

Masarykova univerzita, Filozofická fakulta

Psychologický ústav

Studijní rok 2007/2008

DIPLOMOVÁ PRÁCE

K pojetí kategorie self v dílech vybraných amerických filozofů

Kateřina Novotná

Vedoucí diplomové práce: doc. PhDr. Tomáš Urbánek, Ph. D.

Brno 2008

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci napsala samostatně a uvedla v ní veškerou literaturu a jiné prameny, které jsem použila.

V Brně 28. 4. 2008

.....

Na tomto místě bych ráda poděkovala panu doc. Tomáši Urbánkovi za odborné vedení a rady při psaní této práce.

OBSAH

1.	
ÚVODEM.....	1
2. METODA VÝZKUMU.....	4
3. TEORIE VYBRANÝCH FILOSOFŮ.....	6
3.1. RALPH WALDO EMERSON.....	6
3.1.1. R. W. EMERSON U ZRODU AMERICKÉ FILOSOFIE	6
3.1.2. SEBEDŮVĚRA A JEJÍ PŘEKÁŽKY.....	8
3.1.3. KRITIKA SEBEDŮVĚRY JAKO EGOISMU.....	12
3.1.4. ONTOLOGICKÉ ASPEKTY DUŠE.....	14
3.2. CHARLES SANDERS PEIRCE.....	19
3.2.1. CH. S. PEIRCE – ZAKLADATEL PRAGMATISMU.....	19
3.2.2. TEORIE MYSLI	22
3.2.3. SÉMIOLOGICKÝ PŘÍSTUP K SELF.....	25
3.2.4. ZVYK A SEBEKONTROLA.....	28
3.2.5. METAFYZICKÝ TROJOBRAZ SELF.....	31
3.3. WILLIAM JAMES.....	34
3.3.1. W. JAMES – VŠESTRANNÝ VZDĚLANEC.....	34
3.3.2. VÝCHODISKA A ZÁKLADNÍ TÉMATA W. JAMESE.....	35
3.3.3. PROUD MYŠLENÍ A PROUD VĚDOMÍ.....	39
3.3.4. VĚDOMÍ SELF.....	41
3.3.5. SELF, VĚDOMÍ A PODVĚDOMÍ.....	43
3.4. JOHN DEWEY.....	49
3.4.1. J. DEWEY JE INSPIRATIVNÍ DODNES.....	49
3.4.2. MORÁLNÍ SELF.....	51
3.5. GEORGE HERBERT MEAD.....	57
3.5.1. G. H. MEAD – PRAGMATISMUS V SOCIÁLNÍ VĚDĚ.....	57
3.5.2. FILOSOFIE SYSTÉMU A SOCIÁLNÍCH AKTŮ.....	59
3.5.3. KOMUNIKACE A MYSL.....	61
3.5.4. SOCIÁLNÍ KONCEPCE SELF.....	62
4. KOMPARACE POJETÍ KATEGORIE SELF.....	67
4.1. DIALOGICKÉ SELF.....	68
4.2. SOCIÁLNÍ SELF.....	73
4.3. HORIZONTÁLNÍ SELF.....	76
4.4. VOLUNTARISTICKÉ SELF.....	78
5. DISKUZE.....	81
6. ZÁVĚR.....	84
LITERATURA.....	85

1. ÚVODEM

Cílem této práce je systematicky seznámit s názory na self, které nalezneme v díle představitele amerického transcendentálního idealismu R. W. Emersona a zakládajících myslitelů pragmatismu - Ch. S. Peirce, W. Jamese, J. Deweye a G. H. Meada. Vybraní autoři stojí u počátků americké filosofie, jejíž širší zhodnocení z hlediska tématu self je cílem budoucí zamýšlené práce.

Do své práce zahrnuji R. W. Emersona, protože podstatným způsobem ovlivnil všechny uváděné autory. Jeho myšlenky dosahují zasloužené pozornosti a úcty i v současné americké kultuře, a to díky své originalitě, podnětnosti a průkopnickému významu. Navíc forma jejich poetizujícího vyjádření, v určitém ohledu nejednoznačná a nepřesná, ponechala prostor pro různorodé interpretace.

V základních tezích pragmatismu nalézám Emersonovy podněty zpracované s vědeckou přesností a rozvinuté více směry, které ve svém uvažování spojoval. Peirce vyzdvihuje vztah člověka, společnosti a jazyka, James propojenost empirického a spirituálního zkoumání člověka, Dewey důležitost etického přístupu k člověku a Mead procesy konstruování mezi člověkem a společností. (Přiznávám, že tato charakteristika jednotlivých pragmatických teorií je velmi zjednodušující, protože role jazyka, etiky, společnosti a nevědomého, spiritualistického dominuje ve všech zkoumaných dílech, ač různou měrou.)

Ovšem tyto výrazné prvky v teoriích self, které se uplatňují v pragmatismu obecně, nalézají svůj původ v Emersonově odkazu. Ačkoli autoři, o nichž pojednávám v této práci, studovali stejně jako Emerson evropskou filosofickou tradici a někteří se vzdělávali na německých univerzitách, vstřebávají tak zaměření soudobé experimentální psychologie, zůstávají jmenované rysy pragmatického myšlení ryze americkým příspěvkem k vývoji společenských věd.

Pragmatismus stál u zrodu svébytného amerického filosofického myšlení, a jako takový ovlivnil další směřování rozrůzněných vědeckých oborů – americkou filosofii, psychologii a sociologii. Přestal se rozvíjet na konci 30. let s koncem tvorby zde uvedených myslitelů, kromě logické linie C. I. Lewise, W. V. O. Quina a Nelsona Goodmana. Ve filosofii jej vystřídal logický pozitivismus, ač dnes existuje vlivný proud, požadující neopragmatismus – ještě ale v jeho rámci nevznikají nové teorie.

V americké psychologii můžeme sledovat přímější linii vlivu pragmatiků na současnou podobu této vědy. Ukáží například dialog mezi pragmatismem Peirce, Deweyho a Meada a behaviorismem. V humanistické psychologii 50. let je rozvinutý etický aspekt, který zdůraznili pragmatikové, a také Emerson. V 60. letech se škola v Palo Alto věnovala zkoumání komunikace v přímé návaznosti na Peirce, Deweyho a Meada. V důsledku pragmatické teorie byly také jedním ze zdrojů, které vedly k formulování sociálního konstruktivismu s jeho stále rostoucím vlivem. V dílech pragmatiků našly zprostředkovaně zdroje inspirace mnohé psychoterapeutické směry, ať už rogersovský, behaviorální nebo zejména systemický.

Myšlenky filosofů zde zpracovaných se významně podíleli na diskuzi o self a jejich příspěvky k teorii self jsou dodnes relevantní, jak se pokusím ukázat. Proto jsem se v práci zaměřila na pragmatické autory.

Kategorie self je jedno z témat, kteřá neustále unikají jednotné explikaci, proto jsem je vybrala jako téma své práce. Nicméně určitý názor na jeho povahu tvoří součást obrazu světa odedávna: jistý názor na self měli již lidé, kteří pohřbívali své mrtvé a kteří s nimi jako s duchy promlouvali. V průběhu dalších dob bylo self považováno za nesmrtelné, vymykající se ostatní přírodě a neodlučitelně spojené s božskou sférou. Jindy self vznikalo druhotně z oblasti počitků, nebylo ničím víc než empirickým agregátem individuální zkušenosti.

V současné polemice je zdůrazňována jazyková povaha self a její konstruující charakter, v souvislosti s konstruující funkcí jazyka obecně. Extrémní stanovisko chápe self také jako sekundární, ale ne vůči objektům, vůči smyslové zkušenosti, ale sekundární vůči jazyku. Nechápeme-li jazyk jako prostředek myšlení, ale naopak tak, že jazyk a naše teorie vytváří svět i subjekt, potom je subjekt tím, čím jsou jeho historické teorie (diskursy) o subjektu.¹ Historické promýšlení self pak ukazuje, čím self kdy bylo, nikoli jak vzdálené byly minulé teorie od „pravdivého“ obrazu self. Všechny tyto názory jsou stejně hodnotné a ukazují, jak vysoce je pojem self variabilní a nestabilní.

Filosofové představení v této práci významně přispěli k dnešní změně statutu self: představitelé pragmatismu následovali Emersona v zaměřování se na formující síly lidské mysli a rozvinuli myšlenku, že svět, jak jej známe, je tvárný produkt našich

¹ Foucault, Michel. *Slová a věci: archeológia humanitných vied*. Bratislava: Pravda, 1987.

pragmaticky utvářených konceptů. Ačkoli sami nedokončili ucelenou teorii self, přinesli nosné prvky do pozdějších teorií.

V této práci se snažím poznat názor na self z pohledu důležitého směru amerického myšlení při vědomí názorové nejednotnosti v tomto tématu. Můžeme-li si vůbec z objektivistického úhlu pohledu představit, že bychom poznali, co vlastně naše „já“ jsou, pak nelze jednoduše souhlasit s pozitivní hodnotou takového objevu. Self každého člověka je skrytější, důvěrnější a jedinečnější než jakýkoli jiný aspekt jeho bytosti, a uvažovat o něm odhlížeje od jeho jedinečné, neuchopitelné povahy a říkat, že moje já je založeno na stejných předpokladech jako já všech ostatních lidí, je neoprávněné, nikdy zcela nedokazatelné a také troufalé. Myšlení o středu myšlení – našem já – je nesmírně poutavé, ovšem jeho kouzlo spatřuji právě v neprostupném tajemství, kterým je obestřeno.

2. METODA VÝZKUMU

V této části popíši způsob práce, na kterém jsem poznávání kategorie self u jednotlivých autorů založila. Než přistoupím ke konkrétnímu popisu, zastavím se u pojmového rozlišení self.

Termín self v této práci užívám synonymně se slovem osobnost, duše, ego a já, jak činí také například Wiley.² Mohou zde existovat jisté rozdíly, ale jejich exaktní vymezení není v intencích této práce, ani se mi to nezdá účelné. Sama otázka „co ‚já‘ znamená“ je natolik složitou, že vystačí jako téma mnoha obsáhlých prací, a jak ukážeme, neexistuje konsensus v odpovědi na ni.

Práce je rozdělena do dvou hlavních částí. První část, Teorie vybraných filosofů, seznamuje krátce se základními životopisnými údaji o daném mysliteli a celkovém rámci jejich vědecké práce. Také seznamuji s jejich koncepty, které nesouvisí přímo s teorií self, nicméně uvádějí ji do kontextu celoživotního díla a zakládají její pochopení. Dostávám se tak k popisu ontologického, gnozeologického a etického rámce jejich filosofii.

Na závěr kapitol o jednotlivých autorech předkládám závěry jejich zkoumání kategorie self. Zajímá mě, co self je – z čeho se skládá, jak vzniká, jakými mechanismy dochází k jeho proměnám a jaké možnosti a meze daný filosof self přisuzuje. Všichni také charakterizují vztah self a světa a jejich vzájemné působení.

Zásadní roli v analýze kategorie self u uváděných autorů přisuzuji pramenné literatuře v původním autorově jazyce – vycházela jsem z nepřeloženého textu. Ovšem dílo těchto filosofů je tak rozsáhlé, že jsem četla pouze jejich části. U Emersona, Jamese a Deweyho jsem relevantní díla z primární literatury vybrala za laskavé pomoci pana profesora Jaroslava Hrocha. Peircovu teorii self zpracoval Colapietro³, který měl přístup i ke všem nevydaným rukopisům – řídila jsem se jeho pracemi a jeho výběrem Peircových knih. Mead své názory na self zpracoval v jediné ucelené práci⁴, kterou jsem tedy zvolila jako základní při výběru primární literatury.

² WILEY, Norbert. *The Semiotic Self*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

³ COLAPIETRO, V. *Peirce's Approach to the self: a semiotic perspective on human subjectivity*. Albany: State University of New York Press, 1989.

⁴ MEAD, Georg H. *Mind, Self, & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Vol. 1. Ed. Morris, Charles W. Chicago: The University of Chicago Press, 1967.

V této první části práce také uvádím do souvislosti filosofické uvažování o self a jeho odraz v psychologických teoriích, a to na konkrétním místě, kde nacházím příbuznost a ovlivnění.

Druhá část, Komparace pojetí kategorie self, se zabývá srovnáním uváděných autorů mezi sebou. Ač jsem poznámky o jejich vzájemném ovlivňování, souhlasu či nesouhlasu činila i v první části, zde je srovnání systematizováno. Z analýzy jejich děl a vytvořených teorií self vyvstala čtveřice rysů, které popisují jejich self a pragmatické self obecně.⁵ Dokládám oprávněnost použití jednotlivých rysů u každého autora zvlášť.

Pokládám za důležité zmínit, že pro vymezení prostředí, do kterého pojem self ten který autor zasazuje, jsem zpracovávala poznámkový aparát, kam jsem každé slovo „self“, které se v textu objevilo, zapsala spolu se slovem, se kterým se zde nacházelo ve spojení – s přídavným jménem, se slovesem, v trpném nebo činném rodě. Tak jsem získala slovní mapu oblasti self, která ukázala, v jakých polaritách filosof self chápe, zda jeho self může něco činit a co, je-li ovlivňováno a čím, jestli je statické nebo dynamické, sociální nebo ryze individuální povahy.

Informaci o tom, jak o self autor píše, se shodovaly s tím, co o self autor píše, což popisují v první části práce. Tyto poznámky také odpovídaly použití čtyř popisných charakteristik self, které je použito v druhé části. Z těchto poznámek jsem nezískala žádnou jinou informaci. Snad jen stojí za zmínku zajímavost, kterou jsem zjistila u Mead – slovo self používá v ženském rodě, nezjistila jsem však o tomto fenoménu nic dalšího. Abych takový aparát mohla použít jako skutečně vypovídající, bylo by nutné zpracovat jej z mnohem většího množství primárního textu, než který byl v mé intenci. Takové směřování nechávám otevřené v dalším výzkumu.

⁵ WILEY, Norbert. *The Semiotic Self*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994, s. 9 – 11.

3. TEORIE VYBRANÝCH FILOSOFŮ

3.1. RALPH WALDO EMERSON

3.1.1. R. W. Emerson u zrodu americké filosofie

Ralph Waldo Emerson (1803 – 1882) je významným americkým filosofem, jehož působení spadá do doby, kdy Amerika stále byla přes všechny deklarace nezávislosti a vize vlastní velikosti a jedinečnosti závislá na Velké Británii – nejen hospodářsky, ale také kulturně a duchovně - a tato okolnost formovala Emersonovu tvorbu zásadním způsobem. Stává se ohniskem amerického transcendentálního idealismu a přispívá k emancipaci americké literatury a filosofického myšlení.

Emersonův filosofický význam však nebyl vždy jednoznačně uznáván. Jeho filosofickému myšlení byla věnována poměrně malá pozornost v mnohých učebnicích, monografiích a přehledech americké filosofie až do sedmdesátých let 20. století. To je pravděpodobně způsobeno tím, že u tohoto filosofa nenacházíme přímé spojení s hlavním americkým hnutím – pragmatismem. Pragmatiky, kteří nicméně jeho význam nepodceňovali, jsou John Dewey⁶ a William James⁷, o nichž pojednávají další kapitoly. James se s Emersonem dobře znal: jejich otcové se přátelili; ale Dewey si Emersona považoval ještě více. V pozdějších letech se díky mnoha autorům význam Emersonova díla začal doceňovat. Za všechny jmenujme alespoň Stanley Cavella.

Nyní v krátkosti představím hlavní zdroje Emersonova filosofického myšlení, které nalzáme v jeho filosofii: Hérakleitos z Efesu, Empedoklés, platonismus a novoplatonismus, orfismus – tyto vlivy mají odraz v Emersonově pojetí života jako energetického, sebezdokonalujícího a individuálního procesu. Vlivy gnosticizmu lze nalézt v Emersonově gnozeologickém důrazu na tzv. *původní zření*, kterým jediné lze

6 K tomu srov.: „Jen jeden obyvatel [rozuměj Emerson] Nového Světa se hodí k tomu, aby jeho jméno bylo vyslovováno na jeden nádech se jménem Platónovým.“ DEWEY, John. *The Middle Works*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1976-83, s. 191. (Cit dle GOODMAN, Russell B., *American Philosophy and the Romantic Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 34.)

7 K tomu srov. Jamesův projev na stém výročí Emersonova úmrtí: „(Byl) opravdový jasnovidec... , který viděl všechnu nečistotu jedincovy pravdy, ale také jeho proměnu.“ JAMES, William. *Essays in Religion and Morality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982, s. 114. (Cit dle GOODMAN, Russell B. *American Philosophy and the Romantic Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 34.)

podle jeho názoru nalézat pravdu. Ovlivnila jej i britská romantická filosofie Williama Wordswortha a Samuela Taylora Coleridge, s nimiž se setkal při svých cestách po Evropě – odtud bývá Emerson chápán jako přímý spojovatel americké filosofie a evropského romantismu. Poznává také Thomase Carlyla a začíná studovat německý klasický idealismu, především filosofii I. Kanta – upraveného podle potřeb těchto Jezerních básníků, a J. W. Goetha. Konkrétní společné znaky Emersonovy filosofie a výše zmíněných myslitelů si ukážeme v kapitole zpracovávající jeho názory na *self*.⁸

Emerson si získal velkou pozornost v americké filosofické a kulturní veřejnosti svou přednáškou *Americký vzdělanec*,⁹ ve které nabádá, aby otrocké pojetí vzdělávání ve smyslu pouhého napodobování velkých vzorů minulosti a netvůrčí závislosti na britském filosofickém a uměleckém myšlení bylo nahrazeno vzdělaností, která napomáhá sebedůvěřujícímu (self-reliant) a tvořivému životu. Druhá přednáška, *Projev k bohoslovecké fakultě*,¹⁰ má podobnou vizi – je třeba překonat běžně praktikované křesťanské náboženství v podobě „otrockého zvyku“ ve prospěch svobodného porozumění božskému. Ukazují se zde motivy, které Emerson bude neustále propracovávat – svoboda, sebedůvěra, intuice, nonkonformismus, důraz na přítomnost, nadčasovost a osobní pravdu, na které Emerson zakládá svou etiku.

Skutečným zrodem svébytné americké filosofie můžeme nazvat souborné vydání Emersonových esejů v roce 1841.¹¹ Pro mou práci byly důležité eseje *Sebedůvěra* (Self-reliance), *Zkušenost* (Experience), *Příroda* (Nature) a *Nadduše* (The Over-Soul), které se také řadí k těm nejdůležitějším.¹²

Kapitolu seznamující s Emersonem zakončím ukázkou toho, jak jej charakterizují někteří myslitelé: Dewey chápe Emersona jako filosofa zkušenosti, „idealistu“, který hledal existenci idejí ne v transcendentální říši, ale v lidském životě. Cavell jako „epistemologa lidského rozpoložení“ – naše pocity jsou stejně objektivní a vypovídající o světě jako naše myšlenky a vjemy. Nejčastěji je ovšem představován jako morální

8 Podrobně zpracované kořeny myšlení R. W. Emersona nalezneme v PAVLÍČKOVÁ, Tereza. *K filosofickému myšlení R. W. Emersona*. Diplomová práce. Brno, FF MU, 2006.

9 EMERSON, Ralph W. *Selected Essays*. Ed. Ziff, Larzer. Harmondsworth: Penguin Books, 1982.

10 EMERSON, Ralph W. *The Collected Works of Ralf Waldo Emerson*. Sv. I. Eds. Robert E. Spiller et al. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971, kap. Divinity School Address. (Cit dle HROCH, Jaroslav, *Soudobá anglo-americká a kanadská filosofie*, Brno: Masarykova univerzita, 2003, s. 9.)

11 HROCH, Jaroslav. *Soudobá anglo-americká a kanadská filosofie*. Brno: Masarykova univerzita, 2003, s. 9.

12 EMERSON, Ralph W. *Eseje*. Přel. D. Svobodník. Bratislava, 1991.

filosof. Západní kultura jej chápe jako politického filosofa, který se vyhýbá tradičním epistemologickým otázkám. Osobně považuji za nejuvýstižnější hledisko R. B. Goodmana: „Emerson je zároveň empirik (protože spoléhá na pozorování), transcendentální idealista (snaží se ospravedlnit platnost pozorování odvoláváním se na určité struktury v nás) a experimentátor (objevuje pravdy).“¹³

3.1.2. Sebedůvěra a její překážky

Emersonovo pojetí *self* – můžeme-li jej takto nazvat - má velmi etický charakter. Co *self* je, jak vzniklo a jak působí u tohoto filosofa nenajdeme explicitně vyjádřeno. Eticky zaměřené poznámky o *self* nalezneme v konceptu *sebedůvěry*¹⁴, ve kterém se zaobírá jedincovým já a ukazuje cestu, kterou by měl nastoupit. Obrácením se k sobě samému začínáme hledat pravdu. Budeme tedy postupovat stejně – nejprve prostudujeme samotný pojem sebedůvěry („*self-reliance*“), a takto nasměrování k vnitřnímu *self* se v dalších kapitolách pokusíme nalézt (Emersonovu) ontologickou teorii o *já*.

Na začátku této kapitoly musím ještě zdůraznit svébytnost Emersonova filosofického projevu, díky němuž je velmi obtížné vyložit jeho myšlenky systematicky. Emerson říká, že by nemohl uvést ani jeden důkaz pro svou nauku – nechápe a nechce chápat, co mají společného argumenty s vyjadřováním myšlenky. Složitost, která provázela mé hledání Emersonových názorů o *self*, dokumentují citací Karla Vorovky: „Jeho díla jsou daleka toho, aby se obírala nějak soustavně otázkami filosofickými a krok za krokem odvozovala autorův ‚systém‘. Emerson vědomě zavrhoval argumentaci, namáhavé sešívání pravdy z útržků poznání. Jeho metoda spočívá na instinktivním vytušení a instinktivním zření pravdy; vědomá práce filosofa jest pouze tvoření správného výrazu pro objevenou a nazíranou pravdu. Proto je těžko, ne-li nemožno, vyjádřit jeho filosofii abstraktními výrazy, bez barvitě mluvy a teplého citu, jež jsou vlastní jeho tvoření a všude připomínají jeho osobnost.“¹⁵

13 GOODMAN, Russell B. *American Philosophy and the Romantic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 54.

14 Výklad anglického termínu *self-reliance*: „ability to do or decide things by yourself, rather than depending on other people for help“ cit. dle HORNBY, A. S. *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*. Sixth edition. Oxford: Oxford University Press, 2001. Budu překládat jako sebedůvěra, tento termín neobsahuje negativní konotace slova sebevědomí.

15 VOROVKA, Karel. *Americká filosofie*. Praha: Sfinx, 1929, s. 52.

Raději než termínem logický postup bychom jeho filosofické myšlení charakterizovali jako proces odhalování, díky kterému se Emerson propracovával k pravdě.¹⁶ Emersonovy koncepce se také lišily v průběhu jeho života – duchovní vize v jeho pozdějších pracích shledáme zasmušilejší, což je zřejmě způsobeno zejména smrtí Emersonova syna Walda. To se projevuje v souvislosti s naším tématem self v poměrné lehkosti, se kterou Emerson diskutuje o duši v ranějších pracích, a tématy omezení a hranic duše a její svobody, která převažují v pozdějších esejích.

Nicméně ona názorová nestálost je také vyjádřením jednoho ze stavebních kamenů jeho filosofie: přesvědčení o neustálém sebezdokonalování člověka a s tím spojené změny v jeho myšlení. Opak – snaha neustálého navazování na naše minulé názory a postoje může člověku bránit v tom, co je nejdůležitější (dle Emersona) – v sebedůvěře: „Překážkou na cestě k sebedůvěře je fakt, že se snažíme zůstat konzistentní se svými minulými činy a slovy – protože druzí nás mohou chápat jen z hlediska těchto a my je neradi zklamáváme. Co se stane když se popřeme? Nic. Zdá se, že je dokonce pravidlem moudrosti, že nikdy nespolehá jen na paměť, ale žije vždy nový den. (...) Konzistence je vynášena pouze malou myslí, která je jí ovládaná, malými státníky, filozofy a teology. Velká duše hovoří dnes, co myslí, a zítra, co myslí zítra. Že nebude pochopena? To nebyl ani Pýthagorás, Sókratés, Ježíš, Luther ani Koperník, ani Newton, a ani žádná jiná velká mysl. Být velký znamená být nepochopen.“¹⁷

Takto jsme započali velké Emersonovo téma, které úzce souvisí s tématem této práce – sebedůvěrou. K té se dostává v úvaze o pravdivostní hodnotě self – pravdivé je jen to, co lze nalézt uvnitř nás samých. V každém člověku je síla, která je v přírodě naprosto jedinečná a nemůže ji poznat nikdo jiný než člověk sám. Spoléhání na sebe sama a hledání pravdy uvnitř vlastního srdce, to je jediný možný způsob nalézání pravdy. „Žádné zrno výživného obilí člověku nevzejde, než skrze dřinu na políčku, které člověku bylo dáno ke kultivaci.“¹⁸ Tuto cestu pak člověk nastupuje, začne-li si důvěřovat.

16 PAVLÍČKOVÁ, Tereza. *K filosofickému myšlení R. W. Emersona*. Diplomová práce. Brno, FF MU, 2006, s. 39.

17 EMERSON, Ralph W. *Selected Essays*. Ed. Ziff, Larzer. Harmondsworth: Penguin Books, 1982, kap. Self-reliance, s. 182 - 183.

18 Tamtéž, s. 176.

Sebedůvěra zde znamená osvobození se od konvencí, nonkonformismus, odmítnutí tradic, odmítnutí historie, zavrnutí obecně přijímaných návyků a hodnot.¹⁹ Člověk má přikládat větší důležitost vlastním myšlenkám než myšlenkám jiných, ač oslavovaných (do důsledku takto činil Platón nebo Mojžíš). Ovšem není samozřejmé rozpoznat, co je naše vlastní, nejvnitřnější myšlenka. „Člověk by se měl učit odhalovat a pozorovat záblesk světla, který probleskuje z nitra jeho mysli, více než lesk nebeské báně básníků a mudrců. Místo toho nechává vlastní myšlenku odejít bez povšimnutí, protože je jeho. V každém geniálním díle pak rozpoznáváme naše vlastní odmítnuté myšlenky; vracejí se k nám s jistou odcizenou vznešeností.“²⁰

Pojetí sebedůvěry u R. W. Emersona je velmi blízké teorii *seberealizace* Abrahama Maslowa a teorii *individuace* C. G. Junga. *Seberealizace* znamená „plné fungování ega“, které vyplývá z hlubinných vrstev osobnosti. Seberealizaci (či sebeaktualizaci, sebeuskutečnění) podmiňuje sebeúcta. Člověk se jen tímto způsobem – cestou k sobě samému - může dobrat duchovních hodnot jako je svoboda, pravda nebo spravedlnost.²¹

Jungův pojem *individuace* má ještě hlubší spojitost s Emersonovou sebedůvěrou – s jejím procesuálním aspektem. Cílem individuace není překonat svou vlastní osobní psychologii a stát se dokonalým, ale důvěrně se s ní seznámit, tak jak požaduje i Emerson. Cesta individuace se také odklání od kolektivních norem, ale respektuje je na rozdíl od individualismu, jež se jich úplně vzdává. Jung tak více než Emerson zohledňuje význam společnosti pro individuum - jeho individuační proces má dokonce dva principiální aspekty: vnitřní, subjektivní proces integrace a stejně nezbytný objektivní vztahový proces, vedoucí k širším kolektivním vztahům. Další analogie spočívá v rozsahu, v jakém je možno se k sobě obracet: v rámci Emersonova panpsychismu, o němž pojednáme dále, je duše spojená s přírodou, s bohem, s absolutním vědomím. Neexistují ostré hranice našeho já, a tedy ani poznávání sebe sama. Pro Junga také ne - nelze dosáhnout dokonalé individuace, pouze vyšší celosti osobnosti a zdravějšího fungujícího vztahu s vlastním bytostným Já.²²

19 Tyto atributy sebedůvěry jsou zřetelně ovlivňovány historickými konsekvencemi – americká literatura a filosofické myšlení se v této době intelektuálně emancipuje od britské duchovní a kulturní tradice.

20 Tamtéž, s. 176.

21 NAKONEČNÝ, Milan. *Psychologie osobnosti*. Praha: Academia, 1997, s. 107 - 111.

22 SHARP, Daryl. *Slovník základních pojmů psychologie C. G. Junga*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2005, s. 59 – 61.

Vraťme se teď k Emersonovi. Co člověku brání v sebedůvěře, jak jsem ji výše popsala? Je to společnost – každá je proti jedinečnosti svých členů,²³ pravdou se v ní stává konformita, jejímž opakem je sebedůvěra. Společnost (symboly, jména, velké spolky a mrtvé instituce) by nám chtěla diktovat, co je pravda a co ne, co je dobro a co zlo; ale jediné pravdivé je to, co je podle mého *self*, co je proti tomu je to, co je jediné špatné. Před společností bychom neměli tak snadno kapitulovat. „Dobrá a špatná jsou jen jména velmi lehce převoditelná na to či ono. Jediné správné je to, co je podle mé konstituce; jediné špatné, co je proti ní.“²⁴ Kdo chce být člověkem, musí být nonkonformistou. Zůstat neochvějný ve svých myšlenkách, i když je v nich osamocen a celý svět smýšlí jinak.

