

**Univerzita Karlova
Pedagogická fakulta**

DISERTAČNÍ PRÁCE

2024

Mgr. Michal Zlatoš

Univerzita Karlova
Pedagogická fakulta

Americká filosofie s důrazem na problematiku času
Temporální aspekty v díle Peirce, Jamese a Whiteheada

American philosophy with an emphasis on the issue of time
Temporal aspects in the work of Peirce, James, and Whitehead

Mgr. Michal Zlatoš

Vedoucí práce: prof. PhDr. Anna Hogenová, CSc.

Studijní program: Filosofie

Studijní obor: XFIL4 (6101V004)

2024

Prohlašuji, že jsem disertační práci na téma „Americká filosofie s důrazem na problematiku času“ s podtitulem „Temporální aspekty v díle Peirce, Jamese a Whiteheada“ vypracoval samostatně pod vedením vedoucí práce s použitím níže uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 6.6.2024

Mgr. Michal Zlatoš

PODĚKOVÁNÍ

Rád bych touto cestou poděkoval prof. PhDr. Anně Hogenové, CSc. za odborné vedení práce a podnětné rady. Dále patří mé díky všem, kteří svou trpělivostí či jiným způsobem přispěli k umožnění vzniku této práce a poskytovali mi podporu.

*Věnováno všem,
kteří umožnili – tu pro mě byli a už nejsou,
kteří umožňují – tu pro mě jsou,
kteří budou umožňovat – tu pro mě budou.*

ABSTRAKT

Disertační práce Americká filosofie s důrazem na problematiku času: Temporální aspekty v díle Peirce, Jamese a Whiteheada se zabývá pojetím problematiky času a temporality u Charlese Sanderse Peirce, Williama Jamese a Alfreda Northa Whiteheada, jakožto zástupců takzvané Americké filosofie. Výběr těchto autorů má dvojí kritérium – první je originální příspěvek do dějin myšlení (pragmatismus, radikální empirismus a procesuální filosofie) a druhé je spojitost s Harvardskou univerzitou (vzdělanostní středisko USA od 2. poloviny 19. století). Práce je členěna do pěti sekcí, ve třech z nich jsou zmapovány perspektivy k problematice času a temporality vybraných autorů. Sekce věnována Peirceovi pojednává časové aspekty z perspektiv pragmatismu, faneroskopie, metafyziky a pokusu o reflexi východisek pro výchovu. Jamesova sekce nastiňuje pojetí z perspektivy radikálního empirismu (a psychologie) a pragmatismu uzavřené náčrtem Jamesových temporálních perspektiv. A načrtnuté Whiteheadovy perspektivy jsou procesuální a existenčně-civilizační uzavřené skicou dějinnou, založenou v organičnosti. Tyto dějinně filosofické nárysy jsou orámovány dvěma sekcemi pojednávajícími otázku po charakteru filosofie jakožto americké vůbec, chápanou jako interpretativní svědectví závislé na rozumnění vlastní jedinečné dispozici a snah komunikace této situace s druhými, a obecné myšlenkové trajektorie problematiky času, reflektující motivy temporálních perspektiv nejen vybraných autorů. Záměrem této práce je zmapování problematiky času u vybraných autorů, díky čemuž mohou být otevřeny nové horizonty pro další diskuze na poli problematiky času i chápání americké filosofie.

Klíčová slova

Pragmatismus; Radikální empirismus; Procesuální filosofie; C. S. Peirce; W. James; A. N. Whitehead; Čas; Temporalita; Nahodilost; Kontinuita; Proud vědomí; Zdánlivá přítomnost; Konkrescence; Nexus.

ABSTRACT

The Ph.D. dissertation American philosophy with an emphasis on the issue of time: Temporal aspects in the work of Peirce, James, and Whitehead examines the concepts of time and temporality in the texts of Charles Sanders Peirce, William James, and Alfred North Whitehead, representing so-called American philosophy. The selection of these authors has two criteria. First, it is an original contribution to the history of thought (pragmatism, radical empiricism, and process philosophy); and second, the connection to Harvard University (the educational center in the US since the second half of the 19th century). The thesis is divided into five sections; the three of which map the perspectives of the problem of time and temporality of the selected authors. The section dedicated to Peirce discusses temporal aspects of pragmatism perspectives, phaneroscopy, metaphysics and an attempt to reflect on the assumptions for education. The section on James outlines the perspectives of radical empiricism (and psychology) and pragmatism concluding with an outline of James' temporal perspectives. A Whitehead's outlined perspectives are processual and existential-civilizational, closed by a sketch of organicity-based historicity. These historical-philosophical outlines are framed by two sections considering a question of the character of philosophy as American in general, understood as an interpretative testimony dependent on comprehending one's own unique disposition and the efforts of communication of this situation with others; and general thought trajectories of the problem of time, reflecting the motives of temporal perspectives not only of the selected authors. The main aim of this thesis is to map the issue of time in the work of selected authors, thanks to which new horizons can be opened for further discussions in the field of the issue of time and the understanding of American philosophy.

Keywords

Pragmatism; Radical Empiricism; Process Philosophy; C. S. Peirce; W. James; A. N. Whitehead; Time; Temporality; Contingence; Continuity; Stream of Consciousness; Specious Presence; Concrecence; Nexus.

Obsah

ÚVOD	9
1. ARCHEOLOGIE AMERICKÉ FILOSOFIE	12
A. PODHOUBÍ ÉRY PRAGMATISMU	14
B. AMERICKÁ FILOSOFIE?	24
2. CHARLES SANDERS PEIRCE	31
A. PRAGMATISMUS	35
a) <i>Pragmatická maxima a její temporální aspekty</i>	39
α) Víra a efekt – belief and effect	43
β) Pochybnost – doubt	54
γ) Návyk – habit	59
b) <i>Falibilismus</i>	69
B. FANEROSKOPIE	74
a) <i>Prvost</i>	77
b) <i>Druhost</i>	80
c) <i>Třetnost</i>	83
C. METAFYZIKA	86
a) <i>Tychismus</i>	88
b) <i>Agapismus</i>	90
c) <i>Synechismus</i>	92
D. PEIRCEOVA FILOSOFIE, CHÁPÁNÍ ČASU A VÝCHOVA?	98
3. WILLIAM JAMES	106
A. RADIKÁLNÍ EMPIRISMUS	110
a) <i>Čas jeho percepce a paměť</i>	113
b) <i>Proud vědomí jeho lemy a čistá zkušenost</i>	120
c) <i>Pozornost a čas</i>	127
B. PRAGMATISMUS	135
a) <i>Pravda, pluralita a čas</i>	135
C. ODSŤÍNY JAMESOVY KONCEPCE ČASU	139
4. ALFRED NORTH WHITEHEAD	143
A. PROCES – KONKRESCENCE – ČAS	146
a) <i>Aktuální entita</i>	147
b) <i>Nexus a prehenze</i>	148
c) <i>Konkrescence</i>	150
d) <i>Čas</i>	151
B. ČASNÉ DOBRODRUŽSTVÍ	155
C. PROCESUÁLNÍ ČILI ORGANICKÁ FILOSOFIE	159
5. TÁZÁNÍ SE PO ČASE	161
A. ČAS A HODINY	162
B. ČAS JAKO (NE)ŽITÝ	163
C. ČAS JAKO PŘEDIVO	166
D. CHRONOLOGIE A KAIROLOGIE	170
6. ZÁVĚR	174
7. LITERATURA	177

Zkratky

<i>AI</i>	WHITEHEAD. Adventure of ideas / Dobrodružství idejí.
<i>CP</i>	Collected Papers of Charles S. Peirce
<i>EP</i>	The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings
<i>ERE</i>	JAMES. Essays in Radical Empiricism
<i>PP</i>	JAMES. Principles of Psychology
<i>PR</i>	WHITEHEAD. Process and Reality
<i>SME</i>	WHITEHEAD. Symbolism, Its Meaning and Effect. / Symbolismus, jeho význam a účín
<i>SMW</i>	WHITEHEAD. Science and the modern world. / Veda a moderný svet.
<i>WJW</i>	JAMES; MCDERMOTT. The writings of William James: a comprehensive edition, including an annotated bibliography updated through

Úvod

Pro tuto práci byli zvoleni tři filosofové, které je možné považovat za stěžejní osoby Harvardské filosofie a samozřejmě nejen jí. Řeč je o Charlesi S. Peirceovi, Williamu Jamesovi a Alfredu N. Whiteheadovi. Konceptuálně řečeno je možné všechny tři považovat za filosofy procesuální¹ (v případě Whiteheada je jeho filosofie Amerického období nazývána Procesuální filosofií obecně), protože všichni tři sdílejí názor, že svět je v kontinuálním procesu vývoje a vše nějakým způsobem zapředeno do tohoto vývoje, tedy veškerá existence je kontinuální projevem tohoto vývoje. Záměrem této práce je představit zvolené filosofy z hlediska jejich díla, zmapovat jejich filosofická východiska a chápání problematiky času a temporality a případně další formativní vlivy na jejich filosofické myšlení. Tato tři jména jsou spjata s filosofickými směry pragmatismu, potažmo pragmaticismu (což je pozdější jméno pro pragmatismus Peirceův), radikálního empirismu (což je filosofický projekt William Jamese, který jeho modifikací pragmatismu) a procesuální filosofií (kterou Whitehead sám nazýval také spekulativní či filosofií organismu).

Nutno podotknout, že pragmatismus už ve svých začátcích prodělal poměrně zajímavý vývoj: poté, co jej Charles Peirce zformuloval v eseji *How to Make our Ideas Clear* (1878), tak prakticky na dvacet let zapadl až do doby, než jej William James začal popularizovat ve svých přednáškách (je trochu otázkou, do jaké míry cíleně). Dokonce i Dewey k němu přichází až později, ač u Peirce studoval na logiku. A Lovejoy už v roce 1913 ve své eseji napočítává pragmatismů dokonce třináct. Takže už od začátku je otázka po tom, co že to ten pragmatismus je dosti zatížená způsobem interpretace (což i do značné míry opodstatňuje podtitul Jamesových popularizačních přednášek a vesměs obraného manifestu pragmatismu proti nedorozumění u chápání významu pragmatismu, tedy „nové jméno pro staré způsoby myšlení“) a tak záleží na tom, u jakého autora je tato otázka položena. Podle toho je možné rozeznat jisté spektrum pragmatismu, aspoň u jeho

¹ Tato kategorizace Peirce, Jamese a Whiteheady mezi procesuální filosofy, což je označení, které je až podstatně pozdější a souvisí zejména s Whiteheadovou filosofií a jeho knihou *Process and Reality* (1929), je převzata z čítanky textů z dílny Browninga a Myerse nazvané *The Process Philosophers*, kteří do této kategorie řadí, právě i Peirce a Jamese, ačkoliv vznik samotné tzv. procesuální filosofie předcházejí. Každopádně je tato kategorizace přejata zejména z důvodu poukazu na význačnost procesu, potažmo kontinuity a času v dílech zvolených autorů. Obdobně Hartshorne při výčtu filosofických předchůdců procesuálního myšlení zařazuje jak Peirce, tak i Jamese nebo Bergsona, tak jako „kandidáty“ procesuálního myšlení uvádí třeba i Hegela, Heideggera či Teilharda de Chardin. Srov. BROWNING, MYERS. *Philosophers of process*, s. xii-xiv a MACEK, Petr. *Bůh ve filosofii Charlese Hartshorna*, s. 17.

stěžejních postav: Charles Peirce – formální a epistemologický, William James – psychologický a etický, John Dewey – pedagogický instrumentalismus, George H. Mead – sociální pragmatismus atd.

Nicméně když přijde na přetřes otázka po pragmatismu, tak je potřeba se otočit a podívat zpět na jeho počátek proto, aby bylo jej i jeho různé deriváty možné lépe pochopit. I proto jsou v této práci zvoleni právě Peirce a James. Právě pro ilustraci jádra významu toho slova z pera jeho otce (Peirce) a nejvýraznějšího popularizátora (Jamese). Zároveň je potřeba říci, že i z důvodu, že pragmatismus je považovaný za první autentický filosofický směr, který vznikl v mladičkých Spojených státech, je v této práci věnován největší prostor právě otci tohoto prvního svébytného a do značné míry i svérázného směru, který Spojené státy daly dějinám myšlení. Také proto, že v našem prostoru Peirceovi nebývá věnována přílišná pozornost (snad pro jeho ne vždy úplně srozumitelný jazyk), ačkoliv (stále) má, co říci. Proto má oddíl o Peirceovy čtyři sekce, v nichž dochází k vymezení časové perspektivy a také do jisté míry temporální interpretace spektra jeho myšlení. Tato sekce je členěna podle Peirceových myšlenkových trajektorií na: Pragmatismus, Faneroskopii, Metafyziku a je uzavřena oddílem reflektujícím tyto jeho pozice v horizontu zhruba výchovně-filosofických.

Vedle Peirce jsou pak ve větší stručnosti pojednány časové koncepce Jamesovy a Whiteheadovy. Jamesův na psychologii orientovaný radikálně empirický postoj (který ač právě pro aktuálně vztahovou radikalitu svého empirismu má tendenci přikládat větší důraz na prostor spíše než čas) přinesl analýzu času a jeho pojmání, která stále nese silnou stopu v evropské kontinentální filosofii (zejm. fenomenologii), a je proto důležité ji také věnovat pozornost, obzvláště proto, že může napomoci otevírání dalších dialogů v rámci filosofie. Sekce věnovaná Jamesovi má tři oddíly, v nichž jsou pojednány jeho pozice radikálně empirické a psychologické, dále pak je nastíněna pozice pragmatismu a uzavřena je pojednáním růzností odstínů Jamesových temporálních perspektiv.

Následuje pojednání pojetí času A. N. Whiteheada, které ač není na pragmatismu přímo založeno, mu jistý kredit připisuje. Whiteheadův význam, a tím i význam jeho chápání času, je stále aktuální a velmi živě vzkvétající. Procesuální filosofie stojí v jádru teologického směru procesuální teologie, které stále rozvíjí (nejen) ve Spojených státech. Whiteheadovo pojednání, ač by z těchto tří autorů mohlo být považováno za nejvíce „metafyzické“, je stále inspirativní a má mnohé přesahy do civilizační a existenciálně pojatých trajektorií. Navíc vzniká (či je formulováno) je na půdě Spojených států,

konkrétně na Harvardu. Pojednání časového aspektu Whiteheadovy filosofie je také členěno do tří oddílů: první je primárně věnována procesualitě světa, druhá se zabývá časem jako dobrodružstvím člověka a poslední je stručnou shrnující poznámkou organičnosti jeho pojetí.

Vedle filosoficky dějinných nárysů mapujících problematiku času u vybraných autorů, která je jádrem práce, jsou dva oddíly, které jsou jakýmsi zarámováním této práce. Tím prvním je hned sekce první – Archeologie americké filosofie, která se potýká s otázkou, zda je možné hovořit o filosofii ve Spojených státech vůbec, případně jak a co znamená filosofie ve Spojených státech a jak o ní lze uvažovat? A druhý rámuje oddíl nese jméno: „Tázání se po čase – poznámky z diachronních a synchronních pozic“ a její cíl je nastínění myšlenkových trajektorií, které vyvstaly z pojednání temporálních perspektiv vybraných autorů a je snahou o reflexi nad tématy, které dané problematiky týkají a zároveň se pokouší otevřít možná okna vedoucí k dalšímu dialogu nejen v horizontu filosofie, ale světa v širších souvislostech.

Primární metodologií je práce s pramennými anglickými texty a případný pracovní překlad jejich částí. Na základě výstupů této práce jsou výsledky analyzovány, explonovány a případně komparovány. Jejich účelem má být kritická bilance nad získanými poznatky a jejich konfrontace s výkladovou a jinou literaturou sekundárního charakteru.

Záměrem této práce je pokusit se číst americkou filosofii z poněkud jiného úhlu. Totiž, ačkoliv je perspektiva této práce středoevropská (ponejvíc fenomenologická), a to nevyhnutelně a bytostně, tak tím prizmatem nazírání americké filosofie je aspekt, že se jedná o filosofii lidskou. Jako taková skýtá nějaký výklad světa, jemuž nějak rozumí, a to se v ní odráží. Tento postoj se tedy nesnaží shodit americkou filosofii ze stolu, jako neevropskou, onticky orientovanou či jakožto pouze teorii pravdy (jak se, tak prakticky stalo na filosofickém kongresu v roce 1908 a po něm více méně v rámci Evropy). Tato práce by chtěla otevřít, či aspoň pootevřít pole pro diskusi mezi americkou filosofií a kontinentální filosofií na poli problematiky času. Dále chce být přínosem samo uvedení problematiky času v americké filosofii, o níž toho není mnoho napsáno, což v důsledku má mít za cíl i usnadnění orientace či uvedení do zkoumané problematiky.

1. Archeologie americké filosofie

Na začátek, ještě před tím, než dojde na řadu samo jádro této práce, bude dobré pokusit se o předběžné vymezení. Toto vymezení se pokusí rámcově nastínit kulturně historické a filosofické pozadí východisek a kontextů filosofie druhé poloviny 19. a počátku 20. století. Vzhledem k charakteru vymezené doby je tento rámcový nástin důležitý pro chápání některých souvislostí, o nichž je možno hovořit jako o „americké dispozici“. Tato dispozice se odráží ve svéráznosti amerického přístupu k věcem, světu a filosofii vůbec. Tento oddíl práce má dvě části, které se smyslově prolínají: ta první se zabývá vyjasněním toho, jak je možné chápat ono slovo „americké“ z hlediska spíše dějinně-sociologického, protože se snaží zachytit některé klíčové fenomény, které mohly mít formativní vliv na myslitelské úsilí té doby, a druhá část se snaží podat možnou odpověď na otázku, zda lze o filosofii v Americe vůbec hovořit jako o filosofii a zároveň lehce nastínit specifičnost amerického filosofického pohledu.

Přesněji řečeno je oddíl pokusem odkrýt základy, na nichž americká filosofie stojí a z nichž vyvstává. I to je jedním z důvodů, proč je tato kapitola nazvána *archeologií*. Samozřejmě se nejedná o nějaké fyzické vykopávání pozůstatků starých civilizací, s nimiž zpravidla archeologie bývá spojována a k čemu také řecké slovo ἀρχαίος (česky: dávný, starodávný, původní, prvotní), z něhož je slovo odvozeno, odkazuje, leč s ní sdílí jeden stěžejní zájem a tou je ἀρχή – tedy počátek. Tato kapitola je pokusem nastínit, co to znamená a, zejména v této práci, co se bude myslet souslovím „americká filosofie“². Je zjevné, že se s tímto pojmem se váží další dílčí otázky. Tyto otázky stojí ve středu zájmu tohoto oddílu, který se snaží na ně podat odpověď, která aspoň nastiňuje či lépe řečeno otevírá bránu do pojednávané problematiky.

Nejprve je potřeba si ujasnit to, o jakém období a jaké lokalitě je vůbec řeč, protože pojem americká filosofie je příliš široký, proto jej bude potřeba poněkud vymežit, alespoň pracovní. Pro potřeby této práce by bylo možné období nejsnadněji a spíše orientačně vymežit roky vydání dvou knih. Tou první je kniha Charlese Darwina *O původu druhů*

² Pravopis sousloví „A/americká filosofie“: standardní usus v české literatuře je psaní malého „a“ ve slově „americká“, neboť se jedná o přídavné jméno (přívlastek), které blíže určuje slovo „filosofie“, takže zde není důvod psát velké „A“. V případě, že bychom chápali „Americkou filosofii“ jako název nějakého hnutí, pak by bylo potřeba psát velké počáteční „A“. Zde ovšem vyvstává problém vymezení – exkluze ne-amerického, což je konkrétně v případě filosofie, která se váže ke Spojeným státům americkým, velmi problematické. Vzhledem k tomu, že rámcem práce je spíše stanovisko, které bychom označit za inkluzivní, tak bude držen, následuje tak i autory, kteří se zabývají problematikou americké filosofie, standardní usus. Zároveň je slovo „americký“ či „Amerika“ v textu používáno v odkazu na Spojené státy americké.

v roce 1859 (což je i rok narození Johna Deweyho) a tou druhou je kniha Alfreda N. Whiteheada *Modes of Thought* v roce 1938 – Whiteheada je možné považovat za autora zakončujícího tzv. Zlatý věk americké filosofie.³ Toto časové a lokální rozpětí se zhruba kryje s obdobím, které Bruce Kuklick ve své knize⁴ označuje jako *The Age of Pragmatism*, který vymezuje lety 1859 a 1934. Nicméně stejně tak by vesměs bylo možné *Věk pragmatismu* protáhnout až do roku 1952, kdy umírá John Dewey, což by bylo symbolické, neboť by zarámování tohoto intelektuálního období v rámci dějin myšlení bylo vymezeno životem jednoho z nejvýznamnějších myslitelů pragmatismu. Ať už se sáhne po jakémkoliv vymezení to, co zřetelně je, že v průběhu období, o němž je řeč se Spojené státy (potažmo celý svět) změnili k nepoznání. Toto období, do nějž spadají události jako americká občanská válka, rekonstrukce, expanze a industrializace Spojených států v průběhu *Pozlaceného věku*, 1. světová válka, takzvané *Roaring Twenties* (Hlučná dvacátá) až po Velkou hospodářskou krizi.

A co se týče druhého vymezení, lokálního, tak pro tuto práci bude stěžejní oblast východního pobřeží takzvané Nové Anglie a zejména pracoviště Harvardovy univerzity, protože zde dosáhl dominantního postavení pragmatismus. Což je klíčové, neboť pragmatismus se obecně považuje za první filosofický směr, který v Americe vznikl a vlastně jako takový zakládá dějiny filosofie v této zemi. To neznamena, že by tu nebyly jiné směry importované z Evropy, byly tu různé vlivy ze stran pozitivismu, realismu, idealismu, naturalismu či později analytické filosofie a existencialismu. Právě kvůli oné dominanci byl zvolen Harvard, zde má pragmatismus vlastně své rodiště. Ovšem tato lokalizace je velmi vágní a jedná se jen jaksi pracovní vymezení, a to, protože Harvardova univerzita je pojátkem tří zvolených autorů, tedy Charlese S. Peirce, Williama Jamese a Alfreda N. Whiteheada, kteří měli velký vliv na formování obrazu americké filosofie ve 20. století. Pro Peirce a Jamese je Harvard *alma mater*, pro Whiteheada jeho poslední působiště, kde dokončil své filosofické dílo.

³ HELM, Bertrand P. *Time and reality in American philosophy*, s. 18

⁴ KUKLICK, Bruce. *A history of philosophy in America, 1720-2000*. s. 95-198.

A. Podhoubí éry pragmatismu

Zvolené období je poměrně rozsáhlé, a proto zde bude potřeba udělat drobné dějinně-sociologické zmapování, které vyznačí kontury kontextu, v němž se etablovala americká filosofie jako svébytná – zejména ve spojitosti s formulací pragmatismu. Tento oddíl krátce pojedná období „Rekonstrukce“ (*Reconstruction*; od 1865 kdy skončila Občanská válka) a *Pozlacený věk* (*Gilded Age*), protože v této době jsou patrné některé jevy, které mají svůj vliv i na formování filosofie a které vesměs určily následný směr vývoje Spojených států obecně, a to přinejmenším do začátku 2. světové války. Pozlacený věk, to je název období mezi sedmdesátými lety a zhruba počátkem 20. století (udává se rok 1893 nebo 1895), která je historiky nazvané podle satirické knihy Marka Twaina a Charlese D. Warnera, která byla vydána ve dvou svazcích v roce 1873. Kniha si bere na paškál „Zlatý věk“ (*Golden Age*) v USA, který se vyznačoval obrovským ekonomickým růstem způsobeným industrializací a stavbou železnice, což s sebou neslo také socio-politickou transformaci, a rozvojem vzdělanosti v důsledku potřeby instituční a intelektuální změny ve vysokém školství, tedy (dosud jediné) akademické revoluci.⁵

Revoluce spočívala v odstoupení od konzervativní rigidnosti zaštiťované supernaturálním garantem, která nereaguje na změny⁶ – tedy odstoupení od teologických seminářů směrem k vědě. Stávající systém se musel vypořádat importovanými novotami a rozvojem vědy a techniky. Vize této „revoluce“, kterou měl Charles W. Eliot, byla založena myšlenkou umožnit získání takového vzdělání, které by bylo lepší výbavou pro život amerického muže, než jaké se dostalo přecházející generaci. Toto vzdělání by mělo být založené zejména na čisté a aplikované vědě a výuce živých evropských jazyků (tedy nikoliv klasických jazyků běžně patřících do penza vysokoškolsky vzdělaného člověka té doby, tedy: řečtiny a latiny). Eliotovi, který byl prezidentem Harvardu mezi lety 1869-

⁵ K problematice Pozlaceného věku a jeho socio-politického vlivu a významu více viz např. detailní knihu: WHITE, Richard. *The Republic for which it stands: the United States during Reconstruction and the Gilded Age, 1865-1896*. s. 1-8 ; dále TWAIN, Mark a WARNER, Charles D., *The Gilded Age: A Tale of Today*, 2 vols.; MIHINA, František a Emil VIŠŇOVSKÝ, ed. *Pragmatismus: Charles Sanders Peirce, William James, John Dewey, Richard Rorty*, s. 11.

⁶ Bertrand Helm poukazuje na sedm pilířů, které se začaly v důsledku těchto změn, jímž muselo vysoké školství čelit, rozpadat: jedná se o (1) ustavený řád přírody, na který (2) dohlíží transcendentální božstvo, (3) člověk je v tomto řádu řízen k osudu bohem určenému, ke kterému (4) dochází v pevně dané [absolutní] časo-prostorové matici, s čímž souvisí (5) přijímání racionální teorie přirozeného zákona formálně ospravedlňující společenské špatnosti a (6) držení se pevného systému vysokého školství zdůrazňující témata neměnnosti v přirozenosti, člověku, bohu, čase prostoru a zákonu a konečně (7) osvícenská víra v jistý pokrok v dějinách. Viz. HELM, *Time and reality in American philosophy*, s. 2.

1909, se díky jeho školským reformačním snahám podařilo z tohoto učiliště za dobu svého mandátu (nejdelší v harvardských dějinách) moderní špičkovou výzkumnou univerzitu a měl také velký vliv na americké vysoké školství obecně.⁷

Tento utilitárně laděný koncept šel ruku v ruce s konzervativně laděnou atmosférou Nové Anglie, která se snažila, pokud možno co nejvíce o puritánské pokračování anglických hodnot. Ještě v roce 1895 se Peirce ke směru, jímž se jeho *alma mater* ubírala, vyjádřil, že Harvard je učiliště „atletů a gentlemanů“ umožněné samolibostí (*self-satisfaction*) a jemnou péčí (*tender nurture*), která cílí k jedinému, a to „aby mohla být nápomocna *élite* své mládeže k získávání pohodlných příjmů a žití měkkých kultivovaných životů“ oproti například tvrdosti života v New Yorku, který byl v té době vřícím kotlem se všemi sociálními a ekonomickými problémy. V Peircových očích se tedy Harvard ubíral směrem, který nebyl přívětivý pro akademiky univerzitního ražení (*scholar*), neboť tímto směrem bylo následování ve společnosti nastaveného „Evangelia lakoty“ (*the Gospel of Greed*).⁸ Což je pravý opak toho, s čím ztotožňoval ideu univerzity, která měla být založena na vědeckém duchu, který má charakter až nábožné oddanosti k objevení univerzální pravdy (zde jsou mu inspirací scholastici). Tato činnost pramenící v nespokojenosti (*dissatisfaction*) se současným stavem mínění (*opinion*) je hnána vůlí poznávat (*the will to learn*).⁹ Takový je základ pro univerzitu, kterou Peirce chápe jako „shromáždění lidí za účelem studia a srovnává části, které jsou považovány za platné (...), aby lidé mohli obdržet intelektuální vedení a aby mohly být vyřešeny teoretické problémy, které se objeví ve vývoji civilizace.“¹⁰ Univerzita je tedy místem studia a fundovaného vedení k poznání a řešení problémů, nikoliv učiliště, kde se má studentovi dostat návodu – instruktáže, jak má to či ono dělat, aby si zajistil pokud možno co nejpohodlnější život.

⁷ HELM, *Time and reality in American philosophy*, s. 1-8; MENAND, Louis. *The metaphysical club*, s. 114; ELIOT, Charles W. *The New Education. The Atlantic Monthly*. 1869, vol. 2; více o Eliotovi a Harvardu stručně viz např. profil na <https://www.harvard.edu/about-harvard/harvard-glance/history-presidency/charles-william-eliot>.

⁸ Cit. CP 1.650; FEIBLEMAN, James. *The Relation of Peirce to New England Culture*. In: *The American Journal of Economics and Sociology*, 1944, vol. 4, no. 1, s. 103nn.

⁹ CP 1.23n a 5.583.

¹⁰ Heslo: „University“ *The Century Dictionary*, vol. XXIII, s. 6624 – Peirce měl před očima nejspíše Johns Hopkins Univerzity, když psal toto heslo, neboť na této univerzitě našel ztělesnění svého snu ve formě komunity vědců. Více viz MURPHEY, Murray G. *The development of Peirce's philosophy*, s. 104; FISCH, Max Harold (ed.). *Peirce, semeiotic, and pragmatism: essays*, s. 36; STRAND, Torill. *Peirce on Education: Nurturing the First Rule of Reason. Studies in Philosophy and Education*. 2005, 24 (3-4), 309-316.

V této době také dochází k etablaci dalšího velmi významného faktoru, který je pro charakter americké filosofie nepopiratelný a který je s univerzitním chodem spjat. Tímto faktorem je jeho blízkost a spojení s vědou, která zažívala velké pokroky v průběhu celého 19. století, což také způsobovalo přesun pozornosti od nábožensky laděné výuky k vědě a vědě. Tedy intelektuální atmosféra začala ve stínu těchto vědeckých pokroků stranit naturalismu, který byl ještě posílen Darwinovými objevy. V roce 1859 vychází Darwinova kniha *O původu druhů*, která velmi rozproudila americké intelektuální kruhy – pro Darwinovu teorii již není potřeba apriorní inteligentní kauzální síly, která by předplánovala rozličnosti druhů – proud variací (adaptace a eliminace) utváří životní dynamiku (*transition*), skrze niž dochází ke konkrétnímu jednání a je základem pro odlišování. Ještě předtím, než se pozornost stočila k Darwinovi, ke konci čtyřicátých let, byl na Harvard pozván, švýcarský paleontolog a přírodopisec Louis Agassiz, který je jedním z reprezentantů těch, kteří uvedli moderní vědecké vzdělání a také velkým soupeřem Darwina. Dále tu byly vlivy děl o biologické přizpůsobivosti Jean-Baptiste Lamarca; geologa Charlese Lyella, který poukázal na to, že časová extenze nutná k zformování Země je mnohem delší než šest dní podle biblického příběhu o stvoření; pohled na společnost, která se vyvíjí jako organismus Herberta Spencera a dalších významných jmen vědy 19. století.¹¹

Na druhou – odvrácenou – stranu zároveň byl Pozlacený věk pod svým zlatým povrchem shnilý. Tato shnilost či dutost, která se skrývá pod pozlátkem, se v této době projevuje množstvím sociálních nespravedlností a znevýhodnění ústící v hlubokou chudobu některých vrstev, dále pak souvisí s problémy spjatými s imigrační vlnou, všudypřítomnou korupcí, která šla ruku v ruce s akcelerující ekonomikou stavěnou na průmyslnictví (H. Ford, J. Rockefeller), obchodu a bankovníctví (J. P. Morgan), všeobecného podnikání (A. Carnegie) a dalších takových. Vlastně by bylo možné období shrnout tak, že život běžných lidí byl horší a horší, protože sociální nůžky se rozevíraly čím dál více.

Pozlacený věk získal své jméno právě proto, aby reflektovalo tuto diametrální ambivalenci, která je patrná mezi prosperitou a dnem, kteréžto oba extrémy existovaly vedle sebe. Každopádně celá tato epocha je poukazem na to, že svět se nevyvinul podle

¹¹ DEWEY, John. *The influence of Darwin on philosophy, and other essays in contemporary thought*, s. 2; HORTON, Rod William a Herbert W. EDWARDS. *Backgrounds of American literary thought*, s. 161-7; VOROVKA, Karel. *Americká filosofie*, s. 150nn.

toho, jak se v první polovině 19. století předpokládalo (namísto replikace malých měst jako byl Springfield v Illinois Abrahama Lincolna, se rozvinuly obří velkoměsta jako Chicago; namísto farmaření námezdná práce v průmyslu; význam expanze na západ klesá a zvyšuje se nutnost řešení problémů spjatých s rasismem a imigrací). Pozlacený věk může v lecčems připomínat současnou dobu, nicméně je důležité, že v této době se ustavovalo množství charakteristik, které určovaly charakter Spojených států – mezi ně je možné zařadit fenomény domova (*home*), tzv. „amerického snu“ (*American Dream*) či „věrnosti vlajce“, což jsou vlastně i základy pro americký patriotismus.¹²

Se Spojenými státy této doby se také váže sociologický termín „*Melting Pot*“ (Tavící kotel). Tento termín odráží jeden ze základních rysů utváření americké společnosti (zejména pak ve velkoměstech východního pobřeží). Jedná se o střetání kulturních rozmanitostí, které nositelé té, které kultury museli čelit, zejména při industriální rozvoji země, při které přišla země velká vlna imigrantů. Toto střetání je jedním z charakteristických prvků postupného formování americké společnosti. Skrze přetavování kulturních rozdílů a šoků, jímž nositelé těchto kultur byli vystavováni, se americká společnost, zejména ve městech musela naučit žít jeden vedle druhého, tu snadněji tu obtížněji. Nicméně si obyvatelé lokalit, na nichž byl jev tavícího kotle pozorován, byli nuceni ustavit vzájemné meze soužití, které jim umožnili vytvořit jednotu – habitat, která takovým lokalitám umožňuje vystupovat jako organický systém. Takový systém umožňuje širší spektrum možností jeho členů právě díky své diverzitě, která je vlastně jednotícím prvkem a zároveň základním stavebním kamenem vši kooperace. Ona jinakost vytváří zahřívající napětí, které přetavuje všechny účastníky do spektra téhož, které je jednotí. Vesměs je možné toto tavení chápat jako edukační proces, který ustavuje hranice a zvyky v horizontu určité lokality, čímž dochází k jejímu zabydlování – vytváření onoho habitatu, pro nějž je charakteristický určitý set habitů, které se prolínají napříč mnohými úrovněmi (lokální i mezilidské). To znamená, že dochází k utváření toho, o čem je možné říci je to „známé“ člověk se zde cítí v bezpečí a čehož se cítí být součástí, na čem má úcastenství. Takže dochází k překročení chápání sebe vůči společnosti a také v rámci sebe-pochopení ze stavu: „My, jakožto cizinci“ čelící výzvě v podobě cizoty v rámci kulturního šoku do stavu: „My, jakožto součást komunity“, kdy už došlo k pochopení ustavení základních

¹² Srov. WHITE, *The Republic for which it stands...*, s. 4, 64n, 136nn, 237nn; MIHINA-VIŠNOVSKÝ, *Pragmatismus*, s 10nn.

principů sounáležitosti a vzájemných vztahů potřebnosti v kontextu soužití v lokální perspektivě.¹³

Snad je možné za jednoho symbolického reprezentanta výsledku tohoto procesu považovat tzv. Slib věrnosti (*The Pledge of Allegiance*) vlajce Spojených států, který byl zaveden na konci Pozlaceného věku. Vlajka je symbolickým vyjádřením – zastoupením – státního útvaru, zde reprezentující federativní republiku. Vyznávání věrnosti vlajce, tak je i vyznáváním věrnosti státu, který zastupuje (*the Republic for which it stands*). Vlajka zde stojí symbolem za vlast, která sjednocuje občany ať už ve Spojených státech narozených či ve Spojených státech naturalizovaných v jeden národ. Slib je tak možné považovat za způsob probouzení lásky k zemi. K zemi jejíž otcové v Preambuli Deklarace nezávislosti charakterizovali jako založenou na rovnosti všech lidí (*all men are created equal*), kteří mají nezcizitelná (přirozená) práva – zejména právo na život, svobodu a dosahování vlastního štěstí [šťastnosti] (*pursuit of Happiness*) – jakožto samozřejmostech. Už samo vyznání: „My, považujeme tyto pravdy za samozřejmé (*self-evident*), že všichni lidé jsou [si] stvořeni rovni...“, poukazuje na několik věcí: 1. My – jakožto určitá skupina, která deklaruje a je si vědomá své vymezenosti vůči okolí (Vy, Oni), 2. ale jakožto skupina nejsme nepřístupná, ale kdokoliv může přijít a přijmout účastenství na onom ‚My‘ a 3. protože My se sice vymezujeme vůči vám jakožto skupina, ale vzhledem k tomu, že jsme si rovni, zveme vás k budování této rovnosti v jednotě, protože je to dar, který je potřeba spravovat.¹⁴

Všechny tyto společenské faktory šly ruku v ruce, jak poukazuje White ve své knize, s významným přesouváním pozornosti od expandování na západ směrem k tvorbě domovů (*home*). Domov měl ztělesňovat americké hodnoty a schopnost udržet si domov znamená být dobrým občanem (bez ohledu na barvu pleti – vyjma Číňanů –, ačkoliv vzorem je samozřejmě považován „bílý“ domov). Domov se tak stával symbolem úspěchu. S tím se váže i to, co je nazýváno „Americký sen“ – význam amerického snu nebyl původně záležitostí získání nezměrného bohatství, to bylo považováno za ohrožení¹⁵

¹³ GIDDENS, Anthony. *Sociologie*, s. 251; MURPHY, Robert Francis. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, s. 89nn.

¹⁴ Více viz např. MARTIN, Leisa A. Examining the Pledge of Allegiance. In: *The Social Studies* [online]. 2008, vol. 99, no. 3, 127-131 [cit. 2020-02-02] a Deklarace nezávislosti Spojených států amerických [online] dostupné z: <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript> [cit. 2020-02-02]

¹⁵ Na hrozby spjaté s bezmeznou nenasytností, která je spjata s industriální expanzí reaguje Charles Peirce v své eseji *Evolutionary Love*, která je reakcí na vývoj společnosti nezadržitelně směřující od farmářství

domova, stejně tak jako sama industrializace či urbanizace. Americký sen to původně měla být záležitost dostatečnosti, tedy klíčové bylo mít právě akorát (*to have just enough*) nikoliv mít co nejvíc (což je běžná představa tohoto fenoménu, která se posléze ustavila a byla obecně lákadlem pro imigranty). Jádrem amerického snu měla být *competence* (tedy: „působnost“, „patričnost“), která byla názvem pro to, zajistit si dostatek k pokrytí potřeb své rodiny (např. prosperující farma). S důrazem na domov se také přesouvá důraz z expanze západním směrem na lokální spolupráci. Tato intence domovů (která se stala i politickým programem) je nevíce patrná mimo velká průmyslová města, zejm. na takzvaném Středozápadě. Tento přesun od individualistického pojetí sebedůvěry či soběstačnosti (*self-reliance*)¹⁶, které dominovalo exploračnímu a expanznímu úsilí (které bylo zároveň rozsetím domovů), směrem k usazení se se projevuje zejména v tvorbě bratrstev (*fraternal lodges*) a spolků tedy k efektivní spolupráci, která je vázaná závislostí v rámci účelových vztahů a propojení.¹⁷

Toto pojetí Amerického snu, které je poněkud skromnější, než jeho popularizovaná verze velmi pěkně reflektuje osvícensko-kalvinistické chápání toho, jak se to má s člověkem na světě a s vymezením jeho úkolu. Tento patos je ztělesněn ve sloganu, který se vyskytuje na amerických dolarech: „*in God we trust*“. Tento výrok, který je možné je možné vykládat buď, jak navrhuje Vorovka, jako odkaz na to, že se lidem v zažitostech peněz nemá důvěřovat¹⁸, anebo je možné tento slogan vidět perspektivou více kalvinistickou, či přesněji puritánskou, která je v Americe přítomna už od počátků jejího osídlení, na niž poukazuje Max Weber, cituje z *Christian Directory* Richarda Baxtera (1673), a která tuto situaci pojímá z poněkud jiného směru. Slovo *trust* je totiž výrazem pro

k průmyslu spjatých s pocity bezdomovectví a osamělosti. Ve spojitosti s kritikou „století ekonomiky“ a s ním spjatého evangelia lakoty či nenasytnosti (*Gospel of Greed*) a bezohledného individualismu klade důraz na pospolitost. Viz. CP 6.288-294; srov. WEST, Cornel. *The American Evasion of philosophy: A Genealogy of Pragmatism*, s. 47nn., HROCH, Jaroslav, K filosofickému myšlení Charlese Sanderse Peirce, *Filosofický časopis*, roč. 58, čís. 6/2010, s. 820n.

