

Je zřejmé, že pro Ch. S. Peirce by zřejmě bylo velmi blízké to pojetí liberalismu, které se projevuje jak v politických teoriích, tak i ve společenskoekonomické praxi

dnešních Spojených států amerických. Zde je liberalismus spojován především s úsilím o rozvoj občanských svobod, demokratických institucí a *sociálních* podmínek života nižších a středních vrstev americké společnosti. V tomto kontextu – jak vidíme právě v současnosti – je zdůrazňována nutnost regulativních zásahů státu do hospodářského života, například prostřednictvím velkoryse koncipovaných ekonomických a sociálních programů, které by měly kompenzovat živelnost a sociální necitlivost "klasické" kapitalistické ekonomiky.

Poznámky

1 Peirce, Charles Sanders, Proem. The Rules of Philosophy. In: *týž, Love, Chance and Logic. Philosophical Essays*. Lincoln and London, University of Nebraska Press 1998, s. 2. K tomu srov. Mihina, František, *Racionalita. K náčrtu genealogie, modelov a problémov*. ManaCon, Prešov, s.100.

2 Peirce Ch. S., *Love, Chance and Logic. Philosophical Essays*. Lincoln and London, University of Nebraska Press 1998, s. 15

3 Tamtéž, odst. 376, s. 232.

4 Peirce, Ch. S., Proem. The Rules of Philosophy. In: *týž, Love, Chance and Logic, c.d., s. 2.* K tomu srov. Gadamer, Hans.-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1965, s. 255.

5 **Peirce Ch. S., *Love, Chance and Logic. Philosophical Essays*. Lincoln and London, University of Nebraska Press 1998, s. 15.** Peirce, Ch. S., *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Volume V. Pragmatism and Pragmaticism*, c.d., odst. 372, s. 230.

6 Tamtéž, odst. 373, s. 231. **Peirce Ch. S., *Love, Chance and Logic. Philosophical Essays*. Lincoln and London, University of Nebraska Press 1998, s. 15**

7 Tamtéž, odst. 382, s. 238. **Peirce Ch. S., *Love, Chance and Logic. Philosophical Essays*. Lincoln and London, University of Nebraska Press 1998, s. 23.**

8 Peirce, Ch. S., *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Volume I. Principles of Philosophy*. Edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss. Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press 1965, odst. 141, s. 29.

- 9 Tamtéž, odst. 253, 75.
- 10 Tamtéž, odst. 171, s. 36. K tomu srov. Mihina, František, *Racionalita. K náčrtu genealogie, modelov a problémov*, c., d., s 100- 103.
- 11 Srov. Šíp, Radim, *Richarda Rortyho ústup do jazyka v kontextu vývoje „americké dispozice“*. Disertační práce. Brno, Masarykova univerzita 2005, s. 55.
- 12 Peirce ,C. S., How to Make Our Ideas Clear. In: týž, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Volume V. Pragmatism and Pragmaticism*, odst. 391, s. 249.
- 13 Tamtéž, odst. 410, s. 271.
- 14 Tamtéž, odst. 392, s. 251.
- 15 Tamtéž, odst. 397, s. 255.
- 16 Tamtéž, odst.. 392, s. 251.
- 17 Peirce, Ch. S., *The New Elements of Mathematics. Volume IV*. Edited by Carlyne Eisele.. The Hague, Mouton Publishers 1976, par. 320, s. 284.
- 18 Peirce, Ch. S., *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Volume I. Principles of Philosophy*. Edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss, c.d., odst. 209, s. 126.
- 19 Srov. Mounce, H.O., *The Two Pragmatism. From Peirce to Rorty*. London, Routledge 1997, s. 6.
- 20 Srov. Šíp, R., *Richarda Rortyho ústup do jazyka v kontextu vývoje „americké dispozice“*, c. d, s. 55.
- 21 Peirce, Ch. S., How to Make Our Ideas Clear, c. d., odst. 406, s.266.
- 22 Peirce, Ch. S., The Fixation of Belief, c.d., odst. 384, s. 243. Peirce Ch. S., *Love, Chance and Logic. Philosophical Essays*. Lincoln and London, University of Nebraska Press 1998, s. 26.
- 23 Peirce, Ch. S., How to Make Our Ideas Clear, c.d., odst.. 407, s. 268.
- 24 Habermas, J., *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1968, s. 118.
- 25 Tamtéž, s. 116.
- 26 Tamtéž, s. 124.

27 Tamtéž, s. 124.

28 Tamtéž, s. 119.

29 Srov. Šíp, Radim, *Richarda Rortyho ústup do jazyka v kontextu vývoje „americké dispozice“*, c.d., s. 58.

30 Peirce: Ch. S., *Semiotics and Signifcics. The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*. Edited by Charles S. Hardwick. With the assistance of James Cook. Bloomington and London, Indiana University Press 1977, s. 31.

31 Tamtéž, s. 31-32.

32 Peirce, Ch. S., What Pragmatism Is. In: týž, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Volume V. Pragmatism and Pragmaticism*, c.d., odst. 412, s. 273.

33 West, C, *The American Evasion of Philosophy. The Genealogy of Pragmatism*. Madison, The University of Wisconsin Press 1989, s. 50.

34 Peirce, Ch. S., „What Pragmatism Is“, c.d., odst. 412, s. 274.

35 Srov. tamtéž, odst. 412, s. 274. K tomu srov. Dewey, J., „The Pragmatism of Peirce.“ In: Peirce, Ch. S., *Chance, Love and Logic. Philosophical Essays*, c. d., s. 302.

36 Peirce, Ch. S., What Pragmatism Is, c.d., odst. 412, s. 273.

37 Tamtéž,, odst. 416, s. 278.

38 Tamtéž, odst. 417, s. 279. K tomu srov. Mihina, F., *Racionalita. K náčrtu genealogie, modelov a problémov*. ManaCon, Prešov 1997, s. 99.”

39 Peirce, Ch. S, Man’s Glassy Essence. In: týž, *Love, Chance and Logic. Philosophical Essays*, c. d., s. 261.

40 Tamtéž, s. 260 .

41 Tamtéž, s. 262.

42 Tamtéž, s. 262.

43 Tamtéž, s. 262

44 Tamtéž, s. 261.

45 Tamtéž, s. 264.

46 Tamtéž, s. 262.

47 Tamtéž, s. 265.

48 Citováno podle: Dewey, J., The Pragmatism of Peirce. In: Peirce, Ch. C., *Love, Chance and Logic*, c.d., s. 304.

- 49 Srov. Gadamer, H.-G., „Hegel und der geschichtliche Geist“. In: *Kleine Schriften III. Idee und Wahrheit. Platon Husserl Heidegger*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1972, s. 118-128, citované místo s. 127. K Hegelovým teologickým spisům z mládí srov. Patočka, Jan, „Hegelův filosofický a estetický vývoj.“ In: Hegel, Georg Wilhelm .Friedrich, *Estetika*. Svazek první. Přel. J. Patočka. Odeon, Praha 1966, s. 9-56, zvláště s. 16-29.
- 50 Peirce Ch. S., „Evolutionary Love.“ In: týž, *Love, Chance and Logic. Philosophical Essays*, c.d., s. 283.
- 51 Peirce, Ch. S., „The Law of Mind.“ In: týž, *Love, Chance and Logic. Philosophical Essays*, c. d., s. 202.
- 52 Tamtéž, s. 203
- 53 Peirce Ch. S., „Evolutionary Love.“ In: týž, *Love, Chance and Logic. Philosophical Essays*, c.d., s. 274.
- 54 Tamtéž, s. 269.
- 55 Srov. Berkeley: *Siris – A Chain of Philosophical Reflexions and Inquiries*. In: C. Fraser, A., C., (ed.), *Berkeley's Complete Works.*, Oxford, Clarendon Press 1901, s 141-299, zvláště s. 150-167.
- 56 Peirce, Ch. S., „Evolutionary Love.“ In: týž, *Love, Chance and Logic. Philosophical Essays*, c. d., s. 270. K celkovému pochopení ekologických a etických souvislostí evolucionismu srov. Šmajš, Josef, *Potřebujeme filosofii přežití?* Brno, Doplněk 2008.
- 57 Popelová, J., *Rozpad klasické filosofie. Vznik novodobého filosofického schizmatu*. Praha, Nakladatelství Svoboda 1968, s. 121.
- 58 Srov. West, C, *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*, c.d., s. 47.
- 59 Peirce, Ch. S., „Evolutionary Love.“ In: *Love, Chance and Logic. Philosophical Essays*, c.d., s. 290.
- 60 Jung, Carl Gustav, „Hymnus na Stvořitele.“ In: týž, *Symbol a libido*. Přel. E. Richterová, P. Patočka. Odborný redaktor českého svazku Karel Plocek. *Výbor z díla VII*. Brno, Nakladatelství Tomáše Janečka 2004, s. 105-106.
- 61 Peirce, Ch. S., „Evolutionary Love.“ In: týž, *Love, Chance and Logic. Philosophical Essays*, c.d., s. 270.
- 62 Emerson, Ralph Waldo, *Sebedůvěra*. Brno, Zvláštní vydání 1995, s. 10. Srov. originál v angličtině: Emerson, R. W., Self-Reliance. In: *The American Tradition in Literature*.

Revised. Volume 1. Bradford to Lincoln. Ed. S. Bradley, R. C. Beatty, E. H. Long. New York, W. W. Norton and Company, Inc. 1962, s. 1067-1087, citované místo: s. 1069.