Člověku také brání minulost na cestě za vlastní pravdou skrze sebedůvěru. Emerson se jednoznačně staví proti jejímu obdivování a důsledně hájí práva současných proti těm, co patří minulosti. „Čas a prostor jsou jen fyziologické barvy, které vytváří oko, zatímco duše je světlo: kde je, tam je den; kde byla, je noc; a historie je drzost a bezpráví, je-li něčím více než jen veselou alegorií nebo podobenstvím o mé bytosti.“²⁵

Nalézáme zde vyjádření Emersonovy snahy o původní zření, nezprostředkované žádnou minulostí. Ačkoli se člověk neustále ohlíží do minulosti a snaží se předvídat budoucnost, šťastný a silný může být, jen když bude žít v přítomnosti, nad časem, jak to činí příroda.²⁶ „Člověk je bojácný a kající; už není vzpřímený; netroufá si říci ‚Já myslím, ‚Já jsem,‘ ale cituje světce a mudrce. Stydí se před ostřím trávy a píchající růží. Tyto růže pod mým oknem neodkazují na předchozí růže nebo na nějaké lepší; jsou tím, čím jsou; existují s Bohem tento den. Pro ně není žádný čas. (...) Ale člověk odkládá

23 „Společnost je akciový podnik, jehož členové, aby lépe zajistili chléb pro každého podílníka, se shodují na tom, že se jedlíci vzdají svobody a kultury. Nejžádanější ctností je přizpůsobivost. Sebedůvěra, spoléhání na sebe sama jsou její protiklady. Společnost nemiluje skutečnost a tvůrce, ale jména a zvyky.“ Překlad dle EMERSON, Ralph W. *Sebedůvěra*. Přel. Jan Mrazík. Brno: Zvláštní vydání, 1995, s. 10. (Cit. dle PAVLÍČKOVÁ, Tereza, *K filosofickému myšlení R. W. Emersona*, Diplomová práce, Brno, FF MU, 2006, s. 54.)

24 EMERSON, Ralph W. *Selected Essays*. Ed. Ziff, Larzer. Harmondsworth: Penguin Books, 1982, kap. Self-reliance, s. 179.

25 Tamtéž, s. 189.

26 V důrazu na intuitivní cestu poznání nadřazenou rozumu, na moment věčnosti, nalézáme vlivy gnosticizmu. „Idealismus spatřuje svět v Bohu. Zahrnuje celý okruh osobností a věcí, dějů a událostí (...) jako rozsáhlý obraz, který Bůh maluje na neustále se vracející věčnost kvůli kontemplaci duše.“ EMERSON, Ralph W. *Nature*. In: S. Bradley, R. C. Beatty, E. H. Long (Eds.), *The American Tradition in Literature*. Revised. Vol.1. New York: W. W. Norton and Company. Inc., 1962, s. 1028. (Cit. dle HROCH, Jaroslav, *Soudobá anglo-americká a kanadská filosofie*, Brno: Masarykova univerzita, 2003, s. 11.)

nebo vzpomíná; nežije v přítomnosti. (...) Když k člověku přijde nová percepce, měl by z paměti vysypat nahromaděné klenoty jako staré smetí.²⁷

Emerson hovoří často o cizosti, když vypočítává překážky sebedůvěry, od kterých se člověk má obrátit - nemá poslouchat jejich slova (ve smyslu žít podle nich). Zdá se, že hlavním pramenem a cílem Emersonových myšlenek je národní myšlenka - prosazení identity Američanů. Na jiných místech ale vztahuje toto „odvracení se“ i na otce, matku a další blízké osoby, podle jejichž očekávání nemáme žít. Tito lidé by nás měli milovat proto, jací jsme, ne jakými nás oni chtějí mít.

Jmenované překážky – naše citování, naše otroctví vůči druhým, dokonce i otroctví vůči našim vlastním myšlenkám a činům, nás okrádají o naši vlastní existenci. Jediná opravdu skutečná existence může být jen svobodná existence. „Imitace,“ jak říká Emerson, „je sebevražda.“²⁸

3.1.3. Kritika sebedůvěry jako egoismu

V Emersonově díle nalézáme silný stupeň odloučení a spoléhání jen na sebe sama, bez ohledu na ty nejbližší, což může být zdrojem nepochopení jeho pojmu sebedůvěry jako bezohledného egoismu.²⁹ Emerson ale nevybízí, abychom všichni setrvali v samotě a nedbali na druhé.³⁰ Neodmítá afinitu k lidem, ač ji do jisté míry sám postrádá; důležité je nezrazovat vlastní pravdu, ať už je nám „druhem v pravdě“ jiný člověk, nebo samota. „Musím být sebou samým. Nemohu se už více ničit kvůli tobě. Můžeš-li mě milovat pro to, co jsem, budeme tím šťastnější. (...)Budu věřit, že co je hluboké, to je svaté, (...) že udělám, co mi srdce ukáže. Jsi-li pravdivá, ale ne ve stejné

27 EMERSON, Ralph W. *Selected Essays*. Ed. Ziff, Larzer. Harmondsworth: Penguin Books, 1982, kap. Self-reliance, s. 189-190.

28 U Emersona je existence chápána v existencialistickém smyslu jako způsob lidského života, který člověk nemá pouze tím, že je živou lidskou bytostí, ale který musí získávat. Jsme bytostí, pro které je jejich existence problémem a kteří se k ní musí hlásit a ustanovovat ji, aby byla přítomna. (CAVELL, S. Being Odd, Getting Even: Threats to Individuality. *Salmagundi*, 67, Summer 1985, s. 102. (Cit. dle GOODMAN, Russell B., *American Philosophy and the Romantic Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 39.))

29 K tomu srov. kapitolu Kritika Emersonovy sebedůvěry. PAVLÍČKOVÁ, Tereza. *K filosofickému myšlení R. W. Emersona*. Diplomová práce. Brno, FF MU, 2006, s. 59.

30 K tomu srov.: „Ačkoli jasně glorifikuje individualitu, nevyzývá k izolaci.“ GOODMAN, Russell B. *American Philosophy and the Romantic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 57.

pravdě jako já, přimkni se ke svým druhům; já najdu své. Je v tvém zájmu i zájmu mém a lidí vůbec, jakkoli dlouho jsme setrvali ve lži, žít v pravdě.“³¹

Také důraz na nebdání společnosti neplatí univerzálně: člověk má akceptovat místo, které zaujímá – lidi své doby i události své doby. „Je lehké ve světě žít podle názoru světa a lehké žít podle vlastního názoru v odloučenosti – to je právě výsada velkých osobností, že žijí uprostřed davu a přitom bezchybně zachovávají nezávislost odloučenosti.“³²

Emerson si je vědom, že je nezvykle samotářský, ale také nepopírá, že svět potřebuje i jiné povahy. Sám řekl, že je „spíše vidoucím okem než pomáhající rukou“,³³ čímž není dáno žádné hodnotové odlišení v jeho prospěch. Emersonův postoj dobře dokumentuje zápis z jeho deníku z roku 1852, po významné události spojené s bojem proti otroctví: „Minulé noci jsem se probudil a litoval jsem, že jsem se nevmíchal do této smutné otázky otroctví, již nic tak nechybí jako několik hlasů jistých sebou samými. (...) Mojí úlohou je však osvobodovati jiné otroky než tyto negry – uvězněné duchy, myšlenky uvězněné hluboko v lidském mozku.“³⁴

Ani to, že máme poslouchat sami sebe a hledat moudrost ve svých myšlenkách a ne v textech, u učitelů a v chrámech, neshledávám relativistickým nebo egoistickým postojem - Emerson vidí nejvyšší hodnotu, pravdu a příčinu v Bohu, kterého můžeme všichni poznat tak, jak je nám dáno poznávat božskou moudrost. Musíme však poznávat prostřednictvím své vlastní individuality, a nikoliv na podkladě otrockého opakování textů starých knih a výroků mudrců. „Tvrdí-li ti proto někdo, že ví, a hovoří o Bohu a vede tě zpět ke slovníku nějakého starého, trouchnivějícího národa jiné země, jiného světa, nevěř mu!“³⁵

Emersonovo uvažování o sebedůvěře není možno chápat vždy doslovně; vyjadřuje-li se na některých místech kontroverzně, jinde pak možná nedorozumění vyjasňuje. Sebedůvěra je v jeho podání široký pojem, na kterém zakládá novou etiku. Její plody nejsou určeny jen individuu, ale celé společnosti. „Emerson předvídá reorganizovanou

31 EMERSON, Ralph W. *Selected Essays*. Ed. Ziff, Larzer. Harmondsworth: Penguin Books, 1982, kap. Self-reliance, s. 193.

32 Tamtéž, s. 185.

33 VOROVKA, Karel. *Americká filosofie*. Praha: Sfinx, 1929, s. 62

34 Tamtéž, s. 62.

33 EMERSON, Ralph W. *Selected Essays*. Ed. Ziff, Larzer. Harmondsworth: Penguin Books, 1982, kap. Self-reliance, s. 188.

společnost, nikoliv eliminovanou, ve které muži a ženy budou sedět odděleně jako bohové a hovořit ze svých vrcholů, všichni okolo Olympu.³⁶ Sám nabízí pravidlo, jak interpretovat všechny jeho výroky: „Ale abych nikoho neklamal, když mám svou vlastní hlavu a poslouchám své rozmary, nechte mě připomenout, že jsem pouze experimentátor. Nepřikládejte nejmenší váhu tomu, co dělám, ani mě nezostouzejte za to, co nedělám, jako kdybych předstíral, že něco ustavuji za pravdivé nebo nepravdivé. Já rozrušuji všechny věci. Žádná fakta pro mě nejsou svatá; žádná rouhavá; jednoduše experimentuji, nekonečný hledač bez minulosti.“³⁷

3.1.4. Ontologické aspekty duše

V této kapitole představím Emersonovo uvažování o duši, o nejniternějším *já* z hlediska ontologie. Protože se ale ontologické, gnoseologické a jiné prvky u Emersona vzájemně prolínají, nebudu je násilně oddělovat a pojednám o nich souhrnně v této kapitole.

Co je duše? Představuje Emersonovi „povědomí celku, moudré mlčení, univerzální krásu, věčnou jednotu, v níž je překonána oddělenost subjektu a objektu: v eseji *Nadduše* („The Over-Soul“) Emerson říká, že vidíme svět část po části, jako slunce, měsíc, zvíře, strom, ale jeho celkem, v němž jsou tyto osvětlenými částmi, je duše“.³⁸ Proto pravé poznání může být jen splynutím duše se světem a absolutnem. Zde nalézáme panpsychický prvek. Panteismus se projevuje v tom, že dochází ke splnutí mezi duší a bohem, které spojuje neporušitelný svazek.

Tato jednota vzniká následovně: „Příroda jest vtělení myšlenky a vrací se k myšlence, jako se stává led vodou a plynem. Svět je precipitát ducha a prchavá esence vždy uniká ve stavu volné myšlenky. Odtud ctnost a síla vlivu přírodních věcí na lidskou mysl, ať neústrojných nebo ústrojných. Člověk uvězněný krystalový nebo rostlinný mluví k člověku osobnímu. Tato síla neuznává mnohosti, utvoří si svým

36 GOODMAN, Russell B. *American Philosophy and the Romantic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 57.

37 EMERSON, Ralph W. *The Collected Works of Ralf Waldo Emerson*. Sv. I. Eds. Robert E. Spiller et al. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971, s. 2:188. (Cit. dle GOODMAN, Russell B., *American Philosophy and the Romantic Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 55.)

38 HROCH, Jaroslav. *Soudobá anglo-americká a kanadská filosofie*. Brno: Masarykova univerzita, 2003, s.11.

průchodem celek stejně jako část a destiluje svoji esenci v každou kapku dešťovou.³⁹ Příroda je tedy symbolem myšlenky (myšlenka nejvyšší moudrosti), a my jsme schopni tento symbol interpretovat, protože sami pocházíme z boha, jsme s ním neporušitelně spojeni. (Tady se nachází podstata transcendentalismu – interpretovat přírodu duchovním způsobem, překročit svět pouhých jevů, pochopit vyšší smysl skrytý za jevy – která má souvislost s hermeneutikou symbolu.)⁴⁰

Emerson klade důraz na kategorii sebedůvěry. Ptá se však také, kdo je ten zplnomocněnec, kterému uvnitř nás máme důvěřovat? „Co je nejpůvodnější Self, na kterém má být založena univerzální důvěra? Co je povahou a silou toho vědu matoucího herce, který není z počitatelných elementů?“⁴¹ Zkoumání vede ke genialitě, mravnosti a životu, který nazýváme spontaneitou nebo instinktem. Tuto prvotní moudrost nazýváme intuicí, ta je tím niterným, hlubinným, čemu máme důvěřovat. „V této hluboké síle, poslední realitě, za kterou už se žádnou analýzou nedostaneme, nacházejí všechna fakta společný původ. Smysl bytí, který v klidných hodinách vyrůstá v naší duši, aniž bychom věděli jak, se neliší od věci, od prostoru, od světla, času, člověka, ale je s nimi jedno a zřetelně vyrůstá ze stejného pramene jako život a bytí.“⁴² Původně sdílíme život, kterým existují také věci, a až poté věci chápeme jako zjevy v přírodě a zapomínáme, že jsme sdíleli jejich příčinu. V tomto *self* prameni činy a myšlenky i inspirace, která dává člověku moudrost. Tímto hlubinným *self* jsme spojeni s nezměrnou inteligencí, s bohem či absolutnem, které nemůžeme vypátrat žádnou filosofií. „Člověk je proud, jehož pramen je skryt. Naše bytí k nám sestupuje a nevíme odkud.“⁴³

Emerson zcela zřetelně předznamenává Jungův pojem „bytotného Já“: „(Bytotné já) je transpersonální síla přesahující já. Může být popsána jen zčásti. Zážitky bytotného Já mají numinózní charakter náboženských zjevení.“⁴⁴ „Stejně tak dobře by

39 VOROVKA, Karel. *Americká filosofie*. Praha: Sfinx, 1929, s. 57.

40 HROCH, Jaroslav. *Soudobá anglo-americká a kanadská filosofie*. Brno: Masarykova univerzita, 2003, s.12.

41 EMERSON, Ralph W. *Selected Essays*. Ed. Ziff, Larzer. Harmondsworth: Penguin Books, 1982, kap. Self-reliance, s. 187.

42 Tamtéž, s. 187.

43 EMERSON, Ralph W. *Selected Essays*. Ed. Ziff, Larzer. Harmondsworth: Penguin Books, 1982, kap. Over-soul, s. 206.

44 SHARP, Daryl. *Slovník základních pojmů psychologie C. G. Junga*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2005, s. 34 – 35.

bytotné Já mohlo být označeno ‚Bůh v nás‘.⁴⁵ Pro Emersona je duše také vrstevnatá; je složena z částí, které obsahují to, co jsme se naučili v průběhu života od ostatních, z knih, tvoří ji přejaté pravdy, které nám v podstatě uzavírají cestu k našim vlastním, hlubším myšlenkám. Důsledným pěstováním sebedůvěry, jak byla popsána výše, můžeme v soustředěných chvílích prostupovat do více či méně hlubších částí našeho já, kde dlí tvořivé síly, díky nimž postupujeme dále na cestě hledání vlastní pravdy. Toto já Emerson spojuje v transcendentálním rozměru s bohem, kterého poznat nemůžeme, ale můžeme potvrdit, zda je přítomen či není.

Duše má více vrstev a naše vědomí nám povoluje osvětlit vždy určitou hloubku. „Vědomí každého člověka je skluznou stupnicí a identifikuje jej jednou s První Příčinou, jindy s masem jeho těla; život nad životem, nekonečné stupně.“⁴⁶ Obraz osvětlování různých částí self prostřednictvím vědomí nacházíme široce zpracovaný s psychologickou přesností u Williama Jamese. James zavedl rozlišení „self“ a „Já“ (o němž pojednám v kapitole věnované Jamesovi), ve kterém se také mohl inspirovat u Emersona: „Emerson velebí divočinu a staví ji do opozice k „Já“ tím, že ji vykresluje jako vzdálenou a připodobňuje ji k „naší vlastní přirozenosti.“⁴⁷

Jak se děje přeměna mezi vrstvami, proces vnoření se hlouběji k niternějšímu já nebo naopak k já, které je silněji podmíněno společností? Emerson nachází metafyzický princip, kterým proces vysvětluje: princip opouštění.⁴⁸ Opouštíme staré uvěznující kruhy, které jsou tvořeny myšlenkami – jako třeba pravidla v umění nebo náboženské rituály, opouštíme je v „skutečných hodinách“ našeho života a osvobozujeme se tak. Následně vytrysknou nové myšlenky ze srdce, které nechce být ničím vězněno, a ty se po čase stanou novým kruhem, který nás vězní a je třeba se i toho vzdát. Opouštění je ideál lidského chování, měli bychom k němu stále směřovat a hledat skryté kruhy naší mysli, a takto se osvobozovat a přecházet k opravdovějšímu já naší hlubiny. Každý moment je něčím novým, což vidíme ve chvílích opouštění starých kruhů, kdy nás nic

45 JUNG, Carl Gustav. *Výbor z díla III. Osobnost a přenos*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1998, s. 152.

46 EMERSON, Ralph W. *Selected Essays*. Ed. Ziff, Larzer. Harmondsworth: Penguin Books, 1982, kap. Experience. V tomto úryvku nacházíme vlivy novoplatonismu, ale na rozdíl od něj pro Emersona nejsou ideje neměnné, bezčasé, ale více v duchu Hérakleita jsou ideje v souladu s „filosofií proudění“.

47 GOODMAN, Russell B. *American Philosophy and the Romantic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 43.

48 Emerson toto téma zpracoval v *Circles*, publikovaných jako jedna z prvních sérií jeho esejí v roce 1841. (Cit. dle GOODMAN, Russell B., *American Philosophy and the Romantic Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 38.)

nesvazuje; jindy se na svět díváme z těchto vězňů a s tím je spojeno ohlížení do minulosti, souzení přítomnosti podle starého. Přesvědčení, že realita je proměnlivá, každý okamžik je nový a minulost je v přírodě ihned zapomínána, odkazuje na Hérakleitovo učení, spíše než Platónovo, které je jinak v Emersonově myšlení zřetelné častěji. Koncept kruhů myslí a na druhé straně hlubšího, opravdovějšího já, zpracovává George Herbert Mead v teorii trpného a činného já. Popisuje výjový aspekt obou já a vzájemné vztahy s důrazem na jejich sociální bázi. Jeho teorii přiblížím v kapitole Sociální aspekt self.

Proměnlivá je realita, ale i naše *self* - toto *self* se děje, z okamžiku do okamžiku. Emerson upozorňuje, že svět nenávidí tento fakt, „protože tak napořád pokořuje, degraduje minulost a z bohatých činí chudé, z uznání hanbu“.⁴⁹

Omezení kladená na naši svobodu a tak omezující *self* Emerson zmiňuje ve všech svých pracích. V pozdějších esejích zdůrazňuje míru, ve které nejsou tyto překážky pod naši kontrolou. V eseji *Osud*⁵⁰ sepisuje seznam sil, které omezují naši schopnost hledat nebo vyjádřit sebe sama: je to například „zemětřesení, klimatické změny, nemoci, pohlaví, ale také to jsou uspořádání tyranizující náš charakter. (...) Kdysi jsme mysleli, že pozitivní síly jsou vše. Teď jsme se naučili, že negativní síly nebo okolnosti jsou půl. Příroda je tou tyranizující okolností, tvrdou lebkou, těžkopádným skalním chřtánem.“⁵¹ Tato změna také dokumentuje obrat Emersonova myšlení v pozdějších pracích směrem k truchlivějšímu obrazu světa.

Na závěr ještě připomeneme důležitý gnozeologický moment Emersonova uvažování o světě: charakter světa je ovlivňován naší konstitucí. Konkrétně náladami, postoji a názory. Univerzum „nevyhnutelně nosí naše barvy (...). Jaký jsem, tak vidím.“⁵² Russell B. Goodman se domnívá, že Emerson naznačuje oblast zkušenosti, o které Wittgenstein píše v Traktátu: „Svět šťastného člověka je odlišný od světa člověka nešťastného.“⁵³ Oba zdůrazňují globální povahu takových uspořádání, struktur – celý

49 EMERSON, Ralph W. *Selected Essays*. Ed. Ziff, Larzer. Harmondsworth: Penguin Books, 1982, kap. Self-reliance, s. 190.

50 EMERSON, Ralph Waldo. *The Conduct of Life*. Leipzig: Tauchnitz, 1918.

51 Tamtéž, s. 8 – 9.

52 EMERSON, Ralph W. *Selected Essays*. Ed. Ziff, Larzer. Harmondsworth: Penguin Books, 1982, kap. Experience.

53 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1961, 6.43. (Cit. dle GOODMAN, Russell B., *American Philosophy and the Romantic Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 45.)

svět je „zabarven“. U Emersona naše konstituce, jak jsme ji popsali výše, odhaluje svět, jako naše smysly odhalují předměty. Dochází tady k rozlišení světa a předmětů - co je myšleno světem rozdílným od předmětů? Je ukazován naším celkovým smyslem pro věci, což je náš nejhlubší orgán komunikace s povahou věcí, jedná se tedy o svět jako skrytý význam za věcmi.

Ačkoli svět je pro každého jiný v závislosti na individuální konstituci, má ontologickou hodnotu a v Emersonově popisu se jeví příliš objektivní na to, abychom jej mohli spojovat jen s určitou schopností lidské mysli. Existují omezení reality, hranice, které člověk nikdy nemůže překonat.

3.2. CHARLES SANDERS PEIRCE

3.2.1. Ch. S. Peirce – zakladatel pragmatismu

Charles S. Peirce (1839 – 1914) je považován za největšího amerického filosofa, Karl Popper jej dokonce označil za „jednoho z největších filosofů všech dob“.⁵⁴ Jeho průkopnická práce v logice, metafyzice a sémiotice však byla jeho současníky jen málo oceněna. „Nikdo mi nerozumí,“ napsal šest let před svou smrtí příteli Williamu Jamesovi. „Amerika není místem pro takové, jako jsem já.“

V Evropě byl široce uznáván pro své všestranné schopnosti – byl znamenitým matematikem, astronomem, chemikem, filologem, lexikografem, historikem vědy, geodetem či psychologem. Avšak v rodném národě mu nebylo umožněno věnovat se akademické dráze – většinou pracoval jako zeměměřičský inženýr.⁵⁵ Trpěl obličejovou neuralgií, která později vedla k drogové závislosti a spolu s dalšími problémy jej dovedla do chudoby a izolace v posledních letech života.

Životopis Ch. S. Peirce je velmi bohatý a neobvyklý ve srovnání s ostatními filosofy, o nichž zde pojednávám, není však cílem mé práce.⁵⁶ Ještě dodám, že Peircovo souborné dílo vyšlo až dvacet let po jeho smrti pod názvem *Collected Papers of Ch. S. Peirce*, velká část rukopisů je dosud nepublikována.

Nejznámější oblastí Peircovy filosofie je pragmatismus. V 70. letech jej poprvé jasně definoval jako princip zkoumání a vysvětlení významu.⁵⁷ Jeho práce ovlivnily Williama Jamese, který o dvacet let později pragmatismus veřejně ustanovil jako doktrínu a označil za jejího zakladatele Ch. S. Peirce. Sám Peirce hledal prameny pragmatismu u dřívějších filosofů – zejména u Immanuela Kanta. Vyšel z jeho rozlišení

⁵⁴ POPPER, Karl Raimund. *Objective knowledge: an evolutionary approach*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

⁵⁵ WESTBROOK, R. B. *Travails and travaux - Charles Sanders Peirce: A Life* by Joseph Brent. *Science*. 1993, vol. 261, 16 (Jun), s. 368.

⁵⁶ O životě Ch. S. Peirce pojednává Joseph Brent. (BRENT, Joseph. *Charles Sanders Peirce. A life*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.) Tato kniha však podléhá četné kritice – nalezneme zde skandální vyprávění, ale Peirceův myšlenkový odkaz zůstal Brentem nepochopen. James Hoopes jeho knihu označuje za „metafyzicky dualistickou, ne-Peirceovskou, je to staromódní intelektuální historie psaná s přesvědčením, že život je základem pro myšlenku, ale ne že je život v myšlence.“ (Cit. dle HOOPES, J., *Objectivity and Relativism Affirmed: Historical Knowledge and the Philosophy of Charles S. Peirce*, *The American Historical*, 1993, 98, 5(Dec), s. 1546.)

⁵⁷ PEIRCE, Charles S. *How to make our ideas clear?* *Popular Science Monthly*. 1878. (Cit. HROCH, Jaroslav, *Soudobá anglo-americká a kanadská filosofie*, Brno: Masarykova univerzita, 2003, s. 17.)

termínů „praktický“ a „pragmatický“ v *Základech metafyziky mravů*⁵⁸ – podle Peirce „má filosofie především napomáhat tomu, aby se vágní pojmy staly přesnými. Tento problém není záležitostí lingvistiky, neboť vyžaduje zkoumání, které umožňuje používat vědecké metody v problematických situacích.“⁵⁹

Proti Jamesovu ([a Deweyho](#)) přístupu, který pragmatismus zpopularizoval a rozšířil, vymezil Peirce svůj pragmatismus – přejmenoval jej na „pragmaticismus“. Upozornil tak na logickou nedůslednost Jamesovy teorie v základních gnozeologických a metafyzických aspektech. Jako příklad může sloužit chápání vztahů univerza: pro Jamese byly dyadické, ale nebyl schopen je uvést v logický soulad s metafyzickou kontinuitou, o níž byl přesvědčen – rozhodl se jednoduše vzdát logiky, která ukazovala kontradikce v jeho přesvědčení. Dewey se otázkou vztahů univerza také zabýval, ale povahu těchto vztahů blíže vůbec nespecifikoval – jsou-li dyadické, [triadické](#), logické, mechanické nebo jsou-li to vztahy reprezentace. Pro Peirce byly triadické, což podložil precizní logickou argumentací. Výjimečná systematická uvažování provází celé jeho dílo, díky čemuž mnoho pozdějších pokračovatelů školy pragmatismu rozvíjí právě Peircův přístup.

Peirce sám sebe pokládal především za logika. V jeho pojetí logika zahrnuje „analýzu všech procesů myšlení a zkoumání podmínek jejich významovosti a pravdivosti, spíše než jen formální teorii validního deduktivního uvažování“.⁶⁰ Vytvořil symbolickou logiku: krátce shrnul, že „logika sama je studiem znaků. Znak je věc, která reprezentuje druhou věc třetí věci, interpretující myšlenka.“⁶¹ Odtud jeho triadická sémiotika⁶²: sémiotický proces zahrnuje znak, objekt a interpretant (myšlenku, která [interpretuje](#) znak jako reprezentaci objektu).⁶³

⁵⁸ „Zatímco termín „praktický“ se 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.“ (Cit. dle HROCH, Jaroslav, *Soudobá anglo-americká a kanadská filosofie*, Brno: Masarykova univerzita, 2003, s. 17.)

⁵⁹ Tamtéž, s. 17.

⁶⁰ AYER, Alfred J. *The Origins of Pragmatism. Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce and William James*. Glasgow: The University Press, 1970.

⁶¹ PEIRCE, Charles S. *Reasoning and the Logic of Things*. s. 146. (Cit. dle HOOPES, James, Objectivity and Relativism Affirmed: Historical Knowledge and the Philosophy of Charles S. Peirce, *The American Historical*, 1993, 98, 5(Dec), s. 1546.)

⁶² Pro bližší seznámení viz PEIRCE, Charles S., et al. *Sémiotika*. Uspořádal a vydal Bohumil Palek. Praha: Karolinum, 1997.

⁶³ Peircovým dílem všudypřítomně prostupuje záliba v trojicích, triádách a „trojkách“. Toto téma nebylo doposud prozkoumáno (podle mé znalosti), což způsobuje velká obtížnost chápat jeho dílo jako celek pro

Právě Peircův logický odkaz – popis kvantifikace a logické syntaxe, vedl k logice dvacátého století, ne práce Fregeho, jak bývá často uváděno. Ta je sice významná a předchází Peircův vývoj o pět let, ale ve své době byla ignorována. Od Peirce můžeme sledovat přímou linii vlivu od Schrödera, Peana, Russella až k Whiteheadově dílu *Principia mathematica*.⁶⁴

Triadické pojetí přenesl Peirce do metafyziky, v níž přetvořil Kantův výčet kategorií (toho si na své práci cenil nejvíce) a zavedl kategorie Prvosti, Druhosti a Třetosti a vyvracel tak idealistické pozice. Descartes, Locke a Kant říkají, že myšlenkami nemůžeme poznat věci samy. Kvality věcí jsou samy o sobě nepoznatelné. Berkeley a další idealisté říkají, že mimo myšlenky věci vůbec neexistují. Peirce jako jediný pragmatik je skutečně radikální⁶⁵ a obrací tento pohled: věci existují v nepřítomnosti myšlenek, ale nemají bez nich žádné kvality a významy. „Realita, která nemá žádnou reprezentaci, nemá žádný vztah a žádnou kvalitu.“⁶⁶ Objektivní realita dosahuje plnosti až ve vztahu k myšlence.