¹⁶ O *self-reliance* hovoří ve stejnojmenné eseji ve 40. letech Emerson a vyjadřuje její důležitost právě v tom, že je klíčové důvěřovat sobě při následování svých idejí a nenechat se strhnout módními trendy patrnými ve společnosti, nýbrž má stát svou pozici, i když to může znamenat nekonformnost či opozici se vším, co s sebou nese. Protože ryzí (*genuine*) skutky vysvětlují samy sebe. Vlastně volá po tom, co bylo možné nazvat autenticitou, ale nikoliv po sobeckosti a bezohlednosti, spíše se jedná o to, nenechat se táhnout konvencemi. Nebát se vystoupit ze zaběhlého schématu. Ovšem takový postoj vyžaduje čas proto, aby se mohl prokázat. Srov. EMERSON, Ralph W. *Self-Reliance*. In: *Essays: First and Second Series*, s. 45-87.

¹⁷ Srov. WHITE, *The Republic for which it stands...*, s. 5, 137, 141n, 169nn.

¹⁸ VOROVKA, *Americká filosofie*, s. 12n.

oddané odevzdání se – tedy závisení. Zde přichází na řadu ten kalvinistický puritánský odstín, neboť

„[j]estliže vám Bůh ukáže cesty, na níž (...) můžete vydělat víc než na jiné cestě, a vy to odmítnete a vydáte se cestou méně výnosnou, pak *maříte jeden z účelů svého povolání (calling) zdráháte se být božími správci (steward)* a přejímat jeho dary, jichž jste měli užít pro něho, až o to požádá. Ne zajistě k rozkoši a k hříchu, ale *pro Boha smíte pracovat a bohatnout.*“¹⁹

Je tedy potřebí onen dar ve formě zisku od Boha využít rozumně a zároveň je potřebí jej jako boží dar chápat, tím, že člověk takový dar obdrží, mu Bůh ukazuje, že mu dopřává v rámci jeho predestinovaném plánu určité místo, k jehož následování jej povolává. To znamená, že je potřebí mít před sebou onen budoucnostní rozměr, protože boží plán nezná nikdo kromě Boha samého, že až přijde čas vrátit svěřené ke správcování, bude potřeba vydat počet ze svého povolání. V této závislosti na Boží milosti jsou patné rozměry závislosti na Bohu a zároveň motivující a popohánějící k práci a dalšímu rozvoji. Zároveň se v úspěších zračí ono Boží volání (tedy to, Bůh je s těmi, jímž dopřává) a také lidská závislost na Bohu.

Vlastně by se tato etapa „zabydlování“, která probíhala hlavně mimo velká města a která jako vesměs samozřejmá často uniká pozornosti, mohla být doprovázena otázkou, zda tento proces zabydlování nedošel nepřímo svého vyjádření v pragmatickém pojetí? A zda není možné tento proces vidět skrze optiku např. Patočkova pohybu zakotvení²⁰, jehož smysl je osvojit si danou situaci a přijmout to, do čehož je člověk postaven a na co je odkázán, kde se projevuje necelost individuace a přimknutostní vazba k druhému i sobě samému, která je vzájemným porozuměním? Tedy, že by perspektivou chápání fenoménu domova bylo ustavení bezpečné zóny, která sice tak trochu zaclání pohled na svět, ale která je zároveň tím, co otevírá čtení možností světa, která je symbolizovaná zemí – jinak řečeno: zasazení se do země –, která umožňuje? To, na co tyto otázky naráží je v pragmatismu tolik skloňovaný termín *habit* – „návyk“ či „zvyk“. Zvyk odráží to, co Peirce nazývá přesvědčením či vírou (*belief*), na jejichž základě člověk jedná a které se ustavují pochybujícím (*doubt*) dialogem s nahodile daným okolím.²¹ Zvyk či návyk to je způsob, jakým se věci dělají doma a doma je tam, kde se věci činí naším způsobem – tedy

¹⁹ WEBER, Max. *Autorita, etika a společnost: pohled sociologa do dějin*, s. 255.

²⁰ Srov. PATOČKA, Jan, „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiceti letech. In: *Přirozený svět jako filosofický problém*, s. 232nn.

²¹ Srov. CP 5.371nn.

jinak řečeno: jak se k věcem máme my (lat. *habēre – habitus*; je mi/nám vlastní, je mi/nám k mání). Tento „náš“ způsob (či mrav, zvyk, obyčej), který je naučený, navyklý (slova „zvyk“ a „učit“ mají v češtině stejný etymologický kořen „-uk“)²² a který vyvstává na povrch teprve tehdy, když se shledá s cizotou, s jiným zvykem, a tehdy je odhalen ve své zaběhlé průhlednosti, skrze niž zprostředkovává svět. Je sice pravda, že chápání tohoto pohybu je nejpřesněji ilustrovatelné v případě dítěte, jehož rodiče uvádějí v život-svět, do nějž vrůstá, ale snad by jej bylo možné v metaforickém smyslu aplikovat i na obyvatele Ameriky, kteří se tím, že se přesunuli přes „Velkou louži“, v podstatě stali novorozenci, kteří o Novém-světě nemají nejmenší ponětí, přeplutím oné vody jakoby byli donuceni zapomenout vše, co se týkalo jejich starého osvětí a musejí tak vše rozkrývat, protože leccos ze starého buď nelze, či musí být patřičně modifikováno podle nahodilých daností.

Toto období, které bylo výše vymezeno a které je možné s Kuklickem nazývat „Věk pragmatismu“²³ a v jehož průběhu byl nastaven směr vývoje Spojených států tím směrem, jak je možné to pozorovat dodnes. Ale s čím se americká mysl musela potýkat v této době? Na jedné straně tu jsou záležitosti socio-kulturního ražení každodenního života odrážející klady i neduhy Pozlaceného věku spjaté s turbulentním společenským vývojem – budování měst a industrializace, stejně tak jako usazování a zabydlování se v neměstských lokalitách ve snaze vybudování domova; a na straně druhé je možné hovořit o Zlatém věku americké filosofie (jehož konec možné klást zhruba do doby Velké krize), zejména ve spojitosti se vznikem Pragmatismu, který je možný chápat jako její ztělesnění či vyjádření této doby a zároveň jako první původní počín amerického myslitelského úsilí. I v těchto aspektech se promítá pro Ameriku charakteristické specifické propojení idealismu a realismu (tužby po novém a zároveň hledání cest k němu), které je patrné už v Deklaraci nezávislosti ve formulaci „*pursuit of Happiness*“, která odráží obě strany: „*happiness*“ je ideálem, který je před očima a za nímž je možné jít, je možné jej usilovně stíhat ve snaze dosahovat jej – to je ono „*pursuit*“ – avšak k takovému snažení je potřeba vycházet z prostředků, které jsou reálně k dispozici, jichž je možno užít. Vyjádření této myšlenky je na příklad možné nalézt v eseji *Circles* Ralpa Walda Emersona:

„Život člověka je sebe-rozvíjející se kruh, který z kroužku nevnímatelně malého pádí vně na všechny strany k novým a větším kruhům, a to bez konce. Rozsah, do nějž tato generace

²² Viz heslo: -vyknouti, MACHEK, Václav. *Etymologický slovník jazyka českého*, s. 704.

²³ KUKLICK, Bruce. *A history of philosophy in America, 1720-2000*, s. 95n.

kruhů, kolo okolo kola, dojde, závisí na síle a pravdě jednotlivé duše. Neboť to je netečné úsilí každé myšlenky, zatvrdnuvše sebe do kruhové vlny okolností (...), aby se nakupila v hřeben a zatušla a olemovala život. Ale je-li duše rychlá a silná, vystřelí přes onu mez na všech stranách a rozšíří se do propasti dalšího okruží, které také vybíhá ve vysokou vlnu, ve snaze ji zastavit a svázat. Ale srdce odmítá být uvězněno; v jeho prvních nejužších pulsech již směřuje směrem ven ohromnou silou a nesmírným a nesčetným rozpínáním.“²⁴

Historik Henry S. Commenger shrnuje ve své knize *The American Mind*, která podává interpretaci amerického smýšlení, nárys pohledu, že Američan konce devatenáctého století na sebe hledí, jako na optimistu, který vidí progres ve své každodenní zkušenosti (změny divočiny na farmy, vesnic na města), nikoliv jako filosofickou myšlenku, žijící v budoucnosti stále vyhlížející profit a sny zítřka. Vlastně vynalezl čas, avšak nebazíruje na dochvilnosti. Zájem o filosofický pohled končí u hranic běžného rozumu (*common-sense*) s důrazem na praktickou etiku, do které přetváří nejabstraktnější metafyziky. Je silně utilitaristický, ač odmítá jeho náboženské implikace, takže vlastně žádný div, že jedna původních amerických filosofických směrů nese jméno „instrumentalismus“. Emersonovu *Self-reliance* si bere k srdci a hlavním filosofem mu je Benjamin Franklin.²⁵ Byl to právě Franklin v kratičké eseji jménem *Advice to a Young Tradesman*, která a je vlastně, spíš návodem k úspěšné cestě ke jmění skrze práci a šetrnost založeném na vlastních zkušenostech, uvádí onu okřídlenou frázi: „Pamatuj, že čas jsou peníze“ a je tedy potřebí s nimi zacházet šetrně a nemarnit ani čas ani peníze.²⁶ Což opět odráží onu nasměrovanost do budoucnosti, která silně rezonuje a již si všímá i Maritain ve svých *Reflections on America*: „...iluze [že člověk je osvobozen od dějin] ukazuje, myslím, k velmi důležitému faktu: tato země je zcela otočena směrem k budoucnosti, nikoliv k minulosti.“²⁷

²⁴ „The life of man is a self-evolving circle, which, from a ring imperceptibly small, rushes on all sides outwards to new and larger circles, and that without end. The extent to which this generation of circles, wheel without wheel, will go, depends on the force or truth of the individual soul. For it is the inert effort of each thought, having formed itself into a circular wave of circumstance, (...) to heap itself on that ridge and to solidify and hem in the life. But if the soul is quick and strong it bursts over that boundary on all sides and expands another orbit on the great deep, which also runs up into a high wave, with attempt again to stop and bind. But the heart refuses to be imprisoned; in its first and narrowest pulses it already tends outward with a vast force and to immense and innumerable expansions.” EMERSON, Ralph W. Circles. In: *Essays: First and Second Series*, s. 283n [překlad MZ].

²⁵ COMMAGER, Henry Steele. *The American mind: an interpretation of American thought and character since the 1880's*, s. 5n, 8, 17.

²⁶ FRANKLIN, Benjamin. *Advice to a Young Tradesman*. In: *Selections from autobiography, ...*, s. 153-5.

²⁷ MARITAIN, Jacques. *Reflections on America*, s. 25.

Co to znamená, že Američan vynalezl čas, je možné ilustrovat také na dopravě, konkrétně železnici ve Spojených státech. Díky tomu, že docházelo k rozmachu a stavbám železničních cest napříč Spojenými státy a cestování vlakem bylo rychlejší než jiné způsoby, začaly být patrné rozdíly mezi tím, co se později nazve časové pásmo. Tedy díky rychlosti přesunu začaly být znát časové rozdíly mezi většími vzdálenostmi – začalo být patrné, že bude potřeba čas nějak synchronizovat, standardizovat, neboť tak docházelo k problémům nejen s jízdními řády, ale i načasováním vytíženosti kolejí (a tak i nehodám). Bylo tedy potřeba přijít s řešením, které tento problém vyřeší, a tedy přestat se spoléhat na denní přírodní rytmus (např. sluneční hodiny) a vymyslet umělý způsob, díky němuž dojde ke sjednocení času (za použití mechanických hodin a časových zón – podle návrhu Charlese F. Dowda). Což vyústilo k ustanovení pásmového času pro celý svět v roce 1882 na konferenci ve Washingtonu.²⁸

Když Alexis de Tocqueville už ve třicátých letech 19. století píše, že Američané nemají svou vlastní filosofickou školu, že se nezabývají školami filosofie evropské a že obecně jsou Spojené státy zemí s nejmenším zájmem o filosofii v rámci civilizovaného světa vůbec, ale zároveň poukazuje na to, že spoléhají na úsilí svého individuálního rozumu, a to prakticky výhradně, vedoucí ke svérázným návykům, a že skrze něj řeší úspěšně své malé potíže vyvstávající z praktického života a další je zajímat nemusí a tradice slouží maximálně jako poučení pro lepší jednání a tedy že se snaží vystačit si sami, tak poukazuje na to, že Američané našli filosofickou metodu v sobě samých – přirozeně.²⁹ Vlastně se jedná o živoucí filosofii, kterou reprezentuje to, jak žijí a jak přistupují k řešení problémů. Jinak řečeno, jedná se vlastně o to, že v první řadě dochází k řešení a péči o obstarávky každodennosti a teprve pak může přicházet na řadu rozjímání abstraktnějších záležitostí. Neboť v takové perspektivě jsou dominantní důrazy na aktuální přítomné a individuální řešení nastalého. Takováto optika vyžaduje, aby člověk byl neustále otevřený možnostem, které se mohou naskytnout a změnit dosavadní a donutit k přehodnocení způsobů realizování vytknutého. Je to pak právě tento postoj, či způsob

²⁸ SOKOL, Jan. *Čas a rytmus*, s. 111n; MACHADO Melinda, HIBIG Valeska. “On Time” Opens at Smithsonian's National Museum of American History. National Museum of American History.

²⁹ TOCQUEVILLE, Alexis de. *Demokracie v Americe II*, 11nn.

vypořádávání se světem, který stojí v základech specifičnosti toho, čemu je možné říkat americká filosofie.³⁰

B. Americká filosofie?

Tento oddíl je možné otevřít položením si v podstatě analytickou otázku: „co je to americká filosofie?“ nebo možná lépe: „jak na americkou filosofii nahlížet (středo)evropskýma očima?“ Ještě, než se však pozornost stočí k těmto otázkám, je potřeba si vyjasnit, zda je možné o americké filosofii hovořit jako o filosofii. Vzhledem k tomu, že perspektiva této práce je středoevropská³¹ je potřeba si nejprve ujasnit, co znamená hovořit o americkém myšlení. Proč je důležité začít položením těchto otázek? Je tomu tak proto, že americká filosofie je označována za něco, co stojí mimo tradici evropskou či západní, že Američané tím, že se přesunuli na druhou stranu Atlantského oceánu, se odetnuli od kořenů evropanství ležících v antickém světě – konkrétně v Řecku. A že tak tímto odetnutím ztratili kontakt s počátkem – tedy, že americké myšlení ztratilo kontinuitu s tímto dědictvím. Takže v důsledku toho jsou nuceni oddat se umělé konstrukci. S tím pak také souvisí otázka z druhé strany, totiž: jak je pak možné hovořit o celku filosofie i celku ve filosofii, tak i celku světa, když dochází k vyjímání či redukci, tedy kdy se z jednoho uměle tvoří mnohé?

Bude-li se chápat filosofie takto exkluzivisticky, tedy že na ní nemá nárok nikdo jiný než ten, kdo je v kontaktu³² s jejími řeckými kořeny. A v tomto směru pak řekne-li se, že americké filosofii tyto kořeny či počátky chybí, tím se vlastně o americké filosofii řekne, že není filosofii. V tomto smyslu pak je možné chápat sousloví „americká filosofie“ jakožto vlastně oxymóron. Protože americké myslitelské úsilí (filosofie ve volnějším smyslu) je tím, že se vyvíjí na jiném kontinentu bez kořenů, řekněme je „vykonstruované“ na zelené louce (možná viděno i jako nápodoba), čímž ztrácí nárok na to být filosofii

³⁰ Srov. PRATT, Scott L. *Native pragmatism: rethinking the roots of American philosophy*, s. 1n a 15; ŠÍP, Radim. *Richarda Rortyho ústup do jazyka v kontextu vývoje „americké dispozice“*, s. 11.

³¹ Autor této práce, Michal Zlatoš, se seznámil s americkou filosofii zprostředkovaně prostřednictvím kantorů ze Spojených států a četby pramenné a sekundární literatury, tedy dosud nikdy ve Spojených státech nebyl.

³² Ovšem i tento kontakt a jeho formy jsou a mohou být do značné míry problematizovány, např. co se týče jazyka, z toho hlediska je jakýkoli překlad filosofie možné chápat za ne-filosofii. Jedná se zde o ono hledání toho správného či pravého filosofického jazyka a toho, které jazyky je za filosofické možné považovat a které toho hodny nejsou.

v užším slova smyslu, tedy filosofií z řeckých kořenů. Pak už tento samotný výrok proklamuje, že filosofie je vesměs omezená, a to omezená výlučně na Evropu. Vlastně z naší perspektivy střeoevropské se skoro až zdá, že toto omezení výlučnosti by se vztahovalo jen na Evropu kontinentální, protože ostrovní či „analyticky“ laděná filosofie je vlastně v této optice ontickou deskripcí (ať už reálních jsoucen či ideálních obrazů), tedy pouhou deskriptivní metafyzikou, která je poplatná své na matematickém rozumu vybudované logické metodologii, kterou si přivlastnila proto, aby se mohla tvářit jako věda či jakožto filosofie různých partikularit či speciálních věd.

Problém tohoto postoje je ten, že naprosto přehlíží několik věcí: americká filosofie, (zde už konkrétněji filosofie vymezeného období), vychází z evropských kořenů a je, jak s nimi (jak s kořeny, tak i s filosofickými současníky) v kontinuálním dialogu. Předchůdci pragmatismu Johnatan Edwards, který zprostředkoval americkému myšlení Lockovu filosofii a připravil kalvinistickou nuanci pragmatismu: těžko pojmenovatelného posvátného ideálu v jeho jádru (ať náboženský, či ideál přesahující egoismus jako demokracie); Ralph W. Emerson, který ve svém transcendentalistickém pojetí zprostředkoval romantickou interpretaci Kanta a na druhou stranu velmi ovlivnil Nietzscheho³³; saintlouisští Hegelovci představili Hegelovu dynamickou dialektickou filosofii napříč společnostmi, což způsobilo jeho značnou oblíbenost; a konečně zde byla také skupina skotských realistů v čele s Thomasem Reidem, kteří se vymezovali vůči Humově skepsi a zakládali si na praktičnosti *common-sense* realismu, který měl ambice stát se pravou filosofií pro Američany, zejména právě kvůli praktičnosti, induktivnosti ale také směřováním k mravnosti a víře.³⁴

Američtí filosofové (jak ti, kteří byli pro tuto práci vybráni, ale i jejich ostatní kolegové) byli dobře obeznámeni s dějinami filosofie či v Evropě opakovaně pobývali (či z ní pocházeli jako na příklad Whitehead či Santayna): například Charles Peirce se zabýval Dunsem Scotem, Kantem, Aristotelem, Platónem nebo třeba Leibnitzem, Hegelem a mnohými dalšími – důvodem pro studium dějin myšlení mu byl samotný jeho postoj k filosofii, totiž, že velké myšlenky se nepovstávají *ex nihilo*, ale že je potřeba sledovat trajektorii spojitosti vlastních myšlenek s myšlenkami intelektuálních proudů minulosti

³³ KAUFMANN, Walter A., Translator's introduction, in: NIETZSCHE, Friedrich. *The Gay Science: with a prelude in rhymes and an appendix of songs*, s. 7nn.

³⁴ Srov. HROCH, Jaroslav (ed.), *Pragmatismus a dekonstrukce v anglo-americké filozofii*, s. 27-41; VOROVKA, *Americká filosofie*, s. 23-31, 50-63, 74-82.

i současnosti, má-li být řeč o nějakém přispění k pokroku v lidském chápání.³⁵ James se také oddával už v mládí četbě Platóna, Aristotela, Descarta, Locka, Pascala a řady dalších, strávil část svého mládí v Evropě (Anglie, Francie, Švýcarsko, Německo), kde se byl později snad ještě uznávanější než ve Spojených státech.³⁶ A to stejné je možné říci i o Whiteheadovi, který měl velmi hluboké znalosti napříč dějinami filosofie, jimiž byl pověstný a z nichž ve svém díle čerpal – často citovanými jsou Platón, Descartes, Leibniz, Locke, Hume, Kant, James, Bergson a další.³⁷

Vlastně je snad možné, s jistou nadsázkou říci, že americká filosofie je jakýmsi detašovaným pracovištěm filosofie evropské, či že americká filosofie je vlastně jen variací evropských myšlenek přesazených do Ameriky (kterak se o ní sami Američané vyjadřují ještě na přelomu 19. a 20. stol.), kde dochází do značné míry ke střetání a mísení vlivů kontinentálních a ostrovních s patrnou tendencí k jazykově bližšímu ostrovnímu přístupu, ačkoliv je vliv německé a francouzské filosofie také nezanedbatelný.³⁸ Pro, což svědčí i sám Peirce, když pojednává o vzniku pragmatismu. Neboť sám uvádí, že v rámci Metafyzického klubu³⁹ prošli leccos z dějin filosofie a to, co objevili a co se jakožto červené vlákno táhnoucí se dějinami filosofie jim podařilo rozkrýt a následně zformulovat, je právě to, čemu dali jméno Pragmatismus,⁴⁰ jemuž největší propagaci udělal William James na začátku dvacátého století. Pragmatismus je považován za nejvýznačnější vryp do dějin filosofie a prvním původním filosofickým směrem, který se zrodil na území

³⁵ Srov. např. CP 5.12, 2.393; EP1, s. XXVI; EP2, s. XVIII; DELEDALLE, Gérard. *Charles S. Peirce, 1839-1914: an intellectual biography*, s. 5nn.

³⁶ Srov. např. MENAND, Louis. *The Metaphysical Club*, s. 93; RICHARDSON, Robert D. *William James: in the maelstrom of American modernism – a biography*, s. 14nn.

³⁷ Srov. např. ANDRLE, Michal. *Whiteheadova filosofie přírody: se zvláštním zřetelem k "londýnskému" období*, s. 369nn.

³⁸ PRATT, *Native pragmatism...*, s. 1nn; HROCH, *Pragmatismus a dekonstrukce*, s. 27.

³⁹ Metafyzický klub, bylo setkání intelektuálů, které pořádali Charles Peirce, William James, Oliver W. Holmes a další. S tímto klubem se váže zavedení pojmu „Pragmatismus“, který byl posléze vymezen jako metoda ve článku napsaném Peircem *The Fixation of Belief*, který vyšel v listopadu 1877 v časopise *Popular Science Monthly* (CP 5.358-387), a později vyjádřen ve formě maximy v eseji, která nese název *How to Make Ideas Clear*, která vyšla tiskem v lednu 1878 v tomtéž časopise (CP 5.388-410).

⁴⁰ Viz CP 5.11-13; v jednom dopise Williamu Jamesovi Peirce píše: „Kdo vytvořil jméno *Pragmatismus*, já nebo ty? Kde se poprvé objevil v tisku?“, na což mu James odpovídá: „Ty jsi vynalezl ‚pragmatismus‘, za což jsem ti dal plný kredit v přednášce nazvané ‚*Philosophical conceptions and practical results*‘ [z roku 1898, která byla proslovena 26. srpna před Philosophical Union Kalifornské Univerzity a po revizi byla v roce 1904 otištěna pod názvem *The Pragmatic Method*, MZ], jejíž dvě (nepovšimnuté) kopie jsem ti poslal před pár lety“, CP 8.253 a příslušná poznámka editora CP.

Spojených států, je „originální produkt amerického myšlení“⁴¹ a jako takový odráží onu specifickou „američanství“, kterým je pragmatismus prodchnut, ač je vystavěn na solidních evropských kořenech.

Nicméně vztah americké a evropské filosofie by bylo možné přirovnat ke vztahu mezi metropolí a kolonií. Metropolis jakožto mateřské město zakládá osadu, již vybaví potřebným pro začátek a pak ji víceméně nechá napospas jejímu osudu a jen s ní obchoduje (ἀγορά – to je místo, kde dochází ke shromažďování a střetání s věcmi a lidmi ze všemožných končin za účelem vzájemné směny zboží a informací). Tím, že je kolonie nechána napospas, musí čelit aktuálním problémům (filosofémům), které se váží k aktuálnímu místnímu a časovému zasazení je tak nucena se vyvíjet v této souvislosti, což utváří specifický ráz optiky, skrze niž nahlíží k tomuto problému. Což formuje i specifický způsob odpovídání na tyto problémy. Ačkoliv se taková filosofie specifikuje podle aktuálnosti, neznamená to, že ztrácí svou kontinuitu s filosofií, z níž vzešla. Jen je její interpretace podmínovaná specifiky, jimž čelí. Vlastně se jedná o formu dialogu s prostředím, jehož výsledky se pak odráží v charakteru optiky, s níž k problémům přistupuje.

Nebo je snad možné použít jiný příměr, který poukazuje na malinko jiný rozměr téhož. Tento vztah je možné vidět na chápání vztahu svátých písem v původních jazycích vůči překladům. Nejmarkantněji je to možné vidět u Koránu, či přesněji *'al-Qur'ān* (ten v arabštině) je pro muslima jediným a pravým Koránem, zatímco jakákoliv jinojazyčná verze je jen a pouze překlad – a to jak z jazyka do jazyka, tak i z doby do doby, aby perceptor sdělení tomuto sdělení byl schopen porozumět. Velmi podobně je tomu třeba i u židovské bible.

V případě otázky po tom, zda či jak lze chápat filosofii obecně a která má ten výsostný nárok se zvat onou Filosofií s velkým „F“ a zejména pak jak chápat americkou filosofii, či zda je možné, aby si vůbec nárokovala, že filosofií je, by se jednalo o to, že tak či tak je nutné uznat, že řecká filosofie je filosofií původní. Jako taková pak samozřejmě je nositelkou nároku, že z ní pramení Západní kultura. To je záležitost, kterou si žádná filosofie, která se liší svým lokálním specifikem, nárokovat nemůže. Ona původní – řecká – filosofie se tak vlastně stává předpokladem pro jakýkoliv další rozvoj filosofování, které ji zachovává živost, protože musí čelit vlivům, které ji obohacují a které jí byly v Řecku

⁴¹ RIŠKA, Augustín. *Americká filozofia: od Peircea po Quina*. s. 9.

cizí. Jakožto živoucí se musí těmito vlivy popasovat – což znamená, že na ně musí být s to odpovídat. Tímto odpovídáním, jež je reakcí na vyvstalé otázky, je nucena přijímat – ať už pozitivně, že je přijme za své, či negativně, že se vůči nim vymezí – onu jinakost, jíž čelí. Tento proces ji jakožto pramen zároveň zachovává a zároveň aktualizuje.

I proto může Whitehead říci, že „[n]ejbezpečnější charakteristikou evropské filosofické tradice je, že sestává ze série poznámek pod čarou (*footnotes*) k Platónovi“, kvůli tomu, že v Platónových spisech se nachází „bohatství obecných idejí, které jsou napříč nimi rozesety.“⁴² Whiteheadův výrok, který shrnuje dějiny filosofie vycházející z evropského pramene, je vlastně velmi příhodným poukazem na to, že Platónova zpráva – svědectví – Sókratova života a jeho počínání vychovatelského ve vedení svých žáků (do skupiny jeho žáků je možné zařadit, jak družiny, které se kolem něj srocovala, tak i těch se kterými vedl dialogy na ulici – jako například Euthyfrón) je tím klíčovým momentem, který rozkrývá otázky, které se stávají tématy napříč dějinami filosofie od té doby až dosud a tím se zachovávají a aktualizují. Nejde o to, zda je Platón (či Sókratés, který je Platónem zprostředkován, předáván) v tom či onom následován, či je mu ve stanovisku odporováno, na tomto zhodnocení v první řadě nezáleží. Oč jde, je že, ať už je stanovisko jakékoliv, vždy odkazuje na odkrytost (ἀληθεία) problému, který je právě na pořadu. Odkrytí – tedy ozřejmění – problému jakožto problému je vynětí této věci na světlo, abychom jej mohli zřít a zkoumat – dotazovat se. Je potřeba věc poukázat v jejím kontextu, v němž se skrývá a vyčkává na toto odhalení, aby mohla vyvstat, a teprve tehdy je možné se ji doptávat a zkoumat ji. Toto rozkrývání se nepotýká s jasně vymezenými a rozlišitelnými základními faktory, o nichž by bylo možné říci, že jejich rozlišení je možné vždy jasně, že se tyto faktory budou vždy propůjčovat k tomuto rozpoznání. Základní faktory je potřeba rozkrývat: je potřeba procházet cesty, které k těmto faktorům (aby mohly faktory vůbec být nazývány) vedou, aby se ony faktory mohly propůjčovat k tomuto rozkrývání.⁴³

Dále pak je zde záležitost, která je vlastně bytostně lidská a která dala filosofii zrodu. Řeč je o údivu (θαυμάζειν) a s ním spjatým tázáním. Údiv a tázání jsou procesy, jež

⁴² WHITEHEAD, *Process and Reality*, s. 39 – „The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato. (...) I allude to the wealth of general ideas scattered through them [scil. scholars' works - MZ]”.

⁴³ WHITEHEAD, *Adventures of Ideas*, s. 175 [v čes. vydání: *Dobrodružství idejí*. Praha: Oikoyomenh, 2000, s. 175–k českému vydání bude dále referováno jen číslem příslušné strany v hranatých závorkách] – „It is tacitly assumed, except by Plato, that the more fundamental factors will ever lend themselves for discrimination with peculiar quality.”

jsou formativní pro filosofii obecně – údivem se filosofie počíná a tázáním dochází k vyjádření ono napětí, které údiv způsobuje. Toto udivení je udivením nad tím, že je v této situaci něco podivné. Takový moment, který primárně neodpovídá tomu, co bychom my (jakožto lidé) v naší zkušenosti předpokládali – tedy dochází k problematizaci toho, co je možné považovat za známé. Tento moment – podivení – pak zakládá otázku. Otázka je projevem – svědectvím, které dosvědčuje (θεωρεῖν) – toho, že je něco „divně“, ovšem toto divné nás jaksi přitahuje či pálí, a vlastně tak vstupujeme do rozhovoru (διαλέγειν), jímž dochází k vyjádření problému – věc se předkládá (ἀνάθημα). Do takového rozhovoru se světem či věcí člověk vstupuje celistvě, jedná se o bytostné tázání. Bytostné tázání je vlastní každému člověku bez ohledu na to, odkud je, nebo kde se právě nachází, či jakým mluví jazykem. V prodlévání v rozpoložení tázání tato otázka zapřádá dialog člověka a jeho okolí, to je základním kamenem pro chápání světa.

Onen předpoklad hermeneutické situace, která je nezbytná pro jakýkoliv výklad a která zakládá jakoukoliv interpretaci, jejímž prostřednictvím dochází ke vzájemnému sdílení světa. Takže, chápe-li se filosofie jako záležitost celku je nutné přihlížet k tomu, že na určité rovině se může zdát, že k jeho nahlédnutí vedou různé cesty a způsoby, které se vzájemně reflexivně-interpretativním postupem přehodnocují. Velmi přílehlavým příkladem zde může být analogie s výstupem na kopec. K tomu, aby bylo možné říci, že aspoň nějak známe nějaký kopec, je zapotřebí absolvovat nespočetné množství výstupů a sestupů za všech možných povětrnostních podmínek – je potřeba jej zažít zcela, tedy ve všech možných možnostech, a i tak bude každý výstup a sestup unikátní. Naučit se znát takový kopec je vedení dialogu s tímto kopcem, který je vždy odvislý od celkové okolnosti (*circum-stans*, tedy okolo-stojící to, co je kontextem, který nese jev, který se z něj vyděluje *circum-ferens*, jakožto okolí-[při]nesoucí). Celková okolnost je vždy unitární a unikátně je do ní vždy vnášeno to či ono předpokládání, které je spjato se čtením a chápáním toho, co se vyděluje a jak se vyděluje jakožto věc-kopec.

Americká filosofie je filosofie ve smyslu detašovaného překladu rozumějícího bytostného dialogu člověka a světa. Nebo je možné použít Deweyho termín „dispozice“ amerického myšlení, které vychází z nabyté zkušenosti, která je na jedné straně individuální a na straně druhé umožněna společenstvím.⁴⁴ Takže tento termín poukazuje na zmiňovanou specifičnost, která je v jádru americké filosofie. Avšak to, že tato filosofie

⁴⁴ Srov. PRATT, *Native pragmatism*, s. 10; HROCH, *Pragmatismus a dekonstrukce*, s. 27.

vykazuje nečekané odlišnosti od našeho obrazu, z ní nedělá ne-filosofii. Ony odlišnosti podmíněné okolnostmi onoho bytostného dialogu, jsou tím, čemu je možné v rámci filosofického bádání a hloubání věnovat pozornost. Neboť tak je možné je správně – tak jak se sami dávají – uchopit namísto činění unáhlených a zbrklých soudů, které utváří nanejvýš předsudky. Na americkou filosofii je tedy v první řadě nazírat z ní samé, z toho, jak se nám dává a snažit se pochopit ony jinakosti z jejich vlastních kontextů, které se v ní odráží.

2. Charles Sanders Peirce

Tento oddíl se snaží pojednat a zmapovat temporální aspekty Peirceovy filosofické pozice. Nutno předeslat, že jeho pozice je, zejména pak v pozdějším období, kdy už je v tom velmi explicitní, perspektiva, kterou je možno popsat jako triadickou – zejména metafyzicky. Tedy jeho aspekt je, že vědecký přístup ke světu se děje ve třech rovinách⁴⁵. Jinými slovy by snad bylo možné jeho přístup charakterizovat jako sylogismus, který se kontinuálně vykristalizoval v jeho filosofických úvahách a který zračí teoreticko-praktické propojování jeho úvah odrážející jeho experimentalistický postoj (jakožto člověka trénovaného v exaktních vědách). Oddíl o Charlesi S. Peirceovi je tedy otevřen jeho stručnou biografií. Pak následují tři sekce, v jejichž rámci je podán nárys Peirceovy filosofie obecně, a to s důrazem na temporální aspekty, které se v jejím rámci vyskytují, a z perspektivy trajektorie mírně filosoficko-antropologické. Jedná se zejména o záležitosti (A) pragmatismu a pragmaticismu⁴⁶ a s tím spjatého konceptu falibilismu, (B) faneroskopie⁴⁷ a kategorií Prvosti, Druhosti a Třetnosti, a nakonec je nastíněno něco málo z jeho (C) metafyzického konceptu opírajícího se triádu principů synechismu, tychismu, agapismu. Z těchto tří sond vyvstane ve svých obrysech odpověď na otázku,

⁴⁵ An Outline Classification of the Sciences: „It borrows its idea from Comte’s classification; namely the idea that one science depends upon another for fundamental principles, but does not furnish such principles to that other. It turns out that in most cases the divisions are trichotomic; the First of the three members relating to universal elements or laws, the Second arranging classes of forms and seeking to bring them under universal law, the Third going into the utmost detail, describing individual phenomena and endeavoring to explain them.“ (CP 1.180) „All science is either, A. Science of Discovery [Mathematics, Philosophy, Idioscopy (empirical science – physical and psychical); CP 1.183]; B. Science of Review [arranging the results of discovery; CP 1.182]; or C. Practical Science [e.g. Pedagogy, Horology, Etiquette, etc.; CP 1.243].“ (CP 1.181).

⁴⁶ *Pragmatismus* je původní názvem, který Peirce zvolil pro svou metodu, nicméně když viděl, jakým způsobem nakládají a interpretují její význam ostatní filosofové (zejména pak William James v Baldwinově slovníku, srov. vlastní Peirceova poznámka k CP 5.13; Lovejoy už ve svém článku z roku 1908 referuje množství variant významu pragmatismu ke třinácti, srov. LOVEJOY, Arthur. *The thirteen pragmatisms*, což poukazuje, že se jednalo o poměrně široce recipovanou záležitost a výklad slova, tak musel procházet významovou inflací, což do značné míry ukazuje pochopitelnost Peirceova kroku), považoval za nevhodné, aby tento název nadále používal, poněvadž jeho význam nabýval příliš vágních rozměrů, a proto se rozhodl jej opustit, a přenechat vlastnímu osudu, a na jeho místo zvolil název *Pragmaticismus*, jméno „dostatečně ošklivé, aby se uchránilo před únosci“, které má sloužit přesnému úmyslu vyjádřeného původní definicí. Srov. CP 5.13; 5.414 a příčné Peirceovy poznámky k těmto odstavcům.

V textu je používáno souhrnně slovo ‚pragmatismus‘, bez dalšího rozlišování mezi pragmatismem a pragmaticismem v rámci pojednávání Peirceovy verze pragmatismu, poněvadž pro potřeby tohoto textu není nutné rozlišovat mezi pozdním pragmaticismem a ranným pragmatismem; citace upravovány nejsou, obě slova jsou v kontextu oddílu o Peirceovy čtena záměnně.

⁴⁷ V této práci je pro Peirceovu fenomenologii pro lepší orientaci používán, pakliže to přímo nevyžaduje citace, termín „faneroskopie“, aby nedocházelo k záměně na příklad s fenomenologií E. Husserla či dalšími.

kteřá stojí v jádru tohoto oddílu a na niž se pokouší odpovědět čtvrtá část, totiž: Jak Peirce chápe čas a jaké má místo a význam v rámci jeho filosofie? V této sekci také dochází na úvahu nad tím, jaký mohou mít význam Peirceovy koncepce – zejména ty týkající se času – pro filosofii výchovy?

Důvod pro takovýto způsob pojednání je dán tím, že Peirce, ač byl jinak myslitel systematický, tak problematiku času, nikterak souhrnně nepojednal, nicméně na ní neustále narážel, a tak je fragmentárně rozeseta napříč jeho myslitelským dílem. Snaha zmapovat jeho pojetí tohoto odvěkého problému v jeho díle je tedy záležitostí, která je už sama o sobě je interpretací, neboť se jedná o snahu poskládat mozaiku z fragmentů, které jsou k dispozici. Je tedy nutné podotknout, že již samotný výběr textů, které pomohou na cestě tohoto úkolu jakožto mapa, je uskutečněn na základě snahy co nejvíce ilustrovat na jedné straně způsob Peirceova myslitelského úsilí a na straně druhé jeho přístup a chápání problematiky času (v nejširším možném chápání) a jejího významu v rámci jeho filosofie. Tedy jak z předestření témat oněch tří sond může být patrné, jedná se zejména o texty z *Collected Papers*⁴⁸ svazků I (který se zabývá principy filosofie), V (který je věnován pragmatismu a pragmaticismu) a VI (věnovaný vědecké metafyzice); ty slouží jako základní zdroj a dále je přihlíženo k ostatním svazkům *Collected Papers* i jiným edicím Peirceova díla.⁴⁹

⁴⁸ Nejvýznamnější edicí textů Charlese Peirce je osmivazková sbírka *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, která je edičním počinem Ch. Hartshornea, P. Weisse a M. Burkese na Harvardově univerzitě mezi lety 1931 a 1958. K této sbírce odkazováno pod zkratkou *CP svazek.paragraf* v souladu s běžným územ v literatuře spjaté s Peircem, např.: CP 5.12 – ve smyslu: *Collected Papers* vol. 5, paragraph 12.

⁴⁹ Pro oblast pragmatismu se jedná o eseje zakládající pragmatismus *How to make our ideas clear* (1878) a *Fixation of belief* (1877), které vyšly v *Popular Science Monthly*. Dále pak články *What Pragmatism is?* a *Issues of Pragmatism*, ty vyšly v časopise *The Monist* roku 1905 a jsou doplněny z přednášek z harvardského cyklu o pragmatismu (1903; 1905-7).

Pro faneroskopii Oblast faneroskopie je opřena také o některé harvardské přednášky z počátku 20. století, zejména a zároveň jsou doplněny některými četnými fragmenty, které nebyly publikovány, za zmínku stojí rozsáhlý fragment knihy s názvem *A guess at the Riddle* (1887). Fragmenty, které postihují oblast Peirceovy faneroskopie, jsou dostupné ve třetí knize prvního svazku *Collected Papers*. Spisy, v nichž pojednává faneroskopii, obsahují jeho snahu o zachycení seznamu univerzálních čistých kategorií, které patří každému fenoménu.

Metafyzickou oblast reprezentují eseje ze série, kterou Peirce napsal pro časopis *The Monist*, která je ve svém jádře orientována na metafyzická témata lásky, nahodilosti a kontinuity. Tato témata pojednává v článcích *The Doctrine of Necessity Examined* (duben, 1892), *The Law of Mind* (červen 1892) a *Evolutionary Love* (leden 1893). Z těchto článků vyvstávají Peirceovy metafyzické koncepty agapismu, tychismu a synechismu. Poslední jmenovaný koncept je Peirceovu filosofii nejtěžejnější.