63 Obdobně jako R. W. Emerson uvažuje také C. G. Jung: „Velikost historických osobností nikdy nespočívala v jejich absolutním podrobení konvenci, ale tkvěla naopak v jejich osvobození od konvence a ve spásné svobodě.“ Srov. Jung, C. G., *Duše moderního člověka*, Brno, Atlantis 1994, s. 60.

64 Kuklick, B., *A History of Philosophy in America 1720-2000*. Oxford, Clarendon Press 2001, s. 1-7.

65 Tindall, G. B., Shi, D. E., *USA*. Praha, Lidové noviny 1994, s. 408.

66 Srov. Višňovský, E., *Štúdie o pragmatizme a neopragmatizme*. Bratislava, Veda 2009, s. 70.

William James (1842-1910)

Hlavní práce:

The Principles of Psychology, 1890.

The Will to Believe, 1897.

The Varieties of Religious Experience, 1902.

Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking, 1907.

A Pluralistic Universe, 1909.

William James (narozen 11. února 1842 v New Yorku - zemřel 26. srpna 1910 v Chocorua, New Haven) patří k vůdčím osobnostem americké filozofie na přelomu 19. a 20. století. Byl jedním z tvůrců pragmatismu a zároveň i zakladatelem moderní psychologie náboženství. William James pocházel z rodiny, která významně zasáhla do amerického kulturního, uměleckého a vědeckého života - jeho otec se zabýval teologií i náboženskou mystikou, byl přítelem R. W. Emersona (1803-1882), jehož transcendentálním idealismem byl silně ovlivněn. Bratr Williama Jamese *Henry James* (1843-1916) patří k nejvýznamnějším americkým prozaikům (u nás byly například přeloženy jeho novely *Daisy Millerová*, *Aspernovy listiny* aj.) William James byl všestrannou osobností, na jedné straně na svou dobu vynikající odborník v anatomii a v neurofyziologii, na druhé straně však člověk s hlubokou uměleckou, náboženskou a psychologickou zkušeností. Měl kosmopolitní kulturní vzdělání, v letech 1857-1861 žil v Evropě (Francie, Švýcarsko, Anglie). Původně se chtěl věnovat malířství, pro které měl nesporný talent. Jamesovy umělecké a literární schopnosti se projevují také v brilantní stylistické formě jeho filosofických děl.

V letech 1863-1869 studoval lékařství na Harvardské univerzitě, během tohoto období absolvoval také studijní pobyt v Německu a zúčastnil se vědecké výzkumné výpravy Louise Agassize v Brazílii podél řeky Amazonky (1865 -1866). V roce 1869 získává titul doktora všeobecného lékařství (M.D.). Od roku 1873 přednášel na Harvardu, kde původně vyučoval anatomii a fyziologii, od r. 1875 i psychologii. Sám James později k této své univerzitní činnosti údajně poznamenal: „První přednášku ve svém životě, kterou jsem slyšel o psychologii, jsem pronesl já sám.“ V roce 1880 je jmenován odborným asistentem

(Assistant Professor) v oboru filosofie, od roku 1885 až do roku 1907 působil jako řádný profesor filosofie a psychologie na Harvardské univerzitě.

Některé výsledky svých původních výzkumů v oblasti fyziologie a psychologie využil v díle *Základy psychologie* („The Principles of Psychology“), které bylo vydáno v roce 1890. V této knize pozoruje James člověka na jedné straně jako ve fyziologické laboratoři, na straně druhé ale také prostřednictvím vlastní introspekce. Právě v důsledku spojení těchto dvou přístupů, na podkladě složitých zkoumání a hluboké reflexe jejich výsledků a souvislostí zavádí do psychologie a filozofie důležitou kategorii nazvanou *proud vědomí* („stream of consciousness“), respektive *proud myšlení* („stream of thought“). Přitom věnoval velkou pozornost výkladu instinktů, emocí a vůle, a původně též zdůrazňoval fyziologický původ psychických procesů. James dokonce v této souvislosti tvrdil, že city jsou následky tělesných procesů: nepláčeme, protože cítíme lítost, nýbrž cítíme lítost, protože pláčeme. V díle *Základy psychologie* („The Principles of Psychology“) se James ještě hlásí k dualismu. Později však rozpracoval svou teorii neutrálního monismu, podle které neexistuje podstatný rozdíl mezi mentálními a neurofyziologickými fenomény - podobnou teorii hlásal také zakladatel cambridžské školy analytické filosofie jazyka Bertrand Russell (1872-1970) nebo představitelé empiriokriticizmu Ernst Mach (1838-1916) a Richard Avenarius (1843-1896) ..

Průkopnický význam však měla Jamesova charakteristika samotného procesu myšlení, které se vyznačuje těmito podstatnými rysy: „1. Veškeré myšlení směřuje k tomu, aby bylo součástí osobního vědomí. 2. V rámci každého osobního vědomí vždy dochází k proměnám myšlení. 3. V rámci každého osobního vědomí má myšlení zřejmý kontinuální charakter.“ 1) Podle Jamese je tedy vědomí proměnlivé, vyznačuje se jak stavy změny, tak i kontinuitou. Dále James zdůrazňuje, že aktivita vědomí je *selektivní*, tj. vědomí přijímá, vylučuje nebo vybírá mezi představovanými objekty. Vědomí je proto ve všech svých projevech především *výběrovou* aktivitou, neboť „čím jiným jsou smysly než orgány selekce“? 2) James také ve své práci *Základy psychologie* („The Principles of Psychology“) ukazuje, že aktivita vědomí a myšlení předpokládá existenci světa, který má *mimomentální* realitu: „Myšlení se vždy projevuje tak, že se zabývá objekty, jež jsou na něm nezávislé.“ 3)

Velmi důležitá je také Jamesova teze, že vědomí má jak své ohnisko, tak i *ohraničení* - a z toho důvodu je schopno postihnout *proud představ*. Tyto Jamesovy psychologické úvahy ovlivnily v mnohém filozofické myšlení zakladatele transcendentální fenomenologie Edmunda Husserla (1859-1938), především jeho koncepci *horizontu* jakožto podstatného ohraničení, ale i potenciality našeho vnímání a poznání. William James totiž rozpracoval

teorii tzv. okrajů, lemů (fringes) psychických zážitků. James chtěl v tomto pojmu zachytit fenomény, které zabezpečují jednotu vědomí. To, co umožnilo Jamesovi tematizovat tento jev z hlediska časového, bylo jeho chápání přítomnosti. Přítomnost totiž James pojímá jako strukturovaný celek, zahrnující tzv. *vlastní přítomnost* a tzv. *nedávnou přítomnost*. Nedávná přítomnost je to, co ještě neuplynulo, avšak již něco ztratilo ze své svěžesti a novosti. Ještě předtím, než se přítomnost promění na minulost, kterou si pak pouze připomínáme a představujeme, změní se tato původní přítomnost na polostín ne celkem zřetelně dané nedávné přítomnosti. Nedávná přítomnost přitom vymezuje obsah tzv. nejasného vědomí. Tento vágní obsah našeho vědomí obklopuje každý smyslový obraz, takže obsahy duševních zážitků se potom jeví jako jasná ohniska na temném pozadí. Střídání jasných, průzračným způsobem daných psychických stavů s temnými, které je vroubí, představuje tzv. proud vědomí („stream of consciousness“).

Zvláštní pozornost je třeba věnovat Jamesovu pojetí *zkušenosti* v díle *Základy psychologie* („The Principles of Psychology“). Podle Jamese je hlavním kritériem zkušenosti a poznání *zájem*: „Milióny položek vnějšího řádu jsou vystaveny mým smyslům, které však nikdy nevstoupí do mé zkušenosti. Proč? Protože nejsou pro mne *zajímavé*. Pouze ty elementy, kterých si *všímám*, formují mou mysl – bez selektivního zájmu je zkušenost vnější chaos.“ 4) V této souvislosti také James odpovídá na otázku, proč dáváme přednost některým vjemům (*sensations*) před jinými. Není to proto, že „takové vjemy poukazují k věcem, jak tvrdil Helmholtz, neboť věci nejsou ničím jiným než zvláštními skupinami vnímatelných kvalit, které při svém dění nás prakticky nebo esteticky zajímají, jimž proto dáváme podstatná jména, a tím je povyšujeme do onoho výlučného statusu nezávislosti a vznešenosti“ 5) Tedy to, co považujeme za věc, je především ovlivněno naším *zájmem*. Myšlení přitom rozlišuje mezi fakty, které napomáhají jeho cílům, a těmi fakty, které jim nenapomáhají. Na koncepci *zájmu* je dokonce založena i Jamesova kritika ontologicko-gnozeologických koncepcí ovlivněných tradiční metafyzikou, které operovaly s pojmem podstaty. Podle Jamese dokonce „*jediný význam podstaty je teleologický, a tato klasifikace a koncepce představují čistě teleologické nástroje mysli*. Podstata věci je ta z jejích vlastností, která je tak *důležitá pro mé zájmy*, že v tomto srovnání mohu pominout ostatní“ 6).