Představili jsme jen několik témat Peircova myšlení – podstatných z hlediska zkoumání kategorie self v jeho teoriích, ačkoli jeho dílo je výjimečné nejen rozsahem, ale též širokou škálou témat, kterými se zabývá. Celistvost a bezrozpornost jeho prací jako celku je stále diskutovanou otázkou, na níž jsou legitimně nalézány protikladné odpovědi. Ovšem snaha pochopit Peirce jako systematického myslitele je uskutečnitelná až po publikování celého jeho díla, jehož některé části jsou v současnosti dostupné jen na Harvardově univerzitě. Nicméně už nyní s rozšiřováním vydaného díla Ch. S. Peirce roste porozumění a zvyšuje se tak účast Peircových myšlenek v současné filosofické, sémiotické a v budoucnu doufejme i psychologické debatě.

rozsah, dostupnost i nejednotnou terminologii jeho prací. K Peircově triadičnosti viz BURCH, Robert. Charles Sanders Peirce. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. Ed. Zalta, Edward N. [cit. 2008-03-05]. Dostupný z <http://plato.stanford.edu/entries/peirce/>.

⁶⁴ ATKIN, Albert. Charles Sanders Peirce (1839 – 1914). In *The Internet Encyclopedia of Philosophy* [on-line]. Dostupný z <http://www.iep.utm.edu/p/PeirceBi.htm>. [cit. 2008 – 02 – 06].

⁶⁵ HOOPES, James, Objectivity and Relativism Affirmed: Historical Knowledge and the Philosophy of Charles S. Peirce, *The American Historical*, 1993, 98, 5(Dec), s. 1551.

⁶⁶ PEIRCE, Charles S. *The Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*. Eds. Fisch, M., et al. Bloomington IN: Indiana University Press, 1982, s. 239 – 240.

3.2.2. Teorie mysli

Peircův přístup k self je obsažen v jeho všeobecné teorii znaků. Do určité míry „Peirce sám artikuloval pohled na self vyplývající z této teorie, ve významné míře ale ponechal svůj pohled implicitní.“⁶⁷ Navíc jsou jeho výroky o povaze self mnoha komentátory považovány za nekonzistentní a příliš odvážné, „právě toto téma je chápáno jako nejslabší část celé Peircovy filosofie.“⁶⁸ „Peircovi se nepodařilo vypracovat adekvátní teorii self a výroky, které o self učinil, jsou závažně inkoherentní.“⁶⁹ S jednotlivými body kritik se vyrovnává Colapietro⁷⁰ (přiblížení této diskuze je nad rámec této práce) s pomocí rozsáhlých výňatků z Peircova rukopisu, který nebyl zatím publikován, přestože tvoří největší objem jeho práce. Před vydáním Colapietrovy monografie byly Peircovy příspěvky o self zpochybňovány jako ucelená teorie. Colapietro ale dochází k závěru, že Peirce vytvořil koherentní teorii self, která je velmi inspirativní. Jako takovou se ji snažím představit v této práci.

Peirce nejdříve rozpracoval teorii mysli, a právě toto systematické zkoumání tvoří podklad teorie self a úzce s ním souvisí. Jeho postupy a závěry se proto budeme zabývat v samostatné kapitole.

Peircův přístup k mysli znamená obrat v obvyklém způsobu konstruování vztahu mezi myslí a myšlenkou: „Podobně jako říkáme, že tělo je v pohybu a ne že pohyb je v těle, měli bychom říkat, že jsme v myšlence a ne myšlenka v nás.“⁷¹ Přijmeme-li toto stanovisko, potom „není důvod, proč by ‚myšlenka‘ měla být chápána v úzkém smyslu, ve kterém jsou pro ni příznivými podmínkami ticho a temno. Spíše ji chápejme tak, že pokrývá celý racionální život, takže je její činností experiment.“⁷²

⁶⁷ COLAPIETRO, Vincent M. *Peirce's Approach to the self: a semiotic perspective on human subjectivity*. Albany: State University of New York Press, 1989, s. xiii.

⁶⁸ Tamtéž, s. xviii.

⁶⁹ BERNSTEIN, Richard J. Action, Conduct, and Self-Control. In BERNSTEIN, Richard J. (ed.). *Perspectives on Peirce*. New Haven: Yale University Press, 1965. (Cit. dle JOSWICK, Hugh, *Peirce's Approach to the Self: A Semiotic Perspective on Human Subjectivity* (Book), *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 1989, 25 (4), s. 549.)

⁷⁰ COLAPIETRO, Vincent M. *Peirce's Approach to the self: a semiotic perspective on human subjectivity*. Albany: State University of New York Press, 1989, s. 61 – 98.

⁷¹ PEIRCE, Charles S. *Collected Papers of Charles S. Peirce, vol. V*. Ed. Hartshorne, Charles, Weiss, Paul. Cambridge: The Belknap Press of University of Harvard Press, 1960, § 157. (Cit. dle COLAPIETRO, V. M., *Inwardness and Autonomy: A Neglected Aspect of Peirce's Approach to Mind*, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 1985, 21 (4), s. 511.)

⁷² Tamtéž, vol. V, § 420. (Cit. dle tamtéž, s. 511.)

Takový přístup vyvrací obvyklý způsob chápání vztahu mezi myslí a egem. „Veškeré znalosti pocházejí z pozorování, které je nám z části vnucováno myslí Přírody a z části hlubinami vnitřního aspektu mysli, který egoisticky nazýváme *naším*; ve skutečnosti jsme to my, kdo se vznáší na povrchu tohoto vnitřního a patříme mu více, než on patří nám.“⁷³

Peirce těmito stanovisky odmítal subjektivistické chápání mysli, které vždy stavěl do protikladu ke svému přístupu. Jednotlivé Peircovy teze si představíme v kontrastu k subjektivistickým, čímž zdůrazníme jejich radikálnost.

Subjektivismus zdánlivě věrohodně interpretuje mentální fenomény (sny, představy, přání) jako osobní, vnitřní. Běžně o nich hovoříme jako by sídlily v mysli, čímž se vytváří dichotomie mezi vnitřními, mentálními fenomény a vnějšími, fyzikálními. Odtud pramení jeden z nejkompexnějších problémů západní filosofie: jak můžeme pochopit to, co je umístěno v mysli? Peirce takový koncept činí nesamozřejmým a nahrazuje jej novým chápáním pojmu vnitřní.

Na tomto místě je třeba poznámka: kritika dělení na vnitřní a vnější v otázce vztahu mysli a světa (obecněji dělení univerza na mysl a svět) je zcela zásadní a je rozvíjena dodnes. Bylo by úkolem jiné práce hledat souvislosti mezi Peircovou kritikou a souhlasnými místy v jiných teoriích, ale nalezeny být mohou. Jako příklad přímého ovlivnění Peircova odmítání subjektivistické dichotomie mohou sloužit místa v teorii Kennetha Gergena a Jacquese Derridy v ukázkách níže.

Gergen se zabývá problematičností pojmu individuální mysli a jako jeden z nejdůležitějších předpokladů tohoto pojmu chápe problém dvou světů: tam venku a tady uvnitř. „Ocenit self je ocenit privátní, vnitřní vědomí (já) v protikladu k vnějšímu světu; předpokládáme tedy existenci psychického světa self (které vnímá, rozvažuje, rozhoduje) a materiálního světa (který existuje vně myšlenek). Tato dvojítoť vyrůstá z dualistické ontologie, která s sebou nese určité neřešitelné otázky: jak je kauzálně spojena mysl a svět? Jak se myšlenka může stát činem? Jak přání nebo úmysl produkují skutečné pohyby svalů?“⁷⁴ Snaha překonat tuto tradiční ontologii zakládá filosofické předpoklady konstruktivismu, který Peirce předjímal.

⁷³ Tamtéž, vol. VII, § 558. (Cit. dle tamtéž, s. 511.)

⁷⁴ GERGEN, Kenneth J. *An Invitation to Social Constructionism*. London: Sage, 1999, s. 2 - 33.

Derrida⁷⁵ zavádí termín binarita pro popis diskurzu, ve kterém je obvykle pojímán svět. Říkáme-li, že celý vesmír je materiální, musí zde být něco non-materiálního, tedy spirituálního, co by vymezilo pojem materiální. Tato věta je tedy chybná. Derrida pojmenovává mnoho binarit v západní tradici a zdůrazňuje, že jeden z dvojice bývá upřednostňován: racionální před emocionálním, mysl před tělem, pořádek před nepořádkem, vůdce před následovníky. Takto problém popisuje dekonstruktivismus a lze najít přímou inspiraci Derridy myšlenkami Ch. S. Peirce.

Vraťme se k Peircově kritice dalších tezí subjektivismu: myšlenka je přednostní a nezávislá na symbolech, jejichž podobu pouze používá. Existuje tudíž radikální diskontinuita mezi mými mentálními aktivitami a mými sociálními interakcemi. Vědomí je takto odděleno od procesu vytváření znaků – to jej znepřístupňuje jiným vědomím. Přístupné druhým jsou pouze znaky, které si mysl vybírá k vyjádření pocitů a myšlenek, které zůstávají trvale skryty.⁷⁶ Mysl je v subjektivismu pojímána jako izolovaná jednotka. Aplikaci takového obecného přístupu nalezneme například v teorii Williama Jamese, jak popisují v kapitole Proud myšlení a proud vědomí.

Peirce formuloval svou teorii v opozici k subjektivismu, nezaujímal ale opačnou extrémní polohu. „Zdůraznil zakotvenost vědomí v objektivním světě a přístupnost ostatním vědomím.“⁷⁷ Objektivním světem, vnějším nebo veřejným chápe to, co je principiálně přístupné neomezenému počtu vědomých bytostí. Právě od tohoto veřejného světa musíme začít, chceme-li popisovat mysl, kterou je možné přisoudit více lidem. „Privátní, osobní je spojeno podstatou i lingvisticky⁷⁸ se záporností, nedostatečností: osobní je to, čemu je odejmut status ve veřejném světě.“⁷⁹

Podstatným prvkem Peircovy teorie mysli je tedy směr vysvětlování mysli od vnějšího k vnitřnímu, od veřejného k osobnímu. Vyznamné je také hledání porozumění, proč a jak mysl chápe sebe sama jako vlastníci nějakou vnitřní dimenzi. Peirce usuzuje, že získávání soukromého, osobního světa se děje poznáváním rozdílu mezi vnitřní říší

⁷⁵ DERRIDA, Jacques. *Gramatológia*. Bratislava: Archa, 1999.

⁷⁶ COLAPIETRO, V. M. Inwardness and Autonomy: A Neglected Aspect of Peirce's Approach to Mind, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 1985, 21 (4), s. 485 - 513.

⁷⁷ Tamtéž, s. 489.

⁷⁸ Anglický termín „private“ – osobní – je odvozený z „privative“ – záporný, zbavující, odnímající (dle HORNBY, A. S. *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*. Sixth edition. Oxford: Oxford University Press, 2001.).

⁷⁹ COLAPIETRO, Vincent M. *Peirce's Approach to the self: a semiotic perspective on human subjectivity*. Albany: State University of New York Press, 1989, s. 102.

imaginace a vnější říší aktuálnosti, skutečnosti; poznávání rozdílu je umožněno schopností stahovat se z vnějšího světa do vnitřního, což vytváří možnost experimentování v představivosti. Takto odpovídá na otázku, kterou si sám klade: „Máme intuitivní sebe-vědomí [které definuje jako poznání soukromého self], nebo je sebe-vědomí determinováno dřívějším poznáváním?“⁸⁰ Složitou argumentací dochází k závěru, že sebe-vědomí je výsledkem logické dedukce z dřívějšího poznávání.

Proti subjektivismu se vymezuje v posledním bodě odpovědí na otázku, z čeho se skládá identita člověka a kde duše sídlí. Nejprve vyvrací, že jsme jako věci uzavřeni jen na místech, kde je i naše tělo. Identita má tu podstatnou vlastnost, že se může nacházet na více místech současně, protože je spirituální – nemusí být tam, kde je její tělo. Tuto povahu přisuzujeme obvykle slovům – ta chápeme jako duchovní, ale člověk není postavený níže než slova – tedy vlastnost nevázanosti na tělo musí mít také.⁸¹ Tím jsme se dostali k nejdůležitějšímu a nejkontroverznějšimu bodu Peircovy teorie: lidská mysl a slovo náleží do stejného rodu.

3.2.3. Sémiotický přístup k self

Srovnávání lidské podstaty se slovy je zásadní pro Peircovu teorii mysli i self. „Obsah vědomí, celkový jevový projev mysli, je znak vyplývající z logické dedukce. Dohromady s principem, že absolutně nepoznatelné neexistuje, takže jevový projev určité substance je tato substance⁸², musíme uznat, že mysl je znak vyvíjející se podle zákonů logické dedukce.“⁸³ Peirce ovšem uznává rozdíl mezi člověkem a slovem – materiální kvalita, síly konstituující denotativní aplikaci a význam lidského znaku jsou neporovnatelně komplikovanější ve srovnání se slovem.

⁸⁰ PEIRCE, Ch. S. Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man. *Journal of Speculative Philosophy*. 1868, 2, s. 103-114. [online]. [cit. 2008-03-15]. Dostupný z: <http://www.peirce.org/writings/p26.html>.

⁸¹ COLAPIETRO, V. M., Inwardness and Autonomy: A Neglected Aspect of Peirce's Approach to Mind, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 1985, 21 (4), s. 495.

⁸² Tento princip je významnou součástí Peircova monistického metafyzického systému a právě z něj odvozuje další principy.

⁸³ PEIRCE, Ch. S. Some Consequences of Four Incapacities. *Journal of Speculative Philosophy*. 1868, 2, s. 140-157. [online]. [cit. 2008-03-15].

Self je znakem, tedy subjekt ve svém nejnaternějším bytí je formou sémioze.⁸⁴ Tato teze vyplývá z neznámější pasáže jeho úvahy: „Spojme fakt, že každá myšlenka je znak, s faktem, že život je běh myšlenek – to dokazuje, že člověk je znak. Následně každá myšlenka je vnějším znakem - to dokazuje, že člověk je externím znakem. Je třeba říci, že člověk a externí znak jsou identické, ve stejném smyslu jako jsou identická slova *homo* a *člověk*. Takže můj jazyk je totální souhrn mého self; protože člověk je myšlenkou.“⁸⁵

Je-li člověk myšlenkou, jakou má tedy povahu? Je nutně druhem dialogu, v němž momentální self vyzývá self považované za lepší, to je self blízké i vzdálené budoucnosti.⁸⁶ Dialog je podstatou celé lidské bytosti, jak intrapersonální, tak také interpersonální - tedy naší podstatou je, že jsme v komunikaci s dalšími bytostmi (zde se odráží Peircův důraz na propojenost vnitřního a vnějšího světa a metafyzické prvenství vnějšího). V konverzacích je self hovořícím i naslouchajícím, je zdrojem, skrze který plyne diskurz, a bytostí, které je diskurz adresován. Jako mluvčí není self nikdy jen mluvčím, protože v každé výpovědi nalezneme dozvuky diskurzů jiných mluvčích. Self jako mluvčí je tím, skrze koho mluví jiní.

Vede taková teorie self, ve které je self znakem a nejen pouhou věcí, k nematerialistické doktríně o self, je toto self jako dialog čistě spirituální nebo mu Peirce přiznává nějaký mediátor, podklad? V tomto momentu bývá Peirce nepochopen, přitom pouze tvrdil, že self nemůže být redukováno na pouhou věc, ne že je něčím zcela opačným. Ani znak nemůže být redukován na své ztělesnění, ačkoli aby znak fungoval jako znak, musí být v nějaké formě ztělesněn. To samé platí pro self. „Tělo není něco, v čem by self bylo umístěno; spíše je médiem, skrze které je self vyjádřeno.“⁸⁷ Colapietro upozorňuje na zapomínanou roli těla v Peircově konceptu. Je to důležitý aspekt self jako znaku, a hraje zásadní roli při vzniku sebe-vědomí.

⁸⁴ „Sémiozi chápu činnost nebo vliv, který je nebo zahrnuje spolupráci tří subjektů, jako je znak, jeho objekt a jeho interpretant, a tento trojvztahný vliv není žádným způsobem řešitelný jako činnost mezi dvojicemi.“ (Cit. dle PEIRCE, Charles S. *Collected Papers of Charles S. Peirce*, vol. V. Ed. Hartshorne, Charles, Weiss, Paul. Cambridge: The Belknap Press of University of Harvard Press, 1960, § 484.)

⁸⁵ PEIRCE, Ch. S. Some Consequences of Four Incapacities. *Journal of Speculative Philosophy*. 1868, 2, s. 140-157. [online]. [cit. 2008-03-15]. Dostupný z: <http://www.peirce.org/writings/p27.html>.

⁸⁶ Peirce, Charles S. A Letter to Lady Welby, SS 195, 1906. (Cit. dle *Commens: Virtual Centre for Peirce Studies at the University of Helsinki*, [online], Eds. BERGMAN, M., PAAVOLA, S., 2003. [cit. 2008-02-02], dostupné z <http://www.helsinki.fi/science/commens/index.html>.)

⁸⁷ COLAPIETRO, Vincent M. *Peirce's Approach to the self: a semiotic perspective on human subjectivity*. Albany: State University of New York Press, 1989, s. 39.

V souvislosti s tělem jako jednou rovinou self se uplatňují tělesné instikty a pudy, které otevírají nevědomé části self. Přemístění nevědomí a také kulturní určenosti do centra konceptu self je Peircovým obratem oproti tradičnímu pojetí individuality, jak je pojmáno v subjektivismu. Sémiotický přístup k self v rovině nevědomí byl propracován až později, ovšem už Peirce „si byl dobře vědom, že jeho pojetí dalece překonává pole vědomí a tak přesahuje hranice pozitivistické psychologie, ale nevyvinul teorii nevědomí, s níž musí být jeho přístup k self konfrontován, aby získal konzistenci.“⁸⁸

Nicméně Peirce zahrnoval nevědomí do své teorie: „živoucí vědomí, subjekt pozornosti a kontroly objímá v jakémkoli okamžiku jen útržek naší psychické aktivity. (...) (1) Nejasná, nevědomá část mysli je principiální částí. (2) Jedná s daleko vyšší správností a přesností, než zbytek. (3) Je nekonečně jemnější v citlivosti.“⁸⁹ Všechny aktivity mysli jsou formou sémioze, i když všechny nejsou viditelné subjektu, ve kterém se odehrávají. Nevědomí, tak jak tento pojem používal Peirce, je dokonce možné chápat v užším smyslu jako pole potlačených myšlenek z vědomí, jak dokládá následující úryvek: „Lidé se často domnívají, že jednají z určitého důvodu, přitom ve skutečnosti důvody, které si přiřazují, jsou jen omluvy nevědomých instinktivních událostí, které uspokojují neustálá ‚proč‘ ega. Rozsah tohoto klamu je takový, že z filosofického racionalismu činí frašku.“⁹⁰

Peirce tak anticipoval budoucí psychologii definováním přemětu psychologických zkoumání ne ve vědomí odděleně od chování, ale v účelném chování žijících organismů. „Psychologové studují mysl, nejen výlučně vědomí. Základní charakteristika mysli je účelnost: mysl nejedná slepě, ale uskutečňuje účely.“⁹¹

Takovýmto chápáním předmětu psychologie Peirce neanticipoval jen behaviorismus, ale také současné překonání redukcionistických forem behavioristické psychologie. Colapietro se domnívá, že Peirce dokonce předvídá paradigmatický obrat, který stále experimentální vědu čeká: „Pojmeme-li psychologii ve světle sémiotiky, takže experimentální psychologie je takto chápána jako speciální aplikace sémiotické

⁸⁸ Tamtéž, s. 39.

⁸⁹ PEIRCE, Charles S. *Collected Papers of Charles S. Peirce, vol. VII*. Ed. Hartshorne, Charles, Weiss, Paul. Cambridge: The Belknap Press of University of Harvard Press, 1960, § 555. (Cit. dle tamtéž, s. 39 – 40.)

⁹⁰ Tamtéž, vol. I, § 631. (Cit. dle tamtéž, s. 40.)

⁹¹ Tamtéž, vol. VII, § 365. (Cit. dle tamtéž, s. 55.)

perspektivy účelného chování, pak čistě dyadické modely vysvětlování (např. stimul – odpověď) musí ustoupit zásadně triadickému přístupu (např. znak – objekt – interpretant).⁹²

Takovým směrem rozvinul Peircovy úvahy například Osgood v pojetí tzv. mediačních procesů, které „vstupují mezi podnět a reakci jako znakové reprezentace stimulace přispívající k dokonalejší analýze jejího významu.“⁹³ Reakce jedince vzniká na základě vztahů mezi znaky, nejen sensoricko-emocionální zkušenosti, čímž vzniká dokonalejší obraz situace, na kterou reaguje – je to situace zobrazená sémanticky jako znaková struktura. Sémiotika otevírá přístup k psychologii, která může být naturalistická, ale zároveň ne redukcionistická.

3.2.4. Zvyk a sebekontrola

Je-li prvním momentem Peircova zkoumání myslí ustanovení základní spojitosti mezi myslí a sémiozí, pak druhým je spojitost mezi sémiozí a zvykem. Zvyk je dalším tématem Peircova přístupu k mentálním fenoménům; chápe jím obecně dispozici jednat určitým způsobem za určitých podmínek. Je to „energetický pojem, somatická dispozice někdy abstraktní, jindy konkrétní, krystalizovaná forma dřívějšího svalového nebo mentálního úsilí. Subjekt používá znaky - je tedy fyzicky i mentálně zaměstnán vytvářením významu, reprezentace a sebereprezentace.“⁹⁴

Výsledkem i transformátorem používání znaků, kterým se vytváří zvyky reprezentující jak souhrn minulosti (průběh individuální zkušenosti), tak orientaci na budoucnost, je self.⁹⁵ Další zvyky jsou výsledkem vnitřní konstituce našich těl. Mysl je komplexní a hierarchicky uspořádaná síť všech zvyků. Na tomto místě můžeme odlišit mysl a self, jak to učinil Peirce: mysl je druh znaku spojený s účelnými zvyky. Self je pak druhem myslí: „Lidské self označuje specifický druh síly obdařené myslí, který dokazuje propojené schopnosti sebe-vědomí, sebe-kritiky a sebe-kontroly.“⁹⁶

⁹² Tamtéž, s. 56.

⁹³ NAKONEČNÝ, Milan. *Psychologie osobnosti*. Praha: Academia, 1997, s. 365.

⁹⁴ COLAPIETRO, Vincent M. *Peirce's Approach to the self: a semiotic perspective on human subjectivity*. Albany: State University of New York Press, 1989, s. 43.

⁹⁵ Tamtéž, s. 94.

⁹⁶ Tamtéž, s. 87.

Self vytváří mentální zvyky, které běžně nazýváme koncepty. Peirce se tímto způsobem originálně vyrovnává s kantovskými pozicemi: „Koncepty jsou mentální zvyky, zvyky formované cvičením imaginace. Lidské instinkty nejsou méně zázračné než ptačí, bobří nebo mravenčí. Jen místo aby byly směřovány do tělesných pohybů, jako je zpívání nebo létání, nebo do konstruování obydlí nebo organizování společenství, jejich divadlem je plastický vnitřní svět, a jejich produkty jsou nádherné koncepty, ze kterých největšími jsou idea čísla, času, prostoru...“⁹⁷

Self není jediným typem mysli, Peirce hierarchizuje několik druhů podle charakteristik, se kterými jsme se seznámili. Na nejzákladnějším stupni je mysl, jejíž interpretace zahrnuje jen ty činitele, které nemění vzorce interpretování – vždy na stejný stimul odpovídají stejně. Příkladem je zvíře reagující výlučně podle instinktů. Na středním stupni hierarchie je mysl s činiteli interpretace, které mění tyto vzorce – v průběhu života zanechávají a přijímají různé vzorce. Pro Peirce jsou takovéto změny ve způsobech interpretace totožné se změnami ve zvycích jednat určitým způsobem. Povaha takových myslí je relativně plastická.⁹⁸

Na nejvyšším stupni jsou tzv. autonomní interpreti, činitelé, kteří se účastní sebeinterpretace, sebe-kritiky a sebe-kontroly, tedy právě lidská self. Tyto činnosti jsou bez hranic – kontrola může být sama kontrolována, kritika sama podléhat kritice.

Definicí autonomního, nejvyššího interpreta je „rozvážně formovaný, sebeanalyzující se zvyk. Není to něco v organismu, co se mění, ale organismus sám je transformován užíváním znaků.“⁹⁹ Peirce později doplnil svůj výrok, že člověk je jazyk, který používá: můj jazyk není jednoduše něco, čemu já opovídám, ale je to něco, čím se měním. Jinými slovy, některé systémy znaků dosahují takového stupně complexity, že jejich vývoj je částečně určován zevnitř. Nemůžeme ale říci, že *my* určujeme znakové systémy, protože tyto systémy, to *jsme* my. „Lidská bytost je velmi komplexní sémiotický systém.“¹⁰⁰

⁹⁷ PEIRCE, Charles S., Manuscript 318. (Cit. dle COLAPIETRO, V. M., Inwardness and Autonomy: A Neglected Aspect of Peirce's Approach to Mind, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 1985, 21 (4), s. 503.)

⁹⁸ Tamtéž s. 497.

⁹⁹ JOSWICK, H. Peirce's Approach to the Self: A Semiotic Perspective on Human Subjectivity (Book). *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 1989, 25 (4), s. 554.

¹⁰⁰ COLAPIETRO, V. M. Inwardness and Autonomy: A Neglected Aspect of Peirce's Approach to Mind, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 1985, 21 (4), s. 498.

Schopnost měnit systémy zvyků nazývá Peirce sebekontrolou, která je třetím klíčovým momentem Peircovy teorie vedle spjitosti mysli a sémioze a sémioze a zvyku. Peirce sebekontrolu definuje jako schopnost osobnosti regulovat své chování podle norem a ideálů.

Sebekontrola umožňuje racionalitu, chápeme-li ji jako skutečnost, že lidské bytosti mohou nepřímo působit na formaci svých zvyků, vedle toho, že mohou působit přímo na své pohyby skrze svaly. „Racionální mysl je ta, ve které zvyky rostou ze znaků jako interpretantů těchto znaků, sebekontrola pak vyrůstá z hierarchie zvyků. Jak se jednou sebekontrola objeví, mohou zvyky vyrůstát přímo z ní, nejen ze znaků.“¹⁰¹

Autonomní interpret, kterého Peirce zavádí jako nejvyšší druh mysli, je racionální mysl a je pevně spojený s ideály a regulovaný normami. Náš intelekt je morální povahy. Jakákoli bytost, která je schopna sebe sama ovládat, je morální povahy.¹⁰² V Peircově pohledu na etické otázky jsou zřejmé Aristotelské kořeny. Peirce vidí cíl našeho etického života v kultivaci našich dobrých zvyků (u Aristotela ctnosti). Tyto zvyky chápe jako zdroje svobody.

Pro systematický pohled na Peircovu teorii self jsou podle Colapietra¹⁰³ podstatné tyto body: sémiotická interpretace vědomí, teorie osobnosti jako koordinovaného systému ideí řízeného obecným účelem, chápání self jako sítě navzájem prostupujících zvyků řízených a vytvářených sémiozí, vtělený charakter sémiotického self, rozvíjející se význam self v průběhu jeho vývoje a nejvyšší interpretant jako měnící se zvyk. Toto Peircovi umožňuje artikulovat autonomii jako integraci zvyků, které podléhají stále vyšším stupňům sebekontroly.

Peirce chápe self jako racionální a autonomní.¹⁰⁴ Syntéza sémiotiky a autonomie v otázce self je radikální revizí tradičního obrazu činitelů osobnosti. Self není absolutním zdrojem svých činností, spíše jako vývoj a konstrukce znaků dosahuje integrace a autonomie podrobováním se stále vyšším ideálům racionality. Peircova teorie se zdá v důrazu na racionální ideály ovlivněna do vysoké míry platonismem, na rozdíl od něj ale zdůrazňuje roli společnosti při vzniku těchto ideálů.

¹⁰¹ Tamtéž, s. 495.

¹⁰² Tamtéž, s. 497.

¹⁰³ JOSWICK, H. Peirce's Approach to the Self: A Semiotic Perspective on Human Subjectivity (Book). *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 1989, 25 (4), s. 555.

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 556.

3.2.5. Metafyzický trojobraz self

Pochopit Peircovu představu o self jako koherentní teorii lze jen ve spojení s jeho schématem kategorií, o kterém jsem se zmiňovala výše v souvislosti se stručným představením Peircovy metafyziky. Tomuto tématu věnuji následující kapitolu, čímž dotvoříme Peircův pohled na self tak, jak jej doplnil on sám - chronologicky po všem, co bylo řečeno výše. Spíše než o objevení nových tezí se v této kapitole jedná o složení jednotlivých částí teorie do logického celku, za předpokladu splnění všech metafyzických a gnozeologických nároků, které Peirce vytyčil.

Peirce určil kategorie Prvosti, Druhosti a Třetosti,¹⁰⁵ o kterých jsme již hovořili. Odpovídají po řadě „ideji či kvalitě sama o sobě (chápané jako možnost), existenci, resp. individuální existenci *hic et nunc*, a konečně světu obecných pojmů řízených nějakým zákonem, pravidelností.“¹⁰⁶ Osobnost je jako prvost neurčitá, neuskutečněná kvalita; jako druhost je neinteligentním reaktantem a jako třetost znakem postrádajícím život. Osobnost je nutné chápat jako všechny tři aspekty dohromady.