Nejvýznamnější edice Peircových textů vyjma CP jsou: COHEN, *Chance, Love, and Logic* [1923]; BUCHLER, *Philosophical Writings of Peirce* [1940, resp. 1955] - k této sbírce odkazováno pod zkratkou *W svazek, stránka (rok)*; HOUSER, KLOESEL, *The Essential Peirce* 2 sv. [1992 a 1998] - k této sbírce odkazováno pod zkratkou *EP svazek, strana*.

Charles Sanders Peirce⁵⁰ [čti: 'Pe:rs]⁵¹ se narodil roku 1839 v Cambridge, Massachusetts, jeho otec byl Benjamin Peirce, profesor matematiky na Harvardské univerzitě a snad největší kapacita matematiky té doby a také jeden z vědců, kteří stojí za obrovským posunem americké vědy ve směru větší konkurenceschopnosti a mezinárodnímu postavení – byl spoluzakládajícím členem *National Academy of Sciences* a byl superintendentem v *U. S. Coast and Geodetic Survey*. Benjamin měl na Charlese velký vliv: od malička jej vedl k přírodním vědám a matematice a zároveň mu předal leccos ze své unitářské víry. Díky Benjaminovu působení byl dům Peirceových akademickým a společenským centrem, takže Charles měl možnost se setkávat s kapacitami různých oborů už od mládí, mezi nimi byli např. matematik a pozdější kolega z Johns Hopkins University J. J. Sylvester, již zmíněný Louis Agassiz (ke němu Charles později docházel na studium zoologické taxonomie), Ralph W. Emerson nebo Asa Gray či Oliver Wendell Holmes Sr. (s jehož synem se pak setkával v rámci Metafyzického klubu). Obecně byl považován za předčasně vyspělého s velkým zájmem o vědu – zejm. chemii, matematiku a logiku (s tou prý začal ve dvanácti letech četbou učebnice logiky, která byla jeho staršího bratra a od té doby to byla jeho prvořadá láska). Charles nastoupil v roce 1855 ke studiu na Harvardskou universitu, kterou nejprve dokončil (1859) a poté se ještě zapsal na studium chemie, kde se projevil jeho talent na tuto disciplínu a které pak absolvoval jako vůbec první na Harvardu *Summa cum Laude* (1863). Již v roce 1859 začal díky svému otci pracovat pro U. S. Coast Survey (zejm. proto, aby nemusel do armády) a pracoval zde až do roku 1891. Peirce byl tedy po velkou část svého experimentální vědec, což se odrazilo i na jeho filosofických pojetích.

Po absolvování studií se pokoušel získat akademické místo, což se mu mnoho nedařilo, sice přerušovaně přednášel na Harvardu (1864-5 a 1869-71) a také byl (mezi lety 1869-78) asistentem na harvardské observatoři, kde se zabýval fotometrií a přišel s myšlenkou měření velikosti pomocí vlnové délky světla. V průběhu jeho působení na

⁵⁰ Tato sekce je sepsána za použití literatury, k níž z důvodů přehlednosti a charakteru této pasáže (krátkého medailonu) nebude přímo referováno: MURPHEY, *The development of Peirce's philosophy*, s. 1-20, 97-106, 291-296; HOOKWAY, Christopher. *Peirce*, ix-x, 1-12; GALLIE, W. B. *Peirce and Pragmatism*, s. 34-58; ATKIN, Albert. *Peirce*, s. 1-27; DELEDALLE, Gérard. *Charles S. Peirce...*, s. 1-4; HROCH, K filosofickému myšlení Charlese Sanderse Peirce, s. 805-824; MIHINA, Charles Sanders Peirce, in: *Pragmatismus*, s. 53-7.

⁵¹ Neortodoxní výslovnost jména Peirce ['Pe:rs] (tedy obdobná výslovnost, jako má anglického slovo „purse“) je vysvětlována tím, že rodina Peirceových jsou potomky norwichského puritánského přistěhovalce jménem John Pers, od něž je výslovnost nesena. Srov. MURPHEY, *The development of Peirce's philosophy*, s. 9 a *Note on the Pronunciation of 'Peirce'*. Peirce Project Newsletter. 1 (3-4).

Harvardu se účastnil a spolupořádal setkání intelektuálů, které se nazývalo *Metafyzický klub*, s tímto klubem je také spojováno zavedení pojmu „Pragmatismus“.

Posléze přijal místo na čerstvě založené Johns Hopkins University, kde přednášel logiku (1879-84) a odkud byl propuštěn za poněkud zvláštních okolností, které nejspíše souvisely s jeho nonkonformním excentrickým vystupováním, kterým byl v akademických docela známý, ovšem pravý důvod vlastně znám není. Každopádně po tomto působení již nikdy nezískal stálejší akademický post vyjma občasných přednášek, které pro něj organizovali jeho blízcí přátelé v čele s Williamem Jamesem a Josiahou Roycem, kteří se mu tak aspoň trochu snažili pomoci s jeho finančními problémy, se kterými se soustavně potýkal zhruba od poloviny sedmdesátých let.

Ke konci osmdesátých se stáhnul do ústraní ve svém domě, který pojmenoval Arisbe⁵² v Milfordu, Pensylvánie, aby pracoval na svých logických a metafyzických projektech, které plánoval na 12 svazků, avšak je nikdy nedokončil. Umírá zde roku 1914. Z Peirceovy pozůstalosti přenechala jeho manželka knihovně Harvardské univerzity soubor Peircova díla, který sestával z množství nedokončených rukopisů a fragmentů, které pokrývaly široký záběr jeho zájmů.⁵³ Peirce za svůj život vydal pouze jednu knihu, která se týkala jeho výzkumů fotometrie (*Photometric Researches*, 1878) v době působení v Harvardské observatoři a jednu knihu připravil jako editor (*Studies in Logic*, 1883) v průběhu působení na Johns Hopkins a jeho publikované dílo bylo jinak rozeseto po různých časopisech a větší část nebyla publikována vůbec, což samozřejmě recepti Peirceova díla zdrželo.⁵⁴

⁵² Podle Fische má to, že Peirce vybral toto jméno spojitost s Peircovou četbou Homéra anebo, což je pravděpodobnější s tím, že v Arisbe žili milétské filosofe, kteří pátrali po ἀρχή (první princip), který souvisí s Peircovým pojetím Prvosti, který mu dal zabrat nejvíce z jeho kategorie. (FISCH, *Peirce, semeiotic, and pragmatism...*, s. 244.)

⁵³ Z Arisbe bylo převezeno 24 beden Peirceových rukopisů (což podle zprávy Josepha Ransdella z roku 1997 je ekvivalentem více než sta tisíc stran) do Harvardské knihovny, kde započaly ediční práce na Peirceově pozůstalosti. Tyto práce nejsou dodnes ukončeny. V současné době probíhají práce na sestavování kritické chronologické edice Peirceova díla, která je rozvržena na třicet svazků a jejíž dokončení je zatím v nedohlednu. (DE TIENNE, André. *1914–2014: One Hundred Years of Editing and Publishing Peirce* a RANDSDALL, Joseph. *Some Leading Ideas of Peirce's Semiotic* (ver. 2.0); MIHINA, Charles Sanders Peirce, s. 57).

⁵⁴ CP 7.xi a CP 1.iii-vi.

A. Pragmatismus

Už v průběhu svých harvardských studií se Peirce mimo studium přírodních věd začal intenzivně zabývat filosofií. Toto seznamování probíhalo zejména intenzivní četbou Kantovy *Kritiky čistého rozumu*, která jej silně ovlivnila, zejména pak transcendentální analytika.⁵⁵ Peirce sám říká: „Vstoupil jsem v humna filosofie skrze bránu Kanta...“⁵⁶ i když se Peirce ve svých vývodech z přezkoumávání Kantových pozic značně odchyloval, je vliv jeho filosofie na Peirce patrný.⁵⁷

Peirce celé své myslitelské úsilí považoval za architektonický systém, v němž stěžejní úlohu hraje formální logika, což je koncept, který přejímá o Kanta a který je stěžejní pro chápání Peirceova filosofického pohledu a jeho vývoje. Peirce je tedy třeba chápat jako myslitele, který budoval systém s tím, že od počátku svého úsilí měl v mysli určitý koncept celkového systému filosofie, který pak poupravoval podle různých revizí svého systému. Vlastně je možné zde použít metaforu „domu, který je neustále přestavován zevnitř [...] a pořadí prací vlastně závisí na domu samém, poněvadž modifikace jedné části vynucuje modifikace jiné části. A ačkoliv jsou všechny místnosti pozměněny, zdi posunuty, dveře vyříznuty či zazděny, tak zvenčí je vzhled stále stejný.“⁵⁸

V tomto směru, tedy systematicko-architektonickém je možné vidět i jeho pokus o vytvoření náčrtu klasifikace věd (ten měl sloužit mimo jiné jako příloha k sylabu sérii přednášek v Lowellově posluchárně v roce 1903). Tento náčrt řadí filosofii do kategorie *věd objevených* mezi matematiku a fyzikální a psychické vědy⁵⁹ a filosofii dále dělí na tři větve: „a. Phenomenology; b. Normative Science; c. Metaphysics“⁶⁰ Kde Fenomenologie (Peirce ji později označuje jako Faneroskopii) je samostatná (nemá další subdisciplíny)

⁵⁵ CP 4.2 – „In the early sixties I was a passionate devotee of Kant, at least as regarded the Transcendental Analytic in the Critic of the Pure Reason.“

⁵⁶ CP 5.12 – „I [...] had come upon the threshing-floor of philosophy through the doorway of Kant...“; podle vlastního svědectví studoval prý Kantovu *Kritiku čistého rozumu* studoval dvě hodiny denně po dobu více než tří let, dokud ji neznal téměř z paměti a kriticky neprozkoumal každou její část. (CP 1.4)

⁵⁷ FEIBLEMAN, *An introduction to the philosophy of Charles S. Peirce*, s. 34.; GALLIE, *Peirce and Pragmatism*, s. 35; DEWEY J., *The Pragmatism of Peirce*, in: PEIRCE, COHEN. *Chance, Love, and Logic: Philosophical Essays*. s. 301.

⁵⁸ MURPHEY, *The development of Peirce's philosophy*, s. 3n.

⁵⁹ CP 1.183; také viz výše pozn. 45; také by bylo možné hovořit o *vědách odhalujících* či *odkryvajících*, totiž vědy, které rozkrývají způsob fungování přírody, jehož svědectví zachycují ve formulaci zákonů.

⁶⁰ CP 1.186.

a zabývá se („zjišťuje a studuje elementy, které jsou univerzálně přítomny ve fenoménu“) fenomény, kterými je možné označit „cokoliv, co je přítomné v jakémkoliv čase (kdykoliv) myslí v jakémkoliv způsobu“.⁶¹ Normativní věda tedy estetika (věda ideálů, objektivně obdivuhodného bez dalšího důvodu), etika (věda správného a špatného obrací se na estetiku pro pomoc určování *summum bonum*; teorie uváženého jednání) a logika (teorie sebou-kontrolovaného, uváženého myšlení; obrací se na etiku pro její principy). A konečně metafyzika, která se dělí na obecnou metafyziku (ontologii), psychickou (náboženskou) metafyziku a fyzikální metafyziku (pojednává čas, místo, materii, zákon přírody aj.).⁶²

Ona architektonika, o níž mluví Kant ve své *Kritice*, se stala Peirceovi předlohou pro jeho koncepci pragmatismu, což Peirce reflektuje, když později sepisuje heslo „Pragmatismus“ pro Baldwinův *Slovník filosofie a psychologie*:

„Tato maxima [tj. pragmatická maxima – MZ] byla jako prvním navržena C. S. Peircem ve vydání *Popular Science Monthly* pro leden 1878 [v článku *How to Make Our Ideas Clear* – M. Z.] a vysvětlil, jak by měla být aplikována na doktrínu reality. Pisatel byl přiveden k této maximě skrze reflexi Kantovy *Kritiky čistého rozumu*. V podstatě se zdá, že je to stejný způsob pojednávání ontologie, jaký byl zastáván stoiky.“⁶³

Tuto reflexi Kanta, která stojí v jádru pragmatismu, Peirce ve svých pozdějších úvahách specifikuje ve smyslu, že celá koncepce pragmatismu, v době svého vzniku byla vytvořena *architektonicky*. Pro Kanta je architektonika umění tvorby systematických jednot, což z běžného poznání činí vědu.

„Naše poznatky nesmějí být pod vládou rozumu nějakou rapsodií, nýbrž musí tvořit systém, protože pouze v něm mohou posilovat a podporovat podstatné účely rozumu. Systémem však rozumím jednotu rozmanitých poznatků, shrnutých pod jednu ideu. Tato idea je rozumovým pojmem formy nějakého celku, pokud je tímto pojmem apriorně určen jak rozsah rozmanitosti, tak i vzájemný vztah částí mezi sebou. Vědecký rozumový pojem tedy obsahuje účel a formu celku, jenž s ním souhlasí. Jednota účelu, k němuž se vztahují všechny části, jež se v ideji účelu vztahují i k sobě navzájem, způsobuje, že při znalostech těch ostatních lze každou jednotlivou část postrádat a že nedochází k žádnému nahodilému přidávání nebo neurčitému stupni dokonalosti, která by neměla své hranice určené *a priori*.

⁶¹ CP 1.186 – „Phenomenology ascertains and studies the kinds of elements universally present in the phenomenon; meaning of the *phenomenon*, whatever is present at any time to the mind in any way.”

⁶² CP 1.190-192.

⁶³ BALDWIN, James M. (eds.). *Dictionary of Philosophy and Psychology*, vol. 2., s. 322. a CP 5.3 – „This maxim was first proposed by C. S. Peirce in the *Popular Science Monthly* for January, 1878 (xii. 287); and he explained how it was to be applied to the doctrine of reality. The writer was led to the maxim by reflection upon Kant's *Critic of the Pure Reason*. Substantially the same way of dealing with ontology seems to have been practised by the Stoics.“

Celek je tedy učeněný (*articulatio*), nikoli nakupený (*coacervatio*); může sice narůstat vnitřně (*per intus susceptionem*), nikoli ale vnějškově (*per appositionem*)...⁶⁴

Tento způsob se stal průvodním principem pro vyjádření konstrukci pragmatického konceptu, jakožto metody, která má pomoci ukončit bezcílné filosofické debaty (v nichž jedna strana snaží dokázat, že druhá to má špatně), které není možné ukončit na základě pozorování fakt.⁶⁵ Pragmatismus, jak jej Peirce formuluje, je v tomto směru vlastně americkou interpretací Kantovy architektoniky a zároveň je zamýšlen jako metoda či nástroj, který umožňuje ukončovat metafyzické rozpravy, které nikam nevedou.⁶⁶ Peirceovu filosofii je právě pro její architektonický charakter⁶⁷ možné chápat jakožto hodogetickou.⁶⁸ Její snahou je ukazovat cestu k jádrovým problémům filosofie a tedy odlupuje slupky balastu, který nikam nevede a je pouhým *flatus vocis*. I proto je možné vidět Peirceův pragmatismus jako metodu této cesty a zároveň se zde pak právě odráží jeho experimentalistický přístup a preciznost logika, které je tak schopen přenášet na tradiční filosofické problémy.⁶⁹

„Pragmatismus je metodou filosofie. Filosofie je ta větev pozitivní vědy (tj. zkoumající teoretická věda, která pátrá po tom, co je fakt, oproti čisté matematice, která prostě hledá poznání toho, co plyne z určitých hypotéz), která nečiní žádná pozorování, ale sama obsahuje tolik ze zkušenosti, kolik se nalévá každému člověku z každé jeho hodiny bdělého

⁶⁴ KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. B 860n/A 832n, s. 534n.

⁶⁵ CP 5.5 – „It is expected to bring to an end those prolonged disputes of philosophers which no observations of facts could settle, and yet in which each side claims to prove that the other side is in the wrong.“

⁶⁶ CP 5.2; Toto je vlastně tentýž důvod, který později vedl k tomu, že je možné považovat metafyziku za v podstatě mrtvou či onticky orientovanou – tedy jakožto deskripci mrtvých objektů vyťatých ze svého kontextu – živosti (jako např. při sestavování encyklopedií či slovníků), umožněnou radikálním a absolutním rozštěpením subjektu a objektu v kartesianismu a zároveň Kantovým tzv. Kopernikánským obratem, který přenesl významový důraz na subjekt. Což byla záležitost právě ve spojitosti s hledáním smysluplnosti metafyzických rozprav, která odstartovala schisma mezi analytickými a kontinentálními proudy (kterak je možné je do určité míry nazývat) jazykovým obratem. Srov. např. PEREGRIN, Jaroslav. *Kapitoly z analytické filosofie*, s. 13-22.

⁶⁷ CP 1.176nn – Peirce vidí filosofii obecně jako architektonickou záležitost, která je zapříčiněna nutností plánování ze svého počátku („To the cosmological or secular character of philosophy [to which, as closely connected, Kant with his unfailing discernment joins the circumstance that philosophy is a thing that has to grow by the fission of minute parts and not by accretion] is due the necessity of planning it out from the beginning.“ CP 1.177). Toto je patrně výkladem slova řeckého základu slova architektonika, ἀρχή-τεκτονική, totiž, že počátek ἀρχή je vládnoucím principem vedení stavební (tesařské) činnosti τεκτονική, umožňující fragmentaci díla ze celku světa jeho přivedení do konkrétní podoby – sloveso τίκτω je příbuzné slovu τέκτων, obrazně strůjce, který dobývá (víκν) podobu z materiálu.

⁶⁸ MIHINA, Charles Sanders Peirce, in: *Pragmatismus*, s. 56.

⁶⁹ Srov. CP 5.412 a HROCH, Jaroslav, K filosofickému myšlení Charlese Sanderse Peirce, s. 814.

života. Studium filosofie proto sestává z reflexe a pragmatismus je takovou metodou reflexe, která je vedena tím, že neustále drží ve zřeteli svůj vlastní smysl (*purpose*) a smysl myšlenky, kterou analyzuje, ať už je její výsledek povahy a užití v jednání či myšlenice.“⁷⁰

Slovo pragmatismus jako takové je slovo řeckého původu. Jedná se derivát od řeckého slova *πραγματικός*, jehož význam je ‚vhodný pro jednání, činnost, podnikání‘; ‚obhájce‘; ‚schopný, opatrný‘; ‚vztahující se k projednávané záležitosti‘; ‚vztahující se k faktu‘; ‚materiální‘ (jako protiklad k formálnímu). Je to tedy adjektivum, které se vztahuje k výkonu spjatému s nějakou záležitostí (řecky *πραγματεία* – totiž činnost úsilná k věci, která je předmětem pozornosti, jinak řečeno zaměstnání či soustavné úsilí směřované k předmětu zájmu), která motivuje výkon, ale zároveň takovýto výkon podmiňuje, aby ta patřičná záležitost byla uskutečněna. Jedná se o souvztažnost věci a jednání, které se vzájemně podmiňují. Věc ke svému uskutečňování potřebuje činnost, která se k ní pojí a skrze niž může být nazírána a tato činnost je jinak bezpředmětná, pakliže není vztažena, k této své věci, která ji naplňuje smyslem. Jsou zde tedy dva další příbuzné termíny, které patří do téže rodiny jako *πραγματικός*, totiž: substantivum *τό πράγμα* a verbum *πράττειν* (či *πράσσειν*). *Τό πράγμα* je volně řečeno ona ‚věc‘, o níž jde (ať už materiálně jakožto předmět, či skutek nebo jednání); je to ta věc, o níž jde v *πράξις* a jako taková je konkrétem *πράξις* jakožto jednotlivý výkon, skutek. Substantivum *πράξις* znamená způsob výkonu, který je odvozen z nějaké zkušenosti minulé, neboť se jedná o tvar slova odvozeného z minulého času – aoristu (ε-*πραξ-α*), který poukazuje, k již ustálenému setu slovesa konání (*πράττειν*), jehož je derivátem. A tedy poukazuje habituálním (jak ‚majícím k dispozici v držení‘ ve smyslu aktivního *habeo*, tak i ve smyslu návyku vyvstávajícího z opakování činnosti takže ‚být návykem vlastněn‘ ve smyslu pasivního *habitu*) směrem k nějakému ustálenému činění. Sloveso *πράττειν* má významy: ‚projít skrze‘ ve smyslu ‚strpět‘, ‚zažít‘, ‚zakoušet‘, ‚konat‘, ‚obstarávat‘, ‚usilovně pracovat‘, ‚jednat‘, ‚zjednávat‘ atp.⁷¹

Peirce sám k volbě slova ‚pragmatismus‘ zpětně podotýká, že toto slovo vlastně odráží to, že s filosofií začal u Kanta tak nemohl volit slovo založený ve slově ‚praktický‘ (*praktisch*), jako např. ‚practicismus‘ nebo ‚praktikalismus‘, ačkoli by spíše a lépe

⁷⁰ Peirceova pozn. k CP 5.13

⁷¹ Hesla: *πραγματικός*; *πραγματεία*; *πράγμα* a *πράσσω* in: LIDDELL, SCOTT (eds.), *Greek-English Lexicon: revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie*; LEPAR, František. *Nehomérovský slovník řeckočeský*.

korespondovaly s výkladem jeho intence podle řečtiny. Kantovský rozdíl ve významu mezi ‚praktickým‘ a ‚pragmatickým‘ (*pragmatisch*) je důvod pro příklon k druhému. Protože pro studenta Kantovy filosofie je pojem ‚praktický‘ vyhrazen jako termín vážící se pouze k doméně myšlení, tedy oblast, která je pro mysl experimentalistického ražení (kam se Peirce sám počítá) místem, kde nenachází pevnou půdu pod nohama. A na straně druhé pojem ‚pragmatický‘ má souvislost s vyjádřením vztahu k nějakému určitému lidskému záměru (*purpose*) u Kanta zejména nahodilému.⁷² A protože Peirce považoval za nejvýznačnější prvek své teorie právě rozpoznání toho, že mezi racionálním poznáváním (*rational cognition*) a racionálním smyslem (*rational purpose*) je nerozdělitelné spojení, tak jej tento fakt vedl k tomu, že se přiklonil k názvu pragmatismus,⁷³ které později mění (zhruba na přelomu století) na *pragmaticism*, aby svou doktrínu odlišil od ostatních ‚pragmatismů‘.⁷⁴

a) *Pragmatická maxima a její temporální aspekty*

Peirceovu formulaci pragmatické maximy je možné považovat za počátek pragmatismu, respektive je přiléhavější říct, že jádrem Peirceova pragmatismu je pragmatická maxima. Formulaci této maximy uveřejnil ve svém článku *How to Make Our Ideas Clear* (leden 1878), který navazuje na článek *The Fixation of Belief* (listopad 1877). Později (v roce 1903) Peirce přednesl sérii přednášek na Harvardu, v nichž se snažil podat upřesňující rozvedení svého pragmatismu a které je tak možné chápat také jako jakýsi komentář k těmto dvěma původním článkům. Peirce líčí pragmatickou maximu jako logickou maximu, která je užitečná jak pro vědu, tak i pro život.⁷⁵ Důvodem tomu je, že

⁷² Srov. KANT, *Kritika čistého rozumu*, s. 530 – zde Kant poukazuje na nahodilou víru, která stojí v základu používání prostředků k jistým jednáním; KANT, Immanuel. *The Antropology from a Pragmatic Point of View*, s. 3 [119] – zde Kant vymezuje pragmatický aspekt antropologie, jako „co ze sebe člověk jakožto svobodný činitel učiní, mohl a měl učinit“ a předmětem studia jsou mu v této perspektivě tedy pozorování faktorů, které brání či podporují rozvoj člověka; obě tato vymezení tak patně souvisejí s lidským počínáním a jeho blahobytem ve světě, kde jsou v souvztáhném vztahu pravidla dovednosti (*rule of skills*) – technické – a rady prozíravosti (*counsels of prudence*) – pragmatické (instrukce prozíravosti, jak může lépe obstarat své zájmy, či aspoň stejně jako předcházející generace, tak podle Kanta poučují dějiny). Oba výměry jsou podmíněné subjektivně a jsou nahodilé a závislé na rozpoznání přínosu pro vlastní štěstí (*happiness*) – jedná se tedy o složky hypotetického imperativu; vedle těchto pak stojí kategorický imperativ ve své aprioritě, který je morálním zákonem, jenž je nepodmíněný a obecný. Více viz KANT, Immanuel. *Fundamental principles of the metaphysics of morals*, s. 31nn.

⁷³ CP 5.412

⁷⁴ Ke změně jména více viz výše pozn. 46 tohoto oddílu.

⁷⁵ CP 5.14

logika je založena na každodenní zkušenosti a vztahy, jichž se týká, jsou produkty empirického pozorování.⁷⁶ Pragmatismus se tedy ukazuje na první pohled jako induktivní (či jako logika indukce), ale zároveň indukce jednotliviny má svou nezbytnou vazbu k obecnému celku (dedukci), neboť na této vazbě jednotliviny a obecného závisí její platnost a tato vazba je přesně to, na čem pragmatismus stojí – tedy je abduktivní⁷⁷ (či hypotetický), protože to, oč se jedná je právě tato vazba.⁷⁸ Je tak vlastně epistemologickou záležitostí na straně jedné. A na straně druhé je možné jej chápat také jako rozvedení stoického chápání o vztahu myšlenky či ideje a výkonu jednání. Pragmatické schéma je možné nazírat jako poukaz na snahu konvergence epistemologického a etického rozměru – i ve smyslu snahy o vedení dobrého života, prostřednictvím anticipace důsledků jednání jednotlivce i lidstva a tím pádem také nápravy⁷⁹, protože logika jako nauka toho, co máme myslet je úzce spjata s tím, co úmyslně volíme, že učiníme.⁸⁰ Přeneseně je tak možné chápat myšlení jako jednání a zároveň logika závisí na etice pro její umožňování sebekázně myšlení.⁸¹

⁷⁶ CP 5.110 – „Logic does rest on certain facts of experience among which are facts about men“; CP 2.75 – „Everyday experience, such as presses in upon every man, at every hour of his life, is open to no other doubt than that it may not have been correctly formulated in general terms. This must be the main source of what little matter of fact logic has occasion to assert.“

⁷⁷ Peirce rozlišuje tři způsoby usuzování (*reasoning* - Hroch a kol. navrhuji překlad *zdůvodňování*): indukce (od jednotliviny k obecnému; Aristotelovo *συναγωγή* či *ἀναγωγή*), dedukce (od obecného k jednotlivému; *ἐπαγωγή*) a abdukce (způsob tvorby hypotéz k vysvětlení vztahových vazeb a jednotlivých poznatků; *ἀπαγωγή*) – vlastně je se jedná o odhadování a uhadování (*guessing* či *presumption*), které není podloženo důkazem (CP 7.219), které vytváří domněnku (pracovní verzi), která se je založená na náznacích vyvstávajících z faktů, taková hypotéza je pak předmětem přezkoumávání a prověřování (CP 2.96, 2.776, 5.144nn, 7.202) – „je logickou operací, která uvádí jakékoliv nové ideje“ (CP. 6.475); více viz FEIBLEMAN, *An introduction to the philosophy of Charles S. Peirce* 116nn; HROCH, *Pragmatismus a dekonstrukce*, s. 48n.

⁷⁸ CP 5.170; FEIBLEMAN, *An introduction to the philosophy of Charles S. Peirce*, 292n.

⁷⁹ Srov. HROCH, *Pragmatismus a dekonstrukce*, s. 9 a 46; MIHINA, Charles Sanders Peirce, in: *Pragmatismus*, s. 56; GALLIE, *Peirce and Pragmatism*, s. 138 („What he [the scientist] is to do in order to gain a perceptual acquaintance with the object of the word“); ATKIN, *Peirce*. s. 34n.

⁸⁰ CP 5.35 – „For if, as pragmatism teaches us, what we think is to be interpreted in terms of what we are prepared to do, then surely logic, or the doctrine of what we ought to think, must be an application of the doctrine of what we deliberately choose to do, which is Ethics.“

⁸¹ Srov. Peirce, C. S. (nd). *A Suggested Classification of the Sciences*. MS [R] 1339:12n – „Reasoning is self-controlled thought; and thus Logic is directly dependent upon Ethics, or the science of self-control, in general. But self-control depends upon the comparison of what is done with an ideal admirable *per se*, without any ulterior reason. Now the science of that which is admirable without ulterior reason is Esthetics. Thus Ethics is an application of Esthetics as much as Logic is an application of Esthetics.“ Jedná o kratší verzi textu, která tematicky odpovídá CP 5.36.

Peirce napříč svým dílem uvádí několik znění této maximy, nicméně za to nejvýznačnější je obecně považováno to z článku *How to Make Our Ideas Clear* z roku 1878:

„Consider what effects, that might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object.“⁸²

Výkladovým klíčem této maximy je podle Peirce⁸³ věta z biblického verše z Ježíšova Kázání na hoře: „Po jejich ovoci je poznáte.“⁸⁴ Peircem předkládaný klíč tak poukazuje, k tomu, že jádrem maximy je *rozlišování* na straně jedné a na straně druhé je pak patrné (ač ne tak přímo), že maxima ve své formulaci poukazuje i směrem temporálně-modálního určení, které toto rozlišování vlastně umožňuje a zároveň rozlišování předpokládá, neboť je projevem tendence kontinuity.⁸⁵

Pragmatická maxima potažmo celý Peirceův pragmatismus je ve svém jádru kritickou reflexí karteziánské filosofie, zejména pak Descartovy metody. Už v úvodu svého článku z roku 1868 se vyjadřuje, že univerzální pochybnost, která stojí v jádru karteziánské filosofie jako nutný začátek filosofie, je prostý sebeklam, neboť není dobré předstírat, že pochybujeme ve filosofii, pakliže nepochybujeme ve svém srdci. Proti Descartově metodě univerzální pochybnosti tak Peirce tvrdí, že je nezbytné právě naopak začít se všemi svými předsudky (*prejudices*), které máme⁸⁶. Předsudky jsou totiž

⁸² CP 5.402.

⁸³ Peirceova výkladová poznámka k CP 5.402, která podává tento klíč, je až pozdějšího data (1893). A je tedy otázkou, zda si tento rozměr uvědomoval již při sepsání, nebo až jako reakci na nějaký vývoj jeho doktríny u jiného pragmatika.

⁸⁴ Mt 7,16; kontext této věty je tzv. Výrok o stromu a ovoci z Mt 7,15-20, kde se ona věta opakuje dvakrát (označené kurzívou – MZ): „Střežte se lživých proroků, kteří k vám přicházejí v rouchu ovčím, ale uvnitř jsou draví vlci. *Po jejich ovoci je poznáte.* Což sklízíte z trní hrozny nebo z bodláčí fíky? Tak každý dobrý strom dává dobré ovoce, ale špatný strom dává špatné ovoce. Dobrý strom nemůže nést špatné ovoce a špatný strom nemůže nést dobré ovoce. Každý strom, který nedává dobré ovoce, bude vyťat a hozen do ohně. *A tak je poznáte po jejich ovoci.*“ Tato věta je v anglickém překladu King's James je první „*Ye shall* (Peirce uvádí ‚may‘, což může posunout význam směrem k možnosti rozpoznání než prostého budoucího času, kterého je užito i v původním řeckém textu) *know them by their fruits.*“ a druhé opakování „*Wherefore by their fruits ye shall know them*“.

⁸⁵ CP 5.206 – popisuje dvě funkce pragmatismu: 1. zbavení se všech idejí, které jsou esenciálně nejasné a 2. pomoc odlišit jasné ideje více či méně obtížné k porozumění a zejména k ustavení uspokojivého postoje k elementu Třetnosti (tj. kontinuální tendence, viz níže sekce B. část c, s. 83).

⁸⁶ Hroch a kol. poukazují na to, že v tomto názoru je Peirce velmi blízko argumentačnímu postupům filosofické hermeneutiky H.-G. Gadamera a jeho důrazu na význam tradice, předsudků a praktické životní

záležitosti, u nichž se zdá, že není možné je zpochybnit či dotazovat (*questioned*) jejich platnost.⁸⁷ Předpoklad má obdobné rysy jako mrav, ani jeden z nich není patrný a palčivý pro přezkoumávání a dotazování do okamžiku, než narazí na zeď jiného (druhého, cizího), který vynutí jeho reflexi. Tedy dokud nenarazí něco, co jej překvapí (*surprise*) a s překvapením vyvstává pochyba (*doubt*), která uvede do pohybu proces, jež má víru rehabilitovat – totiž utvrdit (*fix*) či osvědčit (*prove*). V tomto směru se jedná o zcela přirozený přístup, který vede k uvědomění si významu a případně zhodnocení platnosti toho či onoho předpokladu.

Pragmatickou maximu je pak možné považovat za vykrystalizovanou formulaci Peircovy metody, která odráží proti-Karteziánské tažení, které stojí v jádru jeho epistemologie.⁸⁸ Maxima je založena na v podstatě kruhovém běhu *víry* (*belief*), *pochybování* (*doubt*) a *návyku* (*habit*)⁸⁹. Tento běh Peirce označuje jako zkoumání

zkušenosti, které mají vliv na proces poznání. Totiž jako určení aspektu, který je neabsolutní, ale osobně unikátní a další zkušeností rozvíjený. HROCH, *Pragmatismus a dekonstrukce*, s. 7n, 12n a 46n.

⁸⁷ CP 5.264n, srov. DESCARTES, *Meditace o první filosofii*, I. Meditace, s. 29nn.

⁸⁸ HROCH, *Pragmatismus a dekonstrukce*, s. 49; proti-Karteziánské tažení je v Peirceově myslitelském díle přítomno již v jeho raných spisech ze 60. let, kde volá po přístupu, který není závislý na jednom názoru (jako řetěz, který je jen tak silný jako jeho nejslabší článek), nýbrž přístup mnohosti a rozličnosti, který sprádá lano (cable) vláknem po vlákně až svým důvěrným sepětím jej při dostatečném počtu utvoří. V tomto směru je filosofie pro Peirce společné badání, které však může být omylné. Srov. CP 5.265; HOOKWAY, *Peirce*, s. 20.

⁸⁹ Slovo *belief* (jehož hlavním významem je stát jako *oppositum* ke slovu *doubt*), jak Peirce podotýká v poznámce k CP 5.416, bez ohledu na to, čeho se *belief* týká) je možné přeložit třemi relevantními způsoby: 1. *víra* – tento překlad je navrhován Vochočovým překladem článku *Fixation of Belief*, kde je použito slovo *víra* jako český ekvivalent pro anglické *belief*, tomu to způsobu také přitakává slovenský překlad *viery* z antologie Višňovského a Mihiny; 2. *presvědčení* – tento překlad je ražen Hrochem a kol. ve smyslu *„má presvědčení, na jehož základě jedná – věří svému presvědčení“* – tedy smyslem tento překlad interpretuje směrem k praktickému účinku jakožto motivace činu; 3. *domnění* – tento překlad se v literatuře sice nevyskytuje, ale je jednou z možností, která zdůrazňuje aspekt neukončenosti poznávacího procesu – totiž možnost jeho zpochybnění ve smyslu situační neadekvátnosti, a tedy směrem falibilismu (viz níže část c)) – tento termín by pak odpovídal teoretičtějšímu či spíše epistemologickému rozměru. V této práci je používán termín *víra* ve významu, který zahrnuje všechny tři výše zmíněné odstíny překladu, čímž odkazují k etymologickému původu tohoto slova – totiž *„mít v lásce, jako drahé, v důvěře v...“* (obdobně v němčině *glaube*), slovo je derivátem slova *„laub“* či *„leubh“*, které je proto-indo-evropským kořenem s významem *„pečovat, toužit, milovat“*. Více viz např. heslo: *belief*, HOAD, T. F. *The concised Oxford dictionary of English etymology*.

U termínu *doubt* panuje shoda v jeho překladu jako *pochybování*.

Termín *habit* se nejčastěji překládá jako *návyk* pro něco naučeného (vyvariovaného cyklem věř a pochyb), které se odráží v tendencích jednání; Čapek navrhuje pouze *zvyk* a Vorovka má (skutkový) *habitus*, ovšem všechny tři překlady jsou si velmi blízké. V této práci je používán termín *návyk*, protože jeho usus je ustálenější (i v souvislosti s úvahou v oddíle 1. sekci A.), nicméně je potřeba toto slovo chápat v daleko širším významu, tudíž od označení pro jednotlivé *naučení se* jednotliviny jednotlivcem až po to, co by mohlo nést označení kulturní vzorec, který je výsledkem mnoha-generační zkušenostní variace a předávání.

(*inquiry*). Dílčí části zkoumání (*inquiry*) v jeho temporálně-modální perspektivě je potřeba rozebrat blíže.

α) *Víra a efekt – belief and effect*

Víra je vlastně klidový stav mysli, který se váže k nějakému jevu; je jistotnou indikací určitého návyku, který řídí jednání (včetně tužeb). A zároveň je víra dosažitelná skrze myšlení, což je jeho výhradní funkcí.⁹⁰ Totiž „víra nás nenutí jednat okamžitě, ale staví nás do takového postavení, že se budeme chovat určitým způsobem, když vyvstane příležitost.“⁹¹ Víra se tak ukazuje jako způsob předporozumění situaci, které vyvstane ve správný okamžik jakožto správné. Tato správnost víry je v první řadě domnělá, ona se může ukázat jako pravdivá adekvátně situaci, a tedy správná, ale to až *ex post*. Nicméně je zde patrné kairologické momentum, které doprovází vyhodnocování načasování – tedy správný čas pro správný skutek, schopnost rozpoznání naplnění ‚času *k...*‘ jakožto toho správného. Každopádně je to víra, která řídí naše touhy a formuje naše skutky.⁹² Protože k nabytí víry dochází tehdy, když se člověk nachází v rozhodnutí, přesněji ve stavu rozhodnutosti (*to have decided*)⁹³ toho, jak by měl jednat v těch a těch okolnostech jako jsou ty, které vyvolaly či způsobily (*occasioned*, z lat. *ob-casio*: ‚to, co s/padne [s hůry směrem] k...‘) jeho pochybnost, která poukazuje právě onu nerozhodnutost (*indecision*) a jenž je tím, co zanečuje a podněcuje přemýšlení, neboť je plná pochyb.⁹⁴

⁹⁰ CP 5.394

⁹¹ CP 5.373 – „Belief does not make us act at once, but puts us into such a condition that we shall behave in some certain way, when the occasion arises“ (překlad autorův); jiná česká verze srov. PEIRCE, Charles Sanders. První přednáška: Upevňování víry, In: *Filosofický časopis*, s. 831.

⁹² CP 5.371 – tento význam slova ‚*belief*‘ je nejspíše založen na definici skotského filosofa Baina, který popisuje ‚*belief*‘ jako: „*Preparedness to act upon what we affirm is admitted on all hands to be the sole, the genuine, the unmistakable criterion of belief.*“ (BAIN, Alexander. *The Emotions and the Will*, s. 505) Tu v rámci debat Metafyzického klubu, podle Peirceova svědectví, intenzivně proklamoval právník Nicholas St. John Green. Nicméně Peirce se k ní později (v poznámkách ke dějinám a vzniku Pragmatismu z roku 1906) vyjádří spíše zdrženlivě: „From this definition, pragmatism is scarce more than a corollary...“ (CP 5.12)

⁹³ Anglické *decide* má původ v latinském *decido*, který je derivátem *de-caedo* s významem ‚od-tít, vy-rovnat, od-říznout‘, *caedo* má pak význam ‚bít, zabít, pobít‘ – přeneseně je tak možné říci, že ‚rozhodnutí‘ je záležitostí násilného roz- či od- (*de-*)tětí, které dává vyvstat diskontinuitě v kontinuitě, totiž ukončuje modální či kondicionální stav, který je charakterizován jako může/by/byl mohlo, tím že vede řez, který vlastně usmrcuje danou věc k rozhodnutí, čímž umožňuje její dosavadní význam a vede řez jednoznačností, neboť co je rozhodnuté, to je uzavřené.

⁹⁴ CP 5.394

Víra je abduktivní záležitostí, poněvadž je v podstatě uhadováním (*guessing*) toho, zda je patřičné podle ní jednat či nikoliv v té které situaci. Zároveň je abdukce podle Peirce tím jediným logickým způsobem, který je schopen přinést novou myšlenku tím, že ukazuje něco jakožto možné, čímž otevírá dveře novému, jakožto podnětu.⁹⁵ Pakliže je jednání na některé víře založeno, tak v okamžiku počátku počínání je takové jednání v perspektivě jednajícího chápáno (před-reflektivně) jako správné. Určení správnosti, totiž dobrého či špatného rozhodnutí, které není v aktualitě rozhodnutí, či spíše rozhodování, beze zbytku rozhodnutelné. Rozhodnutelnost takového rozhodnutí tkví až v delším časovém horizontu – v aktuálním okamžiku se člověk vždy rozhoduje pro nejlepší možné či pro to, co jako nejlepší možné aktuálně rozpozná (a to i v případě, že by mohlo *ex post* dojít k vyhodnocení, že se jedná o rozhodnutí masochistické, neboť i takové rozhodnutí je *in sensu rei* rozhodnutím *pro bono sui* v okamžiku tohoto rozhodnutí se člověk rozhoduje *de bona fide*).