Ve své celkové koncepci teorie poznání a samotného subjektu poznání vystupuje James proti tradici vycházející z Kanta, která nad empirické, fenomenální jevy staví jakési sjednocující já, které jednotlivé vjemy a představy uspořádává v předmětnou souvislou zkušenost. Podle Jamese je totiž toto sjednocování umožněno tím, že jsme schopni pocítovat vztahy mezi různými entitami. Tak jako objektivně existují vztahy, tak „*stejně jistě, ne-li ještě*

jistěji existují city, jejichž prostřednictvím poznáváme vztahy “. James dokonce tvrdí, že pociťujeme například vztahy slučovací, podmiňovací a instrumentální: „Měli bychom mluvit o pocitu *a*, o pocitu *jestliže*, tak doslovně jako hovoříme o pocitu *modré* nebo pocitu *chladna*.“ 7) Zároveň však nesouhlasí s tradičními empiriky, kteří nevěnují pozornost *jednotě zkušenosti* neboť se nezabývají otázkou sjednocovacích procesů, které vykonává poznávající subjektu. Jednotu sebe sama, nás samotných, zakoušíme - jak James pozoruje - od jednoho momentu k druhému, od okamžiku k okamžiku. Jamesovo pojetí zkušenosti sice v některých aspektech navazuje na tradici britského empirismu, tuto tradici však James spojuje s romantickým pojetím imaginace, a to na rozdíl od jejího „klasického“ akademického pojetí. Romantikové totiž podle Jamese ukazují „svět myslí jako něco nekonečně složitějšího, než běžně předpokládáme.“ 8)

V tomto kontextu se James zabývá problémem poznání vztahů mezi entitami a snaží se v této otázce zaujmout střední postavení mezi tradičním empirismem a intelektualismem. Tradiční empirikové, jak je představují třeba John Locke a David Hume, většinou popírali, že existuje pociťování vztahů a spíše hovořili o mechanickém skládání idejí. Na druhé straně intelektualisté uznávali, že takové vztahy poznáváme, avšak prostřednictvím něčeho, co spočívá na zcela jiné rovině. Intelektualisté podle Jamese zastávají chybný názor, že vztahy poznáváme prostřednictvím čistého uskutečnění (*actus purus*) myšlenky, intelektu nebo rozumu.. Proti nekritickému uctívání těchto kategorií staví však James nepopíratelnou skutečnost *sensibility*, tedy schopnosti prožívat hluboké pocity. 9)) James je přitom přesvědčen, že skutečně zakoušíme, pociťujeme velmi složité vztahy, avšak zároveň vyslovuje názor - předjímaje B. Russella a L. Wittgensteina - že tomu, abychom si takového zakoušení a pociťování všimli, částečně zabraňuje náš jazyk. Empirikové podle Jamese správně ukazují, že z faktu, že máme slovo, nevyplývá, že mu odpovídá nějaká entita. Neberou však v úvahu zjevnou mylnost názoru, že když nám chybí slovo pro nějakou entitu nebo rys zkušenosti, pak tato entita, tento rys zkušenosti neexistuje.

Z přesvědčení o složitosti, spontánnosti a mnohotvárnosti skutečnosti, kterou zakoušíme a poznáváme, vychází Jamesova koncepce pravdy. Svou procesuální teorii pravdy James nejkompexněji rozpracoval ve studii *Pragmatické pojetí pravdy* („Pragmatism's Conception of Truth“, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. VII, 1907, s. 141-155). Tato studie se v mírně pozměněné podobě objevila ve stejném roce jako součást knihy *Pragmatismus. Nové jméno pro staré způsoby myšlení*. („Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking“). Autor zde zdůrazňuje, že „pravdivost myšlenky není strnulá inherentní vlastnost. Pravdivost se myšlenice *děje*. Myšlenka *se stává* pravdivou, *je*

učiněna pravdivou událostmi. Její pravdivost je ve skutečnosti událost, proces: jmenovitě proces její verifikace, ověření. Její platnost je proces jejího potvrzení.“ 10)

Je zajímavé, že William James ve své teorii poznání a pravdy v mnohém předjímal názory soudobé angloamerické postanalytické filosofie (R. Rorty, H. Bloom, S. Cavell), která odmítá chápat poznání jakožto pouhé *zobrazení*, respektive *kopírování* skutečnosti. James si totiž klade otázku: „Tam, kde naše myšlenky nemohou přesně kopírovat svůj předmět, co znamená shoda s tímto předmětem?“ 11) James sice souhlasí s tezí, že kopírování skutečnosti je jedním ze způsobů, jak ji poznávat, avšak podle něho právě tento způsob poznání má daleko k tomu, aby byl podstatný. Při hledání pravdy a poznávání skutečnosti je totiž především důležitý *proces*, který nás vede. Přitom pravdivé je takové poznání, které umožňuje, aby náš život *odpovídal* celkovému uspořádání skutečnosti a této skutečnosti se přizpůsoboval. Podle Jamese jsou tedy pravdivé ty myšlenky a ty poznatky, které nám pomáhají vyrovnávat se s okolní realitou a zároveň nepřekážejí našemu mravnímu a duchovnímu rozvoji.

V této souvislosti je třeba uvést, že zájem o náboženství a duchovní život člověka nepochybně ovlivnil Jamesovu kritiku intelektualismu. Nesmírně inspirován romantickou tradicí, James zdůrazňuje, že kromě světa pevných těles žijeme mezi spoustou neviditelných věcí, které nás ovládají. Nejde jen o křehkou fantazii mýtů, předávaných z generace na generaci, které ovlivňují, aniž si to uvědomujeme, naše jednání i celkovou životní orientaci. Mohou to být třeba ideály, mezilidské vztahy, hodnoty, čas, „skrytá přítomnost neviditelných věcí“ a také utěšující moc přírody, do které projektujeme svůj vnitřní svět. V eseji *O jisté slepotě u lidských bytostí* (v originále: „On a Certain Blindness in Human Beings“, 1899) cituje James pasáže z děl R. W. Emersona, J. Royce, R. L. Stevenson, a L. N. Tolstého, které uvádí jako svědky přítomnosti neviditelného. Především to je však Walt Whitman, který je podle jeho názoru „považován mnohými z nás za současného proroka“. Svým uměleckým viděním skutečnosti „ruší běžné rozdíly mezi lidmi, zpochybňuje veškerý konvencionalismus a miluje a oslavuje téměř všechny lidské vlastnosti kromě těch elementárních, které jsou společné všem příslušníkům lidského rodu“ 12). Především však James ve své koncepci ontologické reality „neviditelného“ vychází z uměleckého ztvárnění skutečnosti v britském romantismu, jak ukazuje například tento citát z básně Williama Wordswortha, uvedený ve výše zmíněném eseji:

*Každé přírodní formě, skále, plodu, stromu,
i kamenu do silnice vsazenému,
jsem dal život: viděl jsem, že mají cit,*

*spojil jsem je s citem: celá ta masa
leží v nějaké kvasící duši, a vše,
co bylo kolem mne, dýchalo vnitřním smyslem. 13)*

V eseji *O jisté slepotě u lidských bytostí* („On a Certain Blindness in Human Beings“) tedy James na jedné straně kritizuje naše běžné vnímání, které nedokáže vidět vnitřní neviditelnost skály, plodu a stromu. Na druhé straně nám zároveň tato oslepenost běžné mysli a otupení její ostré hrany umožňuje říkat spolu s Wordsworthem: „Viděl jsem, že mají cit.“

V roce 1897 vychází Jamesův soubor esejů nazvaný *The Will to Believe* („Vůle věřit), o kterém se jeho autor vyslovil, že by se snad měl spíše jmenovat *Právo věřit*. James v této knize operuje se základním pojmem pragmatismu *belief* („přesvědčení“) a používá též termín *faith* („víra“). Podle něho neexistuje žádná vědecká metoda, která by mohla „bezpečně stanovit protikladná nebezpečí toho, že věříme příliš málo nebo věříme příliš mnoho“. 14)). Z hlediska gnoseologického dokonce tvrdí, že „žádný skutečný test toho, co je pravda, nebyl nikdy učiněn“. 15) Otázka víry, respektive přesvědčení souvisí s konkrétní situací člověka a s jeho hodnotovou orientací, se schopností podstoupit někdy až osudové životní rozhodnutí a dává lidskému subjektu právo zvolit svou vlastní formu rizika: „Věda nám může říci, co existuje, ale když máme srovnat hodnoty, a to jak toho, co existuje, tak i toho, co neexistuje, musíme se poradit nikoliv s vědou, ale s tím, co je Pascallem nazýváno naše srdce“. 16) James dokonce uvádí známý Pascalův argument ve smyslu tohoto příkazu: Zvaž, jaké zisky nebo ztráty by nastaly, kdybys vsadil na boží existenci, „jestliže v takovém případě zvítězíš, získáš věčnou blaženost, jestliže prohraješ, nic neztratíš“. 17)

Je však mylný ten názor, že by se James s Pascalovým argumentem zcela ztotožňoval. Podle jeho názoru je tento Pascalův argument „posledním zoufalým uchopením zbraně proti zatvrzelosti nevěřícího srdce“. 18) Jde totiž o sepětí naší volby s osobní situací a se *životem*. James proto vidí základní kritérium správnosti jak lidského rozhodování, tak i hypotéz ve vědě v jejich *životnosti*, ve *schopnosti vlastního nasazení prostřednictvím odvahy k činu, jednání na vlastní riziko* : „Neživotnost a životnost hypotéz není jejich vnitřní vlastností, nýbrž jsou závislé na individuálním mysliteli. Jsou měřeny jeho ochotou jednat.“ (...) „Svoboda věřit se může týkat pouze reálných, živoucích voleb, které nemůže rozřešit pouhý intelekt jednotlivce, a tyto životní volby se nikdy nemohou zdát absurdními tomu, kdo je má zvažovat.“ 19)

Podle Jamese máme tedy právo věřit na vlastní riziko v jakoukoliv hypotézu, přičemž prvním aktem svobodné vůle musí být víra ve svobodnou vůli. Přitom James zdůrazňuje, že například skepticismus, dokonce i skepticismus vědecký, nás nechrání před volbou a tím i od potenciální možnosti nesprávného rozhodnutí: „Skepticismus neznamená vyhnout se volbě, vede k určitému riziku rozhodování.“ Podle něho je pro nás lepší „*raději riskovat ztrátu pravdy než možnost chyby*.“ (20). Naše právo věřit je však především vyznačeno užitečností naší víry, někdy jsme totiž nuceni věřit i bez racionálních důvodů, ale neměli bychom věřit v ty hypotézy, jež jsou pro naše jednání neužitečné.