Ego, jáství je Prvostí, to je neanalyzovatelnou kvalitou jedinečnou pro každou osobu – můžeme ji nazvat principem individuace. Je to pocit toho, jaké to je být určitou osobností. Ego viděné jako Prvost navíc zajišťuje jednotnou integritu self, protože „jedno“ nemá části, je kvalitativním celkem, nemůže být rozděleno na menší komponenty, je nedělitelné.¹⁰⁷ Jako Prvost je ale pouze potenciální. Je to jen možnost, jedinečné bytí, kterým by osoba mohla být. Proto není nikdy plně determinováno, není statickou, předurčenou a předurčující věcí; je základem pro usilování, které musí být realizováno v procesu žití. Jako pouze potenciální je self orientováno na budoucnost.

Slovy Peirce: „Odkaz na budoucnost je zásadním elementem osobnosti. Kdyby byly konce osoby v přítomnosti explicitní, nebyl by žádný prostor pro vývoj, růst a pro život, a následně by nebyla žádná osobnost.“¹⁰⁸

¹⁰⁵ Překlad „Firstness“, „Secondness“ a „Thirdness“ dle PEIRCE, Charles S., et al. *Sémiotika*. Uspořádal a vydal Bohumil Palek. Praha: Karolinum, 1997, s. 11.

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 11.

¹⁰⁷ MUOIO, P. A. Peirce on a Person. *Transactions of Charles S. Peirce Society*. 1984, 20 (2), s. 175.

¹⁰⁸ PEIRCE, Charles S. *Collected Papers of Charles S. Peirce, vol. VI*. Ed. Hartshorne, Charles, Weiss, Paul. Cambridge: The Belknap Press of University of Harvard Press, 1960, § 157. (Cit. dle tamtéž, s. 175.)

Jako Druhost osobnost není v možnosti, ale existuje. Její existence je určována reakcemi a opozicemi, způsob bytí je nápadný „neinteligentní bojující silou, sebeuplatňováním.“¹⁰⁹ Právě v této reagující existenci se osoba ukazuje jako individuum, jako něco jiného, než jsou jiní. „Cokoli existuje, to znamená reaguje na jiné existující, získává tak sebe-identitu a je definitivně individuální.“¹¹⁰

Uvědomujeme si naše self právě jako tuto Druhost: z uvědomění si rozdílnosti sebe a druhých se rodí naše sebeuvědomění. Ego jako Prvost je nepoznatelné, ale jako vtělené do existujícího, reagujícího jedince (a tedy Druhost) může být objektem našeho uvědomění. Ego je poznáváno, když přichází do opozice s jiným egem, které Peirce nazývá přímo „ne-self“, nebo „non-ego“.¹¹¹

Skrze Druhost je osoba úzce limitována, ví, co je, jen skrze to, co není. Jedinec je takto pouze místem nedokonalosti a omylnosti, neusiluje o žádné cíle, neúčastní se vztahů a nemá smysl pro společenství.

Osoby získávají skutečný význam jako Třetost, jako aspekt neohraničené reality spojitého vědomí. Jako takový aspekt je jedinec skutečný, ač všeobecně, nerozlišeně. Je důvěrně vztažen k druhému, lidé jsou v Třetosti spojeni. Spojité vědomí může být také chápáno jako univerzální lidská podstata. V tomto aspektu člověk získává sociální charakter. „Víme, že člověk není celý, pokud je sám, že je z podstaty členem společnosti. Zvláště zkušenost jedince je ničím, stojí-li sám. Vidí-li, co ostatní nevidí, nazýváme to halucinací.“¹¹²

Podle Peirce je nemožné, aby jedinec existoval mimo sociální kontext. O jáství není možné uvažovat odděleně, protože člověk v aspektu Třetosti je myšlenkou, znakem a ten, izolován od společnosti, je bezvýznamný. Identita jedince se skládá z toho, co dělá a myslí. Člověk je myšlenkou a jen jako myšlenka má význam pro druhé. Známe člověka jen jako Třetost, protože znalost se týká výhradně myšlenek. Člověk je myšlenkou v tomto smyslu.¹¹³

¹⁰⁹ Tamtéž, vol. I, § 434. (Cit. dle tamtéž, s. 175.)

¹¹⁰ Tamtéž, vol. V, § 429. (Cit. dle tamtéž, s. 175.)

¹¹¹ Tamtéž, s. 176.

¹¹² Tamtéž, vol. V, § 402. (Cit. dle tamtéž, s. 177.)

¹¹³ MUOIO, P. A. Peirce on a Person. *Transactions of Charles S. Peirce Society*. 1984, 20 (2), s. 179.

Jako myšlenka člověk získává nejen kontinuitu s ostatními lidmi, ale také určitý stupeň nesmrtelnosti. Přesahuje svou fyzickou omezenost.

Právě ve třetím aspektu je uskutečněna neomezená potencialita osoby v Prvosti. Tato možnost by nemohla být naplněna omezenou, determinovanou osobou v Druhosti. Ovšem spíše než je uskutečnění jedince dáno nebo je mu uděleno vnější společností, je uskutečnění něčím, čím člověk v možnosti je. Toto rozdělení na tři aspekty je účelné pro diskuzi, ale Peirce zdůrazňuje, že člověk, kterého potkáváme, je integrován ze všech tří, neoddělitelně. Jako první je jedinec naprosto unikátní a potenciální; jako druhý má úplnou existenci a je determinován reakcemi a opozicemi (jako odpor k něčemu); jako třetí je naprosto obecný a jeho bytí je znak, a proto je vyjadřující se. Dohromady je existujícím vyjádřením unikátní potenciality.¹¹⁴

Peircův systém vede k představě osoby jako bytosti, jejíž potencialita je skutečně bez hranic a jejíž význam je jedině plně uskutečňován a obohacován v souvislosti se společností. Ve společenství člověk přesahuje své existenční hranice a uvědomuje si svou neomezenou potencialitu. Rovina svobody a lidské potenciality k novému dává Peircově teorii etický charakter, čímž se připojuje k téže povaze teorií ostatních pragmatiků.

¹¹⁴ Tamtéž, s. 180.

3. 3. WILLIAM JAMES

3.3.1. W. James – všestranný vzdělanec

William James (1842 – 1910) není nutno velmi představovat - je známým a uznávaným myslitelem, a to jak v oboru fyziologie, tak i psychologie a filosofie. Emerson úspěšně studoval umění, chemii, anatomii, fyziologii i lékařství. Po studiích začal přednášet fyziologii a později psychologii, s čímž souvisí Jamesův počin založení první americké psychologické laboratoře v roce 1874. K tomu jej zřejmě inspirovalo setkání s Wilhelmem Wundtem (který založil první psychologickou laboratoř vůbec) při cestách po Evropě, kde se také setkal s Jeanem Charcotem (u kterého studoval i Sigmund Freud) nebo Ernstem Machem.

V období, kdy se intenzivně zabýval psychologií, vydal své mistrovské dílo o dvanácti stech stranách: *Základy psychologie*¹¹⁵, díky němuž získal velkou popularitu. Analyzuje v něm mentální a fyziologické procesy a shrnuje dosavadní poznatky psychologie, navíc zde podává svou originální koncepci myšlení a vědomí. Člověka zkoumá nejen jako ve fyziologické laboratoři, ale zároveň prostřednictvím introspekce, která je zásadní metodou v celé Jamesově práci. Po publikování *Základů* si ale James uvědomil, že psychologie se vůbec nezabývá velkou oblastí lidské zkušenosti – náboženstvím. Psychologie, jak byla v té době definována, je „strašný malý předmět; vše, co by kdo chtěl vědět, leží mimo něj.“¹¹⁶

Jeho mysl se upnula k jiné oblasti, jejímž zakladatelem bývá James označován – k psychologii náboženství. Povšiml si, že takzvaná osvícená společnost má k psychickým fenoménům tohoto druhu odmítavý, diskreditující postoj; začal se tedy náboženstvím zabývat z empirického hlediska. Plodem takto zaměřeného zájmu je dílo *Druhy náboženské zkušenosti* („The Varieties of Religious Experience“)¹¹⁷, které vzniklo na podkladě přednášek na univerzitě v Edinburku.

William James patří k představitelům pragmatismu – tento termín použil jako první Charles Sanders Peirce v roce 1878 ve své studii *How to Make Our Ideas Clear?*.

115 JAMES, William. *The Principles of Psychology*. Chicago, London, Toronto: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952.

116 Tamtéž, s. vi.

117 JAMES, William. *The varieties of religious experience: a study in human nature*. New York: Longmans, Green and Co., 1922.

Pragmatismus interpretoval James ve svých odborných spisech a esejích a stává se tak zároveň s Ch. S. Peircem a také Johnem Deweyem jeho průkopníkem. Výsledkem řady přednášek je kniha *Pragmatismus: nové jméno pro staré způsoby myšlení*.¹¹⁸ V roce 1885 je James jmenován profesorem filosofie na Harvardu. Na rozdíl od R. W. Emersona a Ch. C. Peirce byl tedy profesionálním filosofem, přesto si od akademické podoby této vědy držel odstup – ve svých dopisech napsal, že technické psaní o filosofických tématech je zločinem proti lidské rase a že je lepší *být* než definovat vlastní *bytí*.¹¹⁹

Krátké seznámení s touto všestrannou osobností zakončím citací z memoriálu pro Wiliama Jamese, který sestavil John Dewey: „Až se naše země začne probouzet k sebeuvědomění, až se začne proměňovat do artikulovaných myšlenek, což je zatím skrytým a slepým úsilím, dva muži, Emerson a William James, budou, myslím, vynikat jako proročtí poslové dosažených hodnotových přesvědčení.“¹²⁰

3.3.2. Východiska a základní témata W. Jamese

V této kapitole se seznámíme s tématy, důležitými pro pochopení Jamesovy teorie self, a vlivy majícími na jejich formulaci podíl. Jamesovi názory na self jsou vtěleny do širšího kontextu jeho filosofie a jsou jen těžko oddělitelné od ostatních gnozeologických, ontologických, etických i náboženských stanovisek, jejichž relevantní aspekty nyní představíme.

James byl po celý život empirikem – důvěřoval zkušenosti jako základnímu zdroji poznání. Obdivoval Huma, Locka a Milla v jejich empirických metodách, nicméně je nepovažoval za dostatečně radikální empiriky, protože zanedbávali některé druhy zkušenosti. Snažil se proto založit empirismus dost široký nato, aby jej bylo možno propojit se spiritualismem; zásadní je Jamesova myšlenka, že „naše lidská setkání

118 JAMES, William. *Pragmatismus: nové jméno pro staré způsoby myšlení*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2003.

119 JAMES, Henry (Ed.). *The Letters of William James*. Boston: Atlantic Monthly Press, 1920. (Cit. dle GOODMAN, Russell B., *American Philosophy and the Romantic Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 58.)

120 BOYDSTON, Jo Ann (Ed.). *The Middle Works of John Dewey*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1976 – 83, 6:97. (Cit. dle GOODMAN, Russell B., *American Philosophy and the Romantic Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, ix.)

s přirozeným světem mohou být dost široká a hluboká na to, aby obsahovala zkušenosti tradičně připisované přílivu božské síly zvenčí.¹²¹

James se zamýšlí nad různými druhy zkušeností a dosah těchto pozorování zajímavě interpretuje. Snaží se například najít vztah mezi temperamentem a filosofickým teoretizováním. Zastává názor, že idealismus si vybírají lidé emocionální konstituce – idealismus nabízí důvěrný vztah se světem. Materialismus si vybírá člověk jiné konstituce – upřednostňuje pochopení nejistého, nebezpečného a divokého světa, který nebere ohled na naše já.¹²² James charakterizuje racionalistu jako idealistického, optimistického, zbožného, monistického a dogmatického, zatímco empirika jako materialistického, pesimistického, nezbožného, fatalistického, pluralistického a skeptického jedince. Obecně vzato pro Jamese filosofické systémy (tomistický, kantovský, fenomenologický nebo analytický) představují osobní a pronikavé vyjádření částečných, nicméně zajímavých a pravdivých pohledů na univerzum, ne konstrukci ideálních systémů, na jejichž elaboraci se široce kooperuje. Nejcennějším plodem filosofického vzdělání je následně smysl pro tyto „způsoby cítění“, a ne schopnost „vytvořit systém“ nebo nějaký roztrhat.¹²³

Uvažování o zkušenosti Jamese vede k otázce, co tvoří její jednotu - kdo je ten zakoušející. Hledá stanovisko mezi idealismem (který nalézá jednotící self a umisťuje je za zkušenost, fenomény) a tradičním empirismem (ten popis jednoty zkušenosti vůbec neposkytuje). James říká, že jednota je *přímo zakoušena*: „každý tep vědomí nachází spojitost s některým ze svých předchůdců a tito jsou zakoušeni jako části self. Jednota self je zakoušena z momentu do momentu.“¹²⁴ Všimněme si Emersonovy formulace: „self se stává, z okamžiku do okamžiku“; Emerson ovlivňoval Jamese nejen takto zjevně, ale i v nejhlubších, skrytých základech jeho filosofie. Poirier přímo píše o „enormním a široce neuznávaném dluhu Emersonovi“ ze strany W. Jamese.¹²⁵

121 GOODMAN, Russell B. *American Philosophy and the Romantic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 60.

122 GALE, R. M. William James and John Dewey: The Odd Couple. *Midwest Studies in Philosophy*, 28, 2004, s. 150.

123 JAMES, William. *A Pluralistic Universe*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977, s. 14 – 15.

124 GOODMAN, Russell B. *American Philosophy and the Romantic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 61.

125 POIRIER, Richard. *The Renewal of Literature*. New York: Random House, 1986, s. 47. (Cit. dle GOODMAN, Russell B., *American Philosophy and the Romantic Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 63.)

Pojednává-li James o rozličných druzích zkušenosti, vyplývá to z jeho obecnějšího důrazu na různorodost lidské odezvy na život. Tato odezva – tedy člověk sám, pak vytváří pravdy o světě, které jakoby „registrujeme“. Klade tedy důraz na účinnou stránku vztahu člověka a světa. „Tvrzení o skutečnosti je zároveň tvořením skutečnosti.“¹²⁶ Odtud mírně provokativní myšlenka, že „rozumovost tvrzení, domněnky, víry posuzujeme vždy pomocí subjektivních značek. Čistě teoretické stanovisko není možné, nikdy v ničem a nikým nebylo zaujato. Jedna a táž zkušenostní látka připouští mnoho výkladů, mezi nimiž se rozhodujeme z hlediska estetického a etického, tedy také a především praktického.“¹²⁷

Jamesův filosofický i psychologický zájem o celkovou škálu zkušenosti jej přirozeně vedl k poznávání náboženské zkušenosti. Nezkoumá boha, ale lidský vztah k bohu; pramenem náboženství je mu totiž osobní lidská zkušenost. Pozorované obrození u jedinců se silnými náboženskými zážitky může být „čistě přirozený proces ve své kauzalitě a mechanismu, ne více božský než jakýkoli jiný proces našeho vnitřního života“.¹²⁸ Snaží se z nadpřirozeného učinit přirozené a vtělit tak spiritualismus do oboru empirismu, jak jsme o tom mluvili dříve.¹²⁹ „Jamesova filosofie je řízena experimentálním mysticismem, ve kterém hrají rozhodující roli individuální zkušenosti, ne metafyzické doktríny,“ doplňuje Gale.¹³⁰

Co znamená pro Jamese náboženství? „Pocity, činy a zkušenosti jednotlivého člověka v jeho samotě v takové míře, v jaké sám chápe, že je ve vztahu s čímkoli, co může považovat za božské“.¹³¹ Do tohoto širokého pojetí náboženství tedy můžeme zařadit i „ateistické“ postoje Emersona, buddhistickou i židovsko-křesťanskou perspektivu. James pak zkoumá napříč různými náboženstvími city boží přítomnosti,

126 VOROVKA, Karel. *Americká filosofie*. Praha: Sfinx, 1929, s. 159.

127 Tamtéž, s. 160.

128 JAMES, William. *The varieties of religious experience: a study in human nature*. New York: Longmans, Green and Co., 1922, s. 188.

129 K tomu srov. Jamesova slova: „My všichni, vědci i nevědci, žijeme na nějak nakloněné rovině důvěřivosti. Tato víra spadá u jednoho v tu stranu a u druhého v onu; a nechť ten, jehož rovina se v žádnou stranu nesklání, první hodí kamenem! Fakta transu, o nichž mluvím, pro moji mysl prolomila hranice uznávaného přírodního pořádku. Věda, která jakožto věda popírá tak výjimečné příhody, leží přede mnou v prachu poražena; a nejnaléhavější intelektuální potřeba, kterou v přítomnosti pociťuji, jest znovu zbudovat vědu v takové formě, aby tyto věci v ní měly své pozitivní místo. Věda, právě jako život, živí se z vlastního rozpadu.“ (Cit. dle: VOROVKA, Karel, *Americká filosofie*, Praha: Sfinx, 1929, s. 192.)

130 GALE, R. M. William James and John Dewey: The Odd Couple. *Midwest Studies in Philosophy*, 28, 2004, s. 149.

131 JAMES, William. *The varieties of religious experience: a study in human nature*. New York: Longmans, Green and Co., 1922, s. 270.

city tvrdící realitu neviditelného, nebo proces náboženské konverze.¹³² Z bohatého empirického materiálu pak usuzuje na povahu lidské psychiky a její zákony a vytváří své zásadní kategorie jako „proud vědomí“ či myšlení (stream of consciousness, stream of thought) a „podprahové vědomí“ (subliminal consciousness). Těmito a dalšími aspekty self se budeme podrobně zabývat v následující kapitole.

Na závěr pojednejme o Jamesově vztahu k pragmatismu. Název užívá synonymně s názvem radikální empirismus (který sám pro svou filosofii užíval) a pluralismus. (Jistou dobu nazýval také svou filosofii practicismem.) Pragmatismus se tak stává jménem pro jeho snahu sjednocovat empirismus se spiritualismem. Charakterizuje tuto filosofii jako otevřenou, nemající dogmat a doktrín, trvající pouze na své metodě „odhlížení od prvních věcí, principů, kategorií a předpokládaných nutností; a pozorování posledních věcí, plodů, následků, faktů“.¹³³ Pragmatismus je tedy pro Jamese metodou, a to vysoce hodnocenou.

Prvky Jamesova pragmatismu lze najít mnohem dříve, než jej začal interpretovat jako svébytné filosofické stanovisko, založené Ch. S. Peircem – už v *Základech psychologie*, když se dostává do polemiky s Kantem a Humem. Tvrdí, že „neexistuje žádná vlastnost *absolutně* esenciální pro jednu určitou věc. Ta samá vlastnost, kterou posuzujeme jako základní pro nějakou věc za určitých okolností, se stává velmi nepodstatnou vlastností za okolností jiných.“¹³⁴

Zakončeme přehled důležitých prvků Jamesovy filosofie tímto rysem, který je z hlediska mého tématu význačný: tendence Jamesovy filosofie mysli „překládat výsledky psychologických zkoumání do morálních maxim a praktických metod zlepšování způsobu života a péče o self.“¹³⁵ Nepochybně zde nalezneme další příklad Emersonova vlivu.

132 VOROVKA, Karel. *Americká filosofie*. Praha: Sfinx, 1929, s. 183.

133 JAMES, William. *Pragmatism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975, s. 32.

134 JAMES, William. *The Principles of Psychology*. Chicago, London, Toronto: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952, s. 959.

135 SHUSTERMAN, R. William James, Somatic Introspection, and Care of the Self. *The Philosophical Forum*, 36 (4), 2005, s. 430.

3.3.3. Proud myšlení a proud vědomí

William James o self, egu a duši, jak je ve svém pojmosloví rozlišuje, pojednává v *Základech psychologie*, zejména v kapitolách Proud myšlení a Vědomí self, kterými se zabýváme v této kapitole. Tyto koncepty filosoficky upřesňuje v *Druzích náboženské zkušenosti* a obohacuje je o další pojmy, například o pojem podvědomí. Tyto úvahy však budou naplnit další kapitoly.

Prvním, co James zkoumá, než se dostane k self, jsou myšlenky. Bez těch si nelze self představit ani o něm hovořit, proto poznáváním myšlení poznáváme i způsob, jak se vědomí self formuje a jakými procesy prochází.

V souvislosti s myšlením vytváří metaforu řeky či proudu, která nejlépe popisuje, jak se dějí myšlenky, vědomí i náš subjektivní život. Je nedostatkem jazyka, že nemůžeme říci „myslí“ (it thinks), ve stejném významu jako „prší“ (it rains) nebo „vane“ (it blows), protože tak bychom pojmenovali nejjednodušeji, co myšlenky dělají.¹³⁶

James formuluje pět důležitých charakteristik myšlení, které nyní stručně popíši.

1. Každá myšlenka má tendenci stát se součástí osobního vědomí. „Osobní vědomí“ je to jediné vědomí, se kterým má každý z nás zkušenost - paralelně nejjednodušším psychickým faktem není myšlenka, ale „moje myšlenka“. Hledáme-li určitou charakteristiku myšlenky, která by z ní učinila součást osobního vědomí, nenalezneme ji. Každá myšlenka takovou součástí je naprosto nutně, žádnou jinou myšlenku nepoznáváme. Moje a vaše myšlenky se nespojují navzájem podle kvality, prostoru, času, ale jen podle osobní mysli, ve které probíhají a jež je jejich hranicí. Toto subjektivistické stanovisko kritizuje Charles S. Peirce a myšlenku interpretuje jako znak, který je společnou charakteristikou všech myšlenek a činí tak jednotlivá vědomí, myšlenky navzájem poznatelnými. Blíže jsem kritiku představila v části pojednávající o Peircovi – Teorie self.

2. V rámci osobního vědomí se myšlenky neustále proměňují. Vychází z konstatování, že žádné smyslové vjemy se neopakují dvakrát.¹³⁷ Má zde na mysli

136 JAMES, William. *The Principles of Psychology*. Chicago, London, Toronto : Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952, s. 146.

137 „Cítíme věci odlišně podle toho, jsme-li hladoví nebo sytí, unavení nebo svěží; a odlišně v dětství, v dospělosti a ve stáří. A přece nepochybujeme, že naše pocity odhalují stále stejný svět.“ Tamtéž, s. 151. K tomu srov. Emerson, s. 17 této práce.

Hérakleitův výrok o řece, do které nikdy nevstupujeme dvakrát, jak sám dodává. Totéž platí o myšlenkách. Jak proměny probíhají a co se děje s myšlenkami, které už ve vědomí nejsou, James vysvětluje v *Druzích náboženské zkušenosti* - k tomuto tématu se vrátím v další kapitole.

3. V rámci osobního vědomí je myšlení účelně kontinuální. Dokonce i po přerušení vědomí, jakým je spánek, navážeme kontinuitu myšlení s tím předchozím, protože tvoří část společného celku – jeho jménem je já (myself, I, me). „Toto společenství zvané self je to, co mezera v čase nemůže rozlomit ve dvě,“ a vysvětluje, „proč přítomná myšlenka, ačkoli neznalá mezery v čase, může stále být chápána jako kontinuální s určitou částí minulosti.“¹³⁸

4. Myšlenky se týkají objektů na nich nezávislých; znamená to, že jsou kognitivní, neboli je jim vlastní funkce poznávání. Takové stanovisko je vlastně důsledkem dichotomie vnější – vnitřní, kterou také kritizoval Ch. S. Peirce (viz kapitola Teorie self).

5. Myšlenky se vždy zaobírají jednou částí svého objektu více než jinou, a po celou dobu přijímají a odmítají, neboli vybírají. Tento rys myšlení jako všechny výše popsané souvisí se stejným rysem vědomí – vědomí je tedy proměnlivé, ale zároveň udržuje kontinuitu, a je selektivní. Má kognitivní – poznávací charakter, a objekty, jež poznává, jsou na vědomí nezávislé.

Nepodmíněnost existence objektů poznávajícího vědomí je oboustranná - vědomí není závislé na objektech. Vědomí není také závislé na transcendentálním self či vědomí, ani na činnosti mozku, ačkoli s nimi vstupuje do dynamických vztahů. Vědomí a self má tedy v rámci poznávání ke světu a jeho objektům tento vztah: „self nebo subjekt jsou okamžitým vyvrcholením čisté zkušenosti, jsou jejími aspekty“.¹³⁹

James v *Pluralistickém univerzu* klasifikuje filosofické teorie podle důvěrnosti tohoto vztahu mezi self a světem. Napadá obraz univerza absolutního idealismu jako obrovské, okamžité, komplikované celistvosti, protože nedává prostor odlišnosti, autonomii ani tvořivosti, zatímco ve světě nacházíme „opravdovou individualitu, na

138 Tamtéž, s. 155.

139 GOODMAN, Russell B. *American Philosophy and the Romantic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 85.

každé věci něco, čeho si vážit“.¹⁴⁰ Ovšem jestli monistický idealismus důvěrnost nachází velmi málo, materialismus ji nenachází vůbec. Pro něj svět nechává lidskou duši stát mimo jako vnějšího cestujícího nebo cizince. Mezi žitím v jednom či druhém světě je z pragmatického pohledu rozdíl: „když materialistický, pak musíme být podezřívaví, opatrní, v napětí, v pozoru; když svět spiritualistický, pak můžeme oddechnout, obejmout a nestrachovat se ničeho definitivního“.¹⁴¹ Spiritualismus však má formu dualistickou, která postuluje transcendentního boha a tak stejně člověka nechává mimo nejhlubší realitu univerza. Monistická forma – absolutní idealismus – tvrdí, že jsme v tak důvěrném vztahu ke světu, že jsme s ním jedno; „ale absolutní je bezčasé, věčné a lidé jsou zakořeněni v časovém hledisku, proto s ním nemohou vstupovat do kontaktu“.¹⁴² Pluralismus, neboli tvrzení, že vesmír je mnohý, znamená, že různé části reality „mohou být v externích vztazích. Věci jsou jedna s druhou různými způsoby, ale nic nezahrnuje vše, nedominuje nad vším. Dokonce i bůh je jednou z částí světa, stejně jako my.“¹⁴³ Pluralismus nechává místo pro lidskou důvěrnost se světem, ač částečnou, a nepopírá ji ve jménu transcendentální jednoty.¹⁴⁴

3.3.4. Vědomí self

V kapitole Vědomí self řeší James nejprve otázku, jak široce self pojmut – to nejširší self je vše, co můžeme nazývat svým, nejen naše tělo a psychické síly, ale také šaty a dům, žena a děti, předkové a přátelé, reputace a zaměstnání, i bankovní účet. To vše vzbuzuje triumfální emoce, když prosperuje, a sklíčenost, když zaniká. Takto široce definované je Jamesovo „empirické self“. Lze je rozdělit následujícím způsobem.

a) Materiální self - největší částí tohoto self je naše tělo, následuje oblečení,¹⁴⁵ nejbližší rodina, dále domov a další.

140 JAMES, William. *A Pluralistic Universe*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977, s. 145.

141 Tamtéž, s. 19.

142 Tamtéž, s. 23. Názor o časovosti jakožto podstatném rysu lidské existence zastává Martin Heidegger; na rozdíl od něho nepojímá James časovost jakožto tragickou závislost, nýbrž jako přirozenou, nutnou součást člověka. Za tragické považuje James pouze ty filosofické koncepce, které postulují formy nečasové, nad člověkem, a tak jej odcizují nejvyšším tajemstvím přírody (světa).

143 Tamtéž, s. 144 – 145.

144 GOODMAN, Russell B. *American Philosophy and the Romantic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 89.

145 „Anglické přísloví – člověk je ze tří částí: duše, tělo a oblečení – je více než jen vtip.“ JAMES, William. *The Principles of Psychology*. Chicago, London, Toronto: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952, s. 188. K tomu srov. české přísloví - šaty dělají člověka.

b) Sociální self. Skládá se z přijetí, kterých se člověku dostává od jednotlivých lidí nebo skupin, do kterých určité lidi řadí (studenti psychologie například). Nalézáme tolik sociálních self u jednoho člověka, kolik lidí si o nás utváří určitý obraz a my to registrujeme. Zraňovat tento obraz následně znamená zraňovat nás samé. Toto self má společné rysy s konceptem generalizovaného druhého Georga Herberta Meada, který je ale širší a popisuje mnohem větší vliv na self, než Jamesovo částečné, sociální self. Meadův pojem popisují v kapitole Sociální koncept self.

c) Spirituální self. Chápe tak vnitřní subjektivní bytí, konkrétní psychické vlastnosti a dispozice; příkladem je schopnost argumentovat. Tato centrální část self není pouhý celek naší paměti nebo pouze intelektuální forma, respektive pouhé slovo. Co je však spirituální self jakožto bytí nebo princip se dovídáme pouze popisem toho, co sám James cítí jako toto self. James klade důraz na introspekci jako plnohodnotnou, zásadní metodu.

d) Čisté ego (pure Ego). Zde se setkáváme s čistým principem naší osobní identity. Je trvalou otázkou sporů a tou největší záhadou pro psychologii. Každý postoj, který k němu zaujmeme, nese s sebou neřešitelné námitky: hájíme-li se „spiritualisty substance“, nejsme schopni pozitivního popisu takové substance. Popíráme-li takový postoj spolu s humeovci a uznáme-li, že proud míjejících myšlenek je vše, pak jdeme proti veškerému zdravému rozumu lidstva, pro které je přesvědčení o zřetelném principu jáství integrální částí.“¹⁴⁶

Toto ego je jádrem pocitu osobní identity. Osobní identita přitom není fakt, ale pocit, který vzniká jako produkt proudu vědomí a ví o každé jeho sekci (sekce proudu vědomí – jednotlivé průřezy vědomím v čase a také vědomí v jednotlivých dnech). Tyto sekce „objímá dohromady a adoptuje, všechny, které tu už byly, - a tak stojí jako reprezentant celého uplynulého proudu“.¹⁴⁷ Popisuje je také jako činné já („I“), které není pouze empirickým agregátem věcí poznávaných myšlenkami, které jsme výše popsali jako součásti self (materiální, sociální, spirituální). Tyto jsou součástí trpného já („me“), které je jejich agregátem.¹⁴⁸

146 Tamtéž, str. 213.

147 Tamtéž, s. 219.

144 Srovnej koncept trpného a činného já v teorii Georga Herberta Meada, kapitola Sociální koncept self této práce. Časový vztah těchto já je u obou autorů stejný.