Člověk totiž není schopen postihnout beze zbytku všechny konsekvence svého rozhodování (není schopen vidění *sub speciae aeternitatis*), ačkoli se snaží sebevic abstraktně „předběhnout“ svou aktualitu a „vidět“ dále, je neustále limitován přinejmenším tím, co je možné určit jako spatio-temporální lokalizaci, protože je časný tvor a nikoliv absolutní, a stejně tak se vyskytuje na určitém místě. Tedy není schopen do své projekce zahrnout všechny možné a aktualizovatelné možnosti, které pak však mohou hrát klíčovou roli; jednak je všechny nezná a znát nemůže a jednak by musel být schopen prodchnout všechny možnosti všech možností, a to pro člověka v jeho časnosti možné není. A tak se rozhoduje na základě víry, která je pocitem patřičnosti a projevem ustáleného návyku, který určuje směr jednání.⁹⁶ Na těchto rozhodovacích případech se neustále ukazuje selhávání obecného plánování, kdy vůči kontinuální linearitě vystupuje nahodilost,⁹⁷ která

⁹⁵ CP 5.171 – „Abduction is the process of forming an explanatory hypothesis. It is the only logical operation which introduces any new idea; for induction does nothing but determine a value, and deduction merely evolves the necessary consequences of a pure hypothesis. Deduction proves that something *must* be; Induction shows that something *actually is* operative; Abduction merely suggests that something *may be*. Its only justification is that from its suggestion deduction can draw a prediction which can be tested by induction, and that, if we are ever to learn anything or to understand phenomena at all, it must be by abduction that this is to be brought about. No reason whatsoever can be given for it, as far as I can discover; and it needs no reason, since it merely offers suggestions.”

⁹⁶ CP 5.371 – „The feeling of believing is a more or less sure indication of there being established in our nature some habit which will determine our actions.“

⁹⁷ Toto je také základ pro Peirceův koncept falibilismu (viz níže část *b*, s. 69) na straně jedné a na straně druhé pro jeho metafyzický aspekt tychismu (viz níže sekce *C*, část *a*, s. 90) a synechismu (viz níže sekce *C*, část *c*, s. 92).

kontinuitou víry (lineárního či mechanisticky pojatého plánu) otrásá, neboť se zdá, že je jí cizí, ale je tomu naopak: nahodilost je součástí kontinuity, jen není rozlišen její pravý význam v rámci této kontinuity, a proto se nahodilá událost může zdát jako nepatřičná, protože ještě neprojevila kontextuální vliv, totiž svou kontextuální provázanost, do níž patří – tedy svou patřičnost.

Velmi dobře, ač vlastně velmi zjednodušeně, je tato záležitost ilustrovatelná na rozhodovacím úkonu při šachové partii: hráči sledují jednoduchý cíl – vyhrát. Ale aby vyhrál, musí hráč hrát dobře či přesněji správně, to znamená adekvátně reagovat na možnosti, které mu předkládá soupeř a variovat jejich výhodnost a výtěžnost, a ačkoliv se tah (třeba oběť královny) může jevit jako nevýhodný v prvním okamžiku, neznamená to ještě, že by byl či musel být nevýhodný v dlouhém běhu, neboť takový tah může uvolnit cestu ke snazšímu ukončení hry díky přesunu figury, která sbírá. To je strategie, která se řídí podle nahodilostí jednotlivé situace, skrze níž je vedeno tažení směrem k cíli, který určuje charakter tohoto tažení, ale zároveň dochází k její kontinuitní obměně podle nahodilostního charakteru aktuální situace. Projevuje se zde snaha harmonizace vedení kroků směrem k cíli s ohledem na jednotlivé modifikace situace, které se snaží dosažení cíle zmařit. Na druhé straně stojí proti-hráč se stejným cílem a v zápolení o vítězství neustále posouvají svou strategii neztrativše však ze zřetele smysl, který je výkonem vede – totiž dovršení partie. K tomu vede cesta, jenž odráží aktuálně chápanou výhodnost a efektivitu – ztráta se může rovnat přínosu, stejně jako se zisk může rovnat ztrátě –, záleží na kontextu, v jehož rámci dochází k výkladu toho či onoho, a jeho vývoje, který jej umožňuje uskutečňovat – jinak řečeno na jeho časovém horizontu, a ten dodává konkrétnímu aktu smysl. A zároveň také je patrné, že v samotném jádru rozhodovacího procesu (ten je totiž vlastně až sekundární) leží (roz-)poznání, které se děje na základě toho, jak konkrétní věc (ať už objekt, jev, či myšlenka) působí v rámci svého kontextu, díky čemuž se dává znát – pro-jevuje se jako taková či taková.

Pragmatická maxima poukazuje na to, že to, co je možné poznat, je poznáváno z účinku (*effect*) věci (či jevu), kterým je věc rozpoznatelná. Tedy to, jakým způsobem věc působí, odráží to, čím věc je a tento odraz je možné poznávat, neboť je vlastně znakem

Takovýto popis spatio-temporálního vztahu mezi aktuálním teď-a-tady a potenciální propozicí důsledků může připomínat matematický popis dynamických nelineárních systémů, kterými se zabývá teorie chaosu (zhruba od počátku 70. let 20. století). Totiž ve smyslu jejího základního výměru jako: „citlivé závislosti na počátečních podmínkách“ čili Efektu motýlích křídel, že minimální vstupní odchylka může způsobit nedozírné následky. Více viz např. popularizační knihu GLEICK, James. *Chaos: making a new science*, s. 8 a 23.

(„něco, co zastupuje něco jiného, někomu, z nějakého hlediska nebo schopnosti“⁹⁸) či symbolem („který je znakem referujícím k objektu, jež je denotuje na základě zákona, obvykle asociací obecných idejí, které působí tak, že způsobují, že symbol je interpretován jako odkazující k tomuto objektu“⁹⁹) pro to, co zastupuje (to, že známe účinky síly, značí, že známe sílu samu a další otázka po tom, co síla je, je bezpředmětná)¹⁰⁰. Poznávání není záležitostí nějaké apriorní intuice, ale záležitostí, která je založena na čelení světu, jehož prostřednictvím jsme schopni vidět sami sebe ve své existenci – tento existenciální pohyb otevřenosti světa znaků je také motivem, na nějž bude později navazovat Paul Ricoeur¹⁰¹. Tudíž u Peirce tomu není jako u Descarta, že potvrzení mé existence je v apriorním stavu existence v její intuitivní jasnosti a zřetelnosti¹⁰², nýbrž právě naopak potvrzení mé existence leží v dialektickém pohybu ve vztahu ke světu, který se snaží prostřednictvím konfrontace zpochybnit to, co mám jakožto neuvědomělé (nereflektované).¹⁰³ Nicméně se tato tendence ke světu projevuje ve třech úrovních, které Peirce později označuje jako Prvost, Druhost a Třetnost¹⁰⁴.

Zde je toto možné zhruba schematizovat tak, že Já není bez světa, který je tím, co Já zpochybňuje v jeho Jáství, čímž zároveň z pozice ne-Já přímo ukazuje k Já. Ovšem je potřeba mít na paměti, že zde se nejedná o to, že Já je vedeno imperativem: ‚mysli sebe sama‘, ale tento imperativ je obráceně důsledkem toho, že konfrontace se světem je jeho součástí a cosi označujeme jako ‚Já‘ je až responzí této konfrontace. Z tohoto tedy

⁹⁸ CP 2.228 – „A sign, or *representamen*, is something which stands to somebody for something in some respect or capacity.“; také viz níže pozn 109.

⁹⁹ CP 2.249– „A Symbol is a sign which refers to the Object that it denotes by virtue of a law, usually an association of general ideas, which operates to cause the Symbol to be interpreted as referring to that Object.“

¹⁰⁰ CP 5.404

¹⁰¹ Ricoeur ve svém textu *Problém dvojího smyslu: jako problém hermeneutický a jako problém sémantický* (in: RICEUR, Paul, *Život, pravda, symbol*. 2. upr. vyd. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1993. Oikúmené, s. 188-202) poukazuje v návaznosti na Peirce na to, že svět znaků není uzavřen a je tedy založený na vzájemné interpretaci dvou znaků, k nimž přistupuje interpretans obohacující jejich význam tím, že tak může působit jako prostředník jejich předkladu, čímž dochází k otevírání znakové perspektivy a účinku smyslu dané struktury. Toto je zároveň klíčovou podmínkou pro hermeneutiku ve smyslu vlivu symboliky na mimojazykové prostředí. Více viz kapitola „Paul Ricoeur“ in: HROCH, Jaroslav, Magdalena KONEČNÁ a Lukáš HLOUCH. *Proměny hermeneutického myšlení*, s. 269-283.

¹⁰² Srov. DESCARTES, *Meditace o první filosofii*, s. 39.

¹⁰³ BASILE, Pierfrancesco, RÖD Wolfgang. *Filosofie 19. a 20. století. I, Pragmatismus a analytická filosofie*, s. 113.

¹⁰⁴ K těmto třem úrovním více viz sekce B, s. 74.

vyvstává, že poznávání (potažmo lidské vědění) probíhá skrze proces, který usouvztažňuje prvky vůči dalším prvkům, čímž tak skládá systematický celek, který je komplexní mapou či sítí, v jejímž rámci jsou prvky vnitřně spojeny a jsou na sebe vzájemně napojeny. Tedy má-li docházet na reflexi vlastního Já či čehokoliv, co je potřeba přehodnocovat, vystavovat pochybnosti atd. tak vždy dochází k tomu, že výchozím bodem je právě tato síť, na niž se navazuje.¹⁰⁵ To znamená, jak již bylo zmíněno, že začínáme u našich předsudků, které jsou právě odrazy našeho chápání účinku věci, kterou interpretujeme skrze naši vlastní síť, která utváří nám zjevný celkový obraz. Není externí pozice, z níž by bylo možné pozorovat účinek, leč je zde právě naše vlastní pozice, která rozehrává onen interpretační proces, který probíhá po celý život.

Účinek, vliv na svůj kontext, je pak právě tím, co činí ten rozdíl rozpoznatelnosti, protože set těchto účinků je tím, co můžeme o věci vypovědět, jakožto způsobu, jak se nám věc jeví – to je praktický přínos (*practical bearing*). Efekt jevu je tak tím, jaký význam pro nás má či jaký rozdíl přináší. Účinek – *effect* – to je latinské *ex-factum*, tedy: ‚z‘- ‚toho, co je již udáno, vykonáno, učiněno‘. Jinak řečeno to, jaká věc je, jsme schopni rozpoznat podle jejích projevů, totiž co věc dělá (ať už jak aktivně působí, či jak je na ni působeno – jak je pasivní) – volně: z jejích skutků, kterými se uskutečňuje, tedy čili z-vý-konu se dává znát jako taková a taková¹⁰⁶. Například vítr je poznatelný podle toho, že vane, čehož projevem je třeba pohyb lístků či větví stromu.

Když Peirce ilustruje svou metodu, tak užívá příkladu s diamantem, totiž jak je možné rozeznat tvrdost diamantu? Tvrdost se od měkkosti liší tak, že je testována dotykem a do té doby, než je test proveden, není možné určit, zda je věc (v tomto případě diamant) tvrdá či měkká.¹⁰⁷ Peirceův příklad tak poukazuje k tomu, že ono testování (tolik využívané v empirických vědách) tvrdosti, je testování možnosti zkoumané věci, totiž, že může (ne)být tvrdá – a to do doby zpětné vazby vůči této možnosti nějakým testem či zkouškou, není možné rozhodnout, která z těchto možností je pravdivá a která nikoliv (jinak než podle nějaké domněnky založené analogicky na víře v nějaký předpoklad).¹⁰⁸

¹⁰⁵ BASILE, RÖD. *Filosofie 19. a 20. století. I*, s. 113.

¹⁰⁶ K tomu více viz ‚Suchness‘ in: *Prvost*, sekce B, část a, s. 78.

¹⁰⁷ CP 5.403

¹⁰⁸ Podobnou záležitostí (ne)rozhodnutosti stavu je možné spatřit i ve slavném myšlenkovém experimentu o mrtvé–živé kočce v komoře, v níž se nachází lahvička kyanovodíku, jehož vypuštění je závislé na rozpadu radioaktivní substance, která má po svém rozpadu spustit mechanismus uvolňující jed. Avšak do okamžiku

Zároveň je zde možné použít i jiný příklad, totiž příklad učitele. Kdo je učitel? Učitel je ten, kdo učí. A učitelem se takový člověk stává právě tím, že učí. K tomu, aby mohl učit musí mít, koho učit. Žák umožňuje učiteli být učitelem a stejně tak naopak. Učitelův efekt je učení (druhého i sebe) a podle učení se učitel pozná. Nebo ještě možná přiléhavější ukázkou je, když se malé dítě učí mluvit. Malé dítě, než je schopno přejmout pojmenování lidí a zvířat, která se v té či oné řeči používají, užívá slov (je-li je takto možné vůbec beze zbytku označit), podle nichž se daná věc či tvor označuje. Tak vedle sekvence „mamama“ označující matku se v projevu dítěte také vyskytuje například „haf“, což poměrně dlouhou dobu postačí pro označení psa, neboť pes dělá „haf“, podle kterého je možné jej bez větších problémů rozpoznat třeba od kočky – hlubší diferenciací pak přichází s nutností umět odlišit různé psy (poté, co je ustálená víra zástupného termínu otřesena zpochybněním nedostatečnosti označení a nutnosti bližšího určení). Tedy je psím efektem štěkot, který se napodobuje slovem „haf“, které je cito-slovcem – pro-slovením po-citu z daného jevu (zvuku, nálady etc.), který je zároveň efektem onoho jevu.¹⁰⁹

Slovo *effect* také odkazuje k tomu, co Aristotelés popisuje jako účinnou příčinu (lat. *causa efficiens*). Tu Aristotelés v *Metafyzice* charakterizuje jako „to, z čeho nejprve pochází počátek (ἀρχή) změny nebo klidu; [...] a vůbec působící činitel je příčinou toho, co je působeno, a měnící činitel příčinou toho, co je měněno (καὶ ὅλως τὸ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου καὶ τὸ μεταβλητικὸν τοῦ μεταβάλλοντος).“¹¹⁰ U Peirce se obdobně jako u Aristotela jedná o odpověď na otázku: „Jak je možné, že věc je?“ potažmo „co věc způsobilo?“ Je otázka po tom, kdy je již možné ptát se na tu konkrétní věc, jakožto na tu konkrétní věc. A to jak i z naznačených otázek vyplývá je záležitostí minulosti:

„Aristotelés sám, kterak vám nemusím připomínat, rozpoznává čtyři odlišné druhy příčiny, kterými se určuje fakt (*a fact*): **hmota** (*matter*), již vděčí za svou existenci; **forma**, již dluží svou přirozenost (*nature*); **účinná příčina** (*efficient cause*), jenž na něj působí z minulosti;

přímého pozorování není možné rozhodnout, zda k vypuštění došlo, a tím k usmrcení kočky, a tak je do doby pozorování možné kočku považovat kočku se stejnou pravděpodobností za mrtvou i živou. Poněvadž přímé pozorování pak rozhodne, která z možností je platná a která nikoliv. Tento myšlenkový experiment je však pozdější v roce 1935 jej publikoval Erwin Schrödinger v článku *Die gegenwärtige Situation in der Quantenmechanik*. *Die Naturwissenschaften*, 1935, Volume 23, Issue 48, s. 807–812.

¹⁰⁹ Zde je také možné vidět počátek pro sémiotiku, neboť jejím jádrem je význam znaku, jakožto věci, která zastupuje jinou věc, a tedy aktuální obeznamenost je reprezentativní (ná-znaková): „*a thing which stands for another thing is a representation or sign. So that it appears that every species of actual cognition is of the nature of a sign.*“ CP 7.355; víc viz PALEK, Bohumil, *Sémiotika*, s. 3–10.

¹¹⁰ ARISTOTELÉS, *Metafyzika*, s. 120; řec. text: ARISTOTLE, *Metaphysics*, 1013a30.

a **příčina účelová** (*final cause*), jenž na něj působí z budoucnosti [...] Obecně se má za to, že slovo „příčina“ byla jednoduše zúžena na jednu ze čtyř Aristotelových příčin, jenž byla pojmenována podle okolnosti, že sama vyvolává (*produces*) účinek (*effect*). [...] Účinná příčina, v první řadě, byla obecně věc (*a thing*) nikoliv událost (*event*); tedy něco, co nepotřebuje cokoli dělat, jehož prostá existence by mohla být dostatečná.“¹¹¹

Peirce v této pasáži poukazuje na důležitou záležitost, totiž, že účinná příčina se týká faktů, nikoliv událostí. Zároveň to, co je účinnou příčinou je věc, jak stojí v Aristotelově textu: „to, z čeho (ἔτι ὅθεν)“, tedy se jedná o odpověď na otázku „co?“ a zároveň to ve zpětné reflexi znamená, že tato věc byla tím, co to a to umožnilo – zapříčinilo. Neboť účinná příčina je nutící silou pro jednání (*force is a compulsion*), která přivádí změnu do situace podle určitého způsobu a jen slepě poslouchá, aby provedla to, co provést má – započít: „je to nositel donucení *hic et nunc*“ (*a vehicle of compulsion hic et nunc*), ale obecný charakter výsledku ji nezajímá, ta je záležitostí příčiny ideální či finální.¹¹² Takovýto výklad jej pak vede k tomu, že slovo „příčina“ nepovažuje za filosofické (nýbrž spíše za fyzikální) a odmítá ho v tomto kontextu používat a nahrazuje jej slovem „vysvětlení“ (*explanation*)¹¹³. Neboť „jen fakt, což je odkaz události na obecný vztah, má příčinu, nikoliv existenciální událost. Existenciální událost se řídí zákonem přítomného.“¹¹⁴ A zatímco účinná příčina jednání je silou, tak zákon je finální či ideální příčinou, poněvadž zákon je efektem účinné příčiny.¹¹⁵ A v tomto duchu také píše v dopise z roku 1904 Lady Victorii Welby, že „nikdy nejsme schopni předpovědět všechny konsekvence velkých

¹¹¹ CP 6.66 – „Aristotle himself, as I need not remind you, recognizes four distinct kinds of cause, which go to determining a fact: the *matter* to which it owes its existence, the *form* to which it owes its nature, the *efficient cause* which acts upon it from past time, and the *final cause* which acts upon it from future time. [...] It is generally held that the word "cause" has simply been narrowed to that one of the four Aristotelian causes which was named from the circumstance that it alone produces an effect. [...] The efficient cause was, in the first place, generally a thing, not an event; then, something which need not do anything; its mere existence might be sufficient.“

¹¹² CP 1.212

¹¹³ CP 6.600 – „the practice which I endeavor to follow in regard to the word cause is to use it in the Aristotelian sense of an efficient cause, in all its crudeness. In short, I refuse to use it at all as a philosophical word. When my conception is of a dynamical character, I endeavour to employ the accepted terminology of dynamics; and when my idea is a more general and logical one, I prefer to speak of the explanation.“; FEIBLEMAN, *An introduction to the philosophy of Charles S. Peirce*, s. 359n.

¹¹⁴ CP 6.93

¹¹⁵ CP 1.212 – „the relation of law, as a cause, to the action of force, as its effect, is final, or ideal, causation, not efficient causation.“

změn“¹¹⁶, obzvláště pak toto je možné sledovat v případě člověka a lidského jednání, totiž že lidský charakter není od počátku predeterminovaný, nýbrž roste k determinovanosti v průběhu života. Tedy je nepředvídatelný, neboť růst je nepředvídatelný, poněvadž je závislý na vztahu mezi individuální faktem a obecnou ideou, kde individuální fakt je konkrétní přítomná manifestace (přímý účinek jednotlivého individuálního faktu na druhý – je instantní, totiž okamžitě konkrétní – zde je *causa efficiens*) a obecná idea je tendence či spíše atraktor pro individuální fakt, který na něj působí (je tedy úběžníkem, k němuž se ubírá individuum – je momentální, čili dějinně se odkrývající – zde je patrná *causa finis* jako cíl trajektorie, který ve svém uskutečňování naplňuje).¹¹⁷

Ale toto vše je záležitostí až zpětné reflexe, protože různé víry jsou odlišitelné podle toho, jakému jednání mohou dát vyvstat, pakliže se v tomto ohledu neliší (tedy vyvolávají tutéž akci k téže pochybnosti), ač se mohou lišit v jejich uvědomování (tak jako stejná melodie v různých tóninách), tak jsou týmiž vírami.¹¹⁸ V přítomném rozvažování taková situace stojí jako to, co je možné, k čemuž v maximě referuje pasáž „*might conceivably have*“. V přítomném momentu tedy dochází k vyhodnocování možností, které mohou, ale nemusí určovat další běh uskutečňování. Možnost je reálná, neboť její předpoklady musejí moci býti pravdivé a jako takové se mohou uskutečnit. A její realita tkví v tom, že je zatím nerozhodnutá ve svém uskutečnění, je-li možnost uskutečněna, pak není možné hovořit o možnosti, leč o skutečnosti a aktualitě a jako takovou je možné ji referovat jako faktum, ale dříve ne. Vyhodnocováním je zároveň zjištěn rozhodný rozdíl nutnosti (*necessity*), aktuality (*actuality*) a možnosti (*possibility*). Jejich průsečík se pak ukazuje právě v rozhodné přítomnosti.

Víra je tedy jakožto nositel donucení, které je *hic et nunc*, závislá na příležitosti, k uskutečnění, tedy momentu, kdy bude vhodná či patřičná – lat. *occasio*, či

¹¹⁶ PEIRCE, Charles Sanders. *Semiotic and Signifcifs: the correspondence between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, s. 19.

¹¹⁷ VIOLA, Tullio. *Peirce on the Uses of History*, s. 94; Záležitost vlivu nahodilosti (*chance*) na uskutečňování přirozenosti bude ještě pojednáno v sekce C, část a, s. 88.

¹¹⁸ CP 5.598 – „...different beliefs are distinguished by the different modes of action to which they give rise. If beliefs do not differ in this respect, if they appease the same doubt by producing the same rule of action, then no mere differences in the manner of consciousness of them can make them different beliefs, any more than playing a tune in different keys is playing different tunes.

*opportunitas*¹¹⁹. Avšak je potřeba mít na paměti, že vhodný moment – *occasio* („ob“ - směrem k, „casus“ – zániku, konci, úpadku, smrti, šanci, osudu [v metaforickém významu]) – *hic et nunc*, je nutné rozpoznat v jeho možnosti. Totiž, že se jedná o hermeneutický moment, který situaci přináší smysluplnost (evaluace příklonu ke změně¹²⁰), neboť toto *occasio* je oním kairologickým momentem – je εὐκαιρία, tím správným a dobrým (εὖ-) načasováním (καιρία). Ten totiž umožňuje uskutečnění: posibilita se aktualizuje do faktu, jinými slovy dochází k realizaci – tedy se jedná o vykročení k vlastnímu naplnění/smrti. Tím víra přináší „practical bearings“, které „might conceivably have“. Ale k tomu, aby mohlo dojít k realizaci, tak je potřeba, aby jako taková byla jakožto vhodná rozeznána čili musí již nějak (ač třeba jen velmi matně) být známa. A jako takové je možné se ji vydat všanc, neboť skýtá příležitost k uskutečnění (se).

Víra jako to, co člověka nutí k jednání, se ukazuje jako to, co věří, vidí jako pravdivé či správné až do doby, než tato víra narazí na zeď něčeho, co jej překvapí, šokuje či otřese a co začne rozpouštět tuto víru tím, že otřásá pochybností její pravdivosti (*truthfulness* – pravdy-plno-sti), do tohoto momentu je víra samozřejmá (*self-evident*) a samolibá (*self-satisfied*, totiž sebe-uspokojená, neboť k ní není pochyb, které by poukázaly na omezenost tohoto u-s-pokoj-ení). V tomto směru totiž dochází k pro-jevu minulého do přítomnosti, protože, dojde-li k ustavení víry, je odrazem toho, což již pominulo. Víra, která je založena na nějakém minulém konání či faktu (jež je sice možné přezkoumat, ale i tak je nutné takové pře-zkoumání nejprve dokončit), je odrazem toho, co už člověk nějak poznal – totiž, víra je odrazem minulého, které se stalo minulostí a „minulost je skladištěm veškerého našeho poznání.“¹²¹ Ale to neznamená, že se musí nutně jednat o přímou zkušenost, do určité míry člověku postačí zkušenost nepřímá (totiž předaná). Nicméně obě (přímá i nepřímá) zkušenost jsou již za-žitá, ale jakožto zažitá jsou nám k dispozici ve smyslu svědectví (*witness*), k němuž se můžeme vracet a opět „být s“

¹¹⁹ Jedním z prvních kritických hlasů už v roce 1909, který směřoval proti Pragmatismu obecně (převážně však proti Jamesovi a Deweymu), byl postavena právě na tom, že „pragmatismus“ je jen překřtěný „oportunismus“. Srov. SCHINZ, Albert. *Anti-pragmatism*.

¹²⁰ „...I insist, before favoring any extensive change, upon evaluating as well as I can, the cost of it, on this hand, and the *present value* [...] of all the good it would do, on the other.“ (PEIRCE, *Semiotic and Signifcs*, s. 19)

Tato evaluace, jak o ní Peirce hovoří v již zmíněném dopise Lady Welby, nápadně připomíná, Kantův kategorický imperativ.

¹²¹ Srov. CP 5.416 a 460; cit: „the Past is the storehouse of all our knowledge.“ (CP 5.460)

(with-ness) přítomný.¹²² V tomto směru se minulé může zpřítomňovat, čímž je stále živá a opětovně oživována, je-li k tomu patřičná příležitost, kterak orientuje další kroky a činy.

Ačkoliv si člověk není zcela jist svou vírou, totiž tím, že je naprosto pravdivá, je přinucen kontextem okolností učinit onen „skok (do) víry“, totiž učinit nějaké rozhodnutí, a jednat tak, jako by ona víra byla pravdivá. Protože víra ve svém působení v přítomnosti nutí k činu, tedy je věcí vyvolávající efekt a jako taková už musí být nějak realizována. Avšak to jej nezabaví oné vtíravé reflexivní otázky: „a co když se pletu?“, která je právě oním startérem pochybnosti. Zatímco víra je habituální a tenduje ukázat samu sebe ve svém habituálním způsobu, pochybnost je pravý opak – je to chybění návyku, protože víra je podmínkou nevyzpytatelné leč rozhodné aktivity, protože její působení je *hic et nunc*, a již je návyk korekcí. „Víry či obecné ideje nejsou pouze rozprostřeny v čase, nýbrž mají ‚přirozenost návyku‘.“¹²³ To, oč zde jde je to, že víra je jednak jakýmsi „návykem jehož jsme si vědomi“¹²⁴ aspoň do nějaké míry, neboť je-li vírou je a může být upevněna (v soudu) a pak uplatněna v jednání. A jednak je demi-kadencí [imperfektním závěrem] uzavírající hudební frázi v symfonii našeho intelektuálního života a jako taková má tři vlastnosti: 1. je něčím, čeho jsme si vědomi, 2. utiňuje dráždění pochybnosti a 3. ustavuje v naší přirozenosti pravidlo jednání – návyk.¹²⁵

Víra je rozbijena tím, že je dotazována jinakostí, do okamžiku, než je vystavena zrcadlu otázky si není schopna si sebe uvědomit. Dotud je nezpochybnitelnou pravdou, neboť spí ve své dřímotě v klidných vodách zátoky, která ji kryje od divokých vod otevřeného moře jinakosti ztělesněné ve vlnách otázek, které ji šokem vytrhnou víru

¹²² Takovéto situaci velmi dobře koresponduje v anglickém jazyce předpřítomný čas – *present perfect* – dokonalá přítomnost, totiž jedná se o situaci, v níž minulé dění je v přítomnosti dokončeno, ale v tomto svém dokončení ještě je přítomno. A toto „ještě je“ může mít vlastně neurčitou extenzi, neboť je možné, že se bude opakovat.

¹²³ VIOLA, *Peirce on the Uses of History*, s. 77; „believes or general ideas are not only temporally extended but are ‚of the nature of a habit‘.“; Viola v tomto citátu (který je v CP 5.377) odkazuje na úsek z *The Fixation of Belief*, v němž s Peirce poukazuje na to, že člověk je veden instinktivním odporem k nerozhodnutému stavu, který má v mysli, a proto se drží své víry, neboť pro něj z nerozhodnutosti plynou nesnáze. Peirce v této části reflektuje několik metod (tvrdošijnosti, authority, apriorní a vědeckou), v jejichž rámci lidé tíhnou k upevňování (fixation) víry.

¹²⁴ CP 4.53 – „A belief is a habit; but it is a habit of which we are conscious. The actual calling to mind of the substance of a belief, not as personal to ourselves, but as holding good, or true, is a **judgment**. An inference is a passage from one belief to another [...]“

¹²⁵ CP 5.397 – „It is the demi-cadence which closes a musical phrase in the symphony of our intellectual life. We have seen that it has just three properties: First, it is something that we are aware of; second, it appeases the irritation of doubt; and, third, it involves the establishment in our nature of a rule of action, or, say for short, a *habit*.“

z drímoty a vrhnou ji k čelení druhotě s nevhodným kontextem jsou příliš daleko od bezpečného úkrytu zátoky, jenž považuje za svůj (domov). Toto místo, kde obydlené (*inhabit-ed*) či usazené (*set-tled*) naráží na nepatřičné je místem, kde se lze setkat s údivem (θαῦμα), neboť údiv sám je efektem takového setkání.

Víra je veslovod na lodi diskurzivní variace, jež se kontinuálně odehrává na moři univerzálního kontextu. Veslovod musí, po celou dobu, se potýkat s odporem moře, které vždy do hry přináší prvek pochybnosti. Veslovod zápolí s vlnami pochybností, čímž sám sílí a nabývá zkušenosti, jak se s nimi potýkat, což jej připravuje k další plavbě. Avšak občas je vlna pochybnosti natolik silná, že jej přinutí vydat se jiným směrem a změnit kurz své cesty, poněvadž víra selže v tom, aby udržela svůj předchozí kurz.

Toto parabolické vyjádření je náramně patrné v konkrétním případě, který je patrný ve vědeckém bádání. Jako takový příklad může posloužit snaha odhadování stáří Světa. Kde tradičně se podle různých náboženských propočtů odhaduje stáří cca 6000 let, zatímco důkazy vědeckých teorií (ať už geologické či astronomické) přicházejí s údaji úplně jinými (podle teorie velkého třesku je řeč o 13,7 miliardách let a Země se zformovala před zhruba 4,5 miliardami let). Nicméně ať už je řeč o prvním výkladovém rámci, či druhém, tak v každém z nich dlí určitá pravda, která je však výkladově odlišná, protože třeba vědecký údaj o miliardách let nenachází své místo v rámci náboženských výkladů, neboť o něj vůbec nejde.

V těchto tendencích se tak víra ustavuje jako interpretační produkt a je tedy v prvé řadě výkladovým čili hermeneutickým problémem. A jako takový je situačně závislý, protože víra sama je (situačně) závislá na předpokladech, které odpovídají situaci.

Peirce tedy shrnuje, že „[v]íra není momentálním módem vědomí. Je to návyk myslí, který v podstatě přetrvává po nějaký čas, a je povětšinou (přínejmenším) nevědomý. Stejně jako jiné návyky je (dokud se nestřetne s nějakým překvapením, které začne jeho rozklad) dokonale sebe-uspokojen.“¹²⁶ Víra je tedy bodem, z něž člověk vychází světu vstříc a zároveň je místem, kde svět očekává v nějakém obrysu. Proto také Peirce dělí víru na praktickou a teoretickou: praktická je popsitelná jako návyk záměrného chování – je spjata s muskulárním námahou; teoretická je (téměř) očekávání – není spjata s muskulární námahou. Obecněji řečeno je každá víra vírou v nějakou propozici a tato propozice má

¹²⁶ CP 5.417 – „Belief is not a momentary mode of consciousness; it is a habit of mind essentially enduring for some time, and mostly (at least) unconscious; and like other habits, it is (until it meets with some surprise that begins its dissolution) perfectly self-satisfied.“

svůj predikát, který vyjadřuje, *co* je věřeno, a své subjekty, které vyjadřují to, *čemu* je věřeno.¹²⁷ Abychom mohli o víře uvažovat jako o *perfektní* či *dokonalé*, totiž takové, která obstála všem pochybám brání pak lidský existenciální rozměr. Totiž to, že jsme bytosti smrtelné nám znemožňuje, abychom kdy dosáhli nahromadění všech pochybností o všem, takže přijímáme tu či onu propozici jako jistou – tedy chápeme ji jako *prakticky perfektní*.¹²⁸ To by pak odpovídalo vyjádření, *jak* je věřeno.

β) Pochybnost – doubt

Je-li víra chápána jako jistotný klid mysli, tak jejím protikladem je ‚pochybnost‘ (*doubt*). Ta tvoří druhou miskou váhy imperativu maximy: *Consider!* – ‚zvaž!‘ Toto sloveso latinského původu *con-siderare*, totiž ‚pozorně pozorovat‘, ‚kontemplovat‘, ‚společně (*con-*) s věcí a její konstelací (*sidus* je nebeské těleso či konstelace nebeských těles) být oslněním ochromen (*sideror*) a toto oslnění reflektovat (totiž odrážet)‘, jedná se o to ‚spolu snést‘ (*con-ferre*) nesourodost myšlenek k jejich vážení (zvažování). Myšlenková jinakost je totiž tím, co probouzí pochybnosti o víře a její správnosti. Vlastně ji do značné míry relativizuje, tím ji postaví na pranýř jinakosti, čímž dochází k uvědomování této jinakosti a v rámci tohoto otloukání jinakostí dochází ke krystalizaci či přesněji cizelaci původní víry. Protože jak Peirce poukazuje, tak samo slovo ‚*doubt*‘ či ‚*dubito*‘ je frekventativem od ‚*duhıbeo*‘ čili ‚*duo habeo*‘ jedná se tedy o projev binarity, která je takto v jazyce zachycena, a s níž je potřeba se potýkat – zápolit s ní, máme-li být s to hledat pravdu.¹²⁹ Je tedy potřeba zvažovat obě stanoviska, aby bylo možné s oním protivným pocitem pochyby bojovat ve prospěch hledání pravdy. Pochybnost je stavem, který je možné označit jako váhavý. To, že váháme právě ten stav, který s pregnantností fakt nám umožňují rozhodnout dilema při tvorbě víry, a tak utvářet návyk *bona fide*, který je při činu v situaci opravdové pohotovosti či nouze (*emergency*).¹³⁰ Víra a pochybnost jsou motivovány uvažováním. Váží, zda víra dosahuje svého naplnění pro akci, a tedy realizaci, a pochybnost na druhém rameni váhy je oním závažím zabraňujícím předčasnému dosažení míry, která je dána situací a návykem očekávána.

¹²⁷ CP 5.538-542; FEIBLEMAN, *An introduction...*, s. 238n.

¹²⁸ CP 4.64

¹²⁹ CP 2.84

¹³⁰ Pozn. k CP 5.373.

Výsledkem takového vážení je pak *concept*, z latinského *con-cipere*¹³¹ (sou-držet, držet pohromadě, svírat spolu, společně uchopit), který je odvážením tohoto cizelačního a vztahového procesu a který přeneseně lze nazírat jako odvalu k vykročení k víře, která takový koncept symbolizuje tím, že je jím ovlivněna, jakožto vůdčí motivace. Ta, která vede způsob jednání – totiž návyk. Ten ustavuje *průvodní princip (guiding principle)*¹³², který určuje tendenci vyvozování, založené na tom, zda toto vyvození bylo pravdivé (osvědčilo se).

Průvodní princip je v podstatě forma procesu generalizace (induktivního ražení), která ustavuje návyk – (jakožto abstrahovaný z konkrétní zkušenosti), ten je při opakovaném výskytu obdobného jevu používán jako tendence k chápání – je tedy obdobný případ posuzován podle obdobné zkušenosti minulé. To značí, že je do situace včítána předchozí zkušenost. Tato tendence je závislá na rozpoznání obdobnosti faktorů konstituujících situaci. Takovýto návyk se vytváří či formuje podle tvrzení (či soudu), které je zformováno na základě platnosti a pravdivosti vývodů ustavivších a určitějších návyk.

Na druhou stranu je však potřeba mít na paměti, že se jedná o pouhý koncept. Ten jako takový je vnitřním odrazem zkušenosti s vnější skutečností. Dobré usuzování tedy je takové, které vyvozuje pravdivé závěry z pravdivých premis.¹³³ Takže návyk, který je ustaven na základě pravdivých premis, je v dané situaci pravdivý – či správný –, nikoliv však absolutně. Protože je takové usuzování odvislé od faktů, které nejsou stále stejné a situace, která se opakuje, jaksí vytváří nejpravděpodobnější návyk, který je výsledkem

¹³¹ Formulace maximy je do značné míry postavena slovních derivátech slov vzešlých z lat. *Concipere*. Sama formulace obsahuje celkem pět takových výskytů (*conceivably, conceive* a 3× *concept*), je tedy více než zřejmé, že to je to, oč v maximě primárně běží. Nicméně již ze samotné formulace je patrné, že Peirce tato slova užívá naprosto záměrně a že *concept*, jakožto výstup tohoto úsilí poznávání věci, je tou záležitostí, která se nám stává jejím symbolickým referentem a tu pak nejsme schopni myslet jinak než právě skrze tento odkaz.

¹³² Vochoč ve svém překladu *Upevňování víry* překládá termín *guiding principle* jako *základní princip*, což ovšem může působit jako poněkud zavádějící termín, zejména, je-li tento termín spojován s tendencí, která z něj plyne. Ačkoliv se snaží zachytit to, že tento princip je jaksí vyvariovanou zkratkou k posuzování situací na základě zkušenosti, a tak slouží jako základ pro tuto interpretační situaci. Z tohoto důvodu je v textu podržen doslovnější (ač poněkud kostrbatý) překlad: *průvodní princip* s odkazem k úkolu tohoto principu, totiž interpretačního navedení v situaci podle minulé zkušenosti; zároveň je tento předklad bližší slovenskému překladu Višňovského a Mihiny: *riadiaci princíp*.

¹³³ CP 5.365 – „The object of reasoning is to find out, from the consideration of what we already know, something else which we do not know. Consequently, reasoning is good if it be such as to [i.e. be dominated by such a habit as generally to give – Peirceova pozn. z r. 1903; MZ] give a true conclusion from true premisses, and not otherwise. Thus, the question of validity is purely one of fact and not of thinking.“

variací. Avšak to neznamená, že takový návyk – posuzování má platnost vždy – „pravdivý závěr by zůstal pravdivý, i kdybychom neměli žádný impuls přijmout jej; a nepravdivý by zůstal nepravdivý, i kdybychom nemohli odolat sklonu uvěřit v něj.“¹³⁴

Obdobně je tomu v běžném životě, je zde jakési rozdvojení. Na jedné straně si je člověk vědom, že je potřeba používat jisté praktičnosti (φρόνησις – podle intence či účelu věci) a logičnosti při nakládání s věcmi. Tedy řečeno jinak, dokud dochází k obstarávání své věci ve sféře každodenního zajišťování, tak praktičnost přichází vhod a vlastně rozpoznání praktičnosti usnadňuje nakládání s nimi – míra zdomácnělosti (u) věci urychluje potýkání se s nimi. Na straně druhé pak je potřeba si uvědomit, že většinu času spíše nedochází k výkonu praktičnosti praktických věcí. Ba spíš naopak – Peirce to ilustruje optimismem – tedy stavem, kdy fakta neodpovídají ve zkušenosti nadějším a aspiracím, stává se tak, že zkušenost jaksi kontroluje naději – podle míry zkušenosti s fakty je možné chápat jí jako přemrštěnou. Tedy mimo sféru každodenní praktičnosti je vlastně lepší a pravděpodobně výhodnější mít mysl plnou nepraktických a příjemných (leč mohou být i nepravdivé) představ a myšlenek.¹³⁵

Víra je v tomto smyslu tím, co nutí čekat na to, až se naskytne správný moment pro patričné jednání, které je s ní v souladu (sou-ladí s ní; je s ní v tak nějak v harmonii, což je opakem toho, když stojí proti sobě ve smyslu problematizující překážky¹³⁶). A pak pochyba je na druhé straně to, co nutí k okamžitému jednání, neboť je palčivá ve své neuspokojenosti, čímž dráždí k tomu, aby byla v nejkratším možném čase odstraněna. Pochybou podnícené jednání je *zkoumáním (inquiry)* toho, co je v nesouladu, tedy úsilí směřující k rozklíčování otázky „proč tomu tak je, že to, co pociťuji, pociťuji jako palčivý nesoulad?“ a jejím prostřednictvím dosíci onoho stavu – totiž klidu – víry, kde nedochází k pochybovačnému rozrušování.¹³⁷ Zkoumání je úsilím, jak dosáhnout víry a zároveň je polem, na němž se sváří víra s pochybností. Svár je pak utišen příměřím, které ustavuje usazení názoru (*settlement of opinion*). Tedy utišení bouře pochybnosti ustálením náhledu

¹³⁴ Tamtéž; cit dle PEIRCE. První přednáška: Upevňování víry, s. 828.