V díle *Druhy náboženské zkušenosti* („The Varieties of Religious Experience“, 1902) se již zcela propracovaně a konzistentně projevuje Jamesovo základní pojetí filosofie – totiž filosofie mu není pokusem o dosažení úplné univerzálnosti, koherence, určitosti nebo jiného intelektuálního cíle, nýbrž pokusem *vidět* světovou skutečnost ve všech jejích aspektech, obdobně jako vidí svět například velcí představitelé romantické přírodní lyriky. Právě proto byla v této knize snad nejvšestranněji realizována Jamesova snaha spojit empirismus se spiritualismem. V této souvislosti je také třeba uvést, že Jamesův přístup k náboženství a k různým podobám náboženské zkušenosti a náboženství je jak empirický, tak i humanistický. James nezkoumá Boha, nýbrž vztah člověka k Bohu v jeho hloubce, který dává smysl lidskému životu, nezkoumá nadpřirozené jevy, nýbrž jde mu o přirozený rozvoj lidské osobnosti.

Ve své snaze o vědecký přístup k religióznímu fenoménu věnuje James – na podkladě bohatého empirického materiálu - pozornost různým náboženským a mystickým zážitkům. Ač protestant, oceňuje smysluplnost například náboženskomytických zážitků katolické světice Terezy z Avily. Náboženství přináší něco nového, co může být například chápáno jako dar života nebo podnět k čestnosti a hrdinství. Pokud máme náboženskou víru a jsme obdařeni schopností hlubokého náboženského prožitku, je pro nás každá životní tragédie pouze částečná a dočasná - jsme v náruči boží. Podle Jamese charakterizují přitom náboženství tyto podstatné rysy: „1. viditelný svět je částí duchovnějšiho univerza, a z něho si bere svůj smysl. 2. Naším oprávněným cílem je sjednocení nebo harmonický vztah s tímto vyšším, duchovním světem. 3. Modlitba nebo vnitřní sjednocení s duchovnem, ať už je toto duchovno Bůh nebo zákon, to je proces, v němž se skutečně něco děje, je to práce, aktivita. Při ní proudí duchovní energie a vytváří své důsledky, psychologické nebo materiální, v jevovém světě.“ (21)

Zároveň kniha *Druhy náboženské zkušenosti* ukazuje, že právě James na podkladě dlouholetých výzkumů - zároveň však pod vlivem amerického psychologa Fredericka C.

Meyerse - zavádí do svého filozofického a psychologického myšlení kategorie *podprahového vědomí* („subliminal consciousness“) a *podvědomého já* („subconscious self“): „*Podvědomé já* je nyní zcela uznávaná psychologická entita; a věřím, že přesně v ní máme požadovaný zprostředkující termín.“ 22) W. James – ve shodě s Theodorem Fechnerem a v protikladu proti vlivnému názoru německého psychologa Wilhelma Wundta - potvrdil svými výzkumy existenci psychických procesů, které *existují mimo primární vědomí*. Znovu zdůrazňuje sepětí jasných psychických stavů s temnými, které je vroubí, avšak jde dále, k důležité myšlence o *spojitosti vědomí a nevědomí*, o přechodech mezi těmito entitami a obtížném postizení jejich pomezí oblasti: „Tak neostré jsou obrysy mezi tím, co je v nějakém okamžiku našeho vědomého života aktuální, a tím, co je pouze potenciální, že je vždy obtížné říci o jistých duševních obsazích, zda si jich jsme nebo nejsme vědomi.“23).

Je zajímavé, že uvedené Jamesovy názory o existenci psychických procesů mimo primární vědomí, založené na komplexním a materiálově bohatě podloženém výzkumu náboženské zkušenosti, ovlivnily například vznik analytické psychologie Carla Gustava Junga (1875-1961), zvláště její koncepci *nevědomí* a nevědomé duše. C. G. Jung vždy vysoce oceňoval průkopnický význam Jamesovy psychologie, a proto nás nepřekvapí, že v jeho studii *Teoretické úvahy o podstatě duševna* najdeme tento obsáhlý citát z Jamesova díla *Druhy náboženské zkušenosti*: „Jsem přesvědčen, že nejdůležitější krok kupředu, který se v psychologii stal od doby, kdy jsem byl studentem této vědy, objev z roku 1886 je, že ...neexistuje pouze vědomí běžného pole, se svým obvyklým centrem a svou periferií, nýbrž doplněk k němu ve formě nahromadění vzpomínek, myšlenek a citů, jež jsou mimo okraj a zcela mimo primární vědomí, musí být ovšem pokládány za druh vědomých faktů, schopných oznámit svou přítomnost naprosto srozumitelnými znameními. Žádný jiný pokrok nemůže vznést podobný nárok.“24)

Předjímaje koncepcie Jungovy hlubinné hermeneutiky, byl James zároveň přesvědčen, že „skutečně a doslova existuje daleko více života v celku naší duše, než jsme si v jakémkoliv okamžiku vědomi“. 25) Podle jeho názoru - ovlivněném též filozofickým panteismem a panpsychismem R. W. Emersona - jsou psychické procesy stejně skutečné jako procesy materiální, přitom podvědomí, respektive nevědomí spojuje člověka s vyšším, duchovním světem, z něhož odvozuje svou mravní integritu: „*Vědomá osobnost je kontinuální s širším Já („a wider Self“), jehož prostřednictvím přicházejí spásné zkušenosti, pozitivní obsah náboženské zkušenosti, který (...) je doslova a objektivně pravdivý tak, jak probíhá.*“ 26)

Také v díle *Pluralistické univerzum* („A Pluralistic Universe“, 1908) se James jeví jako zastánce takového pojetí panteismu, podle něhož je tento každodenní svět součástí božské,

duchovní skutečnosti. James se však nehlásí k panteismu monistickému, který ztotožňuje s filosofií absolutna, nýbrž k panteismu *pluralistickému*, který se z gnoseologického hlediska opírá o radikální empirismus. James totiž kritizuje monistickou filosofii za to, že podle její představy božské může „autenticky existovat, pouze když je svět zakoušen naráz ve své absolutní totalitě“. Proti monistickému panteismu, spjatém s filosofií absolutna, James zdůrazňuje, že svět právě proto, že je pluralistický, má charakter něčeho neúplného, nedokončeného a ne zcela sjednoceného, a proto absolutní, úplný souhrn všech věcí nemůže být ve svém celku vůbec nikdy zakoušen a uskutečňován: „Skutečnost může být osvojována“ pouze ve formě „rozptýleného, rozčleněného a neúplně sjednoceného jevu.“ 27) Právě v tomto kontextu James kritizuje absolutní idealismus a jeho obraz světa jako v sobě zahrnuté dokonalosti. Takto koncipovaný svět však neposkytuje žádný prostor jinakosti, autonomii, spontaneitě, neboť je předpokládáno, že vyčerpal svou spontánnost v jednom aktu stvoření. Svět je však podle Jamese vytvářen ryzími individualitami, a právě proto pragmatismus zdůrazňuje pozornost a úctu ke každé entitě, ke každé osobnostně pojaté monádě.

Jamesovo pluralistické pojetí světa, v němž jsou však jednotlivá, osobní individua spojena s vyšším, duchovním a božským světem, jej vede ke kritice scholastické filosofie. Podle ní totiž scholastika tím, že postuluje transcendentního Boha, ponechává lidský subjekt mimo nejhlubší skutečnost univerza. Ve scholastické teologii, jak zdůrazňuje James, Bůh a jeho výtvořiny „jsou *toto genere* odlišné, nemají absolutně nic společného“, takový typ filosofického teismu vede pak k zásadnímu odcizení mezi člověkem a Bohem. Ve scholastice založené na tradičním dualistickém teismu je člověk „outsiderem a pouhým poddaným Boha, nikoliv jeho důvěrným partnerem, vše je opanováno vnějškovostí. Bůh není srdcem našeho srdce a rozumem našeho rozumu, nýbrž naším soudcem. Jedinou naší morální povinností zůstává, abychom poslouchali jeho příkazy, jakkoliv by byly nepochopitelné a podivné (‘strange’)“. 28) Veškerá náboženská zkušenost, na niž právě James klade velký důraz, se tak v tradiční scholastice vytrácí. V opozici proti těmto koncepcím hlásá autor díla *Pluralistic Universe synergismus*, tj. myšlenku o spolupráci člověka s Bohem. V tomto kontextu je však třeba uvést, že James nemohl předvídat velký tvůrčí rozvoj scholastické filozofie ve 20. století, která například v díle J. Maritaina zdůrazňuje podstatný význam účasti člověka na tvůrčím díle Božím.