Fakticky představují jádro osobní identity přítomné momenty vědomí. Tyto jsou v okamžiku, kdy jsou přítomné, nepostihnutelné a nevíme o nich nic, dokud neodejdou do „nedávné přítomnosti“ a sami pro sebe nepřestanou existovat. Pak si je připomínáme a představujeme, a když je činné já uzná za součást trpného já, můžeme říci: existuji a tato minulá fakta byla součástí mne samého. Na těchto myšlenkách spočívá osobní identita.

Pokusím se nyní shrnout Jamesovo uvažování o self a vědomí v díle *Základy psychologie* („The Principles of Psychology“): Vědomí sebe zahrnuje proud myšlení, jehož každá část se vztahuje k činnému já, a tak si pamatují minulé části proudu a znám to samé, co bylo znalostí jednotlivých částí. Také díky této vztaženosti k mému činnému já zdůrazňuji a upřednostňuji ty, které vystupují jako trpné já. Ty vyčleňuji od ostatních. Toto trpné já tvoří zejména mé tělo a to, co vzbuzuje podobné pocity – oblečení, přátelé, pocty. Činné já není tvořeno pouhým součtem těchto. Je tvořeno přítomnou myšlenkou, ale vědomo si minulých.

Sám svou kapitolu uzavírá těmito slovy: „kdyby existoval (jako v to musíme věřit) úplný smysl nebo význam světa, nebo nějaký způsob, jak se k němu přiblížit, bylo by nám jasné, proč jsou konečné lidské proudy myšlení vyvolávány k existenci v takové funkcionální závislosti na mozcích. Lze k tomu jen říci, že psychologie musí přestat se svým pouze funkcionálním programem.“¹⁴⁹

3.3.5. Self, vědomí a podvědomí

James vysvětlil povahu self a vědomí z filosofického úhlu pohledu v *Druzích náboženské zkušenosti*. V díle *The Principles of Psychology* na určitých místech ospravedlňoval vytváření nových pojmů a složitých vztahů pro účely psychologie, tedy i léčebné účely, ale upozorňoval, že nehovoří v těchto místech o skutečných součástech psychiky a o skutečných vztazích, ale o abstraktních pomocných schématech. Nyní se proto dozvíme více o ontologických aspektech self a vědomí a o pojmu podvědomí.

James podrobně vykládá vývoj charakteru. Charakter se utváří prostřednictvím vyjasňování a sjednocování vnitřního self – tak se formuje stabilní systém vyšších a nižších citů, užitečných a chybných impulsů a dalších funkcí, které jsou si podřízeny

149 Tamtéž, s. 259.

správným způsobem. Tento boj a uspořádávání je v nejintenzivnějších okamžicích nazýváme neštěstím (forma výčitek svědomí, lítosti) a dochází při něm k rozdělení self na *aktuální* a *ideální*. Vysvětluje tím situace, ve kterých cítíme k vlastnímu self odpor či jsme ze svého self zoufalí. V tomto díle James hojně dokládá svá tvrzení na příkladech velkých osobností minulosti - těžký boj ideálního a aktuálního self přibližuje u sv. Augustina. Jeho popis rozděleného self označuje James za nepřekonaný.

Jak ukazuje v díle *The Varieties of Religious Experience* (1902), sjednocení těchto rozdělených self se může dít také formou přijetí náboženství. V tomto kontextu James komplexně analyzuje různé projevy náboženské zkušenosti, avšak zároveň ukazuje, že toto sjednocení rozdělených self může být výsledkem pohybu od náboženství k nedůvěřivosti, od morální úzkostlivosti ke svobodě, nebo může být produktem vpádu nějakého nového stimulu či vášně jako lásky, ctižádosti, pomsty, patriotického citění.¹⁵⁰

Všechny tyto možnosti mají stejnou psychologickou formu – období bouře, stresu a rozporuplnosti ukončuje nabytá síla, stabilita a rovnováha, a tento přerod se děje buď postupně, nebo náhle.¹⁵¹

To jsou procesy zásadní přeměny charakteru, duše. Jak se to může dít? Jamesovo vysvětlení nepotřebuje konstatovat existenci duše v ontologickém smyslu, stačí ji chápat (s buddhisty a zastánci filosofie D. Huma) jako pouhý řetězec polí vědomí. Pak již můžeme nalézt mezi těmito poli určitou hierarchii, podoblasti cílů a zájmů a centrální ohniskové pole. Hovoříme totiž v pojmech z určitého hlediska – zde, nyní, moje, já, toto se může měnit v to, co bylo tam, tehdy, ne-mé, ne-já, tamto.

Pole vědomí, které aktuálně charakterizujeme pojmy já, moje, zde, toto, nazývá „navyklym centrem osobní energie“. Sjednocení rozděleného self pak probíhá jako přenos ohniska vědomí z jedné skupiny idejí (zaměření, cílů) na druhou. „Ptáte-li se psychologie, jak tento přenos v lidském mentálním systému probíhá, a proč se cíle, které byly periferní, stanou v jednom momentu centrálními, pak odpoví, že není schopna poskytnout přesný a vyčerpávající popis všech sil, které přitom působí.“¹⁵² Psychologie to nedokáže ani dnes, stejně jako to nedovede subjekt, jenž tímto procesem

150 JAMES, William. *The varieties of religious experience: a study in human nature*. New York: Longmans, Green and Co., 1922, s. 175 – 176.

151 Pro oba způsoby hledá příklady z literatury a filosofie -Tolstoj, Jouffroy, John Foster. Tamtéž, s. 176 – 183. K tomu srov.: „O dvou způsobech zbavování se nemoci, lysis a crisis, jeden postupný a druhý náhlý, hovoří už stará medicína.“ Tamtéž, s. 183.

152 Tamtéž, s. 196.

prochází. Nedovedeme ani vysvětlit, proč tyto změny nastanou v určité době; když máme na mysli stále jednu myšlenku, provádíme určitá jednání opakovaně, proč nám právě v určitou chvíli dojde skutečný význam oné myšlenky, nebo se nám určité jednání náhle ukáže jako morálně nemožné?

Skupiny idejí, mezi nimž dochází k přechodům, jsou zaměření, která formují naše self. Jedno z nich, centrální, vítězí v takové míře, že jeho předchůdci (bývalá centrální zaměření) jsou definitivně vyloučeni. Nicméně existují vedle sebe a jedny udržují správný směr a podněcují aktivitu, druhá jsou zbožným přáním. Mezi nimi jsou silné a vlivné, které se mohou dostat do ohniska vědomí, druhé však nevedou k zásadní změně životních postojů – jsou pouhým vrtochem: „prezident v plné hrdosti svého úřadu může uvažovat, jestli není jeho život marností, a nemá-li život dřevorubce užitečnější poslání“.¹⁵³ Je ovšem nejvýše pravděpodobné, že jej se sekerou v lese nikdy neuvidíme.

Periferní skupiny zaměření a cílů tedy existují ve vzdálené části mysli a skutečné self („centrum energie“) je obsazeno úplně jiným systémem. Tyto centrální a periferní klastry se v průběhu života vyměňují ve své vzdálenosti od vědomí (pro ilustraci si uvědomme, jak pro nás v dětství bylo naše dnešní zaměstnání nereálné – nenapadlo nás, že bychom se mohli zabývat psychologií).

„Jsme zpět u otřepaného symbolismu mechanické rovnováhy. Mysl je systém idejí, z nichž každá vzbuzuje určité vzrušení a obsahuje inhibiční i impulzivní tendence, které se vzájemně kontrolují a posilují. Soustava idejí se mění s věkem a se zkušenostmi. Mentální systém může být podkopáván prostorovými výměnami těchto seskupení a po určitou dobu může záviset i na nějakém mrtvém zvyku. Ale novou percepcí, náhlým emocionálním šokem nebo změnou na úrovni organismu se toto uspořádání zhroutí a do centra důležitosti se přenesou jiné postoje, stabilnější z hlediska aktuální situace a soustava se nově, stabilně uspořádá.“¹⁵⁴ Procesem přenesení centra vědomí na pole předtím periferní se stáváme novou osobností, odlišnou od předchozí.¹⁵⁵ James tomuto procesu přisuzuje morální kvalitu, self je vlastně dokonalé a zároveň nedokonalé, důraz na morální aspekt jakožto základní charakteristiku self se u něj objevuje obdobně jako u ostatních pragmatiků a Emersona.

153 Tamtéž, s. 194.

150 Tamtéž, s. 197.

151 „A new self“ se objevuje často také u Johna Deweyho, když uvažuje o duši.

Pojem pole v psychologii využil jako první W. James (pokud je mi známo), v jeho fyzikálním smyslu jej ale nejvíce propracoval Kurt Lewin v tzv. topologické neboli vektorové psychologii, která přímo navazuje na gestaltismus.¹⁵⁶

Jak dochází k přeměnám self pohybem mezi poli vědomí? James říká, že vědomě, volným procesem, nebo podvědomě. Fenomén „přesouvání center osobní energie“ má tedy dvě části: vědomý proces vůle a myšlení a nevědomý proces zrání motivů, jež přináší životní zkušenost. Užívání kategorie nevědomí pod vlivem amerického psychologa Fredericka C. Meyerse Jamese činí jedním z prvních, kteří si všímají skryté dynamiky osobnosti a otevírají nová pole výzkumu. James zdůrazňuje, že objev podvědomého pole vrhá nové světlo na lidskou konstituci; jedná se o celý podvědomý život, na jiných místech užívá termín *podprahové self* („subliminal self“).

Běžná pole vědomí – v centru osobní energie, i okrajová pole jsou vystavena vniknutím z nevědomého pole. Člověk nezná jejich zdroj, a tak mají formu nevysvětlitelných impulzů k jednání, inhibicí jednání, obsesivních myšlenek, dokonce i halucinací. Projevy těchto vniknutí z podprahového pole nazývá James po Myersovi automatismy – smyslové, motorické, emocionální nebo intelektuální. Do nevědomí se totiž ukládají zapomenuté myšlenky, vzpomínky, city, také percepce, které jsme si ani neuvědomili, a všechny mohou za určitých okolností vstoupit do vědomí a srozumitelně oznamovat svou přítomnost.

Podvědomé self je pojem, který rozvíjí v souvislosti s vědou o náboženství a proto podvědomé aspekty člověka chápe jako úzce vztažené k religiozitě.¹⁵⁷ Tento pojem má spojit předmět psychologie a náboženského poznání; „ve skutku a doslova je v naší duši více života, než kterého jsme si v jakémkoli okamžiku vědomi“.¹⁵⁸ Naše self tedy pokrývá i nevědomou oblast, kterou se můžeme snažit odhalit, ale čím dále vstupujeme, tím je cesta obtížnější.

Zbožný člověk posuzuje ideálně jako vnější; pohyb, kterým je jeho já sjednoceno, je prokazován jako vnější síla. James tento pohled vysvětluje jako následek jedné z největších podivností invazí z podvědomé oblasti – často vyhlíží objektivně a chová se

152 NAKONEČNÝ, Milan. *Psychologie osobnosti*. Praha: Academia, 1997, s. 314.

157 COOK, C. C. H. William James' Varieties of Religious Experience and Jungian Varieties of Human Nature: the nature of the relationship between religious experience, belief and psychological type. *Journal of Beliefs and Values*, 24 (2), 2003, s. 143.

158 JAMES, William. *The varieties of religious experience: a study in human nature*. New York: Longmans, Green and Co., 1922, s. 511.

k svému subjektu jako vnější moc. „Ve zbožném životě je moc pocíťována jako něco ‚vyššího‘, ale naše hypotéza ji primárně klasifikuje jako vyšší schopnost naší vlastní skryté mysli, a tak smysl sjednocení se silou mimo nás je smyslem něčeho, co je nejen částečně, ale doslova pravdivé.“¹⁵⁹

Kde však leží hranice, po kterou je ještě možné roztahovat naše self tak, aby se stále jednalo o naši osobnost? James nechává odpověď na osobním svobodném uvážení. Buddhismus a transcendentální idealismus říkají, že konečné self leží v oblasti mystiky či nadpřirozena a že se můžeme dostat až na takto vzdálenou úroveň, kterou označují jako Absolutní Self či duši světa, a s touto se naše konečné self znovuspojují (znovu, protože z něj vzešlo). Různé víry přicházejí se svými vizemi, hlasy a extázemi, které přisuzují silám, s nimiž se člověk může spojovat a stávat jedním. K tomu James – pragmatik – říká: „tato ‚více-než-přesvědčení‘ [over-belief] odlišných způsobů jsou nepostradatelná a měli bychom s nimi zacházet s citlivostí a tolerancí potud, pokud nejsou samy netolerantní“.¹⁶⁰

Jaké je Jamesovo osobní „více-než-přesvědčení“? Nejzazší limity naší bytosti spadají do „úplně jiné dimenze existence inteligentního a pouze nesrozumitelného světa. Pojmenujte to mystickou oblastí nebo nadpřirozenou. Potud k ní patříme, pokud naše ideální impulsy pramení z tohoto regionu, a to ve smyslu intimnějším, než v jakém patříme k viditelnému světu.“ Když s touto oblastí komunikujeme, měníme se v nového člověka. Následky v chování jsou pak ve světě viditelné, a přece jsou efektem této oblasti, takže není jen ideální. „To, co vytváří efekty v jiné realitě, musí být samo zváno realitou, takže cítím, že nemáme žádnou filosofickou omluvu pro nazývání neviditelného nebo mystického světa nereálným.“¹⁶¹

Ukončeme část o Williamu Jamesovi konstatováním, že mnoho jeho úvah se stalo inspirací pro analytickou psychologii C. G. Junga - zejména v pojmech nevědomí a nevědomé duše, jak Jung sám upozorňuje.¹⁶² Posuďte sami podobnosti mezi Jamesem a Jungovými pojmy, které vybírám: duše je u Junga funkčním komplexem, v němž rozlišuje teologický a psychologický aspekt. Já je pak ústředním komplexem vědomí. Nevědomí se vyznačuje nekonečností a nevyčerpatelností, jeho obsahy se mohou stát

159 Tamtéž, s. 513.

160 Tamtéž, s. 515.

161 Tamtéž, s. 516.

162 Jung sám oceňuje průkopnický význam Jamesova díla a cituje jej v díle JUNG, Carl Gustav. *Archetypy a nevědomí*. Výbor z díla II. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, s. 375.

vědomými. Jung nevědomí připisuje tvůrčí funkci - je zdrojem obsahů, které jsou nezbytné pro psychologické zdraví. Vědomí zahrnuje funkce a aktivity, které udržují duševní obsahy ve vztahu k já. Není totožné s duší, která je širším pojmem zahrnujícím jak vědomí, tak nevědomí. Centrem vědomí je jáský komplex, já.¹⁶³

163 SHARP, Daryl. *Slovník základních pojmů psychologie C. G. Junga*, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2005.

3.4. JOHN DEWEY

3.4.1. John Dewey je inspirativní dodnes

Kdo byl John Dewey? Navzdory obrovskému množství přednášek, článků a knih, téměř stoleté kariéře a významnému vlivu v mnoha oblastech lidské kultury je těžké zodpovědět tuto otázku. „Žádný moderní filosof neměl takový vliv a zároveň nebyl tolik skryt.“¹⁶⁴ Nicméně ve své době, kdy stál v čele Kolumbijské univerzity, byl Dewey nejznámějším americkým filosofem a jeho dílo získalo velký mezinárodní ohlas. Bývá označován za nejvýznačnějšího představitele vrcholného období pragmatismu v USA.

John Dewey (1859 – 1952) se stejně jako Emerson a James zabýval zkušeností. R. B. Goodman¹⁶⁵ vytyčuje dvě hlavní témata jeho práce: smiřování a rekonstruování. Smiřování má souvislost s Jamesovou snahou sjednocovat empirismus a spiritualismus, Dewey jím byl široce ovlivněn. Dewey napadá tradiční opozice západní filosofie: self a svět, myšlenka a akce, fakta a hodnoty, cítění a vědění.¹⁶⁶ Téma rekonstruování se odráží v jeho obrazu člověka jako aktivního, konstruuujícího živočicha, který zná svět tím, že jej přeměňuje. Dewey chce měnit svět silou humanismu, což se projevuje na příklad v novém pojetí vzdělání a výchovy, ve kterém klade důraz na sepětí školy se životem a praxí.¹⁶⁷ V těchto tématech se odhaluje spojitost jeho myšlení s anglo-americkou romantickou tradicí.

Deweyho ontologicko-gnozeologické teorie byly ovlivněny kromě pragmatismu také hegelianismem a behaviorismem. Dewey svou gnozeologickou koncepci pragmatismu formuloval jako „instrumentalismus“, pro nějž je poznávání (tedy i myšlení) nástrojem adaptace na svět – umožňuje kontrolovat situace a dosahovat požadovaných výsledků. „Zkušenost Deweymu splývá se životem, dějinami a realitou.

164 Mc DERMOTT, John J. (Ed.). *The Philosophy of John Dewey*. Chicago: University of Chicago Press, 1973, s. xi. (Cit. dle GOODMAN, Russell B., *American Philosophy and the Romantic Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 90.)

165. GOODMAN, Russell B. *American Philosophy and the Romantic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 91 – 92.

166 Přejímá zde stanoviska sociálního konstruktivismu, který poukazuje na paradoxy vznikající těmito dualismy. K tomu srov.: GERGEN, Kenneth J. *An Invitation to Social Constructionism*. London: Sage, 1999.

167 K tomu srov.: „(Deweyho) činnost na poli pedagogiky lze ocenit s hlediska národního výše, nežli jeho činnost ve vlastní filosofii. Dílo ‚Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education‘ (1916) považují někteří za největší Deweyův dar přítomnosti a neznamenitější jeho odkaz budoucnosti.“ VOROVKA, Karel. *Americká filosofie*. Praha: Sfinx, 1929, s. 197.

(...) V souvislosti s pragmatickým meliorismem Dewey zdůrazňuje účelnost zkušenosti¹⁶⁸ – umožňuje sestrojovat nové a lepší pro budoucnost. Zkušenost je takto dynamicky propojena se světem a stejně tak poznávající subjekt a svět. Nicméně neztotožňuje zkušenost se světem, zkušenost má rekonstruktivní charakter: „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.“¹⁶⁹ Projevuje se zde evolucionistický prvek, jako v teoriích Georga Herberta Meada.

Dewey hovoří o jednotě mysli a přírodních a kulturních procesů; mentální kvality se nenacházejí v organismu, ale v prostoru interakce lidí a světa. Mysl představuje „způsob přírodní existence, v níž objekty procházejí usměrňovanou rekonstitucí.“¹⁷⁰

Etika prolíná celým Deweyho dílem i životem. Odmítá heteronomní morálku založenou na uceleném kodexu mravních norem a pravidel. Cílem není dokonalost, ale průběh zdokonalování a životní růst (dynamický způsob jeho myšlení pramení v hegelianismu, který Dewey studoval). Kritizuje směry stanovující „věčné“ hodnoty, jež existují mimo čas a prostor věcí a dějů; dobra nalézáme jako daná v poznání, v jednání, ve vnímání. Základní kritéria mravního jednání jsou u Deweyho ovlivněna etickými ideály kongregacionalistů o nesobecké službě.

Dodnes je působivá jednota a síla Deweyho života a myšlenek. Někteří oceňují nejvíce logické a metafyzické prvky Deweyho myšlení, jiní náboženskou orientaci. Další komentáře jej chápou jako filosofa vědy a svobody. Příčinou je z části přítomnost všech prvků ve všech ostatních. R. B. Goodman oceňuje u Deweyho odmítnutí tradičního supranaturalismu, který kladl ideály mimo lidskou zkušenost, přičemž J. Dewey zachovává kontinuitu své filosofie s přirozeným a humanizovaným supranaturalismem romantických myslitelů. Já si Deweyho cením pro to, jak důsledně odmítá tradici všude, kde se jeví prázdným zvykem – odtud pramenící názory na konstruktivní vztah myšlení a skutečnosti tvoří základní předpoklad moderních sociologických i psychologických směrů, které takto v Deweym nacházejí jeden ze

168 HROCH, Jaroslav. *Soudobá anglo-americká a kanadská filosofie*. Brno: Masarykova univerzita, 2003, s. 34 - 35.

169 BOYDSTON, Jo A. (Ed.). *Dewey, John. Experience and Nature. The Later Works, 1925 – 1953*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1988, s. 184. (Cit. dle HROCH, Jaroslav, *Soudobá anglo-americká a kanadská filosofie*, Brno: Masarykova univerzita, 2003, s. 37.)

170 HROCH, Jaroslav. *Soudobá anglo-americká a kanadská filosofie*. Brno: Masarykova univerzita, 2003, s. 37.

svých nejpůvodnějších zdrojů. Mohu hovořit jen o sociální konstruktivismu a systemickém pojetí v psychologii, ale ty přímo a zřetelně odrážejí Deweyho odkaz.

3.4.2. Morální self

Hlavní postoj pragmatismu a Deweyho k tématu identity je chápání lidské odlišnosti jako výsledku velmi tvárného sémiotického procesu.¹⁷¹ Takto vysvětlovaná identita byla v souladu s demokracií, která byla pro Deweyho vysoce ceněnou hodnotou. Ačkoli je sémiotická povaha self načrtávána v četných přehledech, nebyla nikdy rozpracována důkladně (nejvíce v díle Ch. S. Peirce). Dewey se primárně zabýval jinou oblastí, ze které budeme abstrahovat názory na self, a to etikou.

V kapitole *Moral self*¹⁷² osvětluje stěžejní roli self v morálce. Popisuje aspekty „dobrého“ self - má být chytré, obezřetné, svědomité, má mít vůli objevovat nové hodnoty a revidovat staré. Ukážeme si, jak se do takovýchto hodnot self formuje a co jej dalšího tvoří.

Novost a přínosnost své teorie ukazuje v kontrastu s jinými teoriemi. Třídí je do dvou skupin: k první patří teorie označující self za nejvyšší a výlučný morální cíl, které si přitom nevšímají toho, co self skutečně činí, respektive jaké následky vyplývají z jeho činnosti. Příkladem takového teoretika je Kant – dobrá vůle je jediným morálním dobrem, nehledě na následky, které ve skutku jednání má. Tato teorie je zásadně problematická: „Nabývá-li self podoby výlučného cíle, pak chování, činy i následky jsou chápány jako pouhé prostředky, jako externí nástroje pro udržování dobrého self.“¹⁷³

Ostatní teorie (jako hedonismus raného utilitarianismu) chápou za jediný dobrý cíl určitý následek – potěšení například; self a jeho vlastnosti jsou pouhými prostředky k vytváření tohoto následku.

Deweyho teorie dává jak self, tak následkům činů nepostradatelnou roli – ani jedno není pouhým nástrojem druhého, ale existuje mezi nimi cirkulární uspořádání. Následky morálního druhu vstupují do formace self a self vstupuje zpětně do těchto následků.

171 WILEY, Norbert. *The Semiotic Self*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994, s. 13.

172 BOYDSTON, Jo A. (Ed). *John Dewey: Ethics. The Later Works, 1925 – 1953*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1989.

173 Tamtéž, s. 285.

Neexistuje tedy oddělenost chování a následků od self, ale vztah formování, odkrývání a testování self. Toto tvrzení Dewey konkretizuje ve výkladu o volbě, jakožto nejcharakterističtější aktivitě self.

Volba jako záměrné rozhodování je proces spontánního výběru neboli preferování, který je ovlivněn vrozeným temperamentem i získaný zvykem. Toto ovlivnění nastává už před hodnotovým souzením objektů, protože preference jsou více organické než vědomé. Váháme a uvažujeme až v případě soutěžení neslučitelných preferencí, a takovým konečným výstupem je volba - záměrná a vědomá. Dle Deweyho pojmosloví tedy preferujeme spontánně a volíme vědomě, záměrně.

Volbu nalézáme ve dvojitém vztahu k self. Odhaluje existující self a zároveň formuje self budoucí. Odhalování self chápe tak, že na jednotlivých možnostech volby apelujících na různé části v konstituci self toto self poznáváme. Výsledná volba následně tvaruje do určité míry self.¹⁷⁴

K závažnosti procesu volby Dewey explicitně říká, že „(...) volbou tohoto předmětu a ne jiného vybíráme ve skutečnosti, jakou osobou nebo self se chceme stát. (...) Pod povrchem je to tedy proces objevování toho, jakou bytostí se osoba chce nejvíce stát.“¹⁷⁵ Mezi self a činem není tatáž příčinnost jako mezi sirkou a ohněm, který způsobuje; jejich vztah je těsnější - self se v činu skrze volbu přímo odhaluje.

Vrátíme-li se tedy k Deweyho kritice teorií morálního self, jeho teorie přednesený problém vztahu self a činů řeší následně: pouze takové self je dobré, které chce a usiluje o dobré následky. Právě esenciální jednota self a aktů je pro Deweyho klíčem ke správné teorii morality.

Nicméně tento Deweyho názor byl kritizován britským filosofem B. Russellem: „Základní rozdíl mezi mnou a Dr. Deweym je ten, že on soudí přesvědčení podle jeho účinků, zatímco já je soudím podle příčin, které se podílely na jeho vzniku. Minulost nemůže být ovlivněna ničím, co děláme, a proto je-li pravda determinována tím, co se stalo, je nezávislá na přítomnosti a na budoucích volbách; to představuje v logické formě hranice lidských sil. Ale závisí-li pravda, nebo raději závazně prohlášené tvrzení

174 „Ne všechny volby jsou tak závažné jako je volba životního partnera nebo povolání. Ale každá volba je na rozcestí, a cesta, kterou si vybereme, uzavírá určité možnosti a otevírá jiné.“ Tamtéž, s. 287.

175 Tamtéž, s. 287.

(warranted assertability) na budoucnosti, pak potud, pokud je v naší moci měnit budoucnost, je v naší moci měnit to, co bude tvrzeno (what should be asserted).¹⁷⁶

Dewey ale postuluje morální jednotu self a aktů, proto přesvědčení je totožné s těmi činy, ke kterým vedlo, i s příčinami, které vedly k němu. Lépe řečeno přesvědčení je jen pojmenování určitého vztahu, jež determinuje opakovaný způsob určitého aktu self ke světu (jak uvidíme níže), a proto není možné soudit jeho morální kvalitu odděleně od příčin i následků, které k němu patří, protože bez nich by samo neexistovalo.

Z tohoto sepětí plyne další důsledek: některé teorie chápou motivy jako vnější k individuu a nutící ho činit, to ale vede k přijetí předpokladu, že self je nereagující a pasivní a tak musí být zvnějšku „rozpohybováno“. Naproti tomu Deweyho self je ze své podstaty aktivní a nepotřebuje vnější přísliby odměny nebo pohrůžky trestem. Podněty jsou důležité faktory chování, ale ne jeho příčiny. Objevují se až v průběhu aktivity (jako žár, až když saháme do ohně) a jejich funkce je měnit průběh aktivity, ne jej iniciovat. Na tomto místě vidíme námitku behaviorismu, který Deweyho jinak v mnoha ohledech inspiroval (ve spojení s evolucionismem); jednoznačně se však vymezuje proti jeho redukcionismu.

Stejně jako podnět není něčím vnějším k self, tak ani druh následujících motivů není self vnější: laskavost například, krutost nebo zloba. Nejsou to nezávislé síly, které by poháněly k jednání; jsou to pojmenování druhu aktivního spojení, jednoty mezi self a určitou třídou objektů. Zdůrazňuji zásadnost této myšlenky: určité pojmenování způsobuje domněle reálnou existenci této věci. Hladová osoba hledá jídlo. Chceme-li, řekneme, že je poháněna hladem. Ale ve skutku hlad je jen jméno pro tendenci chovat se směrem k dosažení určitého jídla. Vytvořit entitu mimo tento aktivní vztah self a objektů, a následně s takovou abstrakcí zacházet, jako kdyby byla příčinou shánění jídla, je naprosté zmatení.