¹³⁵ CP 5.366

¹³⁶ K tomu více viz níže Prvost a Druhost (sekce B. část a a b, s. 77 a 80).

¹³⁷ CP 5.370nn

na věc, což je samotným cílem a také koncem zkoumání. Jde o to, že hledáme víru, o níž si myslíme, že je pravdivá a zároveň si myslíme, že každá naše víra je pravdivá.¹³⁸

Tato myšlenka velmi nápadně připomíná Nietzscheho „Sókratův problém“ ze *Soumraku model*¹³⁹; totiž, že zásadním problémem je problematizace jako taková – čili dialektika –, totiž dotázání se na něco, co dotazovaný chápe jako samozřejmé a jako takové si jej není schopen uvědomit právě dříve, než je tato záležitost dotázána,¹⁴⁰ ale položením otázky dochází k vetnutí, které rozdělí trvání víry a vyzývá či nutí k přezkoumání stability oné víry. Vlastně by bylo možné přeneseně takové vetnutí opsat jako úder kladiva do tabulky skla, ale sám úder ještě tabulku nevysype, leč jen utvoří praskliny na jejím povrchu, čímž rozruší její stabilitu. Avšak toto dotazování (relativizování) je možné vést až do absurdních (či snad i nihilistických) úrovní. Peirceovými slovy řečeno, jedná se o zpochybnění víry či návyku, který nebyl dotazován, neboť byl chápán jako jasný či pravdivý. A k jeho zpochybnění došlo tím, že byla rozrušena jeho domnělá celistvost (kontinuita), a tak je zpuštěno ono zkoumání s cílem nalezení celistvosti, která utiňuje zpochybnění. A toto je také možný důvod pro Peirceovo tvrzení, když hovoří o vzniku pragmatismu, že „Sókrates se koupal v těchto vodách [myšleno pragmatismu]“.¹⁴¹

Vzhledem k tomu, že pragmatická maxima byla v prvé řadě chápána jako logická maxima jsou s ní nevyhnutelně spjaty také další problémy jako třeba: nahodilost – kontinuita; pravda – pravděpodobnost. A přijde-li řeč na to, jak chápat v tomto konceptu

¹³⁸ CP 5.375; 7.317; 7.327

¹³⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Soumrak Model*, in: *Tak pravil Friedrich Nietzsche*, s. 15nn; je velmi nepravděpodobné, že by Peirce znal Nietzscheho myslitelské dílo, *Soumrak model* vyšel později (1889) než základní články pragmatismu. Nicméně vliv opačným směrem ze Spojených států na Nietzscheho, ačkoliv ne přímo Peirce, nýbrž jeho přítele a kmotra Willama Jamese, R. W. Emersona je velmi dobře zdokumentován. Nietzsche byl Emersonovým vášnivým čtenářem a výrazných vliv této četby je patrný, neboť leckteré motivy z Emersonových esejí se posléze objevují i v Nietzscheho díle. K tomu více viz např. KAUFMANN, Walter. *Translator's Introduction*. In: NIETZSCHE, Friedrich. *The Gay Science: with a prelude in rhymes and an appendix of songs*. s. 7nn.

¹⁴⁰ Odtud je pak také možné interpretovat Augustinovu legendární větu z *Vyznání* (kniha XI, hlava 14 a 27) o tom, že ví, co čas jest, ale jen potud, pokud se jej nikdo nezeptá – ví to tak nějak intuitivně, ale samotný způsob racionalizace této intuice způsobuje, že dochází k tomu, že pouze sdílí s posluchačem své domnění, které vyzoroval na základě toho, jak se mu čas jeví v svých projevech, tedy jako jakési *distentio animi*.

¹⁴¹ CP 5.11n – „Any philosophical doctrine that should be completely new could hardly fail to prove completely false; but the rivulets at the head of the river of pragmatism are easily traced back to almost any desired antiquity. Socrates bathed in these waters. Aristotle rejoices when he can find them. They run, where least one would suspect them, beneath the dry rubbish-heaps of Spinoza.“ V dalším výčtu předchůdců pragmatismu také nechybí Locke, Berkeley, Kant nebo třeba Comte, u poslední dvou jmenovaných však Peirce podotýká, že „were in the habit of mingling these sparkling waters with a certain mental sedative to which many men are addicted [...] I refer to the habit of cherishing contempt for the close study of logic.“

pravdu, tak bude potřeba ustoupit od absolutních kategorií (ty jsou možné a vhodné jen pro případ snahy vymezení metafyzicky pojaté pravdy a lži bez vymezení prostřednictvím víry a pochybnosti, ale o takových kategoriích vlastně člověk není schopen nic vědět) a přistupovat k tomuto problému jen skrze to, co jako člověk má více či méně přímo k dispozici, totiž *víru a pochybnost*. A to, co je možné označit za *pravdivé* či *lživé* skrze víru a pochybnost, je pak víra, která neurčitě tenduje k absolutnímu upevnění (*absolute fixity*) skrze onen proces zpochybňování. Nicméně už sama tato absolutní tendence je vlastně transcendentní a pro člověka nedosažitelná, jen se k ní může prostřednictvím této tendence ubíhat v naději, že procesem zkoumání se dospěje k neměnnému poznání, totiž k harmonii poznání, v níž se i protikladné představy lidí dovedou ke stejnému závěru. „Rozdílné mysli mohou vykládat ty nejantagonističtější pohledy, avšak postup zkoumání je silou odnáší vně jich samých k jednomu a témuž závěru. Tato aktivita myšlení, jíž jsme nesení, nikoliv kam si přejeme, ale k předem určenému cíli, je jako působení osudu.“¹⁴²

To, co díky pochybování vyvstává napovrch je to, že je-li řeč o tom, co je záležitostí naší víry – tedy koncept, jemuž věříme jako pravdivému, tak o něm není možné mluvit z hlediska neměnnosti. Je totiž jako lidský výtvar pouze dočasný. Ale zároveň je možné mít víru, která není perfektní, totiž uzavřená (jako například, že někdy bude možný všeobecný vědecký konsensus ohledně něčeho). A i tak jako víra velmi dobře obstojí do doby, než bude zpochybněna, protože praktický přínos jejího efektu se projevuje. Tehdy vyprchává její pravdivostní adekvátnost pro danou situaci a je tak situačně rozpoznávána a odkrývána jako nevhodná, nepatřičná, neboť neodpovídá požadavkům své situace. Jakmile dojde k tomu, že efekt vymizí, dochází ke zpochybnění a hledání jiné. Zde je také patný onen aspekt continuity, který je klíčový pro Peirceovu filosofii.

Když totiž budeme hovořit o pravdě v absolutním smyslu, tak by to muselo znamenat „mít takovou víru, že za žádných okolností, takových, jaké vskutku nastávají, bychom se neměli shledat překvapení.“¹⁴³ Tedy buď mít možnost nahlédnout všechny možné proměnné té či oné situace a jejich další proměnné a tak dále, což nelze – jsme jen

¹⁴² Cit. CP 5.407 – „Different minds may set out with the most antagonistic views, but the progress of investigation carries them by a force outside of themselves to one and the same conclusion. This activity of thought by which we are carried, not where we wish, but to a fore-ordained goal, is like the operation of destiny.“; srov. HROCH, *Pragmatismus a dekonstrukce*, s. 51n.

¹⁴³ PEIRCE, C. S. Reason's Conscience: A Practical Treatise on the Theory of Discovery; Wherein logic is conceived as Semeiotic. 1904. MS [R] 693; Heslo: ‚truth‘ in: Bergman & Paavola. *The Commens Dictionary: Peirce's Terms in His Own Words. New Edition.*

dočasné bytosti s omezeným penzom možností. Anebo by to musela být situace nečasová, a to také není pro člověka možné.

γ) *Návyk – habit*

Již bylo naznačeno, že návyk (*habit*) hraje ve díle Charlese Peirce velmi významnou roli. A z hlediska pragmatické maximy, je-li řeč o návyku, se jedná o to, že návyk je tím určujícím faktorem toho, jak je ta, která věc chápána. Respektive Peircovými slovy řečeno: „Jaký je význam věci, je jednoduše to, které návyky zahrnuje.“ A zároveň: „[c]o návyk je, závisí na tom, **kdy** a **jak** nás přiměje jednat. **Kdy**: každý stimulus k akci je odvozen z vnímání; **jak**: každý účel jednání by měl přinést nějaký vnímatelný výsledek.“ Tedy rozdíl ve významu se tak stává rozdílem v konání – má praktický rozměr.¹⁴⁴ To, co je pro perspektivu této práce důležité, je temporální aspekt návyku. Ten je také jedním z jeho nejdůležitějších rysů. Jedná se právě o to „kdy a jak“ je návyk v působnosti. Návyk je totiž vymezitelný jakožto obecná tendence, která vede k obdobnému jednání v obdobných situacích v budoucnu a co je důležité je, že tato tendence je získaná (není to dispozice) vyvarovaná z důsledků jednání na základě kombinace vjemů a představ.¹⁴⁵

Zde bude dobré se pozastavit u samotného slova ‚*habit*‘, které je do angličtiny přejímáno s latinského *habere*, konkrétně z jeho tvaru participia perfekta pasiva *habitum* – význam tohoto slova má trajektorii: „mít, držet, chovat, zachovávat, moci“, a jedná-li se o chápání ve smyslu perfektního participia, pak je významově řeč o předčasnosti, před aktuálním vypovídáním dějem. Tato předčasnost je pro z/ná-vyk klíčová. Návyk je již přítomen, sice latentně, v momentu, *kdy* se podle něj má ně-*jak* jednat. Návyk je dopředu získaná schopnost či obeznámenost s něčím a jeho působením. A zároveň je podle Peirce a výkladu jeho pragmatické maximy jednou z těch nejzákladnějších charakteristik člověka.

„Říci, podle maximy pragmaticismu, že determinace ovlivňuje naši tajemnou přirozenost, je říci, že je schopná ovlivňování našeho úmyslného jednání. A poněvadž jsme si vědomi toho, co záměrně činíme, jsme si vědomi **habitualiter** čehokoliv, co se skrývá v hlubinách

¹⁴⁴ CP 5.400

¹⁴⁵ CP 5.487 – „Habits differ from dispositions in having been acquired as consequences of the principle, virtually well known even to those whose powers of reflection are insufficient to its formulation, that multiply reiterated behaviour of the same kind, under similar combinations of percepts and fancies, produces a tendency, - the *habit*, - actually to behave in a similar way under similar circumstances in the future.”

naši přirozenosti. Lze předpokládat (a pouze předpokládat, ač jsou zaznamenány kuriózní případy), že dostatečně energické úsilí pozornosti by to [skryté] vyneslo na povrch.“¹⁴⁶

Ale co to tedy znamená ‚být si vědom *habitualiter*‘? Adverbium *habitualiter* je odpovědí na otázku způsobu – *jak?* Totiž být si vědom ‚zvykově‘ či ‚z návyku‘ je onen nepřímý způsob našeho aktuálního uvědomění si naší konkrétní situace a z toho vyplývající naše rozhodnutí pro tu či onu činnost. Návyk nese předpoklady, které jsou výsledkem minulého, které však zároveň to současné umožňuje. A jako takový jsou nám interpretačním základem situace¹⁴⁷ – totiž ve smyslu otázky: „co pro mě tato situace znamená a jak v ní postupovat?“. Prostřednictvím návyku dochází k tomu, že minulé události mají vliv na budoucnost, a to skrze přítomnou aktualizaci takového návyku. Zároveň je oním nepřímým poukazem na naši trajektorii v jednání.¹⁴⁸ Neboť podle této interpretační zatíženosti – která je jakousi neabsolutní výslednicí vycházející ze souhlasu našeho uvažování a premisy, z níž vychází – je jádrem průvodního principu a zároveň je výsledkem indukce ze zkušenosti s konkrétními aktuálnostmi, čímž je ustavena asociace pro další jednání.¹⁴⁹ Zde je tedy patrné, že návyk je jistým klíčem k chápání sebe sama a také, že jeho charakter může být s to nám prozrazovat cosi o našem chápání času, a i o povaze času obecně. Návyk je u Peirce možné chápat tak, že

„představuje zvláštnost, původní či získanou, lidské přirozenosti, či zvířata, vinné révy, krystalizující chemické substance či čehokoliv dalšího, že on či ono se bude chovat či bude tendovat k takovému chování, určitým způsobem popsatelným v obecných termínech na každou příležitost (či na značnou část příležitostí), které mohou představovat obecně popsatelný charakter.“¹⁵⁰

¹⁴⁶ CP 5.441

¹⁴⁷ Toto chápání zvyku jakožto výkladového rámce může připomínat také pozdější úvahy Jana Patočky o jeho Prvním pohybu existence – Zakotvení. Zejména co se týče temporálního aspektu, totiž Patočka popisuje první pohyb jako ten, v němž se vztahujeme k tomu, co *již* jest, co je pro nás hotovo a připraveno ve světě, a jehož obsahem je nalézání a život v ochraně – jedná se o přijetí nás samých tím, do čeho jsme postaveni, čímž se nám otevírá možnost rozvíjet naše vlastní možnosti. Srov. PATOČKA, Jan, „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiceti letech. In: *Přirozený svět jako filosofický problém*, s. 232nn a PATOČKA, Jan, Co je existence? In: *Fenomenologické spisy. II*, 353nn.

¹⁴⁸ VIOLA, *Peirce on the Uses of History*, s. 78.

¹⁴⁹ CP 6.145

¹⁵⁰ CP 5.538 – Let us use the word „habit“ [...] in its wider and perhaps still more usual sense, in which it denotes such a specialization, original or acquired, of the nature of a man, or an animal, or a vine, or a crystallizable chemical substance, or anything else, that he or it will behave, or always tend to behave, in a way describable in general terms upon every occasion (or upon a considerable proportion of the occasions) that may present itself of a generally describable character.

Návyk je tudíž pro Peirce nositel rozdílnosti a integrity zároveň. Návyk jakožto obecný způsob zároveň trvá i poté, co již není přítomen aktuální stimul – jeho založení je v ustaveném vztahu, který přetrvává bez ohledu na přítomnost iniciačního stimulu.¹⁵¹

Ale je-li tedy řeč o návyku jako z perspektivy chápání času, je nutné mít na mysli, že návyk má časovou extenzi a zároveň, že k realizaci jeho obsahu dochází *v-čas*, jenž vyhodnotíme jako adekvátní čili správný. Protože z návyku dochází k obdobnému chování v obdobných okolnostech někdy v budoucnu. S tím také souvisí, že pozměnění návyku, či přesněji schopnost návyky pozměňovat umožňuje člověku snadnější ovládnutí sebe sama – přeloženo do současné řeči: člověk schopný změny návyků je flexibilnější a naopak člověk, který toho není schopen je úzkoprsejší, zabeďněnější či tvrdošijnější.¹⁵²

Je-li tedy řeč o tom, že návyk je o nějaké adekvátnosti a *v-časnosti*, je potřeba toto trochu vyjasnit. Včasnost a adekvátnost aktuálního jednání podle určitého návyku ukazuje tento návyk v jeho ontologické naléhavosti, v níž dochází k zrcadlení aktuálního světa.¹⁵³ Neboť jedním z klíčových rysů návyku, na který Peirce později poukazuje je „[připravenost] jednat určitým způsobem za určitých okolností, když je aktivována daným motivem, je návyk. A záměrný či sebe-kontrolovaný návyk to je pak přesně víra.“¹⁵⁴ Takováto připravenost (čili návyk jednání), je-li okolnostmi aktivována, tedy rozpoznána jako adekvátní v tom, že nastal jí odpovídající čas, který umožňuje její vyvolání, pak dodává smysl a cíl, které to či oné aktivitě vládnu, do té doby, než je iritující aktivátor odstraněn, přesněji řečeno internalizován a pojat za součást obecného pravidla pro jednání. Návyk tak má dvojí rozměr: jednak se jedná o obecné pravidlo, které řídí jednotlivé akce a nemůže na ně být redukován a jednak jednotlivé akce mohou toto pravidlo modifikovat. Balancováním obou aspektů návyku tak dochází k expozici dějinnosti návyku jakožto

¹⁵¹ CP 1.415 a 6.264.

¹⁵² Srov. CP 5.487 a metoda tvrdošijnosti (*tenacity*) CP 5.378nn.

¹⁵³ FEIBLEMAN, *An introduction...*, s. 194 – zde Feibleman komentuje: „Instead of being merely a function of the higher organisms, habit was shown also to be characteristic of the objective and actual world; and this is one of Peirce's chief contributions to philosophy. Peirce performed the same task for habit as for chance in that he made both validly objective as well as subjective conceptions. There is, however, no hidden anthropomorphism in his conception of the meaning of these terms. Physical events repeated sufficiently reveal a tendency to take habits, whether there are human beings to observe and to know it or not; and the fact that the habits of actual physical events bear an analogy to the habits of psychological events in no wise makes the physical habits psychological. Habit, for Peirce, is an authentic, ontological category.”

¹⁵⁴ CP 5.480 – „[Readiness] to act in a certain way under given circumstances and when actuated by a given motive is a habit; and a deliberate, or self-controlled, habit is precisely a belief.“

obecného a konkrétního. Tento dějinný pohyb návyku tak má své zaměření v budoucnosti, protože bere v potaz jak aktuálně konkrétní, tak i potenciální konkretizace, jež se mohou v budoucnu objevit.¹⁵⁵ Je tomu tak, proto, že racionální význam i vědomost jsou orientovány k budoucnosti, nicméně neopomíjí vliv minulého, neboť v něm je zakotven jeho význam.¹⁵⁶

Peirce tedy návyk vidí jako čirou nečinnost nebo nehnutost, jehož výsostnou funkcí je harmonizovat nové prvky a vlastnosti (vzniklé „energetickou projakulací“), které nutí k tomu, aby se začlenily a souzněly se strukturou, jíž ovlivňují, a zároveň postupně utlumuje jejich spontánní energii.¹⁵⁷ Takže podle návyku se jednak určuje novota a jednak se podle něj zároveň harmonizuje. Tak tedy opakovaná expozice novotě vede, k uvědomění si novoty jakožto novoty a zároveň k obeznámenosti s ní, a tedy její možnou budoucí roz-poznatelností. A tak reiterací (ve vnitřním i vnějším světě)¹⁵⁸ nabydou moci ovlivnit aktuální chování ve vnějším světě – ač každá reiterace je doprovázena námahou, která odpovídá tvorbě příkazu pro vlastní budoucí já.¹⁵⁹ Jinými slovy dochází k učení, kterým dochází k harmonizaci nahodilostí a kontinuálního (συν-εχής) návyku – *habitu*.

Zde je stále potřeba mít na paměti, že pragmatická maxima hovoří o tom, že se primárně týká konceptů: „*Consider what effects ... we conceive the object of our conception to have...our conception of these effects is the whole of our conception of*

¹⁵⁵ VIOLA, *Peirce on the Uses of History*, s. 78.

¹⁵⁶ CP 5.427 – „The rational meaning of every proposition lies in the future. How so? The meaning of a proposition is itself a proposition. Indeed, it is no other than the very proposition of which it is the meaning: it is a translation of it. [...] It is, according to the pragmaticist, that form in which the proposition becomes applicable to human conduct, not in these or those special circumstances, nor when one entertains this or that special design, but that form which is most directly applicable to self-control under every situation, and to every purpose. This is why he locates the meaning in future time; for future conduct is the only conduct that is subject to self-control.”

¹⁵⁷ Zde by bylo možné hledat analogii k biologickému fenoménu „Fenotypové plasticity“, která je charakteristická schopností jednotlivých genotypů produkovat jiné fenotypy, jsou-li vystaveny odlišným environmentálním podmínkám, jakožto jednomu z evolučních variačních činitelů, o nichž hovořil u Charles Darwin v *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*. Srov. FUSCO Giuseppe, MINELLI Alessandro. Phenotypic plasticity in development and evolution: facts and concepts. *Philosophical Transactions of the Royal Society Biological Sciences*. 2010: 365, s. 547–556.

¹⁵⁸ CP 5.474 – “...the Inner World, exerts a comparatively slight compulsion upon us, though we can by direct efforts so slight as to be hardly noticeable, change it greatly, creating and destroying existent objects in it; [...] the Outer World, is full of irresistible compulsions for us, and we cannot modify it in the least, except by one peculiar kind of effort, muscular effort, and but very slightly even in that way.”

¹⁵⁹ Srov. CP 5.487 a CP 6.300.

the object.“¹⁶⁰ Tedy primárně se jedná o naši pozici, z níž jsou věci chápány a interpretovány. Tato pozice vyjadřuje, odráží, zrcadlí a symbolizuje způsob, jak jsme si habitualizovali svět – jsou symbolem našeho návyku světa a *ke* světu. Je-li tedy naše poznání věci poznáním toho, jak na nás působí, naše koncepce těchto efektů je tedy celkem koncepce předmětu poznání a náš názor (*opinion*) získaný ze zkoumání (*inquiry*) je tak symbolem, který tuto koncepci efektů ztělesňuje, jakožto expresi souboru všech modů racionálního konání (*conduction*), které vyplývá z akceptování takového symbolu – vyjevuje jeho význam či smysl (*purport*).¹⁶¹ A naše inhabitování na světě je exprese toho, jaký význam tomu, či onomu připisujeme, což zakládá naše odpovídání na otázky, které vyvstávají z nahodilosti jakožto šance, kterou nám potýkání s vnějším světem skýtá. Neboť naše aktivity (*action*) odkazují k našim koncepcím čili habitualizovaným vírám a tyto aktivity jsou odrazem toho, jak daná situace ovlivňuje naše smysly.¹⁶² Vždyť sám Peirce vidí pragmatický horizont v „*the adaptation of our general knowledge to influencing our morals*“, což souvisí z tím pragmatická antropologie je praktická etika, jak poukazuje podle Kanta.¹⁶³ Takže onen výkladový klíč, že „po jejich ovoci poznáme“ je konkrétním obrazem. Protože právě tímto naplňováním svého smyslu se tento smysl vyjevuje – koneckonců i myšlení samo je jednání, založeného na sebeovládání a všechno myšlení se odehrává ve znacích, které jsou něčím, co něco zastupuje, totiž re-prezentují, zpřítomňují. Touto svou funkcí vyvolávají další znaky (*intellectual concepts*) a ty s sebou nesou implikace obecného jednání, jejichž celý význam leží v utvrzení, že se podle nich bude v určitých okolnostech zkušenosti jednat, jakožto podle určitého obecného způsobu.¹⁶⁴

¹⁶⁰ CP 5.402.

¹⁶¹ Srov. CP 5.438 – „The entire intellectual purport of any symbol consists in the total of all general modes of rational conduct which, conditionally upon all the possible different circumstances and desires, would ensue upon the acceptance of the symbol.“

Toto je pozdější znění maximy, jak je Peirce sám přeformuloval v článku *Issues of Pragmatism* z roku 1905. Novější formulace je jednak postavena v indikativu namísto imperativu starší verze a jednak dává více vyniknout důrazu na význam. Zatímco starší verze kolem konceptu derivovaného z efektu, tak verze novější posouvá tento důraz právě směrem k významu či smyslu.

¹⁶² CP 5.401 – „Thus our action has exclusive reference to what affects the senses, our habit has the same bearing as our action, our belief the same as our habit, our conception the same as our belief...“

¹⁶³ CP 5.1

¹⁶⁴ CP 5.567 – „Intellectual concepts, however -- the only sign-burdens that are properly denominated "concepts" -- essentially carry some implication concerning the general behaviour either of some conscious being or of some inanimate object, and so convey more, not merely than any feeling, but more, too, than any existential fact, namely, the "would-acts," "would-dos" of habitual behaviour; and no agglomeration of actual happenings can ever completely fill up the meaning of a "would-be." But [Pragmatism asserts], that the total

V tomto směru jde Peircovi v pragmatismu o zjišťování významů těchto intelektuálních konceptů, na nichž mohou záviset argumentace ohledně objektivních faktů. Jinak řečeno zájmy Peirceova pragmatismu a jeho metody jsou podle tohoto pojetí primárně hermeneutické, neboť se jedná o nalézání významů, který činí rozdíly v chápání světa.

Tento hermeneutický aspekt pragmatické maximy je jedním tak zároveň jedním z aspektů, jak u Peirce nahlízet problém času, už při nejmenším proto, že, jak je patrné z předchozího, se neustále točí kolem záležitostí, které jsou ve svém jádru temporální – totiž je zde řeč o kontinuitě, nahodilosti, možnosti, účinku, významu a dalších záležitostech, skrze něž se tradičně pojednává problematika času. Peirce ve své eseji *Jak vyjasnit naše ideje* popisuje víru a pochybnost jako dva stavy vědomí a jako ilustraci těchto dvou stavů používá příkladu melodie, který je také jedním z tradičních příkladů pro ilustraci různých vrstev časového vnímání. Co je ale tím zajímavým na tomto příkladu pro vztah pragmatismu a času? Tím podstatným, oč v této ilustraci běží je poukázání rozdílů dvou elementů vědomí, totiž toho, čeho si je člověk vědom bezprostředně (*immediately*) a čeho zprostředkovaně (*mediately*).

Bezprostřední elementy jsou přítomné zcela v každém okamžiku svého trvání, kdežto zprostředkované jsou naopak rozprostřeny v časové extenzi, mají svůj počátek, prostředek a konec a v této své extenzi jsou posloupností vzruchů či pocitů (*succession of sensations*), které plynou skrze mysl (*flow through the mind*). Právě pro tuto svou extenzi je nemožné, aby byly přítomné bezprostředně, protože musí mít zároveň část své existence v budoucnosti a část v minulosti. Jsou tedy rozepjaty mezi ‚již uskutečněným‘ a ‚ještě možným‘ a toto rozpětí je ‚nynějším uskutečňováním‘, na němž závisí jeho forma, totiž jakožto rozdíl v uskutečnění. Je zde řeč o rozdílu mezi tónem a melodií. Tón je bez ohledu na dobu trvání vždy celý, tedy zní jako tentýž před minutou stejně jako za minutu či teď. Tón je vlastně aktuální ve své realizaci. Tón tak vlastně má atemporální charakter, neboť je vždy celý, nemá vývoj je stále týž bez ohledu na to, zní-li pět sekund či hodinu – není v něm rozdíl; jediný rozdíl by zde byl, zda to je, či není, ten a ten tón. Zatímco melodie díky své extenzi je zahrána po částech a je určitou sekvencí zvuků, které jsou

meaning of the predication of an intellectual concept is contained in an affirmation that, under all conceivable circumstances of a given kind (or under this or that more or less indefinite part of the cases of their fulfillment, should the predication be modal) the subject of the predication would behave in a certain general way -- that is, it would be true under given experiential circumstances (or under a more or less definitely stated proportion of them, taken as they would occur, that is in the same order of succession, in experience).“

různé v různých částech procesu realizace, ale zároveň jsou tyto různé části na sobě závislé, aby mohlo dojít uvědomění si melodie. Melodie právě závisí na tomto uvědomění si rozdílu toho a onoho tónu. K této schopnosti uvědomovat si melodie v jejím vývoji je podle Peirce potřeba vědomí, které je kontinuální a které „nám činí události probíhající v čase přítomnými.“¹⁶⁵ Čili podržuje uvědomění rozdílů mezi elementy, které pak lze označit za dílčí. Vědomí je tedy místem pocíťování změny bezprostředních elementů, které ustavuje kontinuální kongruenci těchto elementů v časovém rozpětí. Vnímaná melodie je tedy myšlenka (*thought*), která se jako vlákno line skrze posloupnost našich pocíťování (*succession of out sensations*). Zároveň se ukazuje, že povaha myšlenky je zprostředkovaná, což znamená, že šíře myšlenky je přímo úměrná svému časovému intervalu. Tedy myšlenka je více či méně obecná časově rozlehklá a tato rozlehlost závisí na šíři záběru myšlenky, což myšlenku činí vlastně neurčitou.¹⁶⁶

Když se Peirce snaží osvětlit povahu pragmatismu ve své přednášce *The Issues of Pragmatism*¹⁶⁷, užívá otázku „Co je čas?“ jako ilustrativní. Tento svůj pokus řadí do úseku, který je věnovaný subjektivním a objektivním modalitám. Modalita je totiž velmi důležitá pro celkové chápání problému času z pragmatické perspektivy. Zároveň exponuje význam času v pragmatismu. Neboť jak bylo výše naznačeno, je pragmatismus filosofickou metodou, která se opírá o modální způsob, jakožto o rozhodující faktor. A jako taková je modalita nejlépe patrná na tom, jak je jí dáno vyvstat v zakoušené a žité zkušenosti. V tomto smyslu tedy Peirce posouvá otázku z metafyzické dikce „Co je...?“ směrem k člověku a jeho zkušenosti, tedy je možné říci k existenciálnímu potažmo fenomenologickému rozměru otázky, ve formulaci „Co myslíme časem?“ (*What we mean by Time?*). Nicméně ona tradičně palčivá a tradiční metafyzická otázka: „co je [to] čas?“ nezůstává zcela bez odpovědi. Peirce na ní odpovídá poměrně zajímavým způsobem, totiž:

¹⁶⁵ CP 5.395 – „It consists in an orderliness in the succession of sounds which strike the ear at different times; and to perceive it there must be some continuity of consciousness which makes the events of a lapse of time present to us.“

¹⁶⁶ CP 5.395; cf. W3, 104n (1873) v tomto rukopise (MS 237 “The Conception of Time essential in Logic”) Peirce píše: „We experience or pass through thoughts as we do the events of a day or a year, without in any moment having one present.“; „Not only does it take time for an idea to grow but after that process is completed the idea cannot exist in an instant. During the time of its existence it will not be always the same but will undergo changes“; „It thus appears that as all ideas occupy time so all ideas are more or less general and indeterminate, the wider conceptions occupying longer intervals.“

¹⁶⁷ CP 5.438-463

„Čas je reálný“, „Čas je zvláštní odrůda objektivní modalit“. Je to kontinuum¹⁶⁸, čili obecnost, a ztělesňuje podmínky možnosti, jehož časové pořadí je dyadické, leč nemá žádné limity a je tak nekonečný. Je univerzální formou změny, totiž dává vyvstat kontinuitě proměnlivých kvalit, a tak má bod diskontinuity v přítomnosti, ale zároveň není diskontinuitní minulosti a budoucnosti.¹⁶⁹

Ona modalita je právě tím klíčovým, skrze co jsme schopni čas vůbec vnímat. Zde se Peirceův přístup k problematice času ukazuje jako fenomenologický, neboť závisí na roli času pro konstituci zřetelně lidské zkušenosti.¹⁷⁰ Tato zkušenost se děje jako minulé, přítomná a budoucí, ale jaký je jejich intelektuální význam? Čím pro nás jsou? Čas v tomto horizontu může být pouze identifikován jakožto hrubé donucení.¹⁷¹ Hrubé donucení zde není nic jiného než míra dovršení existenciálního modu, které v jeho projevu pociťujeme, má na nás efekt, působí na nás jakožto existentní objekt, tedy *bezprostředně*. Minulost je v tomto směru zažívána jako suma *fait accomplis* a jakožto hotová věc je minulost prožívána v modu skutečnosti (*mode of actuality* – zde by bylo přesnější chápat tento mód ve smyslu u-skutečnosti, totiž něčeho dovršeného, co je již neměnné). Minulé je to, co již není, a přesto stále je. Vlastně je tak možné zahlédnout u minulosti jistou dvojakost (či dvojí rozměr): totiž tu vzdálenou, o níž říká, že „minulost je skladištěm veškerého našeho poznání“ a tu bližší, která se limitně ubíhá do přítomnosti, avšak „když řekneme, že víme, že nějaký stav věci existuje, míníme tím, že existoval“ bez ohledu na to před jak dlouhou dobou.¹⁷² Zde se jejich význam primárně liší v míře toho, jakou měrou ovlivňují naše jednání – tedy podle míry jejich působení v rozměru *causa efficiens*, neboť minulostní rozměr je onou hybnou silou, která popostrkává k aktivitě jakožto před-po-klad, čímž

¹⁶⁸ Ke kontinuitě více viz níže sekce C. část c, s. 92.

¹⁶⁹ CP 5.458 – „Time is real“; 5.459 – „Time is a particular variety of objective Modality“; 1.499 – „Time is continuum“; FEIBLEMAN, *An introduction...*, s. 357n ; HELM, *Time and reality in American philosophy*, s. 27n.

¹⁷⁰ VIOLA, *Peirce on the Uses of History*, s. 97.

¹⁷¹ CP 5.463 – „Time, therefore, can only be identified by brute compulsion.“

¹⁷² CP 5.460 – „In short, the Past is the storehouse of all our knowledge. When we say that we know that some state of things exists, we mean that it used to exist, whether just long enough for the news to reach the brain and be retransmitted to tongue or pen, or longer ago. Thus, from whatever point of view we contemplate the Past, it appears as the Existential Mode of Time.“

ovlivňuje budoucí.¹⁷³ (Zde se opět derou na povrch anglické před-časy, zde konkrétně před-přítomnost).

Na „opačném pólu“ než minulost máme budoucnost. Zatímco o minulosti je řeč v intencích skutečnosti, která je uskutečněná a na níž se upamatováváme, tak vedle toho o budoucnosti je potřeba mluvit jako o té, k níž nemáme přístup ani žádnou znalost, avšak nad ní máme jistou moc.¹⁷⁴ Budoucnost na nás působí z hlediska existenciálních modů možnosti (*possibility*) – tedy takové záležitost, které se mohou, leč nemusí naplnit, uskutečnit – a nutnosti (*necessity*) – ty, jenž nejsou poddajné našemu vlivu či kontrole, jakoby byly poslušny určitému zákonu (*destined*), díky čemuž jsou a měly by být odvoditelné za určitých okolností. Budoucnost má oba aspekty: je otevřená i uzavřená. Jedná se tedy rozměry kontingentní (*undecided*) a zároveň někam mířící, tedy teleologické (účelová příčina působí z budoucnosti), neboť budoucnost s sebou nese zaměření ke konání. Budoucnost je pro nás otevřená a neurčitá, avšak jisté odvoditelné pravidelnosti. Jinak řečeno význam budoucnosti je pro nás v tom, že nám přináší možnost, kterou jsme schopni kontrolovat ve smyslu realizace potenciálu. Výsledek zdůvodňování odkazuje do budoucna, protože odkazuje k jednání a jedině jednání, které máme možnost záměrně (totiž na úmyslným zaměření) ovlivnit, je to, které ještě nepřišlo.¹⁷⁵ Význam budoucnosti tedy leží v tom, že je to pole otevřených možností, které pro nás mají vyšší či nižší míru potenciální uskutečnitelnosti – podle své vzdálenosti z perspektivy přítomnosti. V horizontu lidského života je budoucnost ve své neurčitosti limitována jednotlivcovou smrtelností. Ta člověku uzavírá množinu možností a jejich voleb, kterou mu budoucnost otevírá. Člověk je konečný tvor, a tak má omezený čas na uskutečnění svých voleb. Temporální extenze lidského života a jeho zájmů, která má smrt za svou mez, koresponduje s výše naznačenou úměrou extenze myšlenky a její šíře. V tomto směru Peirce říká: „Ten, kdo neobětuje svou vlastní duši k záchraně celého světa je, jak se mi

¹⁷³ VIOLA, *Peirce on the Uses of History*, s. 97.; HELM, *Time and reality in American philosophy*, s. 27n.

¹⁷⁴ Srov. CP 5.461 a 6.70.

¹⁷⁵ CP 5.459, 5.461, 2.148; VIOLA, *Peirce on the Uses of History*, s. 99; HELM, *Time and reality in American philosophy*, s. 31n; ZLATOŠ, Michal. The American Philosophy and the Problem of Time, *Taulla. Quaderns de pensament*, 2019, 47(47), s. 50n.

zdá, nelogický ve všech svých odvozováních souhrnně. Logika je zakořeněna v sociálním principu. Aby byl člověk logickým, neměl by být sobecký.“¹⁷⁶

Oba temporální póly – minulost i budoucnost – se sbíhají v přítomnosti. Respektive lze obráceně říci, že se přítomnost rozplývá z do těchto dvou polarit, její charakter je možné mimo jiné vyjádřit jako, že přítomnost je z poloviny minulá a z poloviny přicházející. Je to „živoucí smrt“ (*Living Death*)¹⁷⁷, kterou Peirce opisuje „živoucí přítomnost“ (*living presence*). Jedná se o okamžik, kdy všechny naše naděje a strachy související se životem končí, je to „Počatý stav aktuálního“ (*Nascent state of Actual*), kde se jsme rozeni nanovo. Přítomný okamžik sám je vlastně nevyzpytatelný či nezkoumatelný, vlastně je obdobný limitě, a jako takový s sebou přináší změnu či rozdíl, který je možné spatřovat v určitosti (*determinate*) a neurčitosti (*indeterminate*). V takovém okamžiku vyvstává kvalitativní změna z pozadí, jež ji umožňuje. Ač je přítomný okamžik zlomový a rozhodný, není možné jej zcela odříznout od minulého a budoucí, neboť minulé a budoucí přímo a beze švů vplývá do přítomného – čímž tvoří pole přítomnosti. Toto pole je zmítáno větry příčin příčinných a účelových, které přivádí naše předpoklady a cíle do souboje o to, co a jak bude, který je zde veden.¹⁷⁸

Takže jaký má přítomnost význam pro naše skutky? Takový okamžik je primárně paradoxní v tom, že je tím nejvíc reálným a zároveň tím, nejvíc nereálným. V přítomnosti jsme si bezprostředně vědomi našich pocitů (*feelings*), ale tyto nejsou reflektovány, či podrobeny introspekci (zde je pak možno odvozovat *ego* či *self*, neboť v přítomném okamžiku pro to není prostor). Přítomnost je vázána k externímu objektu, který jako je jakožto externí bezprostředně rozeznán; totiž jakožto reálný, který je přítomný, ať chceme, či nikoliv (je na naší vůli a přání naprosto nezávislý), *ergo* přítomnost nás tímto nutí k vyvinutí úsilí. Je konativní, a to i když je řeč o percepci, neboť i pasivní (trpný) přístup je konativní ve své reakci na, co je počináno. Takže „vědomí přítomnosti je pak vědomím

¹⁷⁶ CP 2.654 – „He who would not sacrifice his own soul to save the whole world, is, as it seems to me, illogical in all his inferences, collectively. Logic is rooted in the social principle. To be logical men should not be selfish...“; ZLATOŠ, *The American Philosophy and the Problem of Time*, s. 51

¹⁷⁷ CP 5.459 – Peirce zde přejímá Shakespearovskou metaforu – tradičně užívanou pro lásku – z Richarda III (1.2.337); VIOLA, *Peirce on the Uses of History*, s. 98

¹⁷⁸ CP 5.459

zápolení nad tím, co bude (či by být mělo). A tedy vyvstáváme (*emerge*), z tohoto studia, s potvrzenou vírou, že to je Počatý stav aktuálního.“¹⁷⁹

A jako takový je čas možné identifikovat skrze hrubé donucení, které nám dopřává. V tomto horizontu lze pak osobnost popsat jako účelovou příčinu, která rozvíjí v průběhu času. V tomto procesu jsem vybaveni naší minulostí, která nás jakožto *causa efficiens* disponuje v přítomnosti, která je limitní či infinitesimální, jako mžik oka, který si jen sotva uvědomíme. Zároveň na nás působí orientující budoucnostní pnutí, *causa finis* či τέλος, který však není determinovaný – je možný i nutný.

b) *Falibilismus*

V předchozím oddíle byla předestřena Peircova pragmatická, jejíž jádro leží ve varírování věr-pochyb a ustavování návyku. Je patrné, že se jedná o dynamický systém, který má své rozklíčování ve významu pro každého jednotlivce, v němž se zračí minulé a budoucí v průsečíku přítomnosti. V tomto kontextu, jak již také bylo zmíněno, jsou myšlenky znaky, které něco zastupují, mají svůj význam a jako takové potřebují interpretaci. A jako takové mají svůj vývoj, který ukazuje jejich dějinný rozměr – nechávají ukázat svůj ‚příběh‘. Takovýto příběh je možné označit jako kontinuitu v otloukání pochybnostmi.