V této souvislosti je zajímavé, že James v mnohém předjímá Heideggerovu kritiku zmetafyzičtění křesťanského náboženství a racionalizace křesťanské víry, která se stala pouhou racionální teologií vycházející z tradiční metafyziky. Podle Martina Heideggera

(1889-1976) totiž scholastická teologie, založená na tradiční metafyzice, činí svým úsilím o zkonstruování racionálních důkazů boží existence z Boha pouhý předmět teoretické reflexe, a proto zcela pomíjí osobní náboženskou zkušenost. Právě tím, že tato teologie pojímá Boha jako nejvyšší jsoucno, jej vlastně degraduje na pouhé jsoucí, a ponechává tak stranou nejen osobní vztah člověka k Bohu, ale i otázku upřímnosti, vroucnosti a *hloubky křesťanské víry*. 29)

Jamesova kritika scholastiky, teistického dualismu, intelektualismu a spekulativismu nachází v díle *Pluralistické univerzum* („A Pluralistic Universe“, 1909) své teoreticko-historické východisko především ve filosofii Henri Bergsona (1859-1941). Ve shodě s ním James zdůrazňuje - proti abstraktnosti akademického intelektualistického filosofování, které vytvářelo spekulativní pojmové konstrukce – že „pokud rozbijeme skutečnost na pojmy, již nikdy ji nebudeme moci zrekonstruovat v její celistvosti“, a přitom ani „nebudeme schopni vyjádřit mnohostrannost a složitost konkrétního“. 30) Ve shodě s Bergsonem, na něhož se odvolává, můžeme podle Jamese tuto celistvost univerza v mnohosti jeho určení postihnout pouze tehdy, když se přemístíme do „nitra živoucí, hybné, aktivní plnosti („thickness“) skutečného“. Teprve pak se mohou původní ploché a bezkrevné abstrakce v podobě „intelektualistických náhražek“ dostat do „obsahu našeho srdce“. 31) Zdá se přitom, že v těchto úvahách byl James kromě Bergsona inspirován též myšlenkou Aurelia Augustina o zření Boha a skutečnosti srdcem.

Položme si nyní otázku, jaké celkové pojetí světa vlastně James zastává. Podle něho to, „co skutečně *existuje*, nejsou hotové věci, nýbrž věci vytvářené“. James - obdobně jako mnohé hermeneutické teorie – přímo zdůrazňuje, že se člověk podílí na tomto *utváření* světa svou schopností „intuitivní sympatie s věcí“, a právě to mu umožňuje poznávat a osvojovat si mnohostrannost proměnlivých forem univerza. 32) Zároveň to podle Jamese znamená včlenit *novost a náhodu* do samotných výstavbových principů univerza.

Souhrmně je tedy možné říci, že James hlásá teorii *kontingence* (nahodilosti) mezi ontologickými jednotkami. Chce se vyhnout dvěma extrémním koncepcím: na jedné straně takovému pojetí světa, v němž je svět sjednocen nějakým čistě intelektuálním principem, na druhé straně pak názoru atomistickému, který by pojímal svět jako zcela rozptýlený a chaotický. Jamesův pluralismus má charakterizovat *řád*, který je však postupně uskutečňován a je stále v procesu *utváření*. 33) Tento řád je však v rozporu s každou teorií absolutna. James v této souvislosti odmítá připisovat problematice nekonečna velkou metodologickou důležitost. Jeho pojetí světa má být radikálně empiristické a pluralistické. Vesmír je otevřený, nikdy neukončený. Je složen nikoliv z absolutních substancí, nýbrž z osobnostně pojímaných

jednotek, které procházejí neustálými změnami. Tento svůj výklad světa považuje James za teorii, která může být přijata nebo odmítnuta, její odmítnutí však nemůže ohrozit pragmatismus. Pragmatismus je totiž podle Jamese především *metoda*, respektive též teorie pravdy.

William James byl v českých zemích překládán především v období mezi dvěma světovými válkami. První Jamesovou prací, přeloženou do češtiny, byla v roce 1918 kniha *Pragmatismus, Nové jméno pro staré způsoby myšlení*. V roce 1921 u nás vychází *Vůle k víře* („The Will to Believe“) a v roce 1930 *Druhy náboženské zkušenosti* („The Varieties of Religious Experience“). K systematickému poznání a hluboké reflexi Jamesova filosofického myšlení se v meziválečné době zasloužil především český filozof Karel Vorovka, který Williamu Jamesovi věnoval velkou pozornost ve své knize *Americká filozofie* (Praha, Sfinx 1929). V tomto kontextu je též zajímavé, že Karel Vorovka zastával názor, že ve svém pojetí náboženství byl William James velmi blízký pozitivismu britského filozofa Johna Stuarta Milla. A to tím, že James svou pluralistickou ontologií a svou teorií filozofické pravdy rozpracoval takové pojetí náboženství, že „i člověk co nejpřísněji vědecky vyškolený bez poškození vědeckých zásad může věřit v Boha“. 34) U Jamese také Vorovka vysoce oceňoval jeho pojetí synergismu, tj. spolupráce s Bohem na utváření skutečnosti. Zároveň „Vorovka považuje Jamesovo indeterministické pojetí Boha, které sám přijímá, za jediný způsob, jak do některých životních nahodilostí umístit pojem Prozřetelnosti“. 35)

Stejně tak věnoval u nás pozornost Williamu Jamesovi Karel Čapek, původně v rámci seminární práce o pragmatismu, kterou vypracoval v semináři profesora Františka Krejčího v roce 1914. Tato jeho studie vyšla knižně v přepracované a rozšířené podobě roku 1918 v Topičově edici *Duch a svět*, a to pod názvem *Pragmatismus čili Filosofie praktického života*. Podruhé byla tato Čapkova kniha vydána v roce 1925. Čapek spatřoval významný přínos pragmatismu a Jamesovy filozofie především v tom, že podporovala „odvrat od abstraktních spekulací o transcendentnu, absolutnu“ ke každodenní zkušenosti a zároveň „kladla velkou váhu na účastnou a činnou mohutnost člověka, na jeho tvořivost, na jeho dar něco uskutečňovat nebo do něčeho zasáhnout“. 36)

Dílo W. Jamese bylo vždy v popředí zájmu amerického filosofického myšlení a filozofické historiografie. Přitom je však třeba uvést, že přibližně od čtyřicátých let 20. století bylo možné pozorovat v USA výrazný odklon od pragmatismu, a tedy do jisté míry i od filozofie W. Jamese. Bylo to dáno nástupem neopozitivistických a logicko-empirických filozofických směrů, které se v americké filozofii prosazovaly – mimo jiné – také v důsledku imigrace některých předních členů *Vídeňského kruhu* (například Rudolfa Carnapa). Přibližně

od sedmdesátých let 20. století se však začíná stále více ukazovat, že neopozitivismus a z něho v mnohém vycházející analytická filozofie jazyka vzhledem ke svému mezinárodnímu charakteru a svou orientací na přírodní vědy nemohou být příliš nápomocné při řešení nových, závažných problémů v životě americké společnosti, kdy se znovu stávají aktuálními otázky národní tradice, kulturní identity i duchovního rozměru lidského života. Právě proto se Jamesův pragmatismus - v němž se projevuje hluboký respekt k dimenzi transcendentna a který hlásá podstatné sepětí filozofie a sebepoznání člověka – stává znovu aktuálním právě v současné době. Inspirativních podnětů Jamesova filozofického myšlení využívá totiž současná neopragmatická filozofie v USA (Stanley Cavell, Richard Rorty, Russell B. Goodman aj.) ve svém úsilí vyrovnat se s destruktivními momenty v životě západní společnosti, které ohrožují další perspektivy euroamerické civilizace.

- 1) William James, *The Principles of Psychology* .Volume I. New York. Henry Holt and Co. 1927, s. 224-225.
- 2) Tamtéž, s. 284
- 3) Tamtéž, s. 225. K tomu srov. J. McDermott: “Introduction“. *The Writings of William James*. A Comprehensive Edition. Edited by John J. McDermott, New York, Random House 1967, s. XXIX.
- 4) W. James, : *The Principles of Psychology*. Volume I. New York, Henry Holt and Co., 1927, s. 284.
- 5) Tamtéž, s. 285.
- 6) W. James: *The Principles of Psychology*. Volume II. New York, Henry Holt and Co., 1927, s. 335.
- 7) W. James, *The Principles of Philosophy* Volume I. New York, Henry Holt and Co., 1927, s. 245-246.
- 8) W. James, *Memoires and Studies*. New York, Harper and Row 1983, s. 199.
- 9) Srov. Russell B. Goodman: *American Philosophy and the Romantic Tradition*. Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney, Cambridge University Press 1990, s. 62.
- 10) W. James: *Pragmatismus. Nové jméno pro staré způsoby myšlení*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2003, s. 103.
- 11) Tamtéž, s. 102.