Je to člověk sám ve svém self, kdo je zlý nebo laskavý, a tato adjektiva ukazují, že self je konstituováno jednat určitým způsobem s určitými objekty. „Benevolence nebo krutost není něco, co člověk má stejně jako má peníze v kapse; je to něco, co člověk je;

176 RUSSELL, Bertrand. *A History of Western Philosophy*. London: Routledge, 2002, s. 826.

a protože jeho bytí je aktivní, tyto kvality jsou *způsoby* aktivity, ne síly produkující čin.¹⁷⁷

Podle Deweyho máme tendenci věřit tomuto klamu už proto, že chápeme self za samozřejmé: „Neměnnost a všudypřítomnost self jako determinujícího faktoru ve všech situacích je hlavní důvod toho, proč si jej tak málo všímáme; je ve zkušenosti důvěrnější a všudypřítomnější než vzduch, který dýcháme.“¹⁷⁸

Morální identita self a jednání tvoří centrální tezi Deweyho teorie. Z ní odvozuje teorii motivace, reviduje dělení altruismus – egoismus, z ní také plyne interpretace kvality a hodnoty jednání a kvality a hodnoty self. Tuto tezi doplňují termíny sjednocování self, harmonie, celosti a plnosti a organického růstu. Lidské síly a možnosti se mohou plně a svobodně realizovat, jen když pracují dohromady v komplexním, odlišeném a přesto sjednoceném celku. V celku osobnosti, našeho self, ale také v celku společenském.

Přirozeně se spojují úvahy o jedinci s úvahami nadindividuálními. Deweyho sociální ideál „morální demokracie“ je makrokosmem norem řídících individuální činy. V souladu s meliorizační tendencí Deweyho a dalších filosofů – pragmatiků tohoto období, je dobrá společnost i dobré self odlišené, a přesto harmonické; rostoucí a přetvářející se, a přesto ucelené. Ideální demokracie, na které se všichni účastní, je jen ta, v níž jsou síly a schopnosti individuí zharmonizovány kooperativními aktivitami v komunitách, které dovolují plné a svobodné vyjádření jedinečnosti člověka.

Jaké je tedy self? Neexistuje nic takového jako fixní, hotové, ukončené self. Každé žijící self zapřičiňuje činy a je samo zpětně činy zapřičiňováno. Veškeré dobrovolné jednání je přetvářením self, protože vytváří nová přání a podněcuje k novým snažením. „Naše osobní identita se nachází v kontinuálním vývoji, který spojuje tyto změny. Z nejstriktnějšího hlediska je pro morální self nemožné zůstat v klidu. Self se stává, a stává se lepším nebo horším. Zda vznikne ctnost, záleží na kvalitě tohoto stávání se.“¹⁷⁹

Na tomto místě připomeňme kritiku Vorovky, který Deweymu vytýká posuzování morálnosti člověka podle toho, v jakém směru k lepšímu self se nachází: „Špatný

177 Tamtéž, s. 291.

178 BOYDSTON, Jo A. (Ed.). *John Dewey: Experience and Nature. The Later Works, 1925 – 1953.* Vol.1. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1988, s. 246.

179 BOYDSTON, Jo A. (Ed.). *John Dewey: Ethics. The Later Works, 1925 – 1953.* Carbondale: Southern Illinois University Press, 1989, s. 306.

člověk jest ten, který bez ohledu na to, jak byl dobrý, počíná se kaziti, ten, který se stává méně dobrým. Dobrý člověk jest ten, který bez ohledu na to, jak byl mravně bezcenný, směřuje ke zlepšení.' Podle této prazvláštní logiky jest zdrav, kdo se z těžké nemoci začíná udravovati. Žádná dokonalost nemůže být tedy Deweyovi cílem, nýbrž jen průběh zdokonalování."¹⁸⁰ Nejen že Vorovka neuvádí zdroj Deweyho citace, takže lze jen těžko operovat s údajným doslovným zněním, ale poměřovat mravnost a tělesné zdraví se mi zdá stejně rétorické, jako to Vorovka vytýká Deweymu: „Dewey, odpůrce abstrakcí a pouhých slov, sám se často stává rhetorem, který dbá jen mžikového efektu, dosaženého třeba i za cenu paradoxu."¹⁸¹ Jediný cíl, který Dewey uznává, je jistě životní vzrůst, ale samotné posuzování dvou lidí jako dobrého a špatného, nebo horšího a lepšího, je zcela mimo Deweyho základní směřování a také odporuje myšlení pragmatickému.

Vraťme se k Deweymu. V self je samozřejmě i část, kterou lze nazvat jako staré, statické self (oproti části, jež je novým, dynamickým self); je konstituovaná zvyky již vytvořenými. Tyto plní roli naší výbavy a člověk má tendenci u nich setrvávat. Jsou osvědčené, fungují. Naše staré, navyklé self je námi samými chápáno jako naše self, ten, kdo je já. Nové podmínky a nároky jsou chápány jako cizí, nepřátelské, ne naše. Ovšem veškeré nové situace v nejširším slova smyslu toto self formují – právě tento vztah a vývoj je zdůrazňován, podkládán a explikován v Deweyho úvahách této kapitoly. A je tím, co je společné teorii self všech pragmatiků i Emersona: self je dynamické, „stává se“, neustále vzniká nové self, jehož nejdůležitějším rozměrem je morální hodnota.

Shrňme filosofii Deweyho z hlediska teorie self. Dewey vybízí, povzbuzuje, vidí stále se obnovující možnost lidského růstu k morálně lepšímu já. Jeho pohled na dynamické self není prvním takovým, ale je výjimečný v psychologické přesnosti (zaměřený jiným směrem než obdobně kvalitní přesnost Jamesova) rozpracovaného vztahu self, podnětů, motivů a světa vůbec.

Dewey přispěl k hnutí, které se postavilo proti redukcionismu behavioristů a obrátilo se k aktivním, pozitivním duševním silám člověka. Ústí v koncepci seberealizace (A. Maslow), ve které vidím přímou myšlenkovou linii nejen od Emersona, ale i Deweyho. Ukazuje, že self člověka není něčím pevným a neměnným, čímž dává člověku naději, a zároveň na něj klade vysoké nároky a zodpovědnost za

180 VOROVKA, Karel. *Americká filosofie*. Praha: Sfinx, 1929, s. 199.

181 Tamtéž, s. 199.

vlastní volbu. Deweyho přístup k člověku netvoří ani dnes základ věd o člověku, které s lidskou bytostí podle mého mínění stále zacházejí příliš mechanicky – tím myslím chápání člověka jako organismu zásadním způsobem utvářeného geny, řízeného pudy a psychologicky vysvětlitelného, diagnostikovatelného, matematizovatelného či předpověditelného. U Deweyho se můžeme seznámit s tím, proč a jak a s jakými důsledky jednat s člověkem (v každodenním životě, ve vědeckých pracích i v ekonomicko-politickém diktátu) jako se svéprávnou, svobodnou a neustále se rozvíjející bytostí.

3.5. GEORGE HERBERT MEAD

3.5.1. George H. Mead – pragmatismus v sociální vědě

Americký filosof a sociální psycholog George H. Mead (1863 – 1931) je jedním ze zakladatelů pragmatismu. Jako první aplikoval jeho principy v oblasti sociologie a dosáhl tak značného vlivu v sociologické vědě 20. století.

Mead vystudoval filosofii na Harvardské univerzitě¹⁸², postgraduální studia filosofie a fyziologické psychologie strávil v německém Leipzigu pod vedením Wilhelma Wundta a Johna S. Milla. Poté se stal učitelem univerzity v Michiganu, kde vyučoval také John Dewey. Stali se blízkými přáteli a společně se účastnili založení Univerzity Chicago v roce 1892, kde oba trvale působili na katedře filosofie, z níž se brzy stalo nové centrum amerického pragmatismu.

Mead byl stejně jako Dewey hluboce ovlivněn romantickými mysliteli ve zdůrazňování sociální evoluce a prostředí, které je závislé na jednajícím jedinci. Žil ale v době po Darwinových objevech a romantický přístup tak mohl zbavovat mysticismu ve prospěch biologického a vědeckého pojetí (jako Dewey). Rozum je v pragmatickém pojetí znovu podstatným aspektem lidského jednání, nepodřízený intuici a víře. Mead přeformuloval problém autonomie, svobody a změny v evolučních a sociálních termínech oproti mechanickým a individualistickým. Pragmatický přístup jej odlišil od psychologů také ovlivněných Darwinem, jako je S. Freud nebo G. Le Bon, kteří zdůrazňovali ne-racionální determinanty lidského chování.¹⁸³ Svůj přístup nazýval sociálním behaviorismem¹⁸⁴.

Meadovým vědeckým zájmem se stala zejména teorie mysli a pojetí self – zkoumal jejich vývoj skrze sociální proces komunikace s druhými. Jeho závěry se staly základem

¹⁸² V té době bydlel u Williama Jamese jako učitel jeho dětí, je ale zajímavé, že nestudoval pod jeho vedením, nýbrž jako žák G. H. Palmera a J. Royce. (Dle CRONK, George, Georg Herbert Mead. (1863 – 1931), In *The Internet Encyclopedia of Philosophy* [on-line], [cit. 2008-04-02], Dostupný z <http://www.utm.edu/research/iep/m/mead.htm#H7>.)

¹⁸³ STRAUSS, Anselm (ed.). *The Social Psychology of George Herbert Mead*. Chicago: The University of Chicago Press, 1956, s. vii.

¹⁸⁴ Behaviorismem nechápal popření privátního světa nebo zanedbávání vědomí, ale přístup k veškeré zkušenosti z hlediska chování. (Dle MEAD, Georg H., *Mind, Self, & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Vol. 1. Ed. Morris, Charles W. Chicago: The University of Chicago Press, 1967, s. xviii).

sociologické a sociálně psychologické školy symbolického interakcionismu. Hlavním tématem tohoto přístupu jsou významy, které lidé dávají světu, a způsob, jakým jsou vytvářeny v interpersonální interakci.¹⁸⁵

Spolu s Martinem Buberem je Mead chápán jako první, kdo rozpracoval sociální teorii self.¹⁸⁶ Mead provedl detailní analýzu mechanismu gest, vokálních symbolů, řeči a přebírání rolí¹⁸⁷ jako základny, z níž se vyvíjí kognitivní významy a self. V těchto pojmech popsal vývoj dítěte. Pozdější psychologové, zdůrazňující konceptuální a jazykový vývoj člověka, jako je Jean Piaget nebo Heinz Werner, vycházejí vždy z jeho přístupu.¹⁸⁸ Nicméně psychologická diskuze o self nebyla Meadem příliš ovlivněna - možná kvůli velké odlišnosti jeho předpokladů. Například Meadovy pojmy činného a trpného já představují velmi originální formulaci vztahů člověka a společnosti a člověka a biologické přirozenosti. K Meadově přínosnosti pro tuto debatu se vrátíme v dalších kapitolách.

Ač je pro účel této práce nejdůležitější představit Meadův přínos pro sociologicko-psychologickou oblast, ráda bych zdůraznila, že také významně přispěl k filosofii přírody, vědy, dějin a k filosofické antropologii. „John Dewey a Alfred North Whitehead považovali Meada za myslitele nejvyššího řádu.“¹⁸⁹

Meadovy práce představují pro filosofického čtenáře trojitou intelektuální výzvu. Jednak většinu svých prací nezamýšlel k publikování ve formě, ve které ji máme dnes – většina Meadových prací byla vydána posmrtně ze zápisků a nedokončených poznámek k přednáškám. Chceme-li najít veškeré jeho příspěvky k jednomu tématu, musíme podstoupit proces prosévání a spojování těchto jeho písemností. Za druhé se Mead zabýval velmi širokou řadou témat od sociální psychologie po kosmologii, ale nikde neprovádí ucelenou integrující prezentaci svých hlavních ideí. Systematická rekonstrukce Meadových myšlenek zůstává úkolem čtenáře. Za třetí Meadovy práce

¹⁸⁵ BITTNER, Christopher J. G. H. Mead's Social Concept of the Self. *Sociology and Social Research*. 1931, 16, s. 6.

¹⁸⁶ PFUETZE, Paul E. *Self, Society, Existence. Human Nature and Dialogue in the Thought of George Herbert Mead and Martin Buber*. New York: Harper Torchbooks, 1961, s. 5.

¹⁸⁷ Mead jako první užíval pojem role v psychologické vědě systematicky. NAKONEČNÝ, Milan. *Psychologie osobnosti*. Praha: Academia, 1997, s. 281.

¹⁸⁸ STRAUSS, Anselm (ed.). *The Social Psychology of George Herbert Mead*. Chicago: The University of Chicago Press, 1956, s. xv.

¹⁸⁹ CRONK, George. Georg Herbert Mead. (1863 – 1931). In *The Internet Encyclopedia of Philosophy* [on-line]. [cit. 2008–04–02]. Dostupný z <http://www.utm.edu/research/iep/m/mead.htm#H7>.

obsahují řadu námětů, které Mead sám plně nezpracoval. Je těžké studovat jej pečlivě a necítit se vyzýván zodpovídat otázky, které sám nechal nedokončené.¹⁹⁰ I přes tyto obtíže je poznávání Meadova odkazu inspirativní a přináší doplnění celkového rámce pragmatické nauky. „Mnoha způsoby nejjistějším a nejimpozantnějším výsledkem pragmatického myšlení je dosud teorie inteligence a mysli. (...) Rozvíjení a rozpracovávání této teorie určovalo celoživotní aktivitu Georga H. Meada.“¹⁹¹

3.5.2. Filosofie systému a sociálních aktů

Meadova teorie self nemůže být plně pochopena bez seznámení se základními filosofickými principy, na nichž ji vystavěl. Tuto kapitolu věnuji jeho modelu přírody, ontologickým předpokladům, filosofii aktů a tomu, jakou povahu Mead přisuzuje mysli.

Meadova filosofie je založena na ekologické vizi světa, který obsahuje množství propojených systémů. Příroda je systém systémů neboli vztahů a existence veškerých objektů (živých i neživých) je nemyslitelná mimo tyto systémy.¹⁹²

Vztah mezi přírodním objektem (nebo událostí) a systémem, v němž existuje, není jednostranný: charakter objektu je determinován členstvím v systému, ale také naopak charakter systému je určován aktivitou svého člena.¹⁹³ Tato vzájemná podmíněnost existuje mezi objektem a systémem, organismem a prostředím, tedy všemi přírodními procesy. Mead se zabýval zejména biologickou oblastí a kladl důraz na vzájemnou závislost a interakci organismu a prostředí. Zatímco prostředí poskytuje podmínky, které umožňují organismům jednat, aktivita organismů na druhou stranu přetváří charakter prostředí.

Zásadní dynamičnost tohoto vztahu souvisí s Meadovým „situačním“ nebo „hlediskovým“ konceptem reality. Hledisko nebo perspektiva je „svět ve svém vztahu

¹⁹⁰ COOK, G. A. George Herbert Mead: Self, Language, and the World (Book). *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 1974, 10 (4), s. 253.

¹⁹¹ STRAUSS, Anselm (ed.). *The Social Psychology of George Herbert Mead*. Chicago: The University of Chicago Press, 1956, s. xv.

¹⁹² CRONK, George. George Herbert Mead. (1863 – 1931). In *The Internet Encyclopedia of Philosophy* [on-line]. [cit. 2008–04–02]. Dostupný z <http://www.utm.edu/research/iep/m/mead.htm#H7>.

¹⁹³ MEAD, George H. *The Philosophy of the Act*. Ed. Morris, Charles W. et al. Chicago: University of Chicago, 1967, s. 330. (Cit. dle tamtéž.)

k individuu a individuum ve vztahu ke světu“.¹⁹⁴ Perspektiva je tedy situace, ve které vnímající objekt existuje v odkazu na odpovídající prostředí a toto prostředí existuje v odkazu na vnímající objekt. Takových perspektiv je nekonečné množství a dle Meada to nejsou nedokonalé reprezentace „absolutní reality“, které přesahují jednotlivé situace. Naopak, tyto situace jsou realitou, která je světem.¹⁹⁵ Ontotvorná funkce perspektiv světa je základním předpokladem konstruktivismu (který klade důraz na aktivitu konstruování světa a je tak bližší Meadově hledisku v protikladu ke konstruktivismu, zdůrazňujícímu produkty takové aktivity - konstrukty¹⁹⁶); radikální forma tohoto směru nalézá jeden z kořenů v pragmatismu, jehož sociální aspekt nejexplicitněji vyjadřoval Mead – právě on je tak nejbližší sociální povaze konstruktů.

Sociální proces, který zahrnuje interakce mnoha jednotlivců, je základním stanoviskem jeho filosofie aktů. V aktech nalézáme podstatu mysli, self i společnosti. Mead rozlišoval dva typy aktů: akt jako takový (obecně organická aktivita) a sociální akt, který je speciálním druhem organického aktu a má zvláštní význam pro interpretaci lidského světa.¹⁹⁷

Sociální akt je výrazem „sociálního organismu“, což je skupina individuálních organismů. Člověk je jeho částí a jeho akty musí být chápány jen v kontextu sociálních aktů, které zahrnují další jedince.¹⁹⁸ Společnost je tedy procesuální celek, jehož jedinci se definují skrze účast na sociálních aktech. „Pro sociální psychologii je celek (společnost) primární, jeho části (jednotlivci) sekundární; část je popisována v pojmech celku, ne celek v pojmech části nebo částí“.¹⁹⁹ Tyto akty mají různou komplexitu od jednoduché interakce dvou jedinců (např. tanec), více jedinců (náboženský rituál), až po nejkompexnější akty, které nesou formu sociálních organizací a institucí – jako je vzdělávání nebo ekonomické směňování.

¹⁹⁴ Tamtéž, s. 115. (Cit. dle tamtéž.)

¹⁹⁵ Tamtéž, s. 215. (Cit. dle tamtéž.)

¹⁹⁶ STRNAD, Vratislav.

¹⁹⁷ CRONK, George. Georg Herbert Mead. (1863 – 1931). In *The Internet Encyclopedia of Philosophy* [on-line]. [cit. 2008–04–02]. Dostupný z <http://www.utm.edu/research/iep/m/mead.htm#H7>.

¹⁹⁸ MEAD, Georg H. *Mind, Self, & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Vol. 1. Ed. Morris, Charles W. Chicago: The University of Chicago Press, 1967. s. 130.

¹⁹⁹ Tamtéž, s. 7.

Typicky lidské sociální akty vyrůstají všechny z komunikace skrze významové symboly; významová komunikace vytváří svět společných významů. Jen v něm je možné provádět promyšlené sociální akty.

Realita, kterou lidé poznávají, je podle Meada sociálně konstruována v procesu zprostředkovávání a usnadňování užíváním významových symbolů.²⁰⁰

3.5.3. Komunikace a mysl

Mysl i self můžeme dle Meada popisovat právě jen v pojmech sociálního procesu. Individuální psychologie, aby byla srozumitelná, musí používat právě tyto pojmy, tudíž je pro ni zásadní komunikace, jak jsem popsala výše.

Proces komunikace v Meadově teorii zahrnuje dvě fáze: konverzaci gesty²⁰¹ a jazyk, neboli konverzaci významovými gesty. Komunikace dostává evoluční charakter: jazyk nahrazuje, ač neodstraňuje, konverzaci gesty přeměnou nevýznamové interakce na významovou. Významové gesto se liší tím, že vyvolává v jedinci, který jej provádí, stejnou odezvu jako v těch, kterým je gesto určeno.²⁰²

Mysl vzniká právě ze sociálního aktu komunikace významovými symboly. „Pouze v pojmech gest jako významových symbolů je možná existence mysli nebo inteligence; jen v těchto pojmech se může myšlení – což je internalizovaná nebo implicitní konverzace jedince se sebou samým skrze taková gesta – objevovat.“²⁰³ Mysl je forma účasti na sociálním procesu; „krátce mysl je užívání významových symbolů“²⁰⁴.

Na tomto místě si připomeňme Meadův „sociální behaviorismus“ – jeho podstatou je, že mysl vzniká z interakce organického jedince v sociálním prostředí. „Mysl není substancí umístěnou v nějaké transcendentální říši, ani pouhou řadou událostí, které se

²⁰⁰ CRONK, George. Georg Herbert Mead. (1863 – 1931). In *The Internet Encyclopedia of Philosophy* [on-line]. [cit. 2008–04–02]. Dostupný z <http://www.utm.edu/research/iep/m/mead.htm#H7>.

²⁰¹ Meadův známý příklad takové komunikace jsou dva psi, kteří kolem sebe bojovně obcházejí. Akt jednoho se stává stimulem pro druhého a mění jeho přístup – kousat nebo nekousat. Vzájemně takto konverzují gesty. Nejsou to ale významová gesta, protože pes si neříká, že když druhý udělá toto, tak mě chce zardousit a já musím pak udělat tamto. (Dle MEAD, Georg H., *Mind, Self, & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Vol. 1. Ed. Morris, Charles W. Chicago: The University of Chicago Press, 1967, s. 42 – 43.)

²⁰² Tamtéž, s. 47.

²⁰³ Tamtéž, s. 47.

²⁰⁴ CRONK, George. Georg Herbert Mead. (1863 – 1931). In *The Internet Encyclopedia of Philosophy* [on-line]. [cit. 2008–04–02]. Dostupný z <http://www.utm.edu/research/iep/m/mead.htm#H7>.

dějí ve fyziologické struktuře. Mead proto odmítá tradiční pohled na mysl jako substanci oddělenou od těla, stejně jako behavioristický pokus popisovat mysl výhradně v pojmech fyziologie nebo neurologie.²⁰⁵ Mead souhlasí s behavioristy, že můžeme popisovat mysl skrze chování, popřeme-li její existenci jako substanční entity a pohlížíme na ni místo toho jako na přirozenou funkci lidského organismu. Ale není možné ani žádoucí popírat její existenci úplně. Fyziologický organismus je nutnou, ale ne dostatečnou podmínkou mentálního chování. Bez nervového systému by internalizace významové komunikace nebyla možná; ale bez sociálního procesu konverzace by nebylo co internalizovat.²⁰⁶

Vznikání myslí je podmíněné interakcí lidského organismu se sociálním prostředím – účastí na sociálním aktu komunikace si uvědomujeme možnost významového symbolického chování. Mysl je „individualizovaný střed“ procesu komunikace. „Bez jazyka není žádné myšlenky, myslí.“²⁰⁷

3.5.4. Sociální koncepce self

Jak naznačuje předchozí představení Meadovy teorie, i jeho koncepce self je sociální. Individuální self jsou produkty sociální interakce, ne její logické nebo biologické podmínky. „Self je něco, co má vývoj, není to od počátku, při narození, ale vyrůstá to z procesu sociální zkušenosti a aktivity, to znamená, že self se vyvíjí v daném jedinci jako výsledek jeho vztahů k tomuto procesu jako celku a vztahů k ostatním jedincům v tomto procesu.“²⁰⁸

Zvláštností, která odlišuje self od „ostatních věcí a od těla“, je jeho reflexivita. V reflektivním procesu je „objektem samo sobě“ a vnímá se jako jeden celek,²⁰⁹ což také odlišuje lidské vědomí od zvířecího.

Jak je možná tato objektivizace self? Podle Meada se jedinec stává objektem pro sebe sama pouze na základě „sociálních vztahů a interakcí, prostředků zakoušených

²⁰⁵ Tamtéž.

²⁰⁶ MEAD, Georg H. *Mind, Self, & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Vol. 1. Ed. Morris, Charles W. Chicago: The University of Chicago Press, 1967, s. 139.

²⁰⁷ Tamtéž, s. 191 – 192.

²⁰⁸ Tamtéž, s. 135.

²⁰⁹ Tamtéž, s. 136.

transakcí s dalšími jedinci v organizovaném sociálním prostředí.²¹⁰ Self je výsledkem procesu, ve kterém jedinec přebírá postoje druhých k sobě a pokouší se tak pojímat z hlediska druhých. Self jako objekt pochází z jedincovy zkušenosti se self druhých.

Mead objasňuje proces objektivování self, který zakládá lidskou intersubjektivitu, na rozlišení třech forem symbolických interakcí, které tento proces vytváří: jazyk, hraní a hru²¹¹. Jazyk je primární sociální základ self; v lingvistickém aktu jedinec přebírá roli druhého a tak je umožněno self jako objekt – ne objekt v mechanickém světě vnějších vztahů, ale jako základ pro lidskou zkušenost vůbec.

Přebírání rolí druhých zakládá také další lingvistický akt - hraní a hra. Jedinec na sebe při hraní bere roli jiného, jakoby byl jím – dítě je doktorem, matkou nebo Indiánem. Tohoto druhého, kterým se dítě stává při hraní, Mead nazývá specifickým druhým.²¹² Hra je komplexnější formou přebírání rolí, jedinec zde musí internalizovat role nejen toho, koho hraje on, ale všech, které hra zahrnuje; navíc musí brát v úvahu pravidla této hry. Uspořádání rolí organizovaných podle pravidel zahrnuje postoje všech účastníků a dohromady tak symbolizuje jednotu, kterou Mead nazývá „generalizovaný druhý.“²¹³ Tento pojem vyjadřuje organizované a generalizované postoje, na které se jedinec odkazuje při definování vlastního chování. Pojímá-li se jedinec z hlediska generalizovaného druhého, získává dle Meada sebe-uvědomění v plném slova smyslu.²¹⁴

Pojetí generalizovaného druhého a vůbec zvýraznění role společnosti v psychologii nalézáme rozpracováno Albertem Bandurou. Vycházejí z poznatků o operantním podmiňování vytvořil empiricky založenou teorii sociálního učení. Člověk se neučí jen z bezprostředně zpevnovaného chování, ale i z pozorování druhých lidí, přičemž učení z pozorování je velmi efektivní, navzdory tomu, že si jedinec neuvědomuje míru, ve které tomuto druhu učení podléhá. „Druhé osoby mohou vystupovat jako pozitivní i negativní modely pro vlastní chování jedince, kterému se tak chování pozorovaných

²¹⁰ Tamtéž, s. 225.

²¹¹ „Play and game“ jsem přeložila jako hraní a hra. Hra je komplexnější než hraní, vysvětlím dále.

²¹² CRONK, George. Georg Herbert Mead. (1863 – 1931). In *The Internet Encyclopedia of Philosophy* [on-line]. [cit. 2008–04–02]. Dostupný z <http://www.utm.edu/research/iep/m/mead.htm#H7>.

²¹³ MEAD, Georg H. *Mind, Self, & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Vol. 1. Ed. Morris, Charles W. Chicago: The University of Chicago Press, 1967. s. 154.

²¹⁴ Mead podal významnou analýzu hry a objasnil její sociální a psychologický význam a její funkci sociální kontroly. (Tamtéž, s. 160.)

osob stává pozitivním příkladem pro dosažení určitých odměn, nebo negativním příkladem pro vyhnutí se určitým trestům.²¹⁵ Bandura svou teorii rozvinul v rovině chování a tam sociálnímu učení přisuzoval zásadní roli. Mead ukazuje ve svém pojetí ještě hlubší vliv druhých osob na jedince – ovlivnění struktury a vývoje jeho self. Bandura tedy zůstal u popisu pozorovatelného chování – ale jeho závěry jsou experimentálně prokazatelné. Meadův příspěvek z tohoto hlediska slouží jako zdroj hypotéz, které teprve musí být přeformulovány směrem k jejich falsifikovatelnosti – tento nedostatek bývá Meadovi často vytýkán. Nicméně z uvedených pragmatiků učinil největší krok směrem k experimentální vědě, což dokazuje například právě Bandura, jehož výzkumy nacházejí své původní teoretické východisko také u Meada.

Vraťme se k Meadovu pojetí self: není to jen pasivní reflexe generalizovaného druhého. „Rozhoduje, co bude dělat, ve světle postojů druhých, ale jeho chování není mechanicky determinováno takovou postojovou strukturou.“²¹⁶ Mead rozlišuje dvě fáze self: tu, která reflektuje postoj generalizovaného druhého, a tu, která na něj odpovídá. Reflektující fázi nazývá „me“, odpovídající „I“²¹⁷, tedy trpné a činné já.²¹⁸ Trpné já také definuje jako „konvenčního, zvykového jedince“, jako internalizaci rolí, které jsou získány ze symbolických procesů jako je lingvistická interakce, hraní a hra. Činné je „nová, kreativní odpověď“ na symbolizovanou strukturu trpného já.²¹⁹

Činné já se může stát objektem, ale pouze jako paměťový obraz – pamatujeme si odpověď činného na trpné já. Činné já je subjektem zkušenosti, takže rozumět jeho strukturálnímu a funkcionálnímu významu můžeme pouze „ex post facto“, ne přímo v přítomnosti.²²⁰ To znamená, objektifikované činné já se stává součástí trpného. Mead ustanovuje dynamický vztah mezi těmito dvěma fázemi a vysvětluje jím změnu self: „Činné já, což je odpověď na trpné, reprezentuje přítomnou činnost a naznačuje

²¹⁵ NAKONEČNÝ, Milan. *Psychologie osobnosti*. Praha: Academia, 1997, s. 372.

²¹⁶ CRONK, George. Georg Herbert Mead. (1863 – 1931). In *The Internet Encyclopedia of Philosophy* [on-line]. [cit. 2008–04–02]. Dostupný z <http://www.utm.edu/research/iep/m/mead.htm#H7>.

²¹⁷ Oboje se do češtiny překládá jako „já“. První vyjadřuje trpný tvar, druhé činný. Dále budu používat překlad vžitý u Jamesova rozlišení „me“ a „I“ – trpné já a činné já.

²¹⁸ MEAD, Georg H. *Mind, Self, & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Vol. 1. Ed. Morris, Charles W. Chicago: The University of Chicago Press, 1967. s. 178.

²¹⁹ Tamtéž, s. 197.

²²⁰ Tamtéž, s. 174.

restrukturaci trpného já v budoucnosti.“²²¹ Poté, co činné já jednalo, „můžeme jej zachytit v naší paměti a popsat jako to, co jsme již udělali.“²²² Ale to je nyní, v nově se vynořující přítomnosti, aspekt restrukturovaného trpného já.