Jednou z manifestací, která je v přímé spojitosti s pragmatickou maximou, dalšího nepřehlédnutelného rysu Peirceovy filosofie je jeho silný odpor vůči Kartezianismu, který opřen zejména o je jeho vystoupení proti „absolutnímu“, které chápe z hlediska člověka jako lživé. Proti Karteziánskému absolutnímu staví Peirce svou doktrínu falibilismu. Falibilismus je vlastně Peirceovým „skeptickým“ metodickým východiskem – ovšem není skepsí v plném slova smyslu, je pouze východiskem, které tvrdí, že není možné žádné absolutní poznání, jistota a univerzálnost¹⁸⁰. Falibilismus je v podstatě proklamací lidské omylnosti, s níž je třeba vše posuzovat – takže otázka: „co když se mýlím?“ se stává klíčovou, protože na cestě poznávání používáme hypotézy (abdukce), jejichž pravdivost je vždycky zpochybnitelná. Ale zároveň tato zpochybnitelnost má být místem, kde je možné získat nové poznání či opravit to stávající, které se v jejím světle ukazuje jako neudržitelné.

¹⁷⁹ CP 5.462 – „The consciousness of the present is then that of a struggle over what shall be; and thus we emerge from the study with a confirmed belief that it is the Nascent State of the Actual.“

¹⁸⁰ Srov. CP 1.141n

Hypotéza je, obdobně jako poznání a vposled i život, omezená, a tedy si nemůže nárokovat dokonalost – finalitu. Stejně tak to platí i pro vědu, před níž toto východisko staví úkol a požadavek, který jí má jakožto vědu (lidské dílo) zakládat, tedy požadavek kontinuálního přezkoumávání¹⁸¹ dosažených výsledků. Falibilismus tak stojí přímo proti Descartesovu *Clare et distincte* a zároveň je základem dynamiky procesuálnosti Peirceova myšlení: „Myšlenka falibilismu je zpředmětněný princip continuity. Neboť falibilismus je učení, že naše vědění nikdy není absolutní, ale že vždy plave, jako by bylo v kontinuu nejistoty a neurčitosti.“¹⁸² A protože si nemůžeme být nikdy ničím absolutně jisti ohledně nějakého faktu, což značí, že pakliže si chceme ujasňovat naše chápání nějakého faktu, je zapotřebí, aby se tak dělo kontinuálním přezkoumáváním našeho stanoviska.¹⁸³ Protože, jak již bylo zmíněno, myšlenka potřebuje čas, aby mohla vyrůst, není záležitostí okamžiku a tedy v průběhu této své cesty podstupuje změny – vývoj. Takže je o ní možné hovořit jako o proudu či toku¹⁸⁴, který je charakterizovaný variačním koloběhem pochyb. Avšak je

¹⁸¹ Koneckonců jistou continuity naznačují i slova užívaná v anglickém jazyce pro výzkum a zkoumání: *Research* – tedy, re-search, opětovně hledat nebo ohledat to, o čem již nějak víme, vlastně „pře-prohledávat“; poněkud přeneseně: vracet se znovu k téže věci a kontinuálně se jí obírat; *Examine* – jehož další významy jsou: „pozorovat, zkoušet“ – které pochází z lat. *Examinare* „vážit, zvažovat, uvažovat, vyvažovat, zkoušet, etc.“, ono vyvažování a vážení je poměřování váhy jednoho vůči druhému a váha poukazuje (prostředkuje) jejich vztah, ale aby bylo možné zjistit kýženou hodnotu váženého je potřeba na druhé straně přidávat, či ubírat závaží, které vyvažuje tu druhou – tedy, vykonávat činnost přibližování hodnoty jedné misky té druhé, jejichž vztah je kontinuálně znázorňován ramenem váhy a jeho pohybem.; srov. APEL, Karl-Otto. *From Pragmatism to Pragmaticism*, s. 36 a FEIBLEMAN, *An introduction...*, s. 52.

¹⁸² CP 1.171 – „The principle of continuity is the idea of fallibilism objectified. For fallibilism is the doctrine that our knowledge is never absolute but always swims, as it were, in a continuum of uncertainty and of indeterminacy.“

¹⁸³ Jedná se o mírně upravený text z článku ZLATOŠ, Michal, Existence u C. S. Peirce – Prvost, Druhost a Třetnost jako aproximace existence in: PELCOVÁ, Naděžda a Lea KVĚTOŇOVÁ-ŠVECOVÁ. *Existence a koexistence ve filosofické, speciálněpedagogické a psychologické reflexi: inkluzivní škola*. s. 253-266.

¹⁸⁴ Cf. W3, s. 34n (1872) následující úsek je součástí rukopisu knihy o Logice, na níž Peirce na začátku 70. let pracoval, leč kterou nikdy nedokončil. (MS195): „There are some feelings which are caused by previous feelings, according to certain laws which are called the laws of the association of ideas. And these are the great body of what is present to the mind, and include all that we pay particular attention to, or value; because it is naturally the results of mental action that are of importance; while the feelings from which they spring, are examined into only when the mental process comes to be subjected to currents of criticism. The other class of feelings or, perhaps, we should rather say, elements of feeling, is not so explicable by the laws of association from what has gone before in the mind, but involves something altogether new. These are termed the impressions of sense; and it is very difficult, if not impossible, for us to separate these entirely from the results of that elaboration of thought to which they are immediately subjected. It may be said, therefore, that thought, as we know it, is a stream, which, as it goes on, is enlarged by new additions. And yet, all that we can distinctly trace, is the flow...“

Zde Peirce předchází vymezení myšlenky jakožto „proudu“, která je všeobecně známá z díla *The Principle of Psychology I* Williama Jamese jako „Stream of Thought“ (k této koncepci více viz níže část 2., sekce A. str. 116). To, že Peirce v tomto směru mohl ovlivnit Jamese je nasnadě; více k tématu shod a neshod v jejich

důležité mít na paměti, že právě to rozhodující je pořadí toho, kdy je zpochybňováno. Peirce v tomto směru jde jednoznačně proti Descartesovi. Zatímco Descartes staví svou metodologii na univerzálním pochybování, které chce odvrhovat vše, Peirce říká, že právě musíme začít tím jediným, co máme, což jsou právě naše představy. A tyto představy jsou tím, co má být vystaveno pochybnosti.¹⁸⁵ Tedy představy mají být vystaveny testu, zda jsou takové, že jej ustojí, či selžou. Ale vstupním předpokladem této činnosti je, že naše představy jsou tím, co je zpochybnitelné a toto otevírá možnost naučit se něco nového.

Toto je možné vyjádřit také tak, že člověk jako ζῷον λόγων ἔχων má dočasně „slovo“, jímž je schopen vymezit diskutabilii – taková diskutabilie pak je čímkoliv, co je předmětem definice. Pomocí definice jakoby „vytne“ po-u-kaz k jevu, který je „vyříznut“ či vyňat z kontinua, v němž je skryt, a to proto, abychom jej uchopili. Nicméně je řeč pouze o reprezentaci věci – totiž o jejím řečovém zastoupení, které tvoří představu o věci (leč nepochopitelné či neexistující), která je syntézou či schématem v pojmu, konceptu – vlastně je jinak řečeno svědectvím o takovéto věci, která je vtělena do řeči. Tímto ji jsme schopni dodat význam či smysl (λόγος) a diskutovat ji – sdílet.¹⁸⁶ A zde je právě možné zahlédnout jádro falibilismu, jde o to, že naše pozice je omezená, a to jak lokálně, tak zejména časově. Myšlenka se časem může prokázat chybná, nebo situačně nepatřičná, ale i tak působí a zároveň je potřeba takové myšlenky být připraven opustit, jakmile se prokáže jejich chybnost. Člověk si je své konečnosti vědom, a tak se člověk snaží svůj veškerý čas využít, jak nejlépe umí a jak nejlépe mu to okolnosti umožňují. Lidská konečnost se zároveň promítá i do jeho chápání – člověk není schopen absolutních soudů, neboť sám je konečným – časným – a jako takový mu vždy kus jakoby chybí. Čím více se snaží nějakého absolutního dosahovat, tím spíše v tom selhává (to se třeba může odrážet i v lidském hledání boha – jednou z cest je propochybovat se k bohu). Každopádně na tomto principu je vystaven i Peirceův princip falibilismu. Ten je možné ve zjednodušené formě chápat jako jinou formulaci onoho bonmotu: „nikdo není neomylný.“ A tato

dialogu ohledně percepce a vědomí viz článek GIREL, Mathias. The Metaphysics and Logic of Psychology: Peirce's Reading of James's 'Principles'. In: *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 39. No. 2, 2003.

¹⁸⁵ Srov. CP 5.264n

¹⁸⁶ Srov. KARLA, Michal. Peircova před-sémiotická teorie reprezentace, in: ŠVANTNER, Martin, Michal KARLA a Karolína ŠEDIVCOVÁ, ed. *Sémiotické marginálie: mezi epistemologií, estetikou a politikou*, s. 56n a 63nn.

záležitost právě otevírá dveře filosofickému směřování, které je ve své podstatě procesuálním, totiž založeným na základu domnění či víry (δόξα), odhadu (*guess*) a hypotézy (abdukce). Ty jako takové jsou omylné, mohou ve svém utvrzení padnout, neboť jsou našimi výtvary – propozicemi, návrhy – proto je tedy potřeba odvrhnout falešné představy („*Dismiss make-believes!*“ jak podtýká Peirce), které člověka manipulativně donutí k nereálné víře.¹⁸⁷ Takové, které neodpovídá (otázce) mojí optiky/návyku/názoru – tedy nepasuje do mého výkladového rámce a nefunguje v něm – selhává tím se zpochybňuje – zkrátka jsou nějak „divné“, ale zároveň přináší pokrok ve smyslu překročení, tedy uvědomění si pochybení jakožto pochybení, uvědomění si chyby, že je chybou – totiž se ukazuje ve své nepatřičnosti, totiž správně nezapadá do kontextu, anebo je kontext jiný – vyvolává „kulturní šok“. Zde vlastně dochází na hermeneutickou variaci, v níž je zvyk jako optika leštěn omíláním kaménky jednotlivých zkušeností, které zcela neodpovídají. Vzhledem k tomu, že ve světě je rozličnost lidí a život se uskutečňuje v časovém horizontu není možné říci, že by má optika narazila na optiku jinou, která by byla bezezbytku stejná jako právě ta má. Neboť i ta má se vyvíjí a mění na základě střetání se v čase a prostoru. Protože v tomto směru v důsledku skepticky znějící pohled, že není vlastně z lidské perspektivy konečné poznání prakticky možné, protože je člověk konečný tvor, tak je jeho jediným možným východiskem přibližování se pravdě a prostřednictvím pochyb, neboť absolutní cíl poznání – vědy je dosažitelný asi tak, jako protnutí rovnoběžek, protože by muselo dojít ke konvergenci všech pohledů na každý problém v jediném úběžníku – jaksi harmonizovat poznání, kde by objekt zachycený v takovémto harmonizovaném předivu mohl být chápán jako reálný.¹⁸⁸ *Errare est humanum* – na tom

¹⁸⁷ Srov. CP 5.265 – „We cannot begin with complete doubt. We must begin with all the prejudices which we actually have when we enter upon the study of philosophy“, protože „all knowledge of the internal world is derived by hypothetical reasoning from our knowledge of external facts.“, každé poznání nějak navazuje: „very cognition is determined logically by previous cognitions.“, což poukazuje k tomu, že „We have no power of thinking without signs“ a také je potřeba říci, že „We have no conception of the absolutely incognizable“, kdybychom měli, již by nebylo možné o absolutním nepoznatelné hovořit, neboť by toto bylo již nějak poznáno.

CP 5.416 – „Philosophers of very diverse stripes propose that philosophy shall take its start from one or another state of mind in which no man, least of all a beginner in philosophy, actually is. One proposes that you shall begin by doubting everything, and says that there is only one thing that you cannot doubt, as if doubting were "as easy as lying."; AYER, A. J. *The Origins of Pragmatism* [online]. London: Palgrave Macmillan UK, 1968. s. 23nn, 115.; HROCH, *Pragmatismus a dekonstrukce*, s 45nn.

¹⁸⁸ Srov. CP 5.407 – „On the other hand, all the followers of science are animated by a cheerful hope that the processes of investigation, if only pushed far enough, will give one certain solution to each question to which they apply it [...] Different minds may set out with the most antagonistic views, but the progress of investigation carries them by a force outside of themselves to one and the same conclusion. This activity of thought by which we are carried, not where we wish, but to a fore-ordained goal, is like the operation of destiny [...] This great hope is embodied in the conception of truth and reality. The opinion which is fated to

tedy podle Peirce leží intelektuální vývoj člověka, na naší chybovosti, jíž je živen a z níž roste – tato variace našich činností v čase umožňuje přijímání návyků, na jejichž plasticitě spočívá intelekt. Každá myšlenka je determinována něčím, co už v mysli je či nějak bylo (ať jedna následuje druhou, či jedna způsobuje druhou).¹⁸⁹

Z tohoto nástinu je tak patrné, že Peircovo přemýšlení o poznání je založeno dynamicky či možná lépe řečeno procesuálně. Falibilismus je možné charakterizovat, jak sám Peirce poznamenává, jako že „...nemůžeme žádným způsobem dosáhnout *dokonalé jistoty* ani *přesnosti*. Nikdy si nemůžeme být ničím absolutně jisti, ani tím, že bychom s nějakou pravděpodobností mohli zajistit přesnou hodnotu jakéhokoliv měření či obecného měřítka.“¹⁹⁰ a dále „... jsou tři věci, o kterých nemůžeme nikdy doufat, že je zdůvodňováním dosáhneme, jmenovitě: absolutní jistota, absolutní přesnost a absolutní univerzálnost.“¹⁹¹ Nebo jak Peirce podotýká kousek dále za těmito výroky: „Myšlenka falibilismu je zpředmětněný princip kontinuity. Neboť falibilismus je učení, že naše vědění nikdy není absolutní, ale že vždy plave, jako by bylo v kontinuu nejistoty a neurčitosti. Doktrína kontinuity je, že *všechny* věci tak plavou v kontinuích.“^{192,193}

be ultimately agreed to by all who investigate, is what we mean by the truth, and the object represented in this opinion is the real.“; HROCH, *Pragmatismus a dekonstrukce*, s 51n.

¹⁸⁹ Srov. CP 6.86 – „It is a truth well worthy of rumination that all the intellectual development of man rests upon the circumstance that all our action is subject to error. *Errare est humanum* is of all commonplaces the most familiar. [...] This tendency to error [...] is seen to consist of fortuitous variations of our actions in time. But it is apt to escape our attention that on such fortuitous variation our intellect is nourished and grows. For without such fortuitous variation, habit-taking would be impossible; and intellect consists in a plasticity of habit.“;

W3,105 MS 238 (1873) – „Every thought not a sensation is determined by something previously in the mind. But every mind that reasons must have ideas which not only follow after others but are caused by them; and every mind that reasons consciously, - that criticises arguments, - must be aware of this influence of one idea upon another.“

¹⁹⁰ CP 1.147 – „On the whole, then, we cannot in any way reach perfect *certitude* nor *exactitude*. We never can be absolutely sure of anything, nor can we with any probability ascertain the exact value of any measure or general ratio“. [Kurziva byla do původního textu doplněna, MZ]

¹⁹¹ CP 1.141– „... there are three things to which we can never hope to attain by reasoning, namely, absolute certainty, absolute exactitude, absolute universality.“

¹⁹² CP 1.171 – „The principle of continuity is the idea of fallibilism objectified. For fallibilism is the doctrine that our knowledge is never absolute but always swims, as it were, in a continuum of uncertainty and of indeterminacy. Now the doctrine of continuity is that *all things* so swim in continua.“

¹⁹³ Jedná se o zkrácený a mírně upravený odstavec z článku: ZLATOŠ, Michal. Problematika času v rámci synechismu C. S. Peirce, *Paideia*, 2020, vol. 17, no. 4, s. 3.

B. Faneroskopie¹⁹⁴

Peirceova myšlenka pragmatismu se pak také zrcadlí a dále rozvíjí v jeho projektu *Phaneroscopy*, nebo také známé jako Fenomenologie (což projekt velmi podobný Husserlovu, ale dřívější¹⁹⁵), která ve třech stupních popisuje, jak se člověku dává jev a jak

¹⁹⁴ Tato sekce obsahuje mírně doplněné části textu, který vyšel jako: ZLATOŠ, Existence u C. S. Peirce – Prvost, Druhost a Třetnost jako aproximace existence, in: PELCOVÁ, Naděžda a Lea KVĚTOŇOVÁ-ŠVECOVÁ. *Existence a koexistence ve filosofické, speciálněpedagogické a psychologické reflexi: inkluzivní škola*, s. 253-266.

¹⁹⁵ Srov. SOKOL, Jan. *Čas a rytmus*, s. 147n;

Existuje jistá pravděpodobnost vlivu Peirce na Husserla, neboť existují důkazy, ve formě Husserlových poznámek (v Husserlových archívech pod označením K I 38, datované cca 1890-1), že četl Peircevu *Algebra of Logic* (CP 3.154-3.251) a *A Theory of Probable Inference* (CP 2.694-2.754) v těchto textech Peirce zmiňuje o logických soudech jakožto návycích a také o pravděpodobnostním odvozování, které je do značné míry aproximativní a jehož tendence je směrem k uniformitě. Je tedy patrné, že Husserl by přinejmenším obeznámen s Peirceovým konceptem o návyku. I když Peirceův nástin fenomenologie vyšel až o řadu let později (a podle informace, kterou autor dostal od Emanuele Caminady z Husserlova archívu Lovani se v Husserlově knihovně ani nevyskytují žádné Peirceovy texty), jedná se přinejmenším o podobné myšlenkové trajektorie. Z druhé strany se Husserlovo jméno v *Collected Papers* vyskytuje dvakrát: 1. poukaz k Husserlovým *Logickým zkoumáním* v souvislosti s tím, že autoři jejich generace proklamují, že budou hovořit o logice a namísto toho se věnují psychologii (CP 4.7 – jedná o předmluvu nepublikované knihy o Matematice a logice) a 2. v recenzi Deweyho *Studies in Logical Theory*, kde Husserla (vedle např. Wundta či Schuppeho) řadí mezi „Německou školu“ logiků, kteří se zabývají problémy, které sice jsou základem pro problémy ostatní, ale útočí na ně způsobem, který exaktní logikové považují za irelevantní, protože činí pravdu, která je záležitostí faktu, záležitostí způsobu myšlení nebo dokonce jazykového vyjádření. (CP 8.189). Tedy Peirce byl přinejmenším obeznámen s *Logickými zkoumáním* (1900) a to mohlo i ovlivnit jeho další uvažování o faneroskopii (srov. ATKIN, *Peirce*. s. 228), ačkoliv jádro tohoto jeho projektu je možné výsledovat už do jeho rané tvorby. Takže zde je patrné, že ani faneroskopie ani fenomenologie nevzniká ve vakuu, lež je zde patrné jisté postupování (viz výše oddíl 1 sekce B). Každopádně pak další možnost nepřímého názorového vlivu prostřednictvím Williama Jamese je velmi pravděpodobná. Více k tomu tématu studie BELL Jason. Is Husserl a Pragmatist?, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* [Online], XIV-2, 2022, a Bellem uvedená literatura ke zkoumání myšlenkových vlivů mezi Peircem a Husserlem.

Ačkoliv by také bylo zajímavé obírat se otázkou sledování myslitelských trajektorií Peirce i Husserla (oba měli například velmi blízko k matematice) ohledně otázky motivace ke vzniku těchto koncepcí, tedy ve zkratce: „jak je možné, že dva myslitelé na opačných koncích světa přišli v podobnou dobu s podobným konceptem?“ Nicméně takováto otázka stojí mimo rámec této práce.

Ohledně tématu dialogu mezi pragmatismem a fenomenologií z hledisek různých témat existují některé badatelské výstupy či platformy, např.: v Husserliana vyšla dizertace W. P. Bella na téma kritiky Royceova Idealismu z perspektivy Husserlovské fenomenologie (HUSSERL, Edmund a Winthrop BELL. *Eine Kritische Untersuchung Der Erkenntnistheorie Josiah Royces* [online]. Cham: Springer International Publishing, 2018 [cit. 2024-02-08]. Husserliana: Edmund Husserl – Dokumente. ISBN 978-3-319-78369-7. Dostupné z: doi:10.1007/978-3-319-78370-3); či číslo časopisu: *Phänomenologische Forschungen* [online]. 2019, 2019(2) [cit. 2024-02-08]. ISSN 2567-5494, které je věnováno různým tématům z perspektiv dialogu pragmatismu a fenomenologie a obzvláště také časopis *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* ISSN: 2036-4091, jehož primární myšlenka je právě zaměřená na pragmatismu k evropské filosofii. Za pozornost pak obzvláště stojí studie BELL Jason. Is Husserl a Pragmatist?, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* která si konkrétně všímá myšlenkového vlivu Peirceovy teorie zvyku na raného Husserla. Z českého prostoru je pak třeba již citovaná publikace HROCH a kol., *Pragmatismus a dekonstrukce*, Brno, Paido, 2010 či nedávná publikace ČAPEK, Jakub a Ondřej ŠVEC. *Pragmatic perspectives in phenomenology*. New York: Routledge, 2017. Routledge research in phenomenology. ISBN 978-1-138-21097-4.

Zároveň je patrné, že jak pragmatismus, tak fenomenologie si mají ve vzájemném dialogu co říci a je také možné ji radit po bok dalších fenomenologií, které se v historii filosofie objevily. Už přinejmenším to, že, jak

si jej na základě této trojice vykládá. Jak si člověk na základě aktuálního kontaktu (vztahu) s kvalitativní vlastností vytváří habitus, jímž se v budoucnu řídí jako předpokladem.¹⁹⁶ Z toho je tedy patrné, že primární koncept pragmatismu, tak i koncept Peirceovy Faneroskopie či fenomenologie jsou založeny na práci s časem. Respektive na vědomí času, jeho práci s ním, jeho chápání a rozvrhování, protože to přímo souvisí s tím, „že“ a „jak“ jsme schopni fixovat naši pozornost směrem k novotě a unikátnosti ve zkušenosti. S tím zároveň souvisejí i otázky po temporalitě. Peirce člověka chápe jako bytost, která má teoreticky „nekonečné“ množství možností, ale tato nekonečnost je omezena smrtí, což poznamenává i lidská rozhodnutí – neboť toto omezení je vlastně praktickým dopadem smrti na lidský život. Pojetí času a časovosti je tak odvislé od principů kontinuity¹⁹⁷. Poněvadž se v jádru jedná o přítomnostní zkušenost, která vyvstává na základě minulých uskutečněných záležitostí – z-procesovaného pocíťování. V této zkušenosti se z druhé strany otiskuje budoucnostní rozměr v možnosti, která se má uskutečnit nutně či se může uskutečnit jakožto možná. A tak se minulá ukazuje jakožto znovu-vyvolatelná do přítomnosti proto, aby mohla ovlivnit budoucí podle realizace hranic lidského života konečných ve svých možnostech.

Peirce se ve svém díle chtěl vyhnout tomu, aby byl fenomén chápán jako protiklad k noumenu, jak je tomu v Kantově filosofii, a proto sáhl k termínu *faneron*¹⁹⁸. Faneronom Peirce míní „to, co je společný souhrn (*collective total*) všeho (tedy celek), co je, jakkoliv či v jakémkoliv smyslu, přítomné myslí – zcela bez ohledu na to, zda to koresponduje

se zdá, je „pojí“ zápolení se společným „nepřítelem“ v podobě analytické filosofie, která je již zhruba od 50. let jaksi vytlačuje na okraj (srov. MIHINA-VIŠŇOVSKÝ, *Pragmatismus*, s. 45nn).

¹⁹⁶ Peircova Faneroskopie (či Fenomenologie) je asi nejpřehledněji k dispozici buď v článku *The Principles of Phenomenology*, in: PEIRCE C. S., Justus, BUCHLER. *Philosophical writings of Peirce*, s. 74-97 – tento článek je k dispozici také ve slovenském překladu in: MIHINA-VIŠŇOVSKÝ, *Pragmatismus*, s. 91-113; anebo ve 3. knize 1. svazku edice *Collected Papers* (zejm. pak v prvních dvou kapitolách), která nese název *Phenomenology*, in: CP: 1.284-353. Oba texty jsou odlišnými editorskými pokusy o konsolidaci fragmentů pojednávajících Peirceovu fenomenologii.

¹⁹⁷ viz níže sekce C. část c, s. 92.

¹⁹⁸ Slovo „Phaneron“ (v angl.), „Faneron“ je řeckého původu – φανερόν – a jeho hlavní význam je: viditelný, zjevný (manifestující se), otevřený k vidění, patrný či reálná vlastnost, otevřený (k volbě), přímý (upřímný) a je odvozeninou od slovesa φαίω, přesněji adjektivum neutra. Slovo „faneron“ je tak velmi blízký příbuzný slovu „fenomén“; jistě by bylo zajímavé věnovat se jemnějšímu rozlišení mezi těmito slovy v Peirceově díle – je-li zde nějaký rozdíl vůbec, pro což zde však není prostor ani tematicky ani rozsahově. Nicméně pro použití v tomto textu jsou obě slova užita pro totéž tedy záměně, viz níže. Srov. heslo: φανερός, LIDDELL, H. G., SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*.

jakékoliv reálné věci či nikoliv.“¹⁹⁹ Tím se vyhýbá tomuto rozdílu mezi fenoménem a noumenem, neboť faneron je zahrnuje oba. Vlastně tak přidává třetí člen. Dalším motivem pro volbu slova faneron je také odlišení od termínu „idea“, který mnozí angličtí filozofové běžně užívají ve smyslu podobném významu jako Peirce faneron, ale význam se kryje jen částečně. Neboť, jak sám Peirce podotýká: „... různými způsoby příliš omezili jeho význam [slova idea, MZ] na to, aby pokrýval mou koncepci (je-li možné ji koncepcí nazývat) ...“²⁰⁰ A tedy pro tyto účely není vhodný. Analýzu a popisování faneronů nazývá Peirce *Faneroskopii*²⁰¹. Faneroskopie má za úkol přímé pozorování faneronů a popis jejich vlastností, jejich kategorizaci a jejich výčet. Faneroskopie se však neptá, jak dalece fanerony korespondují s realitami, a to proto, aby byl zachován charakter faneronu, jako přítomného myslí jako celek bez ohledu na to, jedná-li se záležitost reální či reální, je-li to faneron vážící se ke konkrétnímu předmětu či ke snu nebo imaginaci.²⁰² A zároveň je úkolem faneroskopie studovat kategorie faneronů v jejich prvosti (což by měla sdílet s vědou obecně), totiž takové, jak se prezentují naveskrz běžné zkušenosti.²⁰³

Peirce používá k vysvětlení takových zkušeností s fenomény, či v Peirceově terminologii fanerony, tři kategorie, které nazývá: *Firstness*, *Secondness* a *Thirdness*, což se do češtiny překládá jako *Prvost*, *Druhost* a *Třetnost*²⁰⁴. Tyto kategorie jsou vlastně konstrukty, neboť se jednak ve své „čisté“ formě nevyskytují a jednak jsou vždy vzájemně nějak promíseny.²⁰⁵ To, jak je možné tyto kategorie odlišit, je záležitostí zaměření naší pozornosti na to, který z prvků převládá ve faneronu podle toho, jak zaměřujeme naši pozornost na ten či onen aspekt přítomného – vlastně tedy na tom, jak se ptáme po povaze faneronu. Ve zkratce řečeno: Prvost, to jsou samy kvality světa, základní konstituent jevů, Druhost to je prostor zakoušení reality, zde krystalizují fakta – je to místo, které

¹⁹⁹ CP 1.284

²⁰⁰ CP 1.285

²⁰¹ Faneroskopie je vlastně obdoba názvu Fenomenologie, od kteréhož Peirce pak upouští.

²⁰² Srov. CP 1.286n

²⁰³ EP2, 272

²⁰⁴ Je zde užito překladu „Třetnost“, který je navržen jako více eufonická varianta slova „Třetnost“ in: HROCH, *Pragmatismus a dekonstrukce*, pozn. 17, s. 53.

²⁰⁵ EP2, 267

manifestuje existence individuality v protikladu, tedy vůči tomu, čím není a Třetnost je usouvztažení zakoušení reality a neuvědomovaných kvalit, tedy Prvosti s Druhostí.²⁰⁶

U těchto tří kategorií je třeba se pozastavit a podrobněji si je probrat, neboť jsou klíčové pro chápání jak Peirceovy faneroskopie, tak i pro pochopení toho, jakým způsobem chápe a přistupuje k existenci. Kategorie Prvosti, Druhosti a Třetnosti vyjadřují tři mody, jimiž se projevuje faneron a zároveň dávají rámeček, v němž se potýkáme s realitou světa a našeho poznávání. Peirce je označuje za tři mody bytí.²⁰⁷ To, že jsou pojmenovány jako Prvost, Druhost a Třetnost vypovídá o možnosti vazeb, kterých jsou schopny a které faneron v jeho celistvosti utvářejí a jak se nám tedy fanerony jeví. Tyto kategorie jsou tedy elementárními aspekty faneronů, či přesněji: ve faneronech, jakožto základních stavebních kamenech zkušenosti není k nalezení jiný aspekt než tyto tři. Na základě rozpoznání toho či onoho převládajícího aspektu je pak faneron možné blíže kategorizovat.²⁰⁸

a) Prvost

Je tedy potřeba se pozastavit u každé z kategorií zvlášť a vyložit, jakým způsobem je možné je rozpoznat. Jak se to tedy má s Prvostí? Bylo naznačeno, že Prvostí jsou samy kvality světa, či lépe řečeno kvality samy.²⁰⁹ Co to znamená? Peirce Prvost popisuje jako konstitutivní prvky, které jsou kvalitami a jako takové jsou pociťovány jakožto pocity (*feeling*) – nejedná o vnímání objektů, vůli či myšlenku – to, čehož bytí je jednoduše samo v sobě (*being in itself*)²¹⁰. Takový pocit je pak charakteristický tím, že je sám pro sebe

²⁰⁶ Zde je dobré také upozornit na to, že v *How to Make Our Ideas Clear* Peirce poukazuje na to, že realita je koncepce, která je tou nejjasnější z hlediska naší obeznámenosti s ní. Zároveň je reálné to, čehož charakteristiky jsou nezávislé na čemkoliv, co si o tom může kdokoliv myslet. A tedy realita jako jakákoliv jiná kvalita sestává v příznačných pociťovatelných efektech, na nichž produkování věci participují. Jediným takovým efektem, které reálné věci mají je způsobovat víru, neboť všechny počítky, jež vyvolávají vyvstávají ve vědomí ve formě věr. A již bylo výše zmíněno, že jediným způsobem popisu reality by bylo konvergenčně harmonizovat poznání, kde by objekt zachycený v takovémto harmonizovaném předivě mohl být chápán jako reálný a zde by vlastně zcela ustal proces zkoumání. (srov. CP 5.405n)

²⁰⁷ Srov. CP 1.23 a 6.342 – „there are these three modes of being: first, the being of a feeling, in itself, unattached to any subject, which is merely an atmospheric possibility, a possibility floating *in vacuo*, not rational yet capable of rationalization; secondly, there is the being that consists in arbitrary brute action upon other things, not only irrational but anti-rational, since to rationalize it would be to destroy its being; and thirdly, there is living intelligence from which all reality and all power are derived; which is rational necessity and necessitation.”

²⁰⁸ Srov. CP 1.347

²⁰⁹ Srov. HROCH, *Pragmatismus a dekonstrukce*, s. 53; GALLIE, *Peirce and Pragmatism*, s. 186nn.

²¹⁰ CP 1.355 – „The first is that whose being is simply in itself.“

a v sobě naprosto celistvým a nezávislý na mysli.²¹¹ Je nezměřitelný, neohraničený jak časově, tak intenzitou, je jedním, a to bezprostředně a ve své celistvosti. Toto jedno je „*může-být*“ (*may-be*) prostou obecnou potencialitou kvality – takováto potencialita ovšem nemusí být realizována, ztělesněna, či aktualizována. Ale ačkoliv jsou pocity závislé na médiu, které je prostředkuje, tak i po odnětí tohoto média pocit zůstává ve své možnosti – může-být. Kvality jsou předivem možnosti, které se mohou aktualizovat prostřednictvím zkušenosti (uvědomují se), čímž se jim však už přidává vztahovost a druhé, ale jako takové nejsou závislé na mysli.

Prvost se manifestuje neomezenou nekontrolovatelnou rozličností, která je ve své mnohosti neohraničitelná – koresponduje s našimi představami čerstvosti, života a svobody. Což z ní dělá nejdominantnější prvek v představě bytí (*being*), protože jako neohraničitelný ve své mnohosti rozličnosti značí sebe-obsaženost (*self-containedness*).²¹² Totiž Prvost je „co je takové, jaké pozitivně je a bez ohledu na cokoli dalšího.“²¹³ V tomto pocitu se právě zračí ona jednotnost, která je v podstatě monadického charakteru, která je pro tuto entitu „takovostí“ (*suchness*²¹⁴), která ji určuje jako takovou – *sui generis* –, jakožto jedinečnou. Pocit je stejně a zcela přítomný v jakékoli chvíli jeho trvání (má-li nějaké, či je-li možné o vůbec o nějakém trvání či rozměru hovořit), je to stav původnosti, bezprostřednosti, svěžesti, spontánnosti, nejedná se o událost, ale o stav (*state*), který vytrvá ve své celistvosti – prostě přítomnost (*present*)²¹⁵. Pocit je „kvalitou bezprostředního vědomí“ (*a quality of immediate consciousness*).²¹⁶ Bezprostřednost je

²¹¹ Srov. CP 8.288 – v dopise z roku 1907 Williamu Jamesovi, který pojednává o vědomí píše Peirce: „More or less explicitly, some writers,...recognize with me three modes of consciousness, that of feeling, that of EXPERIENCE (experience meaning precisely that which the history of my life has FORCED me to think; so that the idea of a struggle, of not mere twoness but active oppugnancy is in it), and thirdly the consciousness of the future (whether veridical or not is aside from the question) in expectation, which enters into all general ideas according to my variety of pragmatism.

²¹² CP 1.302n

²¹³ EP2, 267 – „*Firstness* is that which is such as it is positively and regardless of anything else.“

²¹⁴ „*Suchness*“ není ani *quidditas* (coť), ani *haecceitas* (totost) – v latině by anglickému výrazu „*Suchness*“ nejspíše odpovídalo slovo „*talitas*“, jedná se o abstraktum od adjektiva „*tālis*, -e“ (takový, takové povahy, takové kvality) + „*tas*“, které zahrnuje tento latinský výraz zastupující abstraktum v sobě také vyjádření oné jednotnosti a celkovosti, která by vystihovala povahu Peirceovy „*Takovosti*“.

²¹⁵ Srov. CP 1.357

²¹⁶ CP 1.307; je potřeba poukázat na to, že Peirce rozlišuje mezi bezprostředním vědomím, které je in-stant-ní pocit a zprostředkovaným uvědoměním, které moment-ální chápání. Kde první je charakteristické pro Prvost a druhé pro Druhost.

klíčová, neboť se jedná o pocit zakoušení ve své živosti (*vividness*), tedy před tím, než dochází k jeho uvědomění, reprodukci, reflexi či introspekci, při nichž dochází k zapojení paměti, která v důsledku oslabuje živoucnost bezprostředního vědomí – pocit je jako takový původní a zároveň o něm, není možné hovořit v racionálních kategoriích, vlastně je iracionální. Například nelze hovořit o nějaké univerzální maximě „zelenosti“ k porovnání, pokud se nezavede třídu ‚*qualia*‘ (podobných takovostí). Zapojením paměti se totiž stává méně bezprostřední, protože se stává víc a víc (po-)minulým – tedy živost bezprostřednosti pomíjí²¹⁷. Jiným slovy předchází veškerou syntézu i diferenciaci, a tak nemůže být artikulována, každá taková deskripce je vlastně lživá, neboť vyslovením ztrácí svou charakteristickou nevinnost.²¹⁸ A také se zde více a více prosazují další dvě kategorie.

O kategorii Prvosti jsou tedy zde patrné tři hlavní věci (které se však, jak je patrné již opírají ony další dvě kategorie): za prvé, důsledkem bezprostředního vědomí kvality je pocit této kvality; za druhé, živost pocitu pomíjí a slábne, ale jeho původnost zůstává; a za třetí, živost pocitu je nezávislá na pocitu a jeho uvědomění a kvality pocitu. Takže kvalita je pocitována, skrze bezprostřední vědomí ve své živosti, která opadá jakožto na ní nezávislá, ve své celkovosti. Pociťování kvality je tedy pociťováno takové, jaké je bez ohledu na cokoli jiného. Je tedy ve své sebe-celkovosti nerozložitelným elementem zároveň schopná a umožňující další skladbu – ve zkratce řečeno je posibilita (*possibility*)²¹⁹. Peirce tedy definuje Prvost následovně:

„...můžeme říct, že není žádný důvod *a priori*, proč by in *primo* neměly být nerozložitelné elementy faneronu, které jsou, čím jsou bez ohledu na cokoli dalšího, každý celý v sobě; ovšem za předpokladu, že jsou schopny skladby. Tyto elementy a vše co se k nim obzvláště váže, budeme nazývat *Priman*²²⁰“.²²¹

²¹⁷ V článku *How to make our ideas clear* (1878; je tedy dřívější než texty popisující Prvost), který je mimo jiné považovaný za zakládající text pragmatismu, používá Peirce pro ilustraci bezprostřednosti (*immediacy*) a prostřednosti (*mediacy*) používá klasickou analogii s posloucháním melodie. Kde bezprostřední jsou zastoupeny tónem, který bez ohledu na délku trvání je vždy celý a stejný a zároveň v sobě nese možnost melodie (patřičné rozpoznání uspořádání tónů). Zatímco melodie je již jevem prostředkovaným, neboť zahrnuje sukcesivitu a barvu tónů, která je vnímána komplexně a vyžaduje zapojení dalších prvků mysli. Zároveň je tím analogicky ilustrována i živost mezi bezprostředními a prostředkovanými jevy. Viz: CP 5.395n.

²¹⁸ Srov. CP 1.357 – “It precedes all synthesis and all differentiation; it has no unity and no parts. It cannot be articulately thought: assert it, and it has already lost its characteristic innocence; for assertion always implies a denial of something else. Stop to think of it, and it has flown! [...] Only, remember that every description of it must be false to it.”; HAUSMAN, Carl R. *Charles S. Peirce's evolutionary philosophy*, s. 124.

²¹⁹ EP2, 268.

²²⁰ *Priman* je jiný výraz pro Prvost, který Peirce používá; obdobně se to má se výrazy *Secundan* pro Druhost a *Tertian* pro třetnost.

b) Druhost

Prvost je místem jednoty, oné sebe-obsaženosti, která je sama sebou bez ohledu na cokoliv dalšího. Nicméně tato jednota je jaksi narušována zvenčí něčím jí proti-vné (tedy něčím, co je ‚proti‘ a ‚vně‘). Tuto „protivu“ Peirce nazývá Druhostí²²². Je však potřeba hned zpočátku uvést, že protiva není negací nebo odmítnutím Prvosti. Protiva je v první řadě, a to je to nejpodstatnější, záležitostí jinakosti. Druhost je pak definována jako:

„[n]ení žádný důvod *a priori*, proč by in *secundo* neměly být nerozložitelné elementy [faneronu], které jsou, čím jsou poměrně (*relatively*) k druhému, ale nezávisle na jakémkoliv třetím. Taková je například idea jinakosti. Tyto elementy a vše, co je jimi označené, budeme nazývat *Secundan* (tj. závislé na druhém).“²²³

Čili je Druhost je „co je takové jaké je v sekundování bytí něčeho, jaké je, bez ohledu na jakékoliv třetí.“²²⁴ Druhost je charakteristická svým rysem zápolení (*struggle*), kterým dává vyvstat změnám, kdekoli je možné hovořit o elementu zápolení, tam je možné hovořit o změně. Druhost je v tomto směru kontrapunktem k Prvosti, neboť Prvost se, jak bylo zmíněno, vyznačuje sebe-obsažeností, která je bezbřehá a jako taková je stálá či stabilní. Druhost tak díky své jinakosti přináší změnu, protože je jiná onoho „sebe“, je vlastně „zdí“ pro první. Druhost tedy aktivizuje to, co je stabilní Prvostí, a vynucuje tak

²²¹ CP 1.295 – „...we may say in *primo*, there is no *a priori* reason why there should not be indecomposable elements of the phaneron which are what they are regardless of anything else, each complete in itself; provided, of course, that they be capable of composition. We will call these and all that particularly relates to them *Priman*.“ [Zvýraznění je původní, MZ]

²²² „Secondness“ a české „Druhost“ spolu sdílejí význam, který odráží stejnost a jinakost zároveň. „Second“ se v angličtině, k čemuž i sám Peirce referuje (viz CP 1.325), po převzetí z francouzštiny (do níž se slovo dostalo z latiny) se stává náhradou za slovo „Other“ (= jiný, druhý, další; příbuzné s německým „ander“ a latinským „alter“), které sloužilo především jako řadová číslovka pro číslo dva. Slovo je také možné chápat jako druhý podle prvního – tedy druhý/jiný podobný prvnímu, který s ním ovšem není identický, to znamená zahrnující určité společné znaky a určité rozdílné, tedy je podle [vzoru] prvního ne-prvním, obsahuje obojí jak První tak Druhé.