- 12) W. James, „On a Certain Blindness in Human Beings.“ In: *The Writings of William James*, Ed. by John J. Dermott. New York, Random House 1967, s. 637. Srov. J. Hillman: *Klíč k duši. Cesta za objevením individuálního životního smyslu*. Přel. Hana Kašparovská. Praha, Nakladatelství Portál 2000, s. 97.
- 13) Tamtéž, s. 97.
- 14) W. James: *The Will to Believe and other essays in popular philosophy*. New York, Dover Publications, Inc., 1956, s. XI.
- 15) Tamtéž, s. 15.
- 16) Tamtéž, s. 22
- 17) Tamtéž, s. 5.
- 18) Tamtéž, s. 6.
- 19) Tamtéž, s. 2-3, 29.
- 20) Tamtéž, s. 26.
- 21) W. James: *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. New York, Mentor Book. The New American Library of World Literature 1958, s. 367..
- 22) Tamtéž, s. 385-386.
- 23) Tamtéž, s. 187.
- 24) Tamtéž, s. 188. K tomu srov. C. G. Jung: *Archetypy a nevědomí*. Výbor z díla. II. Přel. E. Bosáková, K. Černá, J. Černý. Odborný redaktor K. Plocek.. Nakladatelství Tomáše Janečka, Brno 1999, s. 375.
- 25) W. James: *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. New York, Mentor Book. The New American Library of World Literature 1958, s. 386.
- 26) Tamtéž, s. 388.
- 27) W. James: *A Pluralistic Universe*. In: *The Writings of William James*. Edited, with an Introduction, by John J. Dermott. New York, Random House 1967, s. 497.
- 28) Tamtéž, s. 491-492.
- 29) Srov. Karel Michňák: „Heidegger a osudy 'Boha metafyziky'“, *Filosofický časopis* 1967, s. 686-702.
- 30) W. James: *A Pluralistic Universe*. In: *The Writings of William James*. Edited, with an Introduction, by John J. Dermott. Random House, New York 1967, s. 576.
- 31) Tamtéž, s. 576-577.
- 32) Srov. tamtéž, s. 577.
- 33) Srov. *The Letters of William James*. Ed. By Henry James. Volume II. Boston. Atlantic Monthly Press 1920, s. 203.

34) Karel Vorovka: „Několik myšlenek o Masarykově filosofii a jeho Světové revoluci“, *Ruch Filosofický* V., 1925, č. 9-10, s. 278. Za cenné upozornění o Vorovkově inspiraci Jamesovou filozofií a teorií náboženství vděčím milé kolegyni z Katedry filozofie Filozofické fakulty Masarykovy univerzity PhDr. Heleně Pavlincové, Dr.

35) Helena Pavlincová: *Vorovka a Masaryk*. In: *Bratislavské přednášky*. Ed. Josef Šmajš. Brno, Katedra filosofie FF MU 2002, s. 55.

36) Jiří Gabriel: *Karel Čapek a pragmatismus*. In: *Bratislavské přednášky*. Ed. Josef Šmajš. Brno, Katedra filosofie FF MU 2002, s. 31, 27. Ke vztahu Karla Čapka k pragmatismu srov. též Jan Zouhar: *Filozofie Karla Čapka*, in: týž: *Studie k dějinám českého myšlení 20. století*. Brno, Masarykova univerzita 1999, s. 50-54.

John Dewey (1859-1952)

Psychology, 1887.

Leibniz's New Essay Concerning Human Understanding, 1888.

The School and Society, 1888.

Thought and its Subject-Matter, 1893.

Studies in Logical Theory, 1903.

How We Think, 1910.

Democracy and Education, 1916.

Essays in Experimental Logic, 1916.

Reconstruction in Philosophy, 1920.

Experience and Nature, 1925.

The Quest for Certainty, 1929.

Ethics, 1932.

Art as Experience, 1934.

Liberalism and Social Action, 1935.

Logic: The Theory of Inquiry, 1938.

Nejvýznačnějším představitelem vrcholného období pragmatismu v USA je John Dewey. Narodil se v Burlingtonu ve státě Vermont, a v tomto svém rodném městě také studoval na Vermontské univerzitě (1875-1879). Po skončení vysokoškolského studia působil John Dewey dva roky na střední škole. Ve svých univerzitních studiích pokračoval jako postgraduální student na *Johns Hopkins University* v Baltimoru (1882-1884), kde byl významně ovlivněn Hegelovou filosofií. Vysokoškolské působení začíná v roce 1884 na Michiganské univerzitě v Ann Arboru (1884-1894), kdy překonává vlivy absolutního idealismu a vytváří svou první verzi pragmatismu pod názvem *experimentalismus*. V tomto období publikuje své první práce: *Psychology* (1887), *Leibniz's New Essay Concerning Human Understanding* (1888). V letech 1894-1904 začíná působit na Chicagské univerzitě, kde byl vedoucím katedry filosofie. Zde se především zabýval teorií poznání, kterou shrnul ve čtyřech esejích souborně nazvaných *Thought and its Subject-Matter* (1893). Na Chicagské univerzitě také dále rozpracovává své koncepci pragmatismu, které dává název

instrumentalismus. Zabýval se též otázkami nového pojetí vzdělání a výchovy, v němž kladl důraz na sepětí školy se životem a praxí, jak o tom svědčí jeho kniha *The School and Society* (1888). V roce 1904 nastupuje na Kolumbijskou univerzitu v New Yorku. V prvních deseti letech zde publikuje množství článků i několik monografií, například *How We Think* (1910) *Essays in Experimental Logic* (1916), aj. Od konce tohoto období se stává nejznámějším americkým filosofem a jeho filosofické dílo získává velký mezinárodní ohlas.

Svou koncepci poznání, a to zvláště její první verzi, kterou rozpracoval na přelomu 19. a 20. století, označoval Dewey jako *instrumentalismus*. Podle tohoto směru v rámci pragmatismu je gnoseologický proces především nástrojem, jehož pomocí se člověk může *adaptovat* ve světě a ověřovat hypotézy, které mu umožňují řešit problémy a překonávat nejrůznější konflikty: „Nástrojová teorie praví, že se poznávání počíná specifickými pozorováními, které vymezují problém, a že končí specifickými pozorováními, kterými se podrobujeme zkoušce hypotéza navržená k jeho řešení. 1) Dewey se též staví proti kontemplativním gnoseologickým teoriím, které odtrhují poznání od jednání, a ukazuje, že i „vědecké poznání je jen určitou formou praktické lidské aktivity“. 2) Přitom myšlení a poznávání jsou přirozené reakce lidského organismu na podněty prostředí. Jejich instrumentální charakter spočívá v tom, že „umožňují kontrolovat situace a dosahovat požadovaných výsledků“. 3) Ve svých gnoseologických spisech přitom Dewey zdůrazňuje, že veškeré poznání je zkusmé a provizorní, poněvadž procesy probíhající v přírodní a společenské realitě jsou něčím, co je nejisté a kontingentní. Všechny úsudky mají proto *praktický* charakter, pomáhají zvládnout indeterminované situace a jsou pochopitelné prostřednictvím odkazu na jejich instrumentální funkci v rámci životních aktivit. I hodnotové úsudky jsou součástí kontinua prostředků a cílů. Ve své epistemologii, zvláště do konce dvacátých let 20. století, Dewey spojuje *instrumentalismus* s „behavioristickou teorií myšlení a poznání“. 4) To se projevuje i v jeho teorii významu. Významy je podle Deweyho třeba chápat jako stanoviska, postoje a metody chování vůči faktům, základním prostředkem ověření významu je proto aktivní experiment. 5)

Od dvacátých let 20. století Dewey klade ještě větší důraz na sepětí poznání se životem. Výrazně se to projevuje v jeho monografii *Rekonstrukce ve filosofii* („*Reconstruction in Philosophy*“, 1920): „Poznání není něco odděleného a soběstačného, nýbrž je zahrnuto v pochodu, kterým se život udržuje a vyvíjí.“ 6) Deweyho gnoseologické teorie jsou, jak jsme již uvedli, v mnohém ovlivněny behaviorismem, avšak projevují se v nich také významné vlivy hegelianismu a zvláště anglo-americké romantické tradice. Proto se také Deweyho

celková koncepce zkušenosti v mnohém odlišuje od jejího pojetí v klasickém britském empirismu. Svou koncepci zkušenosti totiž Dewey nestaví na počítčích a vjemech: vjemy podle něho nejsou základním konstitutivním momentem zkušenosti. Zároveň však Dewey odmítá Kantovu koncepci apriorních kategorií rozvažování, které jsou podmínkou vzniku zkušenosti: „Když se zkušenost uvede ve spojení s pochodem životním a vidí se, že vjemy jsou body nového přizpůsobení, zaniká na celé čáře vjemový atomismus, jenž bývá prohlašován. S jeho zánikem se ztrácí i potřeba syntetické mohutnosti jakéhosi nadzkušenostního rozumu, která měla vněmy spojovati.“ 7)

Zkušenost Deweymu splývá se životem, dějinami a realitou, je neustálým působením prostředí na organismus a zpětnou reakcí organismu na prostředí: „Organismus účinkuje ve shodě se svou vlastní skladbou, prostou nebo složitou, na svoje okolí. Jako následek toho změny, vyvolané v prostředí, reagují na organismus a jeho činnosti. Živoucí tvor bere na sebe, trpí následky svého vlastního chování. Tento těsný svazek mezi konáním a trpěním tvoří, co zveme zkušeností.“ Dewey přitom odmítá pojem neměnné, stabilní a vždy se sebou totožné zkušenosti. Zkušenost má projektivní a účelový charakter, přitom se neomezuje pouze na poznání, ale má i praktickou funkci. Právě proto je zkušenost utvářena nejen pasivními vjemy, ale i návyky, jednáním a dalšími hybnými procesy: „Opravdová 'látka' zkušenosti, toť přizpůsobivé principy jednání, návyky, činné funkce, spoje konání a snášení: vněmově hybné souřadnosti. Zkušenost v sobě samé nosí principy spojovací a organizační. Tyto principy nejsou o nic horší proto, že jsou spíše životní a praktické, nežli aby byly noetické.“ V souvislosti s pragmatickým meliorismem Dewey zdůrazňuje, že „užíváme svých minulých zkušeností k tomu, abychom si sestrojili nové a lepší v budoucnu. Sám fakt zkušenosti takto v sobě zahrnuje pochod, kterým ona míří ke svému vlastnímu zlepšení“ . 8)

Dewey zdůrazňuje *imaginativní*, *energetický* a *zduchovnělý* charakter zkušenosti, a v této souvislosti vytyká britskému empirismu jeho výrazně pasivní koncepci poznání, kterou charakterizuje nedostatek imaginace. Proti strnulému a abstraktnímu vydělování subjektu a objektu v poznávacím a zkušenostním procesu staví jejich vzájemnou interakci. Zároveň odmítá striktní dichotomii mezi zkušeností jakožto něčím subjektivním a přírodou jakožto objektivním. Není totiž možné hovořit odděleně o zkušenosti a o tom, co ji vyvolává. Proto zkušenost je jednotným, komplexně propojeným a dynamickým celkem.