Mead tímto způsobem zdůrazňuje časovou dimenzi self, a tím se připojuje k obecně pragmatickému chápání dynamické povahy self, kterou jsme viděli u předchozích myslitelů. Jeho originalita spočívá ve vyzdvihnutí sociálního aspektu takové změny; již se neobrací do hlubin vlastního srdce, jak to činil Emerson jako představitel idealistické filosofie ovlivněné romantickou tradicí. Důležitou roli v obrazu self přikládali společnosti všichni pragmatikové, které jsem představila (a obecně všichni). Mead však tuto roli vyjádřil nejexplicitněji a systematizoval její postavení mezi jinými vlivy, které určují self.

Meadovo rozdělení dvou fází já má společné rysy s Emersonovým konceptem vrstevnatosti duše, které vysvětlují v této práci v kapitole Ontologické aspekty duše. Emerson rozlišuje vrstvy více ovlivněné společností a méně ovlivněné, které popisuje jako nejnítěrnější já. Tyto vrstvy dostávají etickou hodnotu: to, co je v nás naučené v průběhu života od ostatních, uzavírá cestu k vlastním myšlenkám. Lidské snažení se má vždy ubírat směrem k objevování hlubších částí vlastního já, kde jedině můžeme nalézat pravdu. Zavádí k tomu účelu metafyzický princip opouštění: uvězňující kruhy mysli má jedinec stále vyhledávat a opouštět ve prospěch opravdovější hlubiny svého já. Mead nevyjadřuje etickou rovinu tak explicitně, avšak více respektuje vědeckou metodologii a je tak srozumitelnější.

Etický aspekt konceptu činného a trpného já Mead vyjadřuje nejvíce v procesu odpovídání jedince na situaci. Existence člověka je svou podstatou sociální, ovšem to nedeterminuje volbu konkrétního průběhu jednání jako jediný faktor. Není možné jen ze situace dopředu určit, jakou odpověď jedinec zvolí, ač jeho volba podmíněná je, to Mead nepopírá. Nechává však prostor pro lidskou svobodu, iniciativu, ač lidská svoboda je dle Meada podmíněná svoboda. Pro identitu jsou nezbytná jak společnost, tak autonomie.²²³

²²¹ CRONK, George. Georg Herbert Mead. (1863 – 1931). In *The Internet Encyclopedia of Philosophy* [on-line]. [cit. 2008-04-02]. Dostupný z <http://www.utm.edu/research/iep/m/mead.htm#H7>.

²²² MEAD, Georg H. *Mind, Self, & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Vol. 1. Ed. Morris, Charles W. Chicago: The University of Chicago Press, 1967, s. 203 – 204.

²²³ Tamtéž, s. 199 – 211.

Podívejme se na způsob propojení self a společnosti ještě jednou, když už známe rozdělení na činné a trpné já. Self má pro společnost vysokou hodnotu: internalizace interakcí se symbolickou strukturou, jako je konverzace, umožňuje nadřazenou koordinaci společnosti jako celku.²²⁴ Generalizovaný druhý je hlavním nástrojem sociální kontroly – jím společnost získává kontrolu nad chováním svých jednotlivých členů.²²⁵

Self tak podporuje kohezi skupiny, na druhou stranu sociální kontrola má svou hranici, a tou je fenomén činného já. Společnost totiž obsahuje rozmanité generalizované druhé, jedinec je členem různých skupin zároveň a může se tak vždy vztahovat k jinému generalizovanému druhému. Lidská kapacita k zahrnování nových druhých do dynamické struktury self nemá meze, a to znesnadňuje a znemožňuje úplnou, přesnou sociální kontrolu.²²⁶

Generalizovaný druhý je internalizací buď interpersonálních procesů (postojů druhých k nám a k sobě navzájem), nebo postojů druhých k různým aspektům sociální aktivity, které se účastní. Mezi self a oběma typy internalizací existuje oboustranný vztah. Rekonstrukce společnosti má za následek rekonstrukci self, a naopak. Self a společnost jsou dialektickými póly jednoho procesu: změna jednoho přináší změnu druhého.

Sociální rekonstrukce je ovlivněna jedinci (nebo skupinami jedinců), kteří se nachází v konfliktu s danou společností. Jak jednou taková změna společnosti nastane, nová sociální situace pak produkuje dalekosáhlé změny v osobnostních strukturách jedinců, kteří se situací účastní. „Sociální rekonstrukce a rekonstrukce self nebo osobnosti jsou dvě strany jednoho procesu – procesu lidské sociální evoluce.“²²⁷

²²⁴ Tamtéž, s. 179.

²²⁵ Tamtéž, s. 155.

²²⁶ CRONK, George. Georg Herbert Mead. (1863 – 1931). In *The Internet Encyclopedia of Philosophy* [on-line]. [cit. 2008–04–02]. Dostupný z <http://www.utm.edu/research/iep/m/mead.htm#H7>.

²²⁷ MEAD, Georg H. *Mind, Self, & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Vol. 1. Ed. Morris, Charles W. Chicago: The University of Chicago Press, 1967, s. 309.

4. KOMPARACE POJETÍ SELF

V této části provedu analýzu uvedených teorií na nalezených společných charakteristikách – rysech pragmatického sémiotického self. Můžeme je rozčlenit na čtyři širší kategorie: dialogické, sociální, horizontální a voluntaristické self. Tyto kategorie odlišují pragmatickou teorii self od ostatních teorií a činí její příspěvek podstatný i pro dnešní vědu.²²⁸

Pragmatická teorie self musí být chápána v kontextu soudobých politicko-kulturních změn, na něž reagovala. Jednalo se o masivní přistěhovalecké vlny do Ameriky a potřebu sjednocovat, a zároveň ponechávat rozmanitost. Podle Wileyho pragmatická teorie plně vyhovovala těmto potřebám: „identita množství imigrantů mohla být plně vysvětlena sémioticky, mezirasově a kulturně, což vytvářelo toleranci identit.“²²⁹

Tuto teorii můžeme chápat jako součástí velkého amerického kulturního obratu na konci 19. a začátku 20. století. Lidská sémiotická-symbolická schopnost se stala zdrojem kultury. Je-li jedinec pojímán jako sémiotický, jsou dány základy pro psychologické předpoklady kultury.¹ Britský empirismus neměl tak elaborované pojetí kultury, což Wiley opět z hlediska politiky chápe jako jednu z podmínek demokracie, kterou i proto mohla Amerika rozvinout. Jako důvod uvádí vhodnost pragmatického vysvětlování rozdílnosti identit tak, že bylo kompatibilní s egalitní formou vlády.²³⁰

U každé kategorie se snažím popsat způsob, jakým se projevuje u jednotlivých autorů. Postupuji v chronologickém pořadí podle data jejich narození, bez ohledu na stupeň uplatnění dané kategorie v jejich díle. Považuji za důležité zdůraznit tuto metodu, protože bych nerada přispívala k obvyklému spojování pragmatiků do dvou dvojic – bohužel i chronologická metoda je takto postaví vedle sebe.

Často bývá sdružován Peirce s Jamesem a Dewey s Meadem. První pár je tvořen vrstevníky, pojil je přátelský vztah a oba byli spojeni s Harvardskou univerzitou. Druhý pár tvoří také vrstevníci, přátelé a vztah k Chicagské univerzitě. Peirce a Mead se

²²⁸ WILEY, Norbert. *The Semiotic Self*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994, s. 9 – 12.

²²⁹ Tamtéž, s. 10.

²³⁰ WILEY, Norbert. *The Semiotic Self*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994, s. 11.

pravděpodobně nikdy nepotkali, ani se vzájemně neinspirovali svými myšlenkami, zřejmě se svými pracemi nebyly ani obeznámeni.

Spojení těchto dvojic tedy vychází z historického hlediska a přičilo by se spojovat Peirce a Meada nebo Jamese a Meada. Wiley ale dokazuje, že takové hledání syntézy je účelné a žádoucí a činí pragmatismus obecně jednotnější, navíc i koherentnější v teorii self. „Můžeme najít nejen podobnosti v předpokladech a konceptech, takových komparací už několik existuje. Nikdo ale netvrdí, že tyto teorie mohou být kombinovány ve svých podstatách, takže dají vznik nové teorii. Já to ale tvrdím.“²³¹

Budu hovořit o pragmatickém self a přesto do analýzy zahrnovat i R. W. Emersona. Činím tak s ohledem na fakt, že všichni pragmatikové, v nejvyšší míře James a Dewey, jej chápali jako otce svébytného amerického filosofického myšlení a s jeho odkazem byli detailně seznámeni. Ovlivnění Emersonovým dílem je zřejmé u všech autorů, ač v různé míře. Jako neposlední důvod pro zahrnutí jej do této práce je fakt, že jeho úvahy jsou stále inspirativním zdrojem nových, originálních myšlenek, přesto v evropské psychologii téměř neznámé.

4.1. Dialogické self

Self pragmatiků je dialogické interpersonálně i intrapersonálně. Self dítěte je původně zformováno v dialogu s pečovateli a tento dialog je konstitutivní pro všechny další identity, kterými se self stane. Obsahem i formou je vnitřní život self pokračováním interpersonálního dialogu. Wiley²³² odlišuje teorii self pragmatiků od zakladatelů univerzitní psychologie – tyto dva proudy vytvořily hlavní koncepty self v americké vědě na přelomu 19. a 20. století. Self tohoto druhého proudu bylo monologické a do dialogu s druhými vstupovalo už z vytvořené psychologické základny.

Emerson nevytvořil ucelenou teorii self, ale z jeho etických úvah o sebedůvěře a některých dalších spisů lze konstruovat takové pojetí. Dialogičnost potom můžeme jeho pohledu na self přisoudit – zvláště dimenzi inter a intrapersonálního dialogu. Emerson vidí velké nebezpečí pro pravdivost našeho self, posloucháme-li myšlenky druhých,

²³¹ Tamtéž, s. 23 – 24.

²³² Tamtéž, s. 9.

jejich postoje a názory. Naopak máme naslouchat vlastnímu vnitřnímu hlasu, který nás dovede k jediné pravdě – té vlastní, Bohem dané. „Tvrdí-li ti proto někdo, že ví, a hovoří o Bohu a vede tě zpět ke slovníku nějakého starého, trouchnivějícího národa jiné země, jiného světa, nevěř mu!“²³³

Slovům druhých Emerson tedy přikládá konstitutivní vliv na naše já, ale hodnotí jej negativně. Přesto se jedná o mechanismus přirozený a běžný, protože je nutné varovat a upozorňovat na něj. Jedinec obvykle nechává své self utvářet druhými, minulostí a tradicí, obecnou konvencí. „Překážkou na cestě k sebedůvěře je fakt, že se snažíme zůstat konzistentní se svými minulými činy a slovy – protože druzí nás mohou chápat jen z hlediska těchto a my je neradi zklamáváme.“²³⁴

Takové působení je ale monologem, který k nám přichází z vnějšku, ne dialogem. Monologem také je, zůstal-li by člověk jen uvnitř své vlastní mysli. Jako hodnotný se jeví právě dialog – mezi společnostmi a jedinečností individua. „Je lehké ve světě žít podle názoru světa a lehké žít podle vlastního názoru v odloučenosti – to je právě výsada velkých osobností, že žijí uprostřed davu a přitom bezchybně zachovávají nezávislost odloučenosti.“²³⁵ Dialogičnost self v Emersonově pojetí není čímsi samozřejmým, vlastním self všech lidí, ale ideálem, ke kterému bychom měli směřovat, hledáme-li pravdu. V tomto pohledu se projevuje všudypřítomný etický charakter Emersonových úvah.

Peirce vyjádřil dialogickou povahu self nejpříměji: „Můj jazyk je totální souhrn mého self; protože člověk je myšlenkou.“²³⁶ Self nevstupuje do dialogu, self jím je, dialogem s druhými i se sebou samým. „(Self) je nutně druhem dialogu, v němž momentální self vyzývá self považované za lepší, to je self blízké i vzdálené budoucnosti.“²³⁷ Self momentální, činné hovoří k druhému, budoucímu, ať už jím je něco, co se v budoucnosti může stát momentálním self, nebo ne.

²³³ EMERSON, Ralph W. *Selected Essays*. Ed. Ziff, Larzer. Harmondsworth: Penguin Books, 1982, kap. Self-reliance, s. 188.

²³⁴ EMERSON, Ralph W. *Selected Essays*. Ed. Ziff, Larzer. Harmondsworth: Penguin Books, 1982, kap. Self-reliance, s. 182 - 183.

²³⁵ Tamtéž, s. 185.

²³⁶ PEIRCE, Ch. S. Some Consequences of Four Incapacities. *Journal of Speculative Philosophy*. 1868, 2, s. 140-157. [online]. [cit. 2008-03-15]. Dostupný z: <http://www.peirce.org/writings/p27.html>.

²³⁷ Peirce, Charles S. A Letter to Lady Welby, SS 195, 1906. (Cit. dle *Commens: Virtual Centre for Peirce Studies at the University of Helsinki*, [online], Eds. BERGMAN, M., PAAVOLA, S., 2003. [cit. 2008-02-02], dostupné z <http://www.helsinki.fi/science/commens/index.html>.)

Momentální self Wiley přirovnává k Meadovu činnému já – „jsou natolik podobná, že je můžeme nazývat stejným jménem, činné já („I“).“²³⁸ Pro účely syntézy Peircovy a Meadovy teorie dále nazývá budoucí self „you“. Spolu s Meadovým trpným já, které reprezentuje minulost, jak jsem ukázala v kapitole Sociální aspekt self, vytváří sémiotickou triádu trpné já – činné já – ty („me – I – you“), neboli minulost – přítomnost – budoucnost. Takový koncept se Wileymu zdá nejlépe vystihovat přednosti sémiotického self a četné kritiky s ním souhlasí, jeho teorie je ovšem nad rámec této práce.²³⁹

Dialog je tedy podle Peirce podstatou celé lidské bytosti, jak intrapersonální, tak také interpersonální – tedy naší podstatou je, že jsme v komunikaci s dalšími bytostmi. V konverzacích je self hovořícím i naslouchajícím, je zdrojem, skrze který plyne diskurz, a bytostí, které je diskurz adresován. Jako mluvčí není self nikdy jen mluvčím, protože v každé výpovědi nalezneme dozvuky diskurzů jiných mluvčích. Self jako mluvčí je tím, skrze koho mluví jiní.

U Jamese nalézáme tuto kategorii vyjádřenou nepřímou. K self hovoří podvědomé části osobnosti, ale je to spíše monolog; nikdy nevíme, co vše se skrývá v našem podvědomí a není v naší moci ovlivnit tuto sféru, podle Jamese.

Self ale může komunikovat s druhým pólem, ke kterému až podle Jamese dosahuje lidské self – se spirituální oblastí. Je to naše já potud, „pokud naše ideální impulsy pramení z tohoto regionu, a to ve smyslu intimnějším, než v jakém patříme k viditelnému světu.“²⁴⁰ Když s touto oblastí komunikujeme, měníme se v nového člověka. Můžeme klást otázky a čekat odpovědi, ale dialog ve smyslu konstitutivního efektu pro obě zúčastněné strany zde nenalezneme, jedná se opět více o monolog.

Dialogičnost bychom mohli hledat v Jamesově teorii proudu vědomí a částí self, která má velmi podobné rysy jako Meadův model trpného – činného já. James používal stejné termíny jako Mead, ale jejich význam není totožný. Jako činné já („I“) popisuje tu část self, kterou také nazývá čisté ego, tedy čistý princip naší osobní identity, která je něčím více než empirickým agregátem věcí poznávaných myšlenkami. Agregátem

²³⁸ WILEY, Norbert. *The Semiotic Self*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994, s. 26.

²³⁹ Více viz tamtéž, s. 18 – 39.

²⁴⁰ JAMES, William. *The varieties of religious experience: a study in human nature*. New York: Longmans, Green and Co., 1922, s. 516.

takových věcí jsou ostatní části self, ne činné já, a to je materiální, sociální a spirituální self, které dohromady tvoří trpné já („me“).

Co činí osobní identitu výlučnou? Zajišťuje kontinuitu všech jednotlivých průřezů proudu vědomí. Tyto sekce „objímá dohromady a adoptuje všechny, které tu už byly, a tak stojí jako reprezentant celého uplynulého proudu“.²⁴¹ Fakticky představují jádro osobní identity, tedy činného já, přítomné momenty vědomí. Tyto jsou v okamžiku, kdy jsou přítomné, nepostihnutelné a nevíme o nich nic, dokud neodejdou do „nedávné přítomnosti“ a samy pro sebe nepřestanou existovat. Pak si je připomínáme a představujeme, a když je činné já uzná za součást trpného já, můžeme říci: existuji a tato minulá fakta byla součástí mne samého.

Jamesův model zdůrazňuje časovou rovinu mezi těmito já: činné já je v přítomnosti. Může ale v představivosti obnovit zkušenost, která uplynula do nedávné minulosti, a rozhodnout, zda ji propojí se svou ostatní minulostí – tím, co již tvoří já, tedy trpné já. Protože ale činné já není pouze v přítomnosti, ale má schopnost v představivosti objímat veškeré minulé části proudu vědomí, je jeho výběr toho, co ustanoví jako součást trpného já, ovlivněn touto minulostí – trpným já a i ostatní zkušeností, kterou do svého já nevčlenil.

Druhá rovina, kterou zdůrazňuje, je tedy konstitutivní. Mezi částmi já existují propustné hranice a je volbou činného já, co bude tvořit naše self, i když je přítom ovlivňováno. James tak zůstává věrný pragmatické tradici zdůrazňování lidské svobody. V našich jástvihách se tedy i podle Jamese odehrává dialog, ač nalézáme popis hlavně jeho intrapersonálního aspektu a role druhých, společnosti, v jeho teorii není přímo včleněna.

Dewey stejně jako James a Mead nachází v self více částí. Jednou z nich je část, kterou lze nazvat jako staré, statické self; je konstituovaná zvyky již vytvořenými. Tyto plní roli naší výbavy a člověk má tendenci u nich setrvávat. Jsou osvědčené, fungují. Naše staré, navykklé self je námi samými chápáno jako naše self, ten, kdo je já. Nové podmínky a nároky jsou chápány jako cizí, nepřátelské, ne naše.

Ale pro Deweyho neexistuje nic takového jako fixní, hotové, ukončené self, protože každé žijící self zapřičiňuje činy a je samo zpětně činy zapřičiňováno. Vzniká

241 JAMES, William. *The Principles of Psychology*. Chicago, London, Toronto: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952, s. 219.

tak část, kterou nazývá novým, dynamickým self. Charakterizuje ji dobrovolné jednání, jímž se přetváří self, protože vznikají nová přání a podněty k novým snažením. „Naše osobní identita se nachází v kontinuálním vývoji, který spojuje tyto změny. Z nejstriktnějšího hlediska je pro morální self nemožné zůstat v klidu. Self se stává, a stává se lepším nebo horším. Zda vznikne ctnost, záleží na kvalitě tohoto stávání se.“²⁴²

Self je formováno veškerými novými situacemi v nejširším slova smyslu. Právě tento vztah a vývoj je zdůrazňován, podkládán a explikován v Deweyho úvahách. Nalézáme dialogický vztah mezi dynamickým self, starým self a novými situacemi. Staré self ovlivňuje dynamické směrem k určité už osvědčené aktivitě v dané situaci. Ovlivňuje také situace, mezi nimiž vybírá, na co máme reagovat, a to podle ideálů, vztahů k plánované budoucnosti. Dynamické self však díky své možnosti svobodné volby se starým self vstupuje do dialogu, z něž může vyplynout nová reakce, která je dále prosazována už starým self. Přes staré self tedy získává dynamické vliv na situaci. Situace nás také ovlivňuje, má vliv skrze dynamické já na naši trvalejší strukturu, na navyklé, staré já.

Tyto vztahy formování se dějí skrze dialog významovými symboly, slovy; Dewey slovům přikládá dalekosáhlý význam. Pojmenováním situace vytváříme realitu, která nás zpětně ovlivňuje – pojmenováním podnětů a motivů vznikají podněty a motivy, které pak člověka jakoby zvnějšku nutí jednat. Ač ve slovech vzniká realita, je pouze symbolicky vnější; ve skutečnosti je to self, které samo je těmito aspekty reality, motivy a podněty a činy.

Pro Meada je kategorie dialogičnosti self stejně podstatná jako pro Peirce. Jazyk je primární sociální základ self; v lingvistickém aktu jedinec přebírá roli druhého a tak je umožněno self jako objekt – ne objekt v mechanickém světě vnějších vztahů, ale jako základ pro lidskou zkušenost vůbec. Bez interpersonálního dialogu bychom měli pouze vědomí, které mají ostatní živočichové.

V interpersonálním dialogu totiž vzniká instance generalizovaného druhého, což je symbolizovaná jednota rolí všech účastníků určité skupiny, organizovaných podle pravidel.²⁴³ Self ale není jen pasivní reflexe generalizovaného druhého. „Rozhoduje, co

242 BOYDSTON, Jo A. (Ed). *John Dewey: Ethics. The Later Works, 1925 – 1953*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1989, s. 306.

243 MEAD, Georg H. *Mind, Self, & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Vol. 1. Ed. Morris, Charles W. Chicago: The University of Chicago Press, 1967. s. 154.

bude dělat, ve světle postojů druhých, ale jeho chování není mechanicky determinováno takovou postojovou strukturou.²⁴⁴ Mead rozlišuje dvě fáze self, podobně jako James: tu, která reflektuje postoj generalizovaného druhého, trpné já, a tu, která na něj odpovídá, činné já.

Trpné já také definuje jako „konvenčního, zvykového jedince“, jako internalizaci rolí, které jsou získány ze symbolických procesů jako je lingvistická interakce, hraní a hra. Činné je „nová, kreativní odpověď“ na symbolizovanou strukturu trpného já.

Činné a trpné já je chápáno v časové linii, stejně jako u Jamese. „Činné já, což je odpověď na trpné, reprezentuje přítomnou činnost a naznačuje restrukturu trpného já v budoucnosti.“²⁴⁵ Poté, co činné já jednalo, „můžeme jej zachytit v naší paměti a popsat jako to, co jsme již udělali.“²⁴⁶ Ale to je nyní, v nově se vynořující přítomnosti, aspekt restrukturovaného trpného já.

Mead tedy popisuje dialog mezi minulým a přítomným, trpným a činným já, a přechází alespoň v náznaku do triologu zapojením budoucího. Taková komunikační triáda v rámci self je výsledkem spojení Meadovy a Peircovy teorie, o kterou se pokouší Wiley. Ta by nejlépe sjednocovala teorie všech představených autorů a vyjádřila by pojetí, které obsahuje každé z nich, jen z jiného úhlu pohledu – s důrazem na sociální, psychologickou nebo spirituální sféru.

4.2. Sociální self

Z dialogičnosti self vyplývá jeho sociální aspekt. Pragmatické self tuto rovinu zdůrazňuje, a tedy i veřejnost a političnost self. Jedinec a společnost se vzájemně pronikají. Ukáži jen krátce, jak přesně je tato kategorie u jednotlivých myslitelů vyjádřena, protože jsem o ní nepřímo pojednala v předchozí kapitole.

Emerson společnosti v konceptu self dává eticky zabarvené místo – chápe ji jako něco znehodnocujícího pravdu v každém z nás, ač je nutnou podmínkou lidské existence. Společnost omezuje člověka, stejně jako minulost a paměť. Ovšem takové

²⁴⁴ CRONK, George. Georg Herbert Mead. (1863 – 1931). In *The Internet Encyclopedia of Philosophy* [on-line]. [cit. 2008-04-02]. Dostupný z <http://www.utm.edu/research/iep/m/mead.htm#H7>.

²⁴⁵ Tamtéž.

²⁴⁶ MEAD, Georg H. *Mind, Self, & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Vol. 1. Ed. Morris, Charles W. Chicago: The University of Chicago Press, 1967. s. 203 – 204.

vyjádření musíme chápat v jeho kontextu. Emerson tímto postojem sledoval jistý účel, který jsem popsala v části o něm, a nehlásal, že paměť ani minulost nemá význam. Pouze v ohledu dosahování vlastní jedinečnosti jsou překážkou, a v tomto ohledu je překážkou také společnost – i když bez paměti a minulosti by nebylo možné žít a stejně tak bez společnosti.

Peircova teorie self vyzdvihuje sociální moment stejně silně jako dialogický. Peirce zdůraznil zakotvenost vědomí v objektivním světě a přístupnost ostatním vědomím. Objektivním světem (vnějším nebo veřejným) chápe to, co je principiálně přístupné neomezenému počtu vědomých bytostí. Právě od tohoto veřejného světa Peirce začíná popis mysli, protože mysl je možné přisoudit více lidem. „Privátní, osobní je spojeno podstatou i lingvisticky se záporností, nedostatečností: osobní je to, čemu je odejmut status ve veřejném světě.“²⁴⁷ Podstatným prvkem Peircovy teorie mysli je tedy směr vysvětlování mysli od vnějšího k vnitřnímu, od veřejného k osobnímu.

Jeho pojetí mysli jako sítě hierarchicky uspořádaných zvyků, jež sebekontrolou – typicky lidskou vlastností – můžeme ovlivňovat, přisuzuje společnosti roli formování ideálů, k nimž sebekontrola směřuje.

James se zabýval filosofií, ale také přímo psychologií, a tak se věnoval zejména intrapsychickým procesům a strukturám – společnost v jeho pojetí self nemá velkou roli. To ovšem neznamená, že by se jí nezabýval vůbec – ve statích o pragmatismu jí věnuje mnoho úvah; jen v konceptu self uvažoval více jako psycholog.

Jako pragmatik klade James důraz na účinnou stránku vztahu člověka a světa. „Tvrzení o skutečnosti je zároveň tvořením skutečnosti.“²⁴⁸ Pluralismus, neboli tvrzení, že vesmír je mnohý, je jedním z východisek pragmatismu a odráží se v něm dominantní význam, který i James přiřkl společnosti. Pluralismus hlásá, že různé části reality, tedy i osobní identita i společnost, „mohou být v externích vztazích. Věci jsou jedna s druhou různými způsoby, ale nic nezahrnuje vše, nedominuje nad vším. Dokonce i bůh je jednou z částí světa, stejně jako my.“²⁴⁹ Pluralismus nechává místo pro lidskou důvěrnost se světem, ač částečnou, a nepopírá ji ve jménu transcendentální jednoty.

²⁴⁷ COLAPIETRO, Vincent M. *Peirce's Approach to the self: a semiotic perspective on human subjectivity*. Albany: State University of New York Press, 1989, s. 102.

²⁴⁸ VOROVKA, Karel. *Americká filosofie*. Praha: Sfinx, 1929, s. 159.

²⁴⁹ Tamtéž, s. 144 – 145.

Dewey naopak nacházel významnost společnosti do té míry, že ji zařadil nejen do svých vědeckých úvah, ale i do svého života. Je o něm známo, jak už jsem zmiňovala, že byl neúnavně společensky činný a velkou část své práce zasvětil teorii i praxi vzdělávání a výchovy, které jsou s spjaty se společností velmi úzce.

V souvislosti se self Dewey hovořil o jednotě mysli a přírodních a kulturních procesů; mentální kvality se nenacházejí v organismu, ale v prostoru interakce lidí a světa. Lidské možnosti se mohou plně a svobodně realizovat, jen když pracují dohromady v komplexním, odlišeném a přesto sjednoceném celku. U Deweyho se spojují úvahy o jedinci s úvahami nadindividuálními velmi těsně.

Sociálním ideálem byla „morální demokracie“ = makrokosmos norem řídících individuální činy. V souladu s meliorizační tendencí Deweyho a dalších filosofů – pragmatiků tohoto období, je dobrá společnost i dobré self odlišené, a přesto harmonické; rostoucí a přetvářející se, a přesto ucelené. Ideální demokracie, na které se všichni účastní, je jen ta, v níž jsou síly a schopnosti individuí zharmonizovány kooperativními aktivitami v komunitách, které dovolují plné a svobodné vyjádření jedinečnosti člověka.

Mead se vyjadřuje o společnosti téměř vždy, když hovoří o self, protože self a společnost jsou dialektickými póly jednoho procesu. Sociální proces, který zahrnuje interakce mnoha jednotlivců, je základním východiskem jeho filosofie aktů (jazyk, hraní a hra) . V aktech nalézáme podstatu mysli, self i společnosti.

Pro Meadovo sociálně-psychologické pojetí self je kategorie sociálnosti nejcharakterističtější. „Pro sociální psychologii je celek (společnost) primární, jeho části (jednotlivci) sekundární; část je popisována v pojmech celku, ne celek v pojmech části nebo částí“.²⁵⁰ Proto pohlíží nejen na význam společnosti pro jedince, ale i opačně: jedincova internalizace interakcí se symbolickou strukturou umožňuje nadřazenou koordinaci společnosti jako celku. Generalizovaný druhý je hlavním nástrojem sociální kontroly – jím společnost získává kontrolu nad chováním svých jednotlivých členů.