České „Druhý“ (příbuzné s ruským друк a друкгоі) je to, co je jednoho druhu, tedy je druhým jednomu, s tím se druží – je mu druhem (družba vyžaduje dva), tím, že je mu druh se vypovídá ona odlišnost, tedy: prvnímu druh, která je zároveň na prvním nezávislý a odlišný a zároveň prvního vyžaduje, neboť bez něj by sám byl prvním.

K tomu srov. CP 1.325 a heslo: Druh, in: MACHEK, Václav. *Etymologický slovník jazyka českého*, s. 130.

²²³ CP 1.296 – „In *secundo*, there is no *a priori* reason why there should not be indecomposable elements which are what they are relatively to a second but independently of any third. Such, for example, is the idea of otherness. We will call such ideas and all that is marked by them *Secundan* (*i.e.*, dependent on a second).“ [Zvýraznění je původní, MZ]; GALLIE, *Peirce and Pragmatism*, s.192nn.

²²⁴ EP2, 267 – „*Secondness* is that which is as it is in a *second* something’s being as it is, regardless of any third.“

reakci na tuto jinakost. K čemuž dochází právě prostřednictvím jinakosti. Je, čím je, silou něčeho, čemuž sekunduje.²²⁵ Co je tedy tím klíčovým aspektem Druhosti?

Druhost to je, jak už ona zápolivá povaha může předznamenávat, ono místo, kde dochází ke střetání se s tvrdým faktem, jehož existence spočívá v narážení na něj, co nutí k tomu, aby bylo uvědomeno jako něco vedle „mě“-samého, je tím, co udílí lekce.²²⁶ Je Prvosti nějak externí. Externalita – a i proto je místem střetu a zápolení – Prvosti vymezuje onu sebe-obsaženost a nutí ji reagovat a interagovat.²²⁷ Což platí nejen pro člověka nebo živočichy, u nichž je to dobře patrné, nýbrž je to i způsob, jakým od sebe odlišujeme naše chápání věcí navzájem. Jinak řečeno, v rámci střetání se s realitou světa, v němž se nacházíme, jsme tímto světem nuceni korigovat naše představy o něm, které jsme chápali jako dané. Takže se zde nachází střet mezi rezistencí a usilováním, ale jsou zároveň popisem téže zkušenosti – dvojího vědomí téhož – nějakého vnímání a jednání. Neboť vnímáme-li, působí tvrdý fakt reality na naše vědomí a dochází tak k jeho modifikaci a vědomí je tak spíše pasivní – tedy trpí od reality modifikaci čili je modifikováno. A na druhé straně je jednání, kde jsme to my, kteří modifikují a formují druhé věci – ty jsou námi modifikovány.²²⁸

Jinakost je osovou charakteristikou, skrze niž mohou být věci rozpoznávány. Věci, kterak se vyskytují vůči sobě, a to jim udílí takovou a takovou existenci, jako takovou a takovou roz-poznatelnou a roz-poznávanou. Nicméně je potřeba mít na paměti, že identita věci (to, že je, čím je a jaká je) není na této odlišnosti založena, nýbrž že je identita prostřednictvím této odlišnosti manifestována, bez této jinakosti (odlišnosti) bylo možné jen sotva, jako nějakou identitu rozpoznat. Takže jinakost udílí takovou existenci jakožto rozpoznatelnou identitu. Tím, že se vyskytují věci vedle sebe a nejsou totožné, se od sebe odlišují a v tomto odlišování se jeden vůči druhému objektivizují. Věci se tak stávají předměty (ob-ject, gegen-stand), působí na sebe v hrubosti svých identit-individualit, ať jakožto

²²⁵ CP 1.356 – „The second is that which is what it is by force of something second.“; EP2, 268 – “that hardness that compulsivness of experience, is Secondness.”

²²⁶ Srov. 1.358 – „We find secondness in occurrence, because an occurrence is something whose existence consists in our knocking up against it. A hard fact is of the same sort; that is to say, it is something which is there, and which I cannot think away, but am forced to acknowledge as an object or second beside myself, the subject or number one, and which forms material for the exercise of my will. [...] secondness generally, make up the teaching of experience.“

²²⁷ HAUSMAN, *Charles S. Peirce's evolutionary philosophy*. s 129.

²²⁸ CP 1.324, 1.361 a EP2, 268.

subjekt či substance. V tomto střetání nebo obecněji v tomto spojení originalit (identit) dochází k odlišení Prvosti a Druhosti. Takové odlišení, které je původní Druhostí Peirce nazývá „Obsistence“²²⁹. Ovšem zároveň tato dvojakost je přivádí do určité jednoty v rámci toho – či na pozadí toho –, jak se vůči sobě odlišují. Existence má dyadický charakter, neboť se jedná o událost, kdy jsou

„...dva **subjekty** přivedeny do jednotnosti (*oneness*). Tyto subjekty mají své mody bytí v sobě a mají své mody bytí, jako první a druhý etc., v spojení jednoho s druhým. Jsou dva, když ne reálně, tak aspoň v hledisku (*aspect*), [a] mají také vzájemnou jednotu (*union*).“²³⁰

A takový vztah je možné chápat ve smyslu reprezentace – totiž, že Prvost jako prezentace je předmětem reprezentace v Druhosti.²³¹

Tedy vnímáme-li jinakost, reagujeme (o)proti ní, čímž jsme nuceni se zabývat tím, co jest, jakožto tím, co jest ne-já (*not-self*). Toto zabývání se pak zakládá náš zájem o věci, neboť ony nás k tomu popouzejí. Tím jsme nuceni s nimi vést jakýsi dialog, mezi tímto rozpoznáním ne-já a vlastním já (*self*). Takže je zde řeč o polarizaci, která je ve fundamentální rovině radikální. Radikalita tkví v tom, že se jedná o dvě rovnocenně rozhodnuté – tedy nějak určené – vlastnosti, které jsou však diametrálně odlišné a žádný třetí faktor je (zatím) nespojuje, prostě jsou si vzájemně jiné, jako například levá a pravá strana našeho těla. Jsou si navzájem opačné bez možnosti, aby se tato opačnost změnila. Nebo se stejně tak může jednat o vnitřní opozita: nutný a nemožný atp.

Druhostí jsou tedy jednotlivé fakty i existence jakožto uskutečnění – aktualita (*actuality*, ἐνέργεια) možnosti, které jako takové jsou uskutečněnými snahami ve vztahu k odporu neuskutečněného – čili fakt jakožto aktualita.²³² Tedy řečeno zjednodušeně: to, co jest, jest na úkor toho, co není (ne-jest), poněvadž jsou si vzájemně protikladné. Druhost je tedy místo srážky s existencí, kde dochází k čelení dvou individualit v jejich identitách. Mimochodem zde dochází také k uvědomění si času a jeho vnímání, neboť tímto

²²⁹ Význam slova je: stát před něčím, stát proti, postavit někomu do cesty, být umístěn čelem k... atp., významové pole tohoto slova do značné míry pokrývá význam Druhosti, jak ji Peirce předkládá. CP 2.89; FEIBLEMAN, *op. cit.*, s. 159; srov. heslo: *obsistō*, in: LEWIS, C. T., SHORT, C., *A Latin Dictionary...*, Oxford: Clarendon Press. 1879.

²³⁰ CP 1.326; srov. FITZGERALD, John J. *Peirce's Theory of Signs as Foundation for Pragmatism*. Paris: Mouton, 1966. s. 30n.

²³¹ Srov. KARLA, Michal. *Peircova před-sémiotická teorie reprezentace*, s. 60.

²³² EP2, 268; HAUSMAN, Carl R. *Charles S. Peirce's evolutionary philosophy*. s. 130; GALLIE, *Peirce and Pragmatism*, s. 198nn.

rozpoznáním odlišnosti, jinakosti, dochází určení meze pocitu (Prvosti), to znamená, že mu udílí roz-měr, který předtím postrádal – tedy je pocit kvality vystřídán jiným pocitem kvality, což je interval trvání – časové rozpětí. A stejně tak v další úrovni zakládá reflexi, neboť střet s jinakostí vyzývá k přezkoumávání předchozí pozice – je totiž vlastním střetem s jinakostí zpochybněna (*doubt*) –, což je reinterpretace předchozí víry (*belief*).

c) Třetnost

Prvost je tedy počáteční kvalitou, která je neomezená ve své možnosti, Druhost je aktualita uskutečnění, která dává existenci vyvstat, jako již obmezené možnosti, která se stává skutečnou. A těmto dvěma prvkům přistupuje Třetnost, jako to, co váže Prvost a Druhost do vztahu. Třetnost má ve filosofii Charlese Peirce velmi význačné místo, hlavně proto, že dává vyvstat významu události – tedy střetu Prvního a Druhého – je, čím je, díky věcem, mezi nimiž prostřed-kuje a které tak uvádí ve vzájemnou relaci.²³³ Třetnost je vztahem, který je mezi Prvostí a Druhostí a který přináší význam, a jako taková je má charakter osmyslující triády.²³⁴ V obdobném duchu jako definice Prvosti a Druhosti zní i definice Třetnosti:

„[n]ení žádný důvod *a priori*, proč by in *tertio* neměly být nerozložitelné elementy [faneronu], které jsou, čím jsou poměrně (*relatively*) k druhému a třetímu, bez ohledu na jakékoliv čtvrté. Taková je například idea *kompozice*. Každé označené, jakožto třetí či medium spojitosti (*medium of connection*) mezi jakýmkoli prvním a druhým, budeme nazývat *tertian*.“²³⁵

Tedy Třetnost je „to, čehož bytí sestává v jeho přivádění druhosti.“²³⁶ Třetnost je vazba mezi prvním a druhým, které zastává úlohu posledního, který první vymezuje. Třetnost je medium – to, co je uprostřed (*μεταξύ*), co pojí ony dvě krajnosti první

²³³ CP 1.356 – „The third is that which is what it is owing to things between which it mediates and which it brings into relation to each other.“

²³⁴ HAUSMAN, Carl R. *Charles S. Peirce's evolutionary philosophy*. s. 130.

²³⁵ CP 1.297 – „In *tertio* there is no *a priori* reason why there should not be indecomposable elements which are what they are relatively to a second and a third, regardless of any fourth. Such, for example, is the idea of *composition*. We will call everything marked by being a third or medium of connection, between a first and second anything, *tertian*.“

²³⁶ EP2, 267 – „*Thirddness* is that whose being consists in its bringing about a secondness.“

neomezené sebe-obsaženosti a druhé zlomové ukončující fakticitě²³⁷, co je jejich vztahem a kontinuitou. Třetnost ve svém prostřednické roli tak obrušuje a ohlazuje polární ostrost při střetu Prvosti a Druhosti a ustavuje kontinuitu mezi těmito dvěma kraji, jakožto medium je způsobem vedení vztahu. Téměř perfektním představitelem Třetnosti je právě kontinuita, protože v sobě zahrnuje každý proces – který je vždy mezi dvěma situacemi, počáteční (ἀρχή) a konečnou (τέλος) a obě v sobě nese v průběhu výkonu tohoto procesu, je vláknem života.²³⁸ Kromě kontinuity se s kategorií Třetnosti také váží ideje obecnosti, nekonečnosti, reprezentace, šíření, růstu či inteligence. Je tomu tak proto, že tyto termíny se váží k něčemu, co není možné vyčíslit. Neboť jednou z charakteristik Třetnosti je právě nesčíslnost. Třetnost je procesuální aspekt, který je oním uskutečňujícím momentem, který je mezi Prvostí a Druhostí. Toto momentum je právě vyjádřením prostředku k dosažení naplnění. Třetnost tak může být obecným zákonem či pravidlem stejně jako návykem.²³⁹ Třetnost sestává ve formování návyku, jakožto posloupnosti událostí, které objevili v nějaké pravidelnosti, je-li nezlomitelná je řeč o *zákonu (law)* a vlastně je tak nutností (*necessity*). Jako taková záležitostí budoucnostní (*futurity*) ve významu, že to, co afirmativně *bude (will be)*, zahrnuje ideu jistoty (*certainty*) a jistota je znalost (*knowledge*) a znalost je *reprezentace (representation)* – vedle toho, co budoucnostně *může být (may be)*, je směsí s převahou kategorie possibility. A jako taková Třetnost zahrnuje tvorba či přivádění efektů (postupným vývojem) ve světě existence, neboť žádný znak není účinný bez fyzické repliky či výkladového znaku (*interpretant sign*).²⁴⁰

Zde lze ještě poukázat na jeden aspekt, tento lze nazvat *událost (event)*, Na události je velmi dobře patrný temporální aspekt, s nímž faneroskopie v základu pracuje. V rámci

²³⁷ Srov. latinské *Factum est*, tedy to, co bylo vykonáno, již jest uzavřené, ohraničené, ukončené, mrtvé. Takové se stává předmětem k manipulaci, bez dalšího rozvoje – je z-před-měť-nělé.

²³⁸ CP 1.337 – „By the third, I mean the medium or connecting bond between the absolute first and last. The beginning is first, the end second, the middle third. The end is second, the means third. The thread of life is a third...“

²³⁹ CP 1.341nn; srov. FITZGERALD, *Peirce's Theory of Signs*, s 32nn a FEIBLEMAN, *An introduction...*, s. 164nn.

²⁴⁰ EP2, 271 – „The The idea of Futurity, meaning what affirmatively *will be*, is a conception of Thirdness, for it involves the idea of *certainty*, and certainty is *knowledge*, and knowledge is *representation*. But the idea of what *may* in the future be, is a singular mixture in which possibility seems to predominate. [...] That such ideas as those of Law, of Purpose, of Thought, have Thirdness as their dominant element is too evident to be dwelt upon. It is better worth while to remark upon the conception of Life, that Thirdness essentially involves the production of effects in the world of existence;—not by furnishing energy, but by the gradual development of Laws. For it can be said, without dispute, that no sign ever acts as such without producing a physical replica or interpretant sign.

jedné události totiž dochází podle Peirce ke čtveru nutných podmínek, které umožňují její existenci: 1. kontradikce (zde je charakteristický stav A a non-A), 2. kontradiktorické fáze existenčně vtěleny, 3. je zde křížovka těchto kontradiktorických stavů v jednom existenciálním subjektu a 4. jedna z těchto kontradiktorických fází dříve než ta druhá. Zde se tedy vyjevuje to, že časové ponětí vyvstává na základě dynamického proudu, v němž dochází propojování kontradikcí, čímž jsou umožněny jako polarity, které jsou napříč časem a z jeho donucení oslabovány.²⁴¹ Obdobně je možné vedle se postavit život a smrt jednoho člověka, když na jedné straně bude narození a na opačné úmrtí (jakožto primární protiklady), pak je život, který plyne v jejich intervalu možné pochopit jako změnu v intenzitě polarit mezi okamžiky: narození jako pln života a smrt jako vyprázdněn životem.

Ostatně je možné se nad těmito kategoriemi zamýšlet i méně abstraktně, k čemuž přímo vybízí ona formulace o „produkcii efektů“. Zde je možné si opět vzít jako ilustraci život, což je také příklad, který Peirce užívá.²⁴² Nicméně Peirceův příklad je poněkud eliptický, takže je potřeba jej rozvést.

Každý život má svůj počátek – narození – (Prvost), který je vyše do světa, nahodile a jedinečně. V jehož rámci světa si je živočich vědom, že je živ, což je záležitostí, která je ve své podstatě neomezená. Život živočicha jej zcela obsahuje, jeho život je jeho vlastní a z hlediska možností rozhodování ideálně vesměs neomezený. Nicméně tento živočich je vystaven faktické tvrdosti. Musí se střetávat s omezeními – konečnostmi, která jsou od těch vnějšně nejzjevnějších (jako, že není možné projít zdí), přes ty, že se bude střetávat s dalšími individuálními živočichy a jsoucný, až po tu, která se ho týká nejvíce – smrt. Smrt, jakožto ta, která se ho týká nejvíce, je jeho vlastní, a co víc, je již od narození tak nějak ve vzduchu přítomná. Smrt sama je takovému živočichu Druhostí, neboť jej uzavírá – činí jej faktickým²⁴³ – a zároveň je stejně tvrdým faktem jako existence sama. Neboť jak smrt, tak fakta kladou hranice a limity teritoriím výkonu života – jsou překážkami (obstrukce) a omezeními našich možností a šancí.

²⁴¹ Srov. CP 1.493nn; HELM, *Time and reality in American philosophy*, s. 34n.

²⁴² Srov. CP 1.337 – „The beginning is first, the end second, the middle third. The end is second, the means third. The thread of life is a third; the fate that snips it, its second.“

²⁴³ Zde zcela bez ohledu na to kolikrát za život může prožít živočich prožít dočasnou smrt – objektivizaci, zfaktičtění – ve formě anestézie.

To, co pak je mezi narozením a smrtí, mezi Prvostí a Druhostí, je život, který je Třetností. Neboť se jedná o prostředek, který je mezi (μεταξύ) počátkem (ἀρχή) a koncem či cílem (τέλος), kam živočichův život, tak nějak předurčeně, spěje, neboť smrt je nutností a neustále se vnucuje jakožto afirmativně budoucí, leč ‚ještě ne‘. V tomto směru, tedy uchopíme-li jej jako cestu, která je mezi počátkem a koncem, je život významem existence živočichů. Tedy v rámci Třetnosti života dochází k uskutečňování existence živočicha, k jejímu naplňování. Živočich na cestě ke smrti – dovršení své existence – se potýká s možnostmi, které rozpoznává a volí. Ve své podstatě je živočich neomezeným počtem možných možností, ale tato neomezenost se střetává s faktickou existencí, která limituje možné možnosti. Úplně posledním takovým limitem pro jednotlivého živočicha je právě smrt, kterou je možné chápat – což Peirce také činí – jako faktor, který ‚činí počet našich rizik, našich odvození, konečným, a tak činí dílčí výsledek nejistým.‘²⁴⁴ Tedy uzavírá množinu možností, pro něž je schopen volby v průběhu života.

Peirceova fenomenologie, jak bylo naznačeno, přistupuje k jevům triadicky. Jeho chápání existence je dynamické. Dynamicita umožňuje a předpokládá vývoj, kterým se univerzum (či člověk napříč univerzem) ubírá. Jako takové musí být kontinuální. Kontinuita, která je Třetností, ukazuje způsob, na jehož základě je možné se tím, či oním potýkat. Kontinuita tak v sobě třímá jak prvek první, tak druhý ve svazku, který jim propůjčuje smysl, a tak je přivádí k harmonii. Vlastně by bylo možné shrnout, že cesta života je jakousi harmonizací či možná lépe ‚kontinuizací‘ mezi narozením a smrtí. Nutno podotknout, že onen důraz na medium či střední člen také otevírá možnost etického rozměru, neboť prostřednictvím třetího je možné dosáhnout shody mezi lidmi, kteří jsou také vybaveni rysy Prvostí, Druhosti a Třetnosti. A v mezilidském kontaktu jsou tyto rysy obzvláště patrné. Tak se tedy celá koncepce promítá i do etických rovin.²⁴⁵

C. *Metafyzika*

Poté, co byly předestřeny tři univerzální kategorie, které jsou primární doménou Faneroskopie, je potřeba se ve stručnosti ještě pozastavit u oblasti, kterou je možné označit

²⁴⁴ CP 2.654 – „...death makes the number of our risks, of our inferences, finite, and so makes their mean result uncertain.“

²⁴⁵ EP2, 272; viz také výše zmínka o Normativní vědě v úvodu k sekce A, s. 36.

jako metafyziku. Nicméně je potřeba předeslat, že svou metafyzickou koncepci primárně Peirce vnímá jako hypotézu, či příspěvek, jenž mají následující badatelé dál rozpracovávat vylepšit (což je patrné například u Williama Jamese či Johna Deweyho).²⁴⁶ Peirce metafyziku primárně chápe jako vědu o realitě, její pravidelnosti a obecnosti.²⁴⁷

Metafyzická perspektiva²⁴⁸ je pro Peirce také triadická. Univerzum je možné postihovat na třech úrovních metafyzických či kosmologických kategorií tychismu, agapismu a synechismu, které leč jsou nezávislé, jsou vzájemně provázané. O těchto kategoriích bude v této sekci stručně pojednáno. Z výše zmíněného je pak patrné, že prim hraje synechismus. Synechismus, jako ve své podstatě radikální chápání nezbytnosti kontinuity, tak otevírá dveře tomu, aby Peirce chápal universum evolučně, kde se prostřednictvím principů *agapasmu* (tvůrčí tendence lásky) a *tychismu* (objektivní náhoda, rozmanitost) dochází k vyvstávání existence, která je fází vývoje.²⁴⁹ Peircovo evoluční chápání vyzdvihuje nepřekotné účelné tendence, či případně je možné pro toto chápání použít názvu „Evoluční kosmologie“.²⁵⁰ Jinak řečeno, že v průběhu času polevuje nahodilost a zákon nabývá na důležitosti v chodu událostí.²⁵¹ V chápání vyvstávání existence – či také stávání se – je poměrně jasně patrný Peircův úzký vztah k vědeckým poznatkům své doby – je očividné, že se zde odráží poznatky spjaté zejména s biologickou Evoluční teorií a fyzikálními zákony termodynamiky.²⁵² A zároveň je patrná počínající

²⁴⁶ BASILE, RÖD. *Filosofie 19. a 20. století. I*, s. 124n.

²⁴⁷ CP 5.121 – „Metaphysics is the science of Reality. Reality consists in regularity.“ čili Třetnosti; CP 6.6 – „Its business is to study the most general features of reality and real objects.“, nicméně tuto vědu Peirce shledává ve velmi chatrném stavu; FEIBLEMAN, *An introduction...*, s.169; viz také výše zmínka o Normativní vědě v úvodu k sekce A, s. 36.

²⁴⁸ Peirceovy metafyzické koncepce a jejich pojednání je běžně označováno jako ‚*The Monist Metaphysical Series*‘. Tato série je řada 5 článků, které byly publikovány v časopise *The Monist* mezi lety 1891 a 1893, jsou to: *The Architecture of Theories* (CP 6.7-34), *The Doctrine of Necessity Examined* (CP 6.35-65), *The Law of Mind* (CP 6.102-163), *Man's Glassy Essence* (CP 6.238-271) a *Evolutionary Love* (CP 6.287-317).

²⁴⁹ CP 6.195; HAUSMAN, *Charles S. Peirce's evolutionary philosophy*, s. 176n.

²⁵⁰ HROCH, Jaroslav. *Soudobá anglo-americká a kanadská filosofie*, s. 17.

²⁵¹ CP 8.317, 6.33 a 6.266nn; HOOKWAY *Peirce*, s. 271.

²⁵² Srov. ESPOSITO, Joseph. Synechism: the Keystone of Peirce's Metaphysics, In: *The Commens Encyclopedia: The Digital Encyclopedia of Peirce Studies New Edition*, Mats BERGMAN and João QUEIROZ (eds.) a REYNOLDS, Andrew. Peirce's Cosmology and the Laws of Thermodynamics. In: *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 32, no. 3, 1996, s. 403–423.

odlišnost, která se zrcadlí v rozdílnosti přístupu k problematice času, totiž rozdíl mezi fyzikalistickým chápáním problematiky a vnitřním vnímání času (časového vědomí).^{253, 254}

a) *Tychismus*

Tychismus^{255,256} je metafyzická kategorie či princip, který je založený na dominanci náhody či nahodilosti, šance (*chance*). Takže se jedná o oblast, kde prim hraje Prvost, ve své neurčitosti a unikátní kontingenci. Zde elementy Prvosti, roztínají kontinuitu Třetnosti a Druhosti čili temporální kontinuum je z této perspektivy diskontinuitní, je to onen bod, kde dochází k překotnému instantnímu utnutí (abrupci) kontinuálního toku – je to místo kde dochází k manifestaci citu. Vesměs počínající v naprostém chaosu, který je vlastně ničím, leč původní potencialitou, indeterminací. Ale zároveň jako takový umožňující a zároveň pohánějící jakožto variační nahodilost (zároveň se přirozeným výběrem) evoluci a totéž platí i pro dějiny myšlení.²⁵⁷

Tychismus závisí právě na překotné změně, která je mírným odklonem od navyklých myšlenek někam jinam. Takovýto odklon je pochopitelně následován nepředvídatelnými výsledky a některé z nich pak mají tendenci upevnit se a stát se zvykem.²⁵⁸ Jde tedy o iracionální prvek světa, neboť ten racionální je jím rozrušován, čím

²⁵³ Rozdíl, který je pak podržen i v trajektoriích přístupu později ve 20. stol., kde fyzikalistická tendence je bližší analytickým filosofickým směrům (jedná se deskripci tzv. aristotelského časového pojetí z pohybu a jeho sukcesivní sekvence) a druhá tendence je bližší fenomenologickým či psychologičtěji orientovaným směrům (ty dávají přednost pojednávání času z hlediska bytostné možnosti).

²⁵⁴ Jedná se o mírně upravený odstavec z článku ZLATOŠ, *Problematika času v rámci synechismu* C. S. Peirce, Paideia, 2020, vol. 17, no. 4, s. 4.

²⁵⁵ Tychismus je odvozenina z řeckého slova τύχη, které se zpravidla překládá jako ‚náhoda, prozřetelnost, šance, příhoda (šťastná i nešťastná), nehoda‘ a další obdobné výrazy, které by bylo možné zařadit do množiny slov vyjadřujících nějakou záležitost, která je mimo lidskou kontrolu – padá na něj, při-hází se mu (řec. τυγχάνω – jemuž je τύχη příbuzné). Srov. Hesla: τύχη; τυγχάνω in: LIDDELL, SCOTT, *Greek-English Lexicon* a LEPAR, František. *Nehomérovský slovník řeckočeský*.

²⁵⁶ Tento koncept je představen primárně v eseji *The Doctrine of Necessity Examined*, který vyšel v časopise *The Monist* v roce 1892 (CP 6.35-6.65) a promýšlení některých dalších aspektů je možné nalézt v celém prvním oddíle 6. svazku CP, který je Tychismu v této edici věnován (CP6.7-6.101).

²⁵⁷ CP 5.431 – „Generality is, indeed, an indispensable ingredient of reality; for mere individual existence or actuality without any regularity whatever is a nullity. Chaos is pure nothing.“; HELM, *Time and reality in American philosophy*, s. 33; HROCH, *Pragmatismus a dekonstrukce*, s. 64n; VOROVKA, *Americká filosofie*, s. 165; VIOLA, *Peirce on the Uses of History*, s. 84n.

²⁵⁸ CP 6.307 – „in slight departures from habitual ideas in different directions indifferently, quite purposeless and quite unconstrained whether by outward circumstances or by force of logic, these new departures being followed by unforeseen results which tend to fix some of them as habits more than others.“ Toto by bylo možné též pochopit jako jinými vyřčenou formuli o chaosu, který fyzika popisuje ve smyslu „citlivé

je kosmický proces otevírán ve svém vývoji.²⁵⁹ Na těchto překotnostech je možné ilustrovat selhávání obecného plánování, kdy vůči kontinuální linearitě vystupuje nahodilost, která kontinuitou víry (lineárního či mechanisticky pojatého plánu) otřásá, neboť se zdá, že je jí cizí, ale je tomu naopak: nahodilost je součástí kontinuity, jen není rozlišen její pravý význam v rámci této kontinuity, a proto se nahodilá událost může zdát jako nepatřičná, protože ještě neprojevila kontextuální vliv, totiž svou kontextuální provázanost, do níž patří – tedy svou patřičnost. V tomto směru je též možné vykládat onen bonmot „*Memento mori!*“, neboť ačkoliv smrt chápeme jako jistou (více či méně vzdálenou či pravděpodobnou), vždy se do kontinuity našeho bytí abruptně vlomí a přinese radikální změnu a zároveň v důsledku nutnosti se s ní vyrovnávat a učit se žít s tím, co způsobila.

Je tak možné říci, že nejvýraznější ilustrací náhody je diverzita.²⁶⁰ To, že je o šanci možné hovořit je patné na přítomnosti růstu (*growth*), rozličnosti (*variety*) v univerzu, zákon (*law*) – pro své vysvětlení potřebuje diskontinuitu, pocit (*feeling*). Ve všech těchto čtyřech manifestacích se ukazuje živoucí spontaneita, která činí ony odklony od zákona, dává zrodu novému. A takto je možné hovořit o pravidelnosti jakožto o produktu růstu, který je manifestací nahodilosti.²⁶¹ Takže je tedy možné říci, že šance je tím činitelem, který činí prostor pro generalizaci, která utváří všechnu pravidelnost – specifčnost je dílem šance jakožto spontánnosti. Růst a vývoj komplexity pak ukazuje zvětšující se diverzifikaci.²⁶²

Z perspektivy Tychismu lze, z toho, co zde bylo vyloženo, na problematiku času pohlížet tedy tak, že čas má v přítomnosti bod, který lze označit jako diskontinuitní. Ta se projevuje ve dvou podobách: 1. ukazuje na konzervativních dějích (aktuální okamžik je absolutně odlišný od ostatních – ty se liší stupněm; zde zároveň také přichází ke slovu

závislosti na počátečních podmínkách“, totiž že minimální vstupní odchylka může způsobit nedozírné následky. Více viz např. GLEICK, *Chaos: making a new science*, s. 8 a 23.

²⁵⁹ BASILE, RÖD. *Filosofie 19. a 20. století. I*, s. 124.

²⁶⁰ CP 6.53 – „*all* the diversity and specificalness of event sis attributable to chance.“

²⁶¹ CP 6.613; FEIBLEMAN, *An introduction...*, s.405n.

²⁶² CP 6.63nn; HAUSMAN, *Charles S. Peirce's evolutionary philosophy*, s. 169nn.

*anankismus*²⁶³, čili vývoj mechanickou nezbytností ten je právě rozrušován nahodilými tychasmy) a 2. v nekonzervativních dějích (minulost je odlomena od budoucnosti, tak jak se to děje v našem vědomí). Takže ač nejsou ostatní okamžiky času na sobě nezávislé, objevuje se nezávislost v aktuálním okamžiku. Sice to není nezávislost naprostá, ale v určitých ohledech se jedná o nezávislost absolutní. Snad veškeré nahodilé uspořádání pochází z nahodilého uspořádání událostí napříč časem.²⁶⁴ Je tak patrné, že tychismu a jeho doplňující Anankismus mohou být chápány pouze jaksi omezeně, to jako jakési degenerované formy evoluce láskou – agapismu.²⁶⁵

b) *Agapismus*

Peircův *Agapismus*^{266,267} jako další kategorie je vlastně tou, která podržuje kategorie Tychismu a Anankismu v nějaké linii či trajektorii. V Agapismu jak již název napovídá hraje prim láska. Láska je zde chápána jako agens evoluce, neboť je to právě láska, která přivádí stvoření k harmonii. Peirce poukazuje na to, že filosofie, právě když prchala od mýtu, prohlásila bujarou lásku (*exuberance-love*; έρος) za evolučního vykonavatele. Poté přichází Empedoklés, který posouvá význam lásky k vášni (*passionate-love*; φιλία) a doplňuje ji o její protiklad: „Ve Sváru všechno toto se tvarem různí a dělí, avšak v Lásce (Φιλότητι) se sejde a po sobě vzájemně (ἀλλήλοισι) touží. Z toho pochází všechno, co bylo, co jest i co bude...“²⁶⁸ V tomto zlomku dochází k vymezení sil, které

²⁶³ Slovo je derivátem z řeckého *ανάγκη*, které se nejčastěji překládá jako ‚nezbytnost‘ či ‚donucení‘; Heslo: *ανάγκη* in: LIDDELL, SCOTT (eds.), *Greek-English Lexicon* a LEPARĚ, František. *Nehomérovský slovník řeckočeský*.

²⁶⁴ CP 6.86 – „...time has a point of discontinuity at the present. This discontinuity appears in one form in conservative actions where the actual instant differs from all other instants absolutely, while those others only differ in degree; and the same discontinuity appears in another form in all non-conservative action, where the past is broken off from the future as it is in our consciousness. Thus, although the other instants of time are not independent of one another, independence does appear at the actual instant. It is not an utter, complete independence, but it is absolute independence in certain respects. Perhaps all fortuitous distribution originates from a fortuitous distribution of events in time...”

²⁶⁵ CP 6.303 – „All three modes of evolution are composed of the same general elements. Agapasm exhibits them the most clearly. [...] tychasm and anancasm are degenerate forms of agapasm.”

²⁶⁶ Agapismus je odvozeno z řeckého slova *ἀγάπη*, které se tradičně překládá jako ‚láska‘, a to obzvlášť láska, která je bezpodmínečná. Srov. Hesla: *ἀγάπη*, *ἀγαπάω* in: LIDDELL, SCOTT (eds.), *Greek-English Lexicon* a LEPARĚ, František. *Nehomérovský slovník řeckočeský*.

²⁶⁷ Agapismus je předestřen v rámci článku *Evolutionary Love* (CP 6.287-317).

²⁶⁸ EMPEDOKLÉS zl. B 21 (ze Simplikia), cit. Podle SVOBODA, Karel. *Zlomky předsokratovských myslitelů*. Praha: Československá akademie věd, 1962, s. 88.

koordinují běh univerza, totiž v tom, že dochází ke přátelskému láskyplnému sbíhání protikladů, které ač jsou si proti-vou jsou sjednoceni v spřátelené lásce (φιλότης) – v původním řeckém textu je slovo ἀλλήλοισι, které vyjádřuje vespolečnost. Vedle tohoto pokračuje dalším tradičním zástupcem, která zdůrazňoval lásku (ἀγάπη), v dějinách myšlení, totiž Janovým evangeliem a jeho důrazem na to, že Bůh je láska, která v sobě objímá nenávist jako nedokonalý odstín sebe sama. A člověk pak tím, že je schopen a v této trajektorii i má obětovat naplnění egoistických impulsů, ale oběť se má týkat svou vlastní dokonalostí pro zdokonalování svého souseda – toho, který je žije blízko ne snad lokálně, ale v životě a pocitu.²⁶⁹ Zde se tedy projevuje cirkularita lásky, kterou je možno shrnout jakožto „Zlaté pravidlo“. A tato cirkularita přivádí jednotlivá kontinua k synechismu – totiž cirkularita pohybu lásky táhne stvoření k harmonii, která je umožněna další evoluce (což je vlastně návyk). Ta je tedy umožněna třemi mody: nahodilou variací, mechanickou nutností a tvůrčí láskou – ty první dvě je potřeba chápat jako degeneráty té třetí.²⁷⁰

Ale právě láska se zdá být tou záležitostí, která je onou symfonií protikladů, díky jejíž harmonii jsme schopni vůbec být. Agapismus je tedy zachycením syntézy, která spojením k dokonalosti tendující nutnosti a neprecedentní nahodilosti je obohacuje o sympatii k rozpínající se kontinuitě, která je dechem živoucí svobody.²⁷¹ Láska osmyslupňuje z titulu své kontinuity. Jedná se o vývoj myšlení (*development of thought*) – myslí určitými mentálními tendencemi²⁷² –, který je bezprostřední přitažlivostí – silou sympatie – k myšlence samé (*immediate attraction to the idea itself*), jenž je odhalena ještě dříve, než ji mysl uchopí. Takový vývoj má účelový charakter, kterým je rozvoj myšlenky (*development of an idea*). Láska tedy není podmíněná dokonalostí a zároveň je otevřená k tomu, aby nebyla determinující. Láska je dynamická sebeurčující podmínka evoluce

²⁶⁹ Slovo ‚neighbor‘ je slovo, původem ze staré angličtiny a má význam: člověk, který bydlí a kultivuje (farmaři) dosažitelně blízko, je to sou-sed, s nímž se sou-sedí., čili sdílí se jedna hranice, které odděluje i spojuje. Srov. heslo: „neighbor“, in: HARPER, D. Etymology of neighbor. *Online Etymology Dictionary*.

²⁷⁰ CP 6.288nn; FEIBLEMAN, *An introduction...*, s.405nn.

²⁷¹ CP 6.304n; HAUSMAN, *Charles S. Peirce's evolutionary philosophy*, s. 174n; HROCH, *Pragmatismus a dekonstrukce*, s. 66.

²⁷² Tyto tendence Peirce popisuje (CP 6.307) jako trojí: 1. ovlivňující kolektiv či komunitu – ovlivňuje jednotlivce, ač sám není schopen ideu pojmut; 2. ovlivňující osobu přímo, samotnému je umožněno chápat a ocenit její atraktivitu skrze sympatii s bližním, pod vlivem výrazného zážitku/zkušenosti, vývoje či rozvoje myšlenky a 3. individuální ovlivnění, které je nezávislé na lidských náklonnostech, na základě přitažlivosti, kterou působí na jeho mysl, ještě než to pochopí – divinace genia, způsobená kontinuitou mezi lidskou myslí a Nejvyšším.

a jako taková umožňující spontaneitu – je to tvůrčí láska.²⁷³ Agapism je možné vidět jako metaforu dějinného pohybu, který by se jinak dal opsat jako krok neznáma, avšak toto neznámo není tak úplně neznámé. Tím dochází k harmonizaci protikladných prvků nahodilosti a nutnosti, či obecněji zákona a nepravidelnosti, k níž dochází kontinuálně.

c) *Synechismus*

Tato část²⁷⁴ rozpracovává Peirceovo pojetí *Synechismu*²⁷⁵, která je pro problematiku času stěžejní. Neboť je-li tomu tak, že Peirce chápe univerzum, které je možné vykládat jako škálu, která se rozpíná mezi polaritami naprosté absence pravidelnosti v primordiálním chaosu na straně jedné a na straně druhé uskutečněného naplnění chápaného jako triumf zákona. Pak mezi nimi dlí propast, kterou je potřeba nějakým způsobem překlenout.²⁷⁶ Takže *Synechismus*, který hovoří o kontinuitě a spojitosti univerza, které je nekonečně dělitelné, je soudržným principem kontinuity, které v jádru umožňuje veškeré událostní trajektorie, které se v univerzu odehrávají a zároveň jim dodává harmonizační či zcelující trajektorii, která tkví v racionalizaci.²⁷⁷

²⁷³ CP 6.307, 315; HAUSMAN, *Charles S. Peirce's evolutionary philosophy*, s. 175nn; VIOLA, *Peirce on the Uses of History*, s. 84n.

²⁷⁴ Tato část obsahuje mírně doplněné části textu, který vyšel jako: ZLATOŠ, *Problematika času v rámci synechismu C. S. Peirce, Paideia*, 2020, vol. 17, no. 4, s. 1-8.

²⁷⁵ Koncept *synechismu* je pojedná v esejí *The Law of Mind a Issues* (CP 6.102-6.163) *Issues of Pragmaticism* (CP 5.438-5.463)

²⁷⁶ CP 8.317 – v nedokončeném dopise z roku 1891 určeném pro Christine Ladd-Franklin (logička, psychologka, matematicka; jedna z Peirceových studentek z doby, kdy učil na Johns Hopkins University, také přispěla do publikace, kterou Peirce editoval, Peirce, C. S. (ed.), *Studies in Logic by Members of the Johns Hopkins University*, článkem *On the Algebra of Logic*) píše shrnutí charakterizující jeho metafyzickou-kosmologickou myšlenkovou trajektorii, kterou se v následujících letech podrobněji zabýval:

„*This theory [of cosmology – MZ] is that the evolution of the world is **hyperbolic**, that is, proceeds from one state of things in the infinite past, to a different state of things in the infinite future. The state of things in the infinite past is chaos, tohu bohu, the nothingness of which consists in the total absence of regularity. The state of things in the infinite future is death, the nothingness of which consists in the complete triumph of law and absence of all spontaneity. Between these, we have on **our** side a state of things in which there is some absolute spontaneity counter to all law, and some degree of conformity to law, which is constantly on the increase owing to the growth of **habit**. The tendency to form habits or tendency to generalize, is something which grows by its own action, by the habit of taking habits itself growing.*“

²⁷⁷ CP 6.169-6.174; VOROVKA, *Americká filosofie*, str. 165; MISAK Cheryl (ed.). *The Cambridge Companion to Peirce*, str. 24.