Dewey tedy ukazuje, že lidská zkušenost není pasivní recepcí jednotlivých entit, nýbrž má transformativní charakter, neboť je nerozlučně spjata s aktivní angažovaností člověka: V procesu zkušenosti „jsou věci a události spjaté s fyzikálním a společenským světem transformovány prostřednictvím lidského kontextu, do něhož vstupují“ . 9) Ve shodě

s hermeneutickými koncepcemi zastává Dewey názor, že zkušenost je *proměnlivá*, má historický charakter. Přitom však zkušenost nemůžeme přímo ztotožňovat se skutečností, neboť výraznou vlastností zkušenosti je její *rekonstruktivní charakter*. V důsledku zavedených návyků a kvůli svébytnému charakteru naší individuality je ovšem každá interpretace zkušenosti v jistém smyslu omezená a zjednodušující. 10)

Shrneme-li celkově Deweyho pojetí zkušenosti, můžeme vyznačit tyto její charakteristické rysy:

1. primární funkcí zkušenosti není poznávání, nýbrž praktická adaptace organismu na prostředí.
2. zkušenost není subjektivní a často ani privátní záležitost – projevuje se v ní jednota objektivního a subjektivního, individuálního a sociálního.
3. zkušenost má konkrétní, celostní, vztahový a kontinuální charakter (vliv hegelianismu).
4. zkušenost je nejen retrospektivní, ale i projektivní – anticipuje budoucnost.
5. zkušenost není rigidní a uzavřenou záležitostí, je vitální a neustále se rozvíjející. 11)

Tak jako zkušenost není podle Deweyho ani *zkoumání* („*inquiry*“) pouhým mentálním procesem. K prvním dvěma fázím Deweyho modelu zkoumání patří východisková neurčitá situace, ve které jsme se ocitli a začali orientovat, a stanovení problému. Třetí fází je opětné zkoumání situace s cílem řešit daný problém. Tato fáze je fází reflexivní, kde kognitivní prvky zkoumání jsou zvažovány jako hypotetická řešení a zkoumají se jejich následky. 12) Zatím jsou však všechny návrhy na řešení pouze hypotézami, a přitom platí, že čím více máme hypotéz, tím je to lepší. V další fázi pak testujeme jednotlivé nápady jakožto návrhy na řešení. Poslední, pátou fází procesu zkoumání je experimentální ověření zvoleného hypotetického řešení. Jestliže výsledky praktického testu souhlasí s výsledkem uvažování, pak je řešení správné. 13)

Proti dogmatickému a strnulému racionalismu jsou zaměřeny i Deweyho *ontologicko-gnoseologické koncepce*, v nichž také zkušenost hraje významnou roli. V žádném případě to však neznamená, jak bylo Deweymu někdy připisováno, že je v jeho pragmatické filosofii skutečnost redukována na zkušenost. Na rozdíl od klasického britského empirismu, v němž je zkušenost situována pouze do lidského vědomí, je v Deweyho pojetí zkušenost vytvářena ve vzájemné interakci poznávajícího subjektu a světa. Tedy zkušenost nám neodkrývá pouze subjektivní svět dojmů a idejí, nýbrž objektivní svět. V tomto kontextu se Dewey pokouší o ontologickou charakteristiku vědomí, respektive mysli („*mind*“). Zdůrazňuje především tezi o jednotě mysli (*mind*) na jedné straně a přírodních a kulturních procesů na straně druhé.

Mysl („mind“) není proto podle Deweyho nějakým „vetřelcem z vnějšku.“ 14) Mentální kvality se však nenacházejí přímo „v organismu“, nýbrž spíše v prostoru interakce lidí a světa. Z tohoto hlediska jsou mentální kvality „kvalitami vzájemných působení, na nichž se podílejí mimoorganické věci a organismy“. Mysl proto pro Deweyho představuje „způsob přírodní existence, v níž objekty procházejí usměrňovanou rekonstitucí“. 15)

Důraz na rekonstituci a rekonstrukci ovlivňuje i Deweyho *teorii poznání*. Ve vrcholném období svého filosofického myšlení Dewey odmítá redukovat funkci poznávajícího subjektu na pouhého pozorovatele. Podle něho v poznávacím procesu nejsme nikdy pasivními vzhledem ke světu, tento svět ovlivňujeme a rekonstruujeme. V tomto kontextu ukazuje v díle *Experience and Nature* (1925), že funkcí poznání není zachycovat již dané struktury, nýbrž *projektovat a tvořit* nové. Přitom Dewey odmítá abstraktní racionalismus, který by rozum odděloval od přírody a kultury: „Poznávání v rámci přírody znamená osvobození a expanzi, zatímco rozum mimo přírodu znamená strnulost a omezení.“ 16) (Později Dewey uváděl, že jeho práce by vlastně měla mít název *Zkušenost a kultura* místo původního *Zkušenost a příroda*.) Přitom poznání je zároveň specifickou formou interakce a transformace v objektivním světě přírody a kultury, nikoliv procesem začínajícím v soukromém a izolovaném vědomí: „Svět je tématem poznání, poněvadž se mysl vyvíjí v tomto světě.“ 17) Také ve svém díle *The Quest for Certainty* (1929) zdůrazňuje, že „orgány, nástroje a operace myšlení jsou uvnitř přírody, nikoliv mimo ni. Proto znamenají změnu toho, co předtím existovalo: objekt poznání je objekt, který je konstruován a existenčně vytvářen“. 18)

V pozdním díle *Logic: The Theory of Inquiry* (1938) Dewey zdůrazňuje, že filosofie by se měla vyznačovat především transformačním charakterem, než být fundamentalistickou, tj. poskytovat nějaké nezvratné základy. Odmítá chápat filosofii jako metavědu, z níž by byly vyvozovány naše poznávací a kulturní aktivity. Filosofie má plnit funkci kulturní kritiky, která usiluje o rekonstrukci institucí, jakož i společenské a životní praxe. V tomto kontextu také Dewey zdůrazňuje, že naše diskurzivní myšlení by se mělo řídit zkušeností o bezprostřední, nediskursivní kvalitě. V polemice s atomismem tradičního anglosaského empirismu zdůrazňuje Dewey holistický přístup: „Nikdy nemáme zkušenost o objektech nebo neformulujeme soudy o objektech a událostech v izolaci, nýbrž ve spojení s kontextuálním celkem. Tento celek se nazývá situace.“ 19)

Soudobý americký neopragmatismus se však především zaměřuje na Deweyho celkové pojetí vztahu filosofie a životní praxe, a to jak ve společenské, tak i v individuální dimenzi, tj. v dimenzi vztahu filosofa a jeho vlastního života,

individuální zkušenosti a společenské angažovanosti. Je zajímavé, že z hlediska politického a společenského Dewey ostře kritizoval tehdejší formu kapitalistického systému, poněvadž podle jeho názoru není kapitalismus volné soutěže (pomíjející sociální problematiku) schopen poskytnout stejné možnosti pro všechny, a v souladu s tímto svým přesvědčením podporoval reformy *New Dealu* v období vlády presidenta USA F. D. Roosevelta (1933-1945). Přitom však nechce zakládat liberalismus na metafyzické doktríně nezcizitelných lidských práv, neboť jako pragmatik odmítal metafyzické pojetí společenské skutečnosti zakládající se na neměnných podstatách a kategoriích, a na rozdíl od toho zdůrazňoval *plastičnost, změnu a kontingentnost* našeho světa.