Self tedy podporuje kohezi skupiny, na druhou stranu sociální kontrola má svou hranici, a tou je fenomén činného já, se kterým jsme se už v Meadově teorii obeznámili. Mezi společností a jedincem nicméně probíhá oboustranný proces formování: sociální

²⁵⁰ MEAD, Georg H. *Mind, Self, & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Vol. 1. Ed. Morris, Charles W. Chicago: The University of Chicago Press, 1967, s. 7.

rekonstrukce je ovlivněna jedinci (nebo skupinami jedinců), kteří se nachází v konfliktu s danou společností. Jak jednou taková změna společnosti nastane, nová sociální situace pak produkuje dalekosáhlé změny v osobnostních strukturách jedinců, kteří se situací účastní.

4.3. Horizontální self

Akademická psychologie v době pragmatismu chápala self jako vertikální hierarchii různých schopností a vlastností, které nejsou ovlivnitelné volným procesem, což do značné míry přetrvává dodnes. Pro pragmatiky je self horizontální strukturou a hovoří jen o časových fázích self jako jejích složkách. Z této struktury dle Wileya²⁵¹ vyplývá obecná uniformita racionálních procesů. Self se vytváří stejnými mechanismy, jedinečný je obsah takto vytvářeného self, který je naplněný individuální zkušeností.

Individualita je dosáhována zkušeností, kterou určují zájmy a důvody, kategorie, které pragmatikové detailně propracovali jako protipól uniformity. Oproti tomu akademická psychologie se zabývala více podněty, na něž reagují lidé stejně, mají-li ve stejném stupni rozvinuté schopnosti a další části vertikální struktury psychiky.

Taková kategorie self souvisí s rovnostářským charakterem teorie: všichni lidé mají totožnou psychologickou výbavu, jejich rozrůžňování na unikátní individuality je výsledkem rozdílu mezi symboly a jejich interpretacemi. Pragmatické self je výjimečně plastické: komunikace může vytvořit všechny způsoby odlišování.

Pro Emersona jedinečnost hraje ústřední roli. Jeho názory na self jsem čerpala z eseje Sebedůvěra, která právě k rozvoji individuality vybízí. V každém člověku je síla, která je v přírodě naprosto jedinečná a nemůže ji poznat nikdo jiný než člověk sám. Nalézat pravdu lze jen spoléháním na sebe sama a hledáním pravdy uvnitř vlastního srdce. „Žádné zrno výživného obilí člověku nevzejde, než skrze dřinu na políčku, které člověku bylo dáno ke kultivaci.“²⁵²

Na druhé straně pak vystupuje konformita, konvence, tradice a historie, které mají na člověka přirozený vliv a jen silou pramenící z vlastních hlubin se jim můžeme bránit. Takový akt vůle ale vyžaduje velké úsilí, protože ve své podstatě je lidem pohodlné

²⁵¹ WILEY, Norbert. *The Semiotic Self*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994, s. 10.

²⁵² EMERSON, Ralph W. *Selected Essays*. Ed. Ziff, Larzer. Harmondsworth: Penguin Books, 1982, kap. Self-reliance, s. 176.

podléhat uniformitě a nehledat pravdu u sebe, ale u druhých, kteří ji mají potvrzenou historií nebo slávou.

Peirce nachází časové struktury v self a pojmenovává je jako budoucí a přítomné já, jak popisují v kapitole o dialogické kategorii. Tato struktura je všem lidem společná. Na čem tedy Peirce zakládá individualitu? Na zvycích, které jsme se naučili v průběhu individuální zkušenosti – mysl je druh znaku spojený s těmito účelnými zvyky. „Lidské self označuje specifický druh síly obdařené myslí, který dokazuje propojené schopnosti sebe-vědomí, sebe-kritiky a sebe-kontroly.“²⁵³ Self je tvořeno individuálně utvářenými zvyky a nad nimi vykonávanou sebekontrolou.

Jiný pohled na jedinečné a univerzální self přináší jeho rozdělení člověka na tři aspekty. Jako první je jedinec naprosto unikátní a potenciální; jako druhý má úplnou existenci a je determinován reakcemi a opozicemi (jako odpor k něčemu); jako třetí je naprosto obecný a jeho bytí je znak, a proto je vyjadřující se. Dohromady je existujícím vyjádřením unikátní potenciality.

James chápe strukturu psychiky také horizontálně, když duši definuje jako řetězec polí vědomí (v opozici k pojetí duše jako existence v ontologickém smyslu), mezi nimiž nachází určitou hierarchii, podoblasti cílů a zájmů a centrální ohniskové pole. K takové teorii dochází na základě toho, že hovoříme v pojmech z určitého hlediska – zde, nyní, moje, já, a toto se může měnit v to, co bylo tam, tehdy, ne-mé, ne-já, tamto.

Naše individualita záleží na tom, které pole zvolíme jako centrální ohniskové, neboli „navyklé centrum osobní energie“. Skupiny idejí, mezi nimiž dochází k přechodům, jsou zaměření, která formují naše self. Jedno z nich, centrální, vítězí v takové míře, že jeho předchůdci (bývalá centrální zaměření) jsou definitivně vyloučeni. Nicméně existují vedle sebe a jedny udržují správný směr a podněcují aktivitu, druhá jsou zbožným přáním.

Dewey vyjadřuje časovou rovinu mezi částmi self jako vztah existujícího self a chování. Mezi self a následky činů existuje cirkulární uspořádání. Následky morálního druhu vstupují do formace self a self vstupuje zpětně do těchto následků. Neexistuje tedy oddělenost chování a následků od self, ale vztah formování, odkrývání a testování self, který je obecněji vztahem minulého a přítomného, jak jej popisoval Mead. Naše

²⁵³ COLAPIETRO, Vincent M. *Peirce's Approach to the self: a semiotic perspective on human subjectivity*. Albany: State University of New York Press, 1989, s. 87.

individualita spočívá v etické rovině – možnosti volby, kterou vysvětlíme v následující kapitole.

Horizontalita je v Meadově teorii vyjádřena v pojmech generalizovaného druhého a odpovědi na něj, tedy trpného a činného já. I když je jedinec formován společností, činné já je zdrojem individuality, která staví hranice tomuto procesu. Existence člověka je svou podstatou sociální, ovšem to nedeterminuje volbu konkrétního průběhu jednání jako jediný faktor. Není možné jen ze situace dopředu určit, jakou odpověď jedinec zvolí.

Individualita činného já vzniká na základě procesu interpretace internalizovaných postojů a názorů druhých (na někoho, něco i na sebe sama) a mohutné kapacity, která umožňuje zahrnovat do dynamické struktury self nové a nové postoje, jak se člověk stává členem různých skupin. Žádní dva lidé nenáleží do stejného výběru sociálních skupin, tudíž generalizovaný druhý má nekonečně mnoho podob a na něj činné já odpovídá nekonečně mnoha způsoby.

4.4. Voluntaristické self

Tato kategorie zdůrazňuje lidskou schopnost determinovat sama sebe z hlediska filosofické svobody – lidé si mohou vybrat. Na tomto stanovisku o lidském self je založená etika pragmatiků, vyjádřená pojmy volby, výběru mezi zájmy, sebekontroly a mechanismů opuštění zvyků.

Emerson klade velký důraz na etický aspekt své teorie. Člověk je schopen volby, to je základní předpoklad, na nějž staví všechny svoje výzvy k životu v pravdě, k opravdovosti, k vlastní jedinečnosti. „Je v tvém zájmu i zájmu mém a lidí vůbec, jakkoli dlouho jsme setrvali ve lži, žít v pravdě.“²⁵⁴

V Emersonově teorii self se voluntaristická kategorie projevuje možností opouštět staré uvěznující kruhy, které jsou tvořeny myšlenkami – jako třeba pravidla v umění nebo náboženské rituály. Opouštíme je v „skutečných hodinách“ našeho života a osvobozujeme se tak. Následně vytrysknou nové myšlenky ze srdce, které nechce být ničím vězněno, a ty se po čase stanou novým kruhem, který nás vězní a je třeba se i toho vzdát. Opuštění je ideál lidského chování, měli bychom k němu stále směřovat a

²⁵⁴ EMERSON, Ralph W. *Selected Essays*. Ed. Ziff, Larzer. Harmondsworth: Penguin Books, 1982, kap. Self-reliance, s. 193.

hledat skryté kruhy naší mysli, a takto se osvobodit a přecházet k opravdovějšímu já naší hlubiny. Podle Emersona je k aktu opuštění potřeba sebedůvěry.

V Emersonově pojetí je self dynamické, stává se, neustále vzniká nové self, jehož nejdůležitějším rozměrem je morální hodnota.

Peirce ustanovuje zásadní spojitost mezi sémiozí a zvykem. Zvyky reprezentují souhrn minulosti (průběh individuální zkušenosti) i orientaci na budoucnost, proto tzv. autonomní interpreti, kteří se účastní sebe-interpretace, sebe-kritiky a sebe-kontroly, mají volní kontrolu nad celou svou bytostí. Autonomní interpret, tak Peirce nazývá lidské self.

Schopnost měnit systémy zvyků nazývá Peirce sebekontrolou. Definuje ji jako schopnost osobnosti regulovat své chování podle norem a ideálů. Autonomní interpret, který je pro Peirce nejvyšším druhem mysli, je racionální mysl a je pevně spojený s ideály a regulovaný normami. Náš intelekt je v Peircově pojetí morální povahy. Jakákoli bytost, která je schopna sebe sama ovládat, je morální povahy.²⁵⁵ V Peircově pohledu na etické otázky jsou zřejmé aristotelské kořeny. Peirce vidí cíl našeho etického života v kultivaci našich dobrých zvyků (u Aristotela ctnosti). Tyto zvyky chápe jako zdroje svobody.

James také uznává jistý druh svobody, i když postuloval podvědomí, které ovlivňovat nemůžeme. Volní proces se uplatňuje v přeměnách self, které se dějí pohybem mezi jednotlivými poli vědomí – okrajovými poli, na které můžeme přesunout okamžité ohniskové pole.

Fenomén „přesouvání center osobní energie“ má ale dvě části: vědomý proces vůle a myšlení a nevědomý proces zrání motivů, jež přináší životní zkušenost.

Pro Deweyho je etická hodnota nejdůležitějším aspektem self, v čemž plně navazuje na Emersona. Rozlišuje preferování, které je organické, a nastává vždy, když jednotlivé preference mezi sebou nesoutěží. Když se ale ukáží jako neslučitelné, pak váháme a hodnotíme – nastává proces záměrného rozhodování. Konečným výsledkem tohoto procesu je volba = záměrná a vědomá. Dle Deweyho pojmosloví tedy preferujeme spontánně a volíme vědomě, záměrně.

²⁵⁵ COLAPIETRO, V. M. Inwardness and Autonomy: A Neglected Aspect of Peirce's Approach to Mind, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 1985, 21 (4), s. 497.

Volbu nalézáme ve dvojitém vztahu k self. Odhaluje existující self a zároveň formuje self budoucí. Odhalování self chápe tak, že na jednotlivých možnostech volby apelujících na různé části v konstituci self toto self poznáváme. Výsledná volba následně tvaruje do určité míry self.²⁵⁶

K závažnosti procesu volby Dewey explicitně říká, že „(...) volbou tohoto předmětu a ne jiného vybíráme ve skutečnosti, jakou osobou nebo self se chceme stát.“²⁵⁷ Dewey celou svou teorií vybízí, povzbuzuje, vidí stále se obnovující možnost lidského růstu k morálně lepšímu já.

Mead zahrnul etické názory do svého teoretizování z uvedených autorů nejméně. Popisuje zejména vztah jedince a společnosti – vztah formování a ovlivňování, nechává však prostor pro lidskou svobodu. Ač je lidská svoboda dle Meada podmíněná svoboda, nemůžeme nikdy říct, co který člověk udělá, jak se zachová. Musíme totiž mít na mysli fenomén činného já, které na generalizované já vždy nějak odpovídá, vstupuje s ním do jedinečného tvořivého dialogu. Pro identitu je nezbytná jak společnost, tak autonomie.²⁵⁸

256 „Ne všechny volby jsou tak závažné jako je volba životního partnera nebo povolání. Ale každá volba je na rozcestí, a cesta, kterou si vybereme, uzavírá určité možnosti a otevírá jiné.“ Tamtéž, s. 287.

257 Tamtéž, s. 287.

258 MEAD, Georg H. *Mind, Self, & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Vol. 1. Ed. Morris, Charles W. Chicago: The University of Chicago Press, 1967, s. 199 – 211.

5. DISKUZE

Pojetí self či duše tvoří nedílnou součást filosofie všech srovnávaných myslitelů, což není samozřejmostí. Evropští filosofové nevěnují obvykle duši tak velkou pozornost; můžeme dokonce říci, že ji tak vysoce nehodnotí. Důležitost přikládána duši je obecným významným rysem americké filosofie, jak nás poučuje rozmanitá sekundární literatura.

Jaké self tedy nacházíme v úvahách v této práci? Self je tu chápáno v souvislosti s praxí. Vždy se dovídáme, jak se člověk může ve skutečnosti měnit, co může činit jeho self a co je v jeho možnostech. Emerson vyzývá k obratu k vlastnímu nitru, které je bohaté, vždy hlubší než tušíme, ve kterém můžeme nalézt pravdu hodnotnější, než prostřednictvím jakkoli vznešených myšlenek jiných lidí. Pro Peirce je self tvořeno individuálně utvářenými zvyky a nad nimi vykonávanou sebekontrolou. James v duši nachází hlubinné, mocné síly (v podvědomé oblasti lidské psychiky), ovlivňující naše self i v takové míře, že převrátí veškeré zabudované hodnotové hierarchie, a člověk tak má příležitost přeměnit svůj život na takový, který se mu nezdál v jeho možnostech. Dewey hovoří přímo o vzájemné podmíněnosti self a činů, o vztahu oboustranného formování.

Tato propojenost s činy u všech těchto filosofů souvisí více či méně s etickými požadavky. Emerson hodnotí jedince, který spoléhá na vlastní self, a toho, jenž je slepou částí davu. Jedinec se má vždy snažit rozeznávat „kruhy“, které jej svazují a brání jeho duchovnímu růstu; ten, kdo v nich zůstává uzavřen, nepřibližuje se k pravdě. James podrobně rozebírá proces konverze – v širším významu jako obrat k plodnější a morálnější cestě životem. Také veškerá psychologická zkoumání převádí do morálních maxim a praktických metod zlepšování způsobu života a péče o self. Dewey myšlenky o self vyjádřil v díle přímo nazvaném Morální self, což napovídá, jakou důležitost etickému aspektu self připisuje. Klade důraz na volbu jako proces záměrného, volního rozhodování, za nějž člověk nese odpovědnost a utváří jím své self. Prvkem Emersonovy etiky je stanovení limitů našich sil na jedné straně, na druhé pokus a výzva, povzbuzení tyto hranice překonat = a v tom na něj navazují všichni uvádění pragmatici.

Dalším společným prvkem uvažování o self pro filosofy v této práci je dynamická povaha self. Neustále se nachází v procesu stávání se. V self nejsou části, které by byly nutně neměnné, naopak každé self má v možnosti zásadní změnu. Můžeme tak hovořit o vytvářejícím se novém self, jehož nejdůležitějším rozměrem chápou všichni tito filosofové – jak vyplývá z minulého odstavce – morální hodnotu.

Americká filosofie tedy v našem tématu (a nejen v něm) překonává britský empirismus, přesahuje do spiritualismu a končí v etice. V tomto komplexním pojetí duše ji spatřuji velmi inspirativní a zvláště v kontextu evropské filosofie hodnou většího ocenění.

Evropská vzdělanost zvláště pomíjí odkaz R. W. Emersona. Tento filosof nicméně zaujímá v mé práci čestné místo, stejně jako v americké kultuře. Po seznámením se s jeho dílem a rozsahem vlivu na další myslitele, různorodostí interpretací a významné roli v americkém vzdělávacím systému nemohu uvést paralelu, kterou spatřuji mezi jím a Immanuelem Kantem. Nezohledňuji obsah jejich myšlenek, ale převratnost, kterou ve své době učinily ve filosofii. Kantův význam není třeba diskutovat, avšak Emersonův je takto hodnocen jen v americké kultuře. Jistě nezpracoval své myšlenky s tak precizní filosofickou hloubkou a důsledností, avšak započal éru svébytného amerického myšlení a jako takový trvale ovlivnil podobu americké filosofie. Ač se toto přirovnání může zdát troufalé, přesto je uvádím, protože shledá-li je čtenář oprávněným, může si uvědomit Emersonův význam a nepatříčnost zanedbávání jeho odkazu v evropské kultuře.

Na tomto místě bych ještě ráda naznačila možnosti dalšího pokračování práce. Jak už jsem zdůraznila v kapitole Metoda výzkumu, dle mého názoru je pro účely tohoto zkoumání nezbytné vycházet z původních, nepřekládaných textů. To mě omezuje na anglické jazykové prostředí, tedy anglo-americkou a kanadskou filosofickou oblast.

Z britské analytické filosofie vybírám B. Russella, u nějž nacházím četné úvahy o self, v americkém prostředí stejného směru nemohu vynechat W. V. O. Quine a Davida Donaldsona. Více pozornosti bych ale věnovala postanalytické tradici, která v návaznosti na německou filosofickou hermeneutiku (v níž bylo rozumění pojímáno jako specifický metodologický proces, odlišný od vědeckého vysvětlení)²⁵⁹ svébytně syntetizuje gnoseologicko-metodologické dimenze s dimenzemi společensko-historickými, kulturními a etickými, což se projevuje v komplexnějším chápání

²⁵⁹ Hroch, J. K teoriím rozumění a k hermeneutické problematice v soudobé anglo-americké filosofii. *Filosofický časopis*, 45 (1), 1997, s. 3.

kategorie self. Jedná se o Petera Winche, Charlese Taylora, Paul de Mana a současné postanalytické filosofy Herolda Blooma a Richarda Rortyho.

Na konec upozorněme, že Emerson a pragmatikové sdílí otevřený, experimentální přístup. Ačkoli tedy předkládají jedinečné názory na self, všichni nechávají prostor pro možnost, že pravdivý popis daného problému „já“ je docela odlišný od toho, o kterém jsou přesvědčeni oni. Tímto pokorným vyzněním ukončím svou práci – s ním jediným bezvýhradně souhlasím. Neboť na „já“ – minimálně na své já – máme každý svůj vlastní, právoplatný názor.

6. ZÁVĚR

V dané práci se zabývám pojetím kategorie self v díle vybraných amerických filosofů - R. W. Emersona a pragmatiků Ch. S. Peirce, W. Jamese, J. Deweyho a G. H. Meada.

V první části práci předkládám názory na self v kontextu celkové filosofie daného autora, analyzuji je a představuji ucelené pojetí self, které autor zastával. Jednotlivé poznatky o self propojuji s psychologickými teoriemi, čímž se pokouším naplnit interdisciplinární ambice práce.

Druhá část popisuje čtyři rysy self, které jsou společné všem uváděným autorům a vyvstaly z první, předchozí části práce. Jedná se o self dialogické, sociální, horizontální a voluntaristické. Příležitost jednotlivých charakteristik dokumentuji zvlášť u jmenovaných autorů.

7. LITERATURA

- ATKIN, Albert. Charles Sanders Peirce (1839 – 1914). In *The Internet Encyclopedia of Philosophy* [on-line]. [cit. 2008–02–06]. Dostupný z <http://www.iep.utm.edu/p/PeirceBi.htm>.
- AYER, Alfred J. *The Origins of Pragmatism. Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce and William James*. Glasgow: The University Press, 1970.
- BAYLEY, James E. A Jamesian Theory of Self. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 1976, 12 (2), s. 148 - 165.
- BERNSTEIN, Richard J. Action, Conduct, and Self-Control. In BERNSTEIN, Richard J. (ed.). *Perspectives on Peirce*. New Haven: Yale University Press, 1965.
- BERTILSSON, Margareta. *Towards a Social Reconstruction of Science Theory. Peirce's Theory of Inquiry, and Beyond*. Lund: Akademisk Avhandling, 1978.
- BITTNER, Christopher J. G. H. Mead's Social Concept of the Self. *Sociology and Social Research*. 1931, 16, s. 6 – 22.
- BURCH, Robert. Charles Sanders Peirce. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. Ed. Zalta, Edward N. [cit. 2008-03-05]. Dostupný z <http://plato.stanford.edu/entries/peirce/>.
- COLAPIETRO, V. Inwardness and Autonomy: A Neglected Aspect of Peirce's Approach to Mind. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 1985, 21 (4), s. 485-513.
- COLAPIETRO, V. *Peirce's Approach to the self: a semiotic perspective on human subjectivity*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- COLAPIETRO, V. Toward a Pragmatic Conception of Practical Identity. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 2006, 42 (2), s. 173-205.
- Commens: Virtual Centre for Peirce Studies at the University of Helsinki*. [online]. Eds. BERGMAN, M., PAAVOLA, S., 2003. [cit. 2008-02-02]. Dostupné z <http://www.helsinki.fi/science/commens/index.html>.
- COOK, Gary A. George Herbert Mead: Self, Language, and the World (Book). *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 1974, 10 (4), s. 253 – 260.
- COOK, C. C. H. William James' Varieties of Religious Experience and Jungian Varieties of Human Nature: the nature of the relationship between religious experience, belief and psychological type. *Journal of Beliefs and Values*. 2003, 24(2).

- CRONK, George. Georg Herbert Mead. (1863 – 1931). In *The Internet Encyclopedia of Philosophy* [on-line]. [cit. 2008–04–02]. Dostupný z <http://www.utm.edu/research/iep/m/mead.htm#H7>.
- CUNNINGHAM, C. A. Unique potential: A metaphor for John Dewey's later conception of the self. *Educational Theory*. 1994, 44 (2).
- DERRIDA, Jacques. *Gramatológia*. Bratislava: Archa, 1999.
- DEWEY, John. *Experience and Nature. The Later Works, 1925–1953*. Vol.1. Ed. Boydston, Jo Ann. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1988.
- DEWEY, John. *Ethics. The Later Works, 1925-1953*. Vol. 7. Ed. Boydston, Jo Ann. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1989.
- EMERSON, Ralf Waldo. *Spisy II. Společnost a samota*. Přel. J. Mrazík. Praha: Leichter, 1907.
- EMERSON, Ralph Waldo. *The Conduct of Life*. Leipzig: Tauchnitz, 1918.
- EMERSON, Ralph Waldo. *Selected Essays*. Ed. Ziff, Larzer. Harmondsworth: Penguin Books, 1982.
- EMERSON, Ralf Waldo. *Eseje*. Přel. D. Svobodník. Bratislava, 1991.
- FEIBLEMAN, James K. *An Introduction to the Philosophy of Charles S. Peirce*. Cambridge, Massachusetts, and London: The M.I.T. Press, 1970.
- FOUCAULT, Michel. *Slová a věci: archeológia humanitných vied*. Bratislava: Pravda, 1987.
- GALE, R. M. William James and John Dewey: The Odd Couple. *Midwest Studies in Philosophy*. 2004, 28 (1), s. 149 - 167.
- GERGEN, Kenneth J. *An Invitation to Social Constructionism*. London: Sage, 1999.
- GOODMAN, Russell B., *American Philosophy and the Romantic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- HOOPEs, J. Objectivity and Relativism Affirmed: Historical Knowledge and the Philosophy of Charles S. Peirce. *The American Historical*. 1993, 98, 5(Dec), s. 1545 - 1555.
- HORNBY, A. S. *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*. Sixth edition. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- HROCH, J. K teoriím rozumění a k hermeneutické problematice v soudobé anglo-americké filosofii. *Filosofický časopis*. 1997, 45 (1), s. 3 – 23.
- HROCH, Jaroslav. *Soudobá anglo-americká a kanadská filosofie*. Brno: MU v Brně, 2003.

- CHMELAŘOVÁ, Marcela. *Koncepce self-reliance R. W. Emersona a H. D. Thoreau*.
Ročníková práce k magisterské zkoušce. Brno, 2003.
- JACOBI, Jolande. *Psychologie C. G. Junga*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství,
1993.
- JAMES, William. *A Pluralistic Universe*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press,
1977.
- JAMES, William. *Pragmatism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975.
- JAMES, William. *Pragmatismus: nové jméno pro staré způsoby myšlení*. Brno:
Centrum pro studium demokracie a kultury, 2003.
- JAMES, William. *The varieties of religious experience: a study in human nature*. New
York: Longmans, 1922.
- JAMES, William. *The Principles of Psychology*. Chicago, London, Toronto:
Encyclopaedia Britannica, 1952.
- JOSWICK, Hugh. Peirce's Approach to the Self: A Semiotic Perspective on Human
Subjectivity (Book). *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 1989, 25 (4), s.
549 – 557.
- JUNG, Carl Gustav. *Výbor z díla III. Osobnost a přenos*. Brno: Nakladatelství Tomáše
Janečka, 1999.
- KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda, 1976.
- MARTIN, Bronwen, RINGHAM, Felizitas. *Dictionary of Semiotics*. London: Cassell,
2000.
- MARTIN, J. Reinterpreting Internalization and Agency through G.H. Mead's
Perspectival Realism. *Human Development*. 2006, 49, s. 65 – 86.
- MEAD, George H. *The Philosophy of the Act*. Ed. Morris, Charles W. et al. Chicago:
University of Chicago, s. 330.
- MEAD, Georg H. *Mind, Self, & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*.
Vol. 1. Ed. Morris, Charles W. Chicago: The University of Chicago Press, 1967.
- MILLER, David L. Josiah Royce and Georg H. Mead on the Nature of the Self.
Transactions of the Charles S. Peirce Society. 1975, 11 (2), s. 67 – 89.
- MILLER, David L. *The Individual and the Social Self: Unpublished Works of George
Herbert Mead*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- MIHINA, František. *Idiografia vývinu amerického filosofického myslenia*. Prešov:
Filosofická fakulta Univerzity P. J. Šafárika, 1993.

- MUOIO, Patricia A. Peirce on a Person. *Transactions of Charles S. Peirce Society*. 1984, 20 (2), s. 169-181.
- NAKONEČNÝ, Milan. *Psychologie osobnosti*. Praha: Academia, 1997.
- PAVLÍČKOVÁ, Tereza. *K filosofickému myšlení R. W. Emersona*. Diplomová práce. Brno, 2006.
- PEIRCE, Charles S. Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man. *Journal of Speculative Philosophy*. 1868, 2, s. 103-114. [online]. [cit. 2008-03-15]. Dostupný z: <http://www.peirce.org/writings/p26.html>.
- PEIRCE, Charles S. Some Consequences of Four Incapacities. *Journal of Speculative Philosophy*. 1868, 2, s. 140-157. [online]. [cit. 2008-03-15]. Dostupný z: <http://www.peirce.org/writings/p27.html>.
- PEIRCE, Charles S. Grounds of Validity of the Laws of Logic: Further Consequences of Four Incapacities. *Journal of Speculative Philosophy*. 1869, 2, s. 193 - 208. [online]. [cit. 2008-03-15]. Dostupný z: <http://www.peirce.org/writings/p41.html>.
- PEIRCE, Charles S. *Collected Papers of Charles S. Peirce*. Ed. Hartshorne, Charles, Weiss, Paul. Cambridge: The Belknap Press of University of Harvard Press, 1960.
- PEIRCE, Charles S. *The Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*. Eds. Fisch, M., et al. Bloomington IN: Indiana University Press, 1982.
- PEIRCE, Charles S. *Philosophical Writings of Peirce*. New York: Dover Books, 1986.
- PEIRCE, Charles S., et al. *Sémiotika*. Uspořádal a vydal Bohumil Palek. Praha: Karolinum, 1997.
- PEREGRIN, Jaroslav. *Obrat k jazyku: druhé kolo*. Praha: Filosofia, 1998.
- PFUETZE, Paul E. *Self, Society, Existence. Human Nature and Dialogue in the Thought of George Herbert Mead and Martin Buber*. New York: Harper Torchbooks, 1961.
- POPPER, Karl Raimund. *Objective knowledge: an evolutionary approach*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- POTTER, Wetherell. *Discours and Social Psychology*. London: Sage, 1987.
- RUSSELL, Bertrand. *A History of Western Philosophy*. London: Routledge, 2002.
- SHARP, Daryl. *Slovník základních pojmů psychologie C. G. Junga*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2005.
- SHUSTERMAN, R. William James, Somatic Introspection, and Care of the Self. *The Philosophical Forum*. 2005, 36 (4).

- SMITH, Howard A. Psychosemiotics and its Peircean Foundations. In *Digital Encyclopedia of Charles S. Peirce* [online]. Eds. Queiroz, J., Gudwin, R. [cit. 2008-02-17]. Dostupné z <http://www.digitalpeirce.fee.unicamp.br/home.htm>.
- SNOPEK, Mojmír. *Re-konstrukce „smrti subjektu“ (historický popis filosofických předpokladů změny statusu subjektu na základě obratu k jazyku)*. Diplomová práce. Brno, 2006.
- STRAUSS, Anselm (ed.). *The Social Psychology of George Herbert Mead*. Chicago: The University of Chicago Press, 1956.
- The Peirce Edition Project* [online]. Indianapolis: Indiana University – Peirce Edition Institute for American Thought, 2008. [cit. 2008-02-02]. Dostupné z <http://www.iupui.edu/~peirce/index.htm>.
- VOROVKA, Karel. *Americká filosofie*. Praha: Sfinx, 1929.
- WESTBROOK, R. B. Travails and travails - Charles Sanders Peirce: A Life by Joseph Brent. *Science*. 1993, vol. 261, 16 (Jun), s. 368 – 370.
- WILEY, Norbert. *The Semiotic Self*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.