Slovo ‚Synechismus‘ Peirce přejímá z řeckého slova συνεχίς²⁷⁸, které znamená, že něco nějak drží pohromadě (slovo používá Platón²⁷⁹ i Aristotelés²⁸⁰). Obecně má toto slovo význam ‚kontinuita‘ či ‚spojitost‘. V Peircově filosofii je pak synechismus, jak jej sám definuje pro Baldwinův slovník psychologie a filosofie: „tendence filosofického myšlení, která trvá na tom, že idea kontinuity má ve filosofii primární důležitost a zejména trvá na nezbytnosti hypotéz zahrnujících pravou kontinuitu.“²⁸¹ Proč je ale pro Peirce kontinuita tak důležitá, resp. proč ji připisuje nejvyšší význam? Odpověď na tyto otázky, jak již bylo naznačeno, pramení z toho, že kontinuum je pro něj plné uskutečnění – plná obecnost zákona vztahů či Třetnosti – nejdůležitější faneroskopické a sémiotické kategorie jakožto ustavující vztah [myšlenku] znaku a objektu – tedy: všeobecný, pravidelný význam.²⁸²

Synechismus znamená důležitost kontinuity a nejdůležitějším kontinuem, exemplárním všem dalším kontinuím, je právě čas. Toto propojení synechismu a času probírá ve své eseji *The Law of Mind*. Onen zákon poukazuje právě na to, jakým způsobem jsme schopni kontinuitu chápat. Formulaci zákona myslí Peirce opírá o některé určité rysy, tedy: 1. ideje se ovlivňují, 2. okamžité pocity vplývají v kontinuum – zobecňují se, 3. obecné ideje jsou živé skutečnosti (stejně jako je zakládající pocity), 4. zákon žádá vzájemné ovlivňování idejí a konečně za 5. míra arbitrárnosti sjednocování jevů není ani silně převládající ani bezvýznamná.²⁸³ Nejsnazší způsob ilustrace pro tento zákon je lidská osobnost. Ta „není ničím (žádnou věcí! - MZ), co by bylo možné pochopit okamžitě [, ale] [m]usí být žita v čase; ani žádný konečný čas ji nemůže obsáhnout v celé její

²⁷⁸ Slovo je spřežka přepony συν- ve významu ‚dohromady‘ nebo ‚s‘ a ἔχειν, které má základní významy: ‚mít‘, ‚držet‘, ‚nést‘ atp.

²⁷⁹ Srov. PLATÓN, *Faidon* 110d, [v souborném českém vydání 1. sv., s. 152] – v tomto místě Platón popisuje kontinuitu různosti barev při líčení světa; ta dává dohromady mozaiku barev, které je možné vidět při pohledu na svět z výše.

²⁸⁰ U Aristotela je zejména klíčové užití tohoto slova v případě, kdy jej používá v souvislosti s časem: „[‚nyní‘] spojuje (συνεχίς) minulá a budoucí“ Srov. ARISTOTELÉS, *Fyzika* 222a [české vydání 2010, s. 118].

²⁸¹ CP 6.169 – „[Synechism is] that tendency of philosophical thought which insists upon the idea of continuity as of prime importance in philosophy and, in particular, upon the necessity of hypotheses involving true continuity“

²⁸² Srov. CP 6.172 a 1.337nn; HROCH, *Pragmatismus a dekonstrukce.*, s. 53nn.; HOOKWAY. *Peirce*, s. 174nn.

²⁸³ CP 6.150-154.

plnosti.“²⁸⁴ Osobnost je obecná idea, kterou je možné uchopit v určité chvíli jen jako bezprostřední sebe-vědomí. Tato idea je ale živá a svou činností určuje činy budoucnosti, ale ty ještě nejsou vědomé – tedy osobnost organicky roste podle svých možností.

Je tedy zjevné, že Peircovo pojetí času je závislé na ‚uvědomění si‘ času. Protože uvědomění si času je nutné, k tomu, aby bylo možné o čase vůbec hovořit, neboť takové zachycení mu teprve dává rozměr.

„...vědomí podstatně zabírá čas; a to, co je přítomné mysli v jakýkoli běžný okamžik (*instant* [časový bod]) je, to, co je přítomné během momentu [infinitesimální interval], v němž se onen okamžik objeví. Tedy, přítomnost je z poloviny minulá a z poloviny přicházející. [...] můj bezprostřední pocit (*immediate feeling*) je můj pocit prostřednictvím infinitesimálního trvání obsahující přítomný okamžik.“²⁸⁵

Právě zde se objevuje klasický problém sporu o přítomnost (*instant*; časový bod, přítomný okamžik, ‚nyní‘) – tedy v jakém způsobu přítomnost vlastně ‚je‘. Pro Peirce se primárně jedná o abstrakci přítomného okamžiku. Takováto abstrakce je založena v přítomném momentu (*moment, infinitesimal interval*; infinitesimální trvání, moment), neboť to má nějakou extenzi.²⁸⁶ A pokaždé když se jej mysl snaží uchopit, už tak činí v rámci času, čímž mu dává extenzi. Takže reflexe, do níž je možné zařadit i abstraktní přítomný okamžik, je vlastně již minule přítomná (nejlépe by tomuto pojetí odpovídal anglický předpřítomný čas), respektive je přítomná, jakožto po-minulá a to, co zůstalo je aktuální přítomný efekt, který působí v rámci univerzálního kontinua.

Přítomnost tak spájí dva prvky, které jsou vůči sobě v napětí – je mezi nimi (*between* – etymologie tohoto slova poukazuje na význam ‚být každému ze dvou‘²⁸⁷, řec. μεταξύ) – ovlivňována jedním a ovlivňující druhý. Jednak je to budoucí potencialita toho, jaká může být budoucnost čili snaha její realizace; a jednak účinnost a fakticita minulosti, která zakládá očekávání a umožňuje uskutečňování budoucnosti, což je pro Peirce, zdá se, důležitější. Z tohoto překrývajícího se sepjetí vyvstává přítomnost.²⁸⁸ Přítomnost však není

²⁸⁴ CP 6.155 – „This personality, like any general idea, is not a thing to be apprehended in an instant. It has to be lived in time; nor can any finite time embrace it in all its fullness.“

²⁸⁵ CP 6.126 – „...we find it necessary to hold that consciousness essentially occupies time; and what is present to the mind at any ordinary instant is what is present during a moment in which that instant occurs. Thus, the present is half past and half to come. (...) my immediate feeling is my feeling through an infinitesimal duration containing the present instant.“ [čes. vyd. s. 458].

²⁸⁶ CP 6.111 – „The reader will observe that I use the word *instant* to mean a point of time, and *moment* to mean an infinitesimal duration.“

²⁸⁷ Srov. heslo: Between, in: MERRIAM-WEBSTER. Between. In: *Merriam-Webster.com dictionary*.

²⁸⁸ CP 6.131; HELM, *Time and reality in American philosophy*, s. 29.

ovlivnitelná budoucností, minulostí však ano. Není ovlivnitelná budoucností, protože ta ještě není. To, co z budoucnosti máme, jsou naše projekce – představy – toho, jak či jaká by mohla být. Naše, v přítomném momentu orientované, rozhodování je založeno na tvrdé fakticitě minulého, které nám umožnilo přítomný – uskutečňující se – moment. „[J]e to návyk, na jehož základě je idea přivedena do současného vědomí prostřednictvím vazby, která byla dříve ustavena mezi ní a jinou ideou, zatímco byla ještě *in futuro*.“²⁸⁹ Jinými slovy návyk ustavený v předcházejícím minulém ovlivňuje v uskutečňující se přítomnosti budoucí přicházející.

Již bylo naznačeno, že Peirce také chápe čas jaksi z modální perspektivy, tyto modality bude potřeba shrnout. Nejprve bude dobré začít přítomností (*present*) – či přesněji přítomným okamžikem (*present instant*). Vzhledem ke svému charakteru abstraktního bodu nemá modální zabarvení, což je dáno tím, že nemá durativitu. Takováto nezávislá a bezprostřední přítomnost (*immediate present*) je vlastně neuchopitelná, takže nemůže mít ani modalitu – je místem radikální změny, řezu (a jako takový má dvě strany – jemu předcházející, antecedentní, a jeho následující, konsekventní). Aby mohla mít modalitu, musí ji mysl dodat rozměr – interval, ten je ji reflexí nějak připsán. Tím se stává záležitostí (jeho součástí) přítomného momentu (*moment*), který vyvstává ze sepjetí budoucího a minulého, čímž získává durativitu – svůj interval.²⁹⁰ V takovém případě pak v rámci reflexe může mít modality jak minulosti, tak i budoucnosti, ale není možné tímto způsobem pojímat pouhý bezprostřední přítomný okamžik.²⁹¹ Vedle toho je pak minulost to, co je aktuální či v modu aktuality (*actuality*). Takové události jsou učiněné, dokonané skutečnosti (*faits accomplis*) – tvrdá faktualita, která tak umožňuje, aby s ní mohlo být nakládáno, ale neztratila svou platnost ve sféře vlivu v přítomném. Ta je nám jakýmsi pozadím či scénou, na kterém je možné být a realizovat se.²⁹² A pak je tu budoucnost, ta skýtá dvě modality: možnost (*possibility*) a nutnost (*necessity*). Možnost je pak

²⁸⁹ CP 6.141 – „...feeling which has not yet emerged into immediate consciousness is already affectible and already affected. In fact, this is habit, by virtue of which an idea is brought up into present consciousness by a bond that had already been established between it and another idea while it was still *in futuro*.“

²⁹⁰ CP 6.126

²⁹¹ HELM, *Time and reality in American philosophy*, s. 28nn; Vlastně se do značné míry lze jen stěží ubránit představě Minkowského grafu čtyřrozměrného časoprostoru, kde přítomnosti odpovídá vrstva hyper-povrchu přítomnosti, což je vlastně bezrozměrná vrstva, která spojuje/rozděluje kužely minulého a budoucího světla.

²⁹² CP 6.128-130

z přítomného hlediska to, co v budoucnu může nastat, ale ne nezbytně. Možnosti Peirce vyhrazuje spíše vzdálenější budoucnost, kvůli vyšší míře nahodilosti, která může sehrát svou roli při její realizaci. A nutnost je to, co nastane jakoby následujíc nějaký zákon či to, co pak jako zákon popisujeme. Nutnost naopak je zásadnějším deskriptorem pro bližší budoucnost.²⁹³

Naše chápání kontinuity je formováno, jak Peirce predestinuje, skrze Zákon mysli, jakožto vztahy událostí, které jsou spájeny časem, který je metaforicky řečeno ‚tekoucí‘. Tok (*flow*) je formou zachycování změny, což dává vyvstat kontinuu pocitování. Toto pocitování je živoucí, a to umožňuje formování myšlenek o jevech, které samozřejmě mění svou intenzitu v časovém horizontu, podle míry své vytrvalosti. Pro Peirce je tak žitý či reálný čas ireverzibilní, čímž je odlišný od matematického, kterým je možné hýbat dopředu a dozadu, neboť není vázán na reálnou existenční událost, nýbrž je jeho sférou teoretické pole, které je ve svém jádru ideální.²⁹⁴ Takto pojatý tok času podle Peirce má tedy jediný určitý směr, a to od minulosti k budoucnosti.²⁹⁵

Je tedy patrné, že čas potřebuje ještě nějaké další kontinuum, než je on sám, protože potřebuje (jakožto forma změny) cosi, co touto změnou může procházet a co vlastně jako taková forma spájí. Vývoj v sobě nese limitaci možností (*possibilities*), které se liší v intenzitě elementů a touto variací se vyznačují. Čas také předpokládá spojitou škálu intenzity pocitování. Takže je-li přítomný nějaký pocit, je zde infinitesimální kontinuum pocitů infinitesimálně se odlišujících od onoho přítomného.²⁹⁶ Nejpatrnější je toto ilustrovat na myšlence, která má tendenci se napříč časem zobecňovat, čímž ale postupně

²⁹³ CP 6.143 a 5.459-61

²⁹⁴ Srov. ZLATOŠ, Michal. Aproximace problému vztahu vědy a filosofie. In: HOGENOVÁ, Anna a RYBÁK, David (ed.). *Potřebuje v planetární době filosofie vědu, či věda filosofii?*, s. 272-291.

²⁹⁵ CP 6.127 – „One of the most marked features about the law of mind is that it makes time to have a definite direction of flow from past to future. The relation of past to future is, in reference to the law of mind, different from the relation of future to past. This makes one of the great contrasts between the law of mind and the law of physical force, where there is no more distinction between the two opposite directions in time than between moving northward and moving southward.”

²⁹⁶ CP 6.132 – „For development essentially involves a limitation of possibilities. But given a number of dimensions of feeling, all possible varieties are obtainable by varying the intensities of the different elements. Accordingly, time logically supposes a continuous range of intensity in feeling. It follows, then, from the definition of continuity, that when any particular kind of feeling is present, an infinitesimal continuum of all feelings differing infinitesimally from that is present.”

ztrácí svou pocíťovanou intenzitu, ale umožňuje tak prostupování s dalšími obecnými idejemi.²⁹⁷

Žitý čas a Zákon myslí Peirce ilustruje na fenoménu osobnosti (*personality*). Osobnost je obecná idea, která je spojením či koordinací idejí – je teleologickou harmonií idejí, které jsou charakterem osobnosti. Tato osobnost musí být žita v čase, není okamžitá či okamžitě pochopitelná, a žádný konečný čas ji nemůže zcela plně obsáhnout. Osobnost v uchopená v určitém momentu je bezprostřední sebe-vědomí.²⁹⁸ A jako taková, živá a vědomá již nyní určuje skutky v budoucnosti, v rozsahu, jehož si není nyní vědoma. Budoucnostní odkaz je charakteristickým prvkem osobnosti, protože umožňuje růst a vývoj, který není mechanický, leč organický s principem růstu jako prapůvodním elementem univerza.²⁹⁹

Peirceův projekt synechismu je tedy, jak patrně, veden myšlenkou celkovosti, která je patrná skrze kontinuum a jeho dominanci v univerzu. Tato tendence je patrná již u pragmatické maximy a zejména pak ve smyslu návyku jako takového. Je-li tedy přesvědčení jeho myšlení to, že je myšlení potažmo svět je synechistický, kontinuální, tak je nevyhnutelně celé jeho myslitelské úsilí temporalistické či jeho filosofický pokus na poli problematiky času označit jako „temporální synechismus“ (právě pro chápání času jako pravého kontinua, jehož část obsahuje části stejného druhu).³⁰⁰ Synechisticky popisovaný svět je tedy světem, které je možné označit za dějinný a jako takový se vyjevuje postupně kterak vyvstává ve svém časovém uskutečňování se, a tak je zároveň charakterizovaný tokem událostí, které se vyvíjejí v souvislosti podle časových vrstev, které v tomto procesu vyjevují ve svých modalitách – významech.

²⁹⁷ CP 6.104, 137-140

²⁹⁸ CP 6.155 – „Personality, so far as it is apprehended in a moment, is immediate self-consciousness.“

²⁹⁹ CP 6.156-157

³⁰⁰ HELM, *Time and reality in American philosophy*, s. 21 – „For insofar as his thought is synechistic, it is also temporalistic. Time, Peirce argues, is a paradigm for all other continua whose main features are foreshadowed by the structure, the modes, and the laws of time. Inasmuch as time is the best version of continuity, and in that continuity is „the form of forms“ in Peirce’s philosophy it follows, that his philosophy of time is at the center of his system.“;

CP 6.168 – „Kant’s definition, that a continuum is that of which every part has itself parts of the same kind...“Zde Peirce přejímá Kantovu definici kontinua, s tím, že je potřeba mít se na pozoru, aby nedošlo, stejně jako u Kanta, k pomíchání s *Nekonečnou dělitelností*. Srov. KANT, *Kritika čistého rozumu*. B 211nn, s. 161n. SCHMIDT, Jon Alan. Temporal Synechism: A Peircean Philosophy of Time. *Axiomathes*. 2022, 32(2), s. 233-269.

D. Peirceova filosofie, chápání času a výchova?

Když se ohlédneme po předcházejícím zmapování Peirceovy filosofie, je patrné, že v jejím pozadí je potýkání se s časovou problematikou, ačkoliv knihu či článek, který by byl času přímo věnován, nikdy nevydal. I tak napříč jeho bohatou myšlenkovou pozůstalostí je dost materiálu na restauraci mozaiky na poli tohoto filosofématu. Nicméně je z těchto tří sond patrné, že chápání času má klíčovou roli. Napříč Peirceova díla je patrný onen stoický rozměr (zmiňovaný v jeho vlastní definici pro Baldwinův slovník) totiž, že člověk prostřednictvím svého zkoumání, které je vedeno rozumem, odhaluje řád věcí – jde tedy primárně o posun směrem k člověku. S tím souvisí právě i Kantovo dědictví, které Peirce rozvíjí, což ukazuje i charakter jeho myslitelského úsilí. Toto dědictví, o němž je řeč je přesun metafyziky z kosmologie do oblasti antropologie (totiž jakožto důsledku Kopernikánského obratu).³⁰¹

Takže Ačkoliv je možné Peirce řadit po bok takzvaných procesuálních filosofů³⁰² (vedle např. Jamese, Whiteheada nebo třeba Nietzscheho či Bergsona), tak systematicky problematiku času přímo nepojednává. Jeho pojetí času je rozprostřeno ve formě různých velkých střípků a fragmentů napříč jeho dílem. Avšak vzhledem k tomu, že charakter jeho metafyzického pojetí je synechistický – tedy na kontinuitě založený –, tak je patrné, že jeho problematika času hraje v jeho myslitelském úsilí nejen důležitou roli, nýbrž roli ústřední. Je tomu tak, protože kontinuita je „forma forem“ a čas je kontinuitou, která stojí jako vzor (či paradigma) ostatním kontinuím.³⁰³ Hlavně také z toho důvodu, že sjednocuje rozmanitosti – totiž čas je možné v tomto směru chápat jako nepřetržitelné, které umožňuje přetržit³⁰⁴. Touto svou přerývaností je metafyzická časová představa mnohem blíže tomu, co je možné vypovídat o časovém zakoušení. Kde se střídají intenzity časového běhu podle toho, do jaké míry jsme zaneprázdněni. A zároveň je problém času pro pragmatismus obecně stěžejní, neboť je možné jej zařazovat mezi filosofický proud, který je možné

³⁰¹ Srov. např. paragrafy pojednávající posun metafyziky do fyziky a následný exodus směrem k člověku a etice jako základu metafyziky. BRAGUE, Rémi. *Kotvy na nebesích: metafyzická základna lidského života*. s. 24nn

³⁰² Srov. v úvodním oddíle poznámku č. 1, s. 9; REYNOLDS, Andrew. *Peirce's scientific metaphysics: the philosophy of chance, law, and evolution*, s. 19.

³⁰³ Srov. HELM, *Time and reality in American philosophy*, s. 21; HARTSHORNE, Charles. Continuity, the Form of Forms, in Charles Peirce, in: *The Monist*, vol. 39, no. 4, 1929, s. 530n.

označit jako filosofii života, s nímž sdílí právě důraz i na praktický rozměr myslitelského úsilí, po bok Henriho Bergsona a jeho následovníků, Wilhelma Diltheye, Paula Ricœura a směru hermeneutiky dějinného vědomí či také existencialistů.

Struktura předchozího pojednání Peirceovy filosofie by také mohla být popsána skrze tři otázky. Tyto tři otázky, které se vlastně vinou jako červená nit, ač povětšinou implicitně, celým oddílem, se snaží vystavět nárys toho, jak nazírat Peircovu filosofickou pozici s důrazem na její temporální aspekty. Tyto otázky jsou: „Kdo?“, „Jak?“ a „Co?“. A tato čtvrtá sekce k nim ještě vlastně přidává čtvrtou takovou otázku: „Proč?“

Totíž *kdo* si otázku klade, je to člověk – osoba –, který je součástí přeřívání předsudků (například tradice, socializace, akulturace atp., které nám nasazují optiku čtení světa), které je nucen ze své situace dotazovat a odtud se začíná zkoumání světa, které jej vede k pochybování, a tak ke zkoumání. Tímto procesem dochází ke vztahování do celků, zobecnováním idejí. Takovýto proces je celoživotní interpretací, který probíhá pod taktovkou hrubého donucení času (urgencí dovršení existenciálního modu rozehraném mezi nutností, možností a aktualitou). Množina možností, která je ohraničena narozením a smrtí, tak dostává svého vymezení. To se realizuje z aktuálních rozhodnutí, která s sebou nesou vektor trajektorie budoucí možnosti, a za ně neseme zodpovědnost. Proto neustále dochází k přezkoumávání správnosti takových činů (což platí stejně pro myšlenku jako pro výkon jednání), cyklicky krouživým pohybem jakoby na tři doby valčíku pragmatické maximy. Zde jsou schopni odhalovat vlastní chyby a přešlapy, díky čemuž je umožněno a umožňováno růst vývojem. Člověk se tedy rozvíjí do svých možností.³⁰⁵ Jeho osobnost je tak možné nahlížet jako jeho vlastní účelovou příčinu, která se rozvíjí napříč časem.

Pragmatismus je do značné míry i reflexivní odpovědí na rozpor mezi teoretickým a praktickým, stejně obdobně se snaží řešit onen spor nominalismu a realismu, kde nominalismus stojí pro *flatus vocis*, slova nepodepřená reálnými skutky, událostmi či evidencí a na druhé straně realismus, který je vázán na svět a jeho jevení, což stojí v základu pragmatického pojetí. Pragmatismus u Peirce tak straní jednak praktičtějšímu

³⁰⁴ Tuto charakteristiku kontinuity v Peirceově pojetí opisuje Helm jako: „Time seems to be continual rather than continous, sometimes more intermittent than unremitting“. HELM, *Time and reality in American philosophy*, s. 25.

³⁰⁵ CP 5.394 – „However the doubt may originate, it stimulates the mind to an activity which may be slight or energetic, calm or turbulent. Images pass rapidly through consciousness, one incessantly melting into another, until at last, when all is over -- it may be in a fraction of a second, in an hour, or after long years -- we find ourselves decided as to how we should act under such circumstances as those which occasioned our hesitation. In other words, we have attained belief.“

aspektu spíše než tomu teoretickému, ač jej také respektuje, ale ve smyslu původního významu tedy ‚svědectví‘ – teorie je tak druhotnou a odvozenou z praktického života, stejně jako je logika založena v každodenní zkušenosti. „Americký pragmatismus a kontinentální hermeneutika zároveň směřují ke sjednocení teorie a praxe, epistemologické a etické dimenze lidského života.“³⁰⁶ Analogicky jako když chce člověk vykročit k otevřenosti bytí, musí si prve otevřít dveře, aby mohl z ven onoho uzavřeného pokoje každodennosti, skrze jejichž klíčovou díрку prosvítá světlo, které láká. Pragmatismus je v této metafoře klika dveří, ale to neznamena, že ač ji má každý k dispozici, je schopen ji použít. Pragmatismus je filosofická metoda čili jako taková má svá omezení limity. Studium filosofie proto sestává z reflexe a pragmatismus je takovou metodou reflexe, která je vedena tím, že neustále drží ve zřeteli svůj vlastní smysl (*purpose*) a smysl myšlenky, kterou analyzuje, ať už je její výsledek povahy a užití v jednání či myšlence.³⁰⁷

Pragmatická maxima je vědecká; jde ji primárně o vykreslení idejí, není však utilitárně orientovaná, jde primárně o poznání ne jednání. Praktický člověk je takový, že má-li jen to, co chce a potřebuje, tak nepotřebuje nic víc a ničem dalším nepravne (horizont světa takového člověka je úzký, velmi špatně se mění, protože mu stačí to osvědčené); vědec vedle toho vykresluje ideje a myslí uvážlivě, je tedy charakteristický otevřeností myslí a snahou poznávat. Univerzity, či školy obecně, by měly být motivovány vizí chtít být místem, kde se může kdokoliv naučit cokoli za intelektuálního vedení, a nikoliv vedení finanční motivací. Učenci by měli být oddáni pravému ethosu vědy – hnaném naší touhou zjišťovat a bádát o věcech doplňovaná autentickou pochybností.³⁰⁸ Vlastně to velmi dobře koresponduje se starým latinským: „*repetitio est mater studiorum*“, že opakování je matka vzdělávání se – *studiorum* bývá do češtiny nepřesně překládáno jako ‚moudrost‘, ale je to spíš horlivá a usilovná touha po (na)učení se, která má

³⁰⁶ HROCH, *Pragmatismus a dekonstrukce*, s. 9.

³⁰⁷ Sám Peirce toto shrnuje v poznámce k CP 5.13: „Pragmatism is a method in philosophy. **Philosophy** is that branch of positive science (*i.e.*, an investigating theoretical science which inquires what is the fact, in contradistinction to pure mathematics which merely seeks to know what follows from certain hypotheses) which makes no observations but contents itself with so much of experience as pours in upon every man during every hour of his waking life. The study of philosophy consists, therefore, in reflexion, and **pragmatism** is that method of reflexion which is guided by constantly holding in view its purpose and the purpose of the ideas it analyzes, whether these ends be of the nature and uses of action or of thought.“

³⁰⁸ Heslo: „University“ *The Century Dictionary*, vol. XXIII, s. 6624; STRAND, Torill. Peirce on Education: Nurturing the First Rule of Reason. *Studies in Philosophy and Education*. 2005, 24(3-4), 309-316.

kontinuální charakter. Člověk si musí podržet perspektivu dítěte se svou upřímností a přímočarostí plastičností, aby mohl být vědcem nebo filosofem.³⁰⁹

Pragmatická maxima hovoří o reflexi toho, co máme přítomno, v jakékoli formě v mysli. Běží o to, *jak* se nám dává rozdíl, neboť ten v reflexi vyvstává. Odpověď na otázku, *jak* či *jakým* způsobem je možné o tomto mít ponětí, leží v kategoriích faneroskopie. Zde se dochází k tomu, že toto přítomné je nějak rozpracováno – kategorizováno, uvědomeno. Čili časové vědomí je vědomí kontinuálního toku světa, který se může naznačovat jako dějiny (*story* – příběh – podle toho, jak se k člověku přibíhají nahodilé události), temporální tok rozpoznáváme podle bezrozměrných okamžiků (*instant*, odpovídající Aristotelově τὸ νῦν) a momentů, které jsou intervalem ovšem bez jasně vymezených hranic. Momenty jsou vesměs nerozpoznatelné, dokud nepominou a nepřejdou kontinuálně v jiný. Na půdě toho, co můžeme označovat momentem – temporálním tahem –, je možné vidět vlivy minulého návyku ustáleného přístupu k věcem a zároveň je zde budoucnostní pnutí nadcházející situace ve smyslu očekávání. Tyto dva aspekty momentálního dynamismu vesměs tvoří ohraničení momentu, jen volně však, a zároveň se překrývají (jako vlny oceánu) – tímto překrytím vlastně dávají vzniku toho, čemu lze říkat přítomnost. Přítomnost je vlastně momentální potenci podle zlomového bodu ‚nyní‘ (*instant* ‚*now*‘), který je vypověditelný jen zpětně z jiného okamžiku uzavírajícího interval, neboť sdílí charakter Prvosti, která jako taková potřebuje svou Druhost. A síla její potence je tak určována vzdáleností od tohoto bodu.

Zde tedy vstupuje do hry paměť, kterou by bylo možné označit jako skladníka minulosti, která je skladištěm všeho našeho poznání. Je-li minulost skladiště, pak paměť jako její skladník ukládá události podle patřičných asociací s obecnými idejemi. Odsud pak pramení připravenost jednat správně ve správný čas. Zároveň je obecnost ideje obdobně úměrná i co týče hloubky zkoumání. Hloubka je závislá na síle pozornosti. Pozornost je síla, kterou je myšlenka z jedné doby spojena s myšlenkou z jiné doby a je jí také nucena se k ní vztahovat. Není to sice záležitost bezprostředního vědomí (*immediate consciousness*), ale její objektivní důraz má vliv na vědomí (*consciousness*). Její akt sestává pouze ze schopnosti jejího důrazu, kterým ovlivňuje poznání či další následné myšlenky. Pozornost tak silně ovlivňuje paměť, čím větší pozornost je k myšlence upírána,

³⁰⁹ „To be a philosopher, or a scientific man, you must be as a little child, with all the sincerity and simple-mindedness of the child’s vision, with all the plasticity of the child’s mental habits.” (PEIRCE Charles Sanders. *Reasoning and the Logic of Things: The Cambridge Conferences Lectures of 1898*, s. 192).

tím přesnější je logická sekvence myšlenky a čím více pozornosti myšlenka dostane, tím déle je taková myšlenka pamatována. Avšak i zapomenutá myšlenka může být znovu nalezena. Čili takováto syntéza vědomí, která má svůj rozměr intenzity, je tím, co spájí čas dohromady a zároveň plodí smysl učení se a myšlenky jako takové.³¹⁰ Minulost je pak přímá zkušenost, kterou je možné kritizovat a je re-prezentována pamětí. Paměť je artikulovaný, komplexní produkt, který je zcela odlišný o pocitu (feeling). Jako taková se může sestávat z návyku, kterým je možné rozpoznávat nové, ač jen drobně odlišné od starého, jakožto jiné. Paměť je schopna reprodukce zakoušeného pocitu. Paměť, stejně jako myšlenka, je tedy závislá na kontinuitě, jinak by vše vyjma přítomného okamžiku vůbec neexistovalo.³¹¹

Lidský život to je kontinuální proces, který se realizuje tak, že je otevřeností vůči možnostem, které rozpoznává, čímž na ně odpovídá, proto také je pro Peirce život set či množina možností. Takže tedy k otázce *jak?* Přináleží odpověď *habitualiter*. Totiž ‚zvykově‘ či ‚z návyku‘ – kterak *máme (habeo)* –, který zrcadlí kontinuitu a lásku, Třetnost skrze Druhost. To je onen způsob aktuálního uvědomění si konkrétní situace a z toho vyplývající rozhodování a venkoncem rozhodnutí pro tu či onu činnost. Návyk nese předpoklady, které jsou výsledkem minulého, které však zároveň to současné umožňuje. A jako takový jsou nám interpretačním základem situace – totiž naší situace tady a teď. Tako je možné vidět tradice jako optika výkladu člověka je způsob čtení toho, co to, a to dělá a jak se to prezentuje. Návyk jako jádro pragmatismu i vzdělávání vlastně ve své povaze vyzývají své nositele k přezkumu a aktualizaci tradovaného obsahu primárně pro sebe jakožto výkladový rámec a zároveň též pro budoucí generaci, jakožto základ pro výchovu. Vzdělávání či výchova se snaží o kultivaci zvyků a návyků zejména prostřednictvím jejich střetání na poli dialogu, kde jsou vystavovány pranýři cizoty, díky čemuž se etablují jakožto relativně adekvátní, tedy nikterak ultimátně. Neboť jsou závislé na konkrétní aktualizaci, která může kontextuálně posouvat jejich význam. Tento rozměr tedy poukazuje k onomu bonmotu o tom, že budoucnost bude taková, jakou ji dopřejeme výchovu. Protože ve výchově je tomu podobně jako v evoluci totiž, že ‚není možné žádné

³¹⁰ CP 5.295; 1.377 – ‚first, feeling, the consciousness which can be included with an instant of time, passive consciousness of quality, without recognition or analysis; second, consciousness of an interruption into the field of consciousness, sense of resistance, of an external fact, of another something; third, synthetic consciousness, binding time together, sense of learning, thought.

³¹¹ CP 1.379; W3, 104 MSS 237.

absolutní kritérium v přirozenosti věcí, poněvadž v přirozenosti věcí není žádná ostrá linie demarkace mezi různými třídami. Nicméně lze nalézt kvantitativní symptomy,“ jejichž prostřednictvím může lidská mysl přibližně odhadovat míru promísení vlivů.³¹²

Velmi přílehlavou analogii je možné shledat u fenoménu, který se běžně označuje jako „generační schod“. V průběhu tohoto období mají mladší lidé tendenci k ověřování a vymezování se vůči tomu, co v rámci socializace a enkulturace přejali od starších a začínají otřásat všemi jistotami, které obdrželi. Nicméně se v jisté fázi života stane to, že i tito „rebelové“ začnou jednat podle nějakých ustálených vzorců – návyků. A pak se provokativní stane jen kontext, v jehož rámci se toto jednání uskutečňuje. A to, co byla prve rebelie se v čase etabluje a vymezuje soubor, který je svým způsobem standardizovaný. V okamžiku, kdy k tomuto dochází, se člověk stává konzervativním ve svém habitu. Již nepotřebuje žádný jeho další vývoj a zároveň jej proti „novotám“ ochraňuje tím, že se „novotu“ snaží zpochybňovat. Avšak selžou-li staré návyky je člověk je nucen začít přehodnocovat své předpoklady, či přesněji přehodnocovat předpoklady svých návyků. A tak začne zkoumat konstitutivní premisy, které daly vzniku onomu návyku. V takovýto okamžik se vynoří otázky, které jsou svou povahou vesměs metafyzické. Běžně jsou známy při prvním kontaktu s filosofií – „co je to a to?“ a pak „jak mohu vědět, že to a to je tím a tím?“ a tak dále. Snaha odpovědět na takovéto otázky pak člověka vede nejedním úskalím, a navíc se jedná otřesnou událost. Nicméně oťukávání skrze víru a pochybnost pomáhá krystalizovat návyk zkušeností a stejně tak, jak sílí jeho utvrzelost, tak také sílí jeho význam, a tedy tím hůře se od něj v případě „otřesu“ odstupuje a tím hůř se reflektuje a tím bolestnější jsou výsledky této reflexe.³¹³ Nicméně je tato etapa

³¹² CP 6.308 – v úseku článku *Evolutionary Love*, kde se Peirce věnuje rozlišení tří forem evoluce: „No absolute criterion is possible in the nature of things, since in the nature of things there is no sharp line of demarcation between the different classes. Nevertheless, quantitative symptoms may be found by which a sagacious and sympathetic judge of human nature may be able to estimate the approximate proportions in which the different kinds of influence are commingled.“

³¹³ Srov. CP 5.368 – Peircova ilustrace *Průvodního principu*:

„A book might be written to signalize all the most important of these guiding principles of reasoning. It would probably be, we must confess, of no service to a person whose thought is directed wholly to practical subjects, and whose activity moves along thoroughly-beaten paths. The problems that present themselves to such a mind are matters of routine which he has learned once for all to handle in learning his business. But let a man venture into an unfamiliar field, or where his results are not continually checked by experience, and all history shows that the most masculine intellect will oftentimes lose his orientation and waste his efforts in directions which bring him no nearer to his goal, or even carry him entirely astray. He is like a ship in the open sea, with no one on board who understands the rules of navigation. And in such a case some general study of the guiding principles of reasoning would be sure to be found useful.“

potřeba, aby umožnila osobní rozvoj do možností, které jakožto osoba člověk má v možnosti, neboť život to není kauzální mechaničnost.

A konečně je možné se přesunout k otázce: *co?* Již bylo zmíněno že Peirceovo chápání času je vesměs modální temporalita, jejíž základní stavební kameny jsou, jak je u Peirce zvykem tři: nutnost, aktualita a možnost. Čas, to je možnost, která je realizovatelná; to, co označujeme časem minulým je již možnost realizovaná (je aktuální); to, co označujeme jako přítomný čas je možnost realizující se, a to o čem hovoříme, jako o budoucnosti je možnost, která je realizovatelná, ať už reálně, či možně, a tato realizovatelnost je závislá vzdálenosti v souvztažnosti vůči přítomnosti podle blízkosti k této přítomnosti. Tak se v přítomnosti prolínají síly motivující a umožňující, které nějakým způsobem unikátně harmonizují tuto souhru uskutečněného a uskutečnitelného v pocíťované zakoušené přítomnosti.

Peirceovu filosofii by bylo možná připodobnit valčíku. Jedná se o tanec na tři doby, při kterém jeden ustupuje druhému (víra-pochyba; prvost-druhost; náhoda-láska), a tak dochází k harmonickému (a harmonizujícímu) pohybu (návyk; třetnost; kontinuita) parketem univerza. Okamžité nahodilé má své momentální láskyplné přijetí, které kontinuálně pokračuje, čímž utváří předivo univerza. Nástin Peircovy filosofie se tak jeví jakoby snaha nějakým způsobem smířovat či propojovat svět přirozené mnohosti, který se člověku dává v jevech reálného světa s obrazy a jejich abstrakcemi v jevech světa reálného. Pro toto používá aparátu jak pragmatické metody, která pomáhá rozlišovat, čím je dobré se zabývat a čím spíše nikoliv; stejně tak i k tomu používá i faneroskopické deskripce jevící se situace z neomezeného pocitu, přes existenční konfrontaci po rozpoznání zákonitého vztahu; stejně tak toto zachycují velmi abstraktní metafyzické koncepty, které poukazují na to, že lidská dějinnost se udává v nutnostech a nahodilostech, za přispění láskyplného pnutí k ideji, která člověka bezprostředně láká a tím i mysl vstříc harmonii. Toto lákání probíhá ve smyslu Zlatého pravidla – totiž odstoupení své sobeckosti ve prospěch zdokonalování bližního. Zásadním problémem pragmatismu může být jeho limitace co se týče společenskosti, je tomu proto, že jeho zaměření je v první řadě pro první osobu, neboť je dědicem karteziánismu a Kantových východisek (obdobně jako je tomu i třeba ve Husserlovské fenomenologii).

Peirce je také považován za otce moderní sémiotiky, která je založená na procesu nekonečné interpretaci znaků odehrávající se v triádách, což se zračí i v charakteru jeho filosofie: obecně by bylo možné Peircovo filosofické pojetí tedy shrnout jako filosofii

triangulační, která stejně jako geografická triangulace, určuje místo a pohyb ve světě skrze neustálý proces vzájemného výkladu (koneckonců byl Peirce vlastně geodet, tedy geometr praxe), což zrcadlí i jeho široký záběr zájmu. Tím tak umožňuje orientaci ve světě, který je chápán jako kontinuální celek, jehož je člověk integrální součástí a který se nám tak ukazuje ve své schematicke, a tím nám umožňuje jej tak – totiž schematicky a ve znacích – chápat. Toto chápání je pak založené na procesu nekonečné interpretace znaků odehrávající se v triádách. Totiž „po ovoci poznáme“ – dobro se tak zračí v plném uchopení a vyvrácení pochyb utvoření habitu (*habeo*) jakožto mít a podle toho jednat, do dalšího selhání, které opět přináší pranýř pochyby (jako něco reflektivního). Toto je pak korektiv k tendenci naplňování přirozenosti – tvrdou variací, která kontinuálně vede k uskutečňování této přirozenosti. To, co Peirce pak nazývá synechismus – kontinuálnost, která však může být přerývavá, jde s ní ruku v ruce nahodilost, která je individuální a unikátní pro každý konkrétní střet, který vlastně synechismus narušuje, ale zároveň mu dává se ukázat. Tak může vyvstat ona tendence, kterou Peirce nazývá Zákonem zákonů: Zákon lásky, totiž kreativní tendence vývoje/evoluce. A všechny tyto tři jdou pohromadě.

Zde, na závěr nárysu Peirceovy filosofie, je potřeba poukázat na to, že je možné v jeho pojetích (která by bylo možné také označit za filosofii času či filosofování nad problémem času) zahlédnout střípky toho, co později (či jinde) v dějinách filosofie nese jména „čas“, „časovost“, a dokonce i „temporalita“. A tento oddíl je snahou tyto střípky napříč jeho dílem ilustrovat a poskládat do mozaiky, která odráží jeho celé myslitelské úsilí. A ačkoliv Peirce sám tyto střípky nepojmenovává takovým jménem, leč je nechává pod hlavičkou nediferencovaného názvu „čas“. Tak to nicméně neznamená, že se v jeho díle nezračí různé aspekty tohoto fenoménu.

3. William James

Nejvíce ovlivněným Peirceovými myšlenkami byl jeho přítel a žák William James³¹⁴, byl význačným psychologem a filosofem pragmatismu, který přišel s programem radikálního empirismu. James byl do značné míry opakem Peirce – James nebyl příznivcem formální logiky ani matematiky, byl spíš