V této souvislosti Dewey kritizoval pohled na společnost prostřednictvím spekulativní filosofie používající abstraktní pojmy: „Společenský filosof, prodlévající v krajíně svých pojmů, 'řeší' problémy ukazováním, jaké jsou vztahy mezi ideami, namísto aby lidem pomáhal řešit problémy v konkrétnosti tím, že by jim dodával hypotézy k užívání a zkoušení v nápravných projektech.“ 20) V Deweyho pragmatické koncepci není filosofie abstraktní teorií, nýbrž ztělesněným *životem*, a právě proto v sobě obsahuje podstatným způsobem časovost a *změnu*. Jestliže je také uměním, vyžaduje pak ovšem nejen změnu, nýbrž také koherentní vývoj, respektive vzestup. Na příkladě teze, že každý individuální organismus musí být schopen adaptace, přizpůsobení, aby přežil, Dewey zdůrazňuje, že *změna* je již včleněna v naše nejzákladnější přirozené potřeby a fyziologické rytmy. Svou argumentaci Dewey rozvíjí, jak to charakterizuje tehdejší vývojovou fází amerického pragmatismu, především na příkladech z biologických věd, i když svým vývodům zároveň poskytuje hlubokou mravní dimenzi. V této souvislosti je však zajímavé, že požadavek harmonického vztahu mezi životem filosofa a jeho vlastním filosofickým myšlením, chápání *změny* a *sebeproměny* jakožto hluboké psychologické potřeby a mravního imperativu je něčím, co charakterizuje nejen filosofické myšlení Johna Deweyho, ale i Ludwiga Wittgensteina. Představitelé soudobého amerického neopragmatismu Richard Rorty a Stanley Cavell se inspirovali těmi Wittgensteinovými názory, které poukazují k analogiím mezi filosofickým myšlením a uměleckou tvorbou: „Myslím, že jsem sumarizoval svůj postoj k filosofii, když jsem řekl: filosofii je třeba psát jako básnickou skladbu.“ 21)

Kategorie proměny a sebeproměny má v Deweyho pragmatismu i svou *estetickou dimenzi*, a právě tento rys spojuje americký pragmatismus, respektive neopragmatismus, s evropskou hermeneutikou. Například Gadamerova filosofická hermeneutika -

v návaznosti na Aristotelovu kategorii katarze - klade ve svých reflexích například o ontologickém charakteru umění důraz na moment proměny („Verwandlung“), v němž mizí subjektivita umělce a zároveň dochází k procesu mravní sebeproměny vnímatele uměleckého díla, který prohlubuje svou zkušenost o světě. Svět uměleckého díla je tak vlastně proměněný svět, který je však pravdivou proměnou, „opětovným návratem v pravé bytí“ (22).

Ve své pozdní životní a filosofické dráze se Dewey stále více odcizoval úzkému zaměření na tradiční akademické otázky a tomu, co nazýval scholastický profesionalismus. Přitom zdůrazňoval, že jeho filosofie je hlavně důsledkem, výtvořem jeho vlastních, osobních zkušeností. Podle něho filosofie může obnovit svou pravou hodnotu ve svém zaměření na životní proces pouze tehdy, „když přestane být prostředkem pro pojednávání o problémech filosofů, a stane se metodou kultivující filosofy samotné, metodou, která bude použita k tomu, aby bylo možné zabývat se problémy lidstva.“ (23) V návaznosti na R. W. Emersona, při svých úvahách o etické problematice, odmítal John Dewey (stejně jako z jeho současníků například C. G. Jung a L. Wittgenstein) konvenční, heteronomní morálku, založenou na uceleném kodexu mravních norem a pravidel, které údajně mohou popsat, co je dobré, a co je zlé: „Morálka není soupisem činů ani souborem pravidel, kterých by bylo užívat jako předpisů lékárnických nebo receptů z kuchařské knížky.“ (24) Stejně tak ukazuje C. G. Jung, že „individuum je však zpravidla tak nevědomé, že vůbec nezná své vlastní možnosti rozhodování, a z toho důvodu se opět a opět úzkostně ohlíží po vnějších pravidlech a zákonech, na něž by se mohlo ve své bezradnosti spolehnout“ (25) Zároveň je třeba uvést, že jak Dewey, tak i soudobý pragmatismus odmítají možnost plného teoretického zdůvodnění mravního jednání, což je ve shodě se základní tezí L. Wittgensteina vztahující se k otázkám etiky: „Kázat morálku je obtížné, zdůvodnit ji je nemožné.“ (26)

Základní kritéria mravního jednání u J. Deweyho byla ovlivněna etickými ideály kongregacionalistů o *nesobecké službě*. Sám skutečný život Deweyho ztělesňoval neúnavnou demokratickou pozici. Tato nesobecká služba, jak Dewey zdůrazňuje, však nemůže být na překážku kontinuálnímu vývoji a sebezdokonalování individua, jedince („self“).

Podle Deweyho neexistuje taková entita jako pevné, ukončené, hotové já: „Každý volní čin je přetvářením sebe sama, neboť vytváří nové touhy, podněcuje k novým způsobům snažení, ozřejmuje nové podmínky, které vytvářejí nové cíle. Naše osobní identita se nachází v předivě kontinuálního vývoje, který spojuje tyto změny. Z nejstriktnějšího hlediska je pro

mravní já („moral self“) nemožné, aby zůstalo nehybným, stává se něčím, a stává se lepším nebo horším. Zda vznikne ctnost, tkví v *kvalitě* našeho stávání se („becoming“). Stanovíme si ten či onen cíl, abychom jej dosáhli, avšak pravým cílem je sám růst, vzestup (*‘the end is growth itself’*).“²⁷) Dewey proto rozlišuje mezi dovršeným, ukončeným jástvím a jástvím novým a hybným, mezi statickým a dynamickým já.

Toto „vzestupující, rozšiřující se a osvobozené já“ jde vpřed, aby se „setkalo s novými požadavky a příležitostmi, znovu se adaptuje a přetváří v procesu.“⁹ Deweyho názor, že skutečné *mravní Já* vítá nevyzkoušené situace, je v zajímavé shodě s údajným výrokiem F. Nietzscheho: „Nikdy se muž nepovznáší výš, když neví, kam ho jeho osud ještě zavede.“ Dewey tedy požaduje po mravní osobnosti, aby byla schopna postihnout *amor fati* (lásku osudu), a mohla uskutečnit svou životní vůli, která je individuu vrozená, čímž předjímá koncepcí perfekcionismu v soudobé neopragmatické filosofii. Dewey tedy požaduje po mravní osobnosti, aby byla schopna postihnout *amor fati* (lásku osudu), a mohla uskutečnit svou životní vůli, která je individuu vrozená. Tímto svým názorem Dewey předjímá koncepcí perfekcionismu v soudobé neopragmatické filosofii.

- 1) John Dewey: *Rekonstrukce ve filosofii*. Přel. Josef Schützner. Praha, Sfinx 1929, s. 113.
- 2) J. Dewey: *Essays in Experimental Logic*. New York, Dover Publications 1916, s. 413.
- 3) Tamtéž, s. 332.
- 4) Tamtéž, s. 331.
- 5) Srov. V. Černík, J. Viceník, E. Višňovský: *Praktické usudzovanie, konanie a humanitná interpretácia*. Bratislava, IRIS 2000, s. 104-105.
- 6) J. Dewey: *Rekonstrukce ve filosofii*. Přel. Josef Schützner. Praha, Sfinx 1929, s. 70.
- 7) Tamtéž, s. 72.
- 8) Tamtéž, s. 69, 72-73, 75.
- 9) J. Dewey: *Art as Experience. The Later Works, 1925-1953*. Volume 10: 1934. Edited by Jo Ann Boydston. Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press 1989, s. 251.
- 10) Srov. František Mihina: *Racionalita. K náčrtu genealógie, modelov a problémov*. Prešov, ManaCon 1997, s. 130.

- 11) J. Dewey: *How We Think and Selected Essays 1910-1911. The Middle Works of John Dewey 1899-1924*. Volume 6. Ed. by J. A. Boydston, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press 1985, s. 301.
- 12) Z. Šturcová.: *K etickým koncepcím Johna Deweyho*. Magisterská oborová práce. Brno, Filosofická fakulta MU 2002, s. 13.
- 13) Tamtéž, s. 114. K tomu srov. V. Černík, J. Viceník, E. Višňovský: *Praktické usudzovanie, konanie a humanitná interpretácia*. Bratislava, IRIS 2000, s. 109-114.
- 14) J. Dewey.: *The Quest for Certainty. The Later Works, 1925-1953*. Volume 4: 1929. Ed. by J. A. Boydston, Carbondale and Edwardsville. Southern Illinois University Press 1988, s. 184.
- 15) J. Dewey: *Experience and Nature. The Later Works, 1925-1953* Ed. by J. A. Boydston. Volume 1: 1925. Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press 1988, s. 198-199, 171.
- 16) Tamtéž, s. 171.
- 17) Tamtéž, s. 211.
- 18) J. Dewey: *The Quest for Certainty. The Later Works, 1925-1953*. Volume 4: 1929. Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press 1988, s. 168.
- 19) J. Dewey: *Logic: The Theory of Inquiry. The Later Works, 1925-1953*. Volume 12: 1938. Ed. by Jo Ann Boydston, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press 1991, s. 72.
- 20) J. Dewey: *Rekonstrukce ve filosofii*. Přel. J. Schützner. Sfinx, Bohumil Janda. Praha 1929, s. 145.
- 21) L. Wittgenstein: *Culture and Value*. Oxford, Blackwell 1980, s. 4-5. K tomu srov.: „The fact that life is problematic shows that the shape of your life does not fit into life’s form. So you must *change* the way you live.“ Tamtéž, s. 27.
- 22) Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 2. vyd. rozšířené o dodatky. J. C. B. Mohr, Tübingen 1965, s. 107-108.
- 23) J. Dewey: *The Middle Works*. Volume 10. Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press 1988, s. 46.
- 24) J. Dewey: *Rekonstrukce ve filosofii*. Přel. J. Schützner. Praha: Sfinx 1929, s. 129.
- 25) C. G. Jung: *Duše moderního člověka*. Brno, Atlantis 1994, s. 282.

26) „Z Wittgensteinových rozhovorů s Waismannem a Schlickem“. (Přel. O. Kuba.)
Orientace 1969, č. 6, s. 44.

27) J. Dewey, J.: *Ethics. The Later Works, 1925-1953. Volume 7: 1932.* Edited by J. A. Boydston. Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press 1989, s. 306.

28) Tamtéž, s. 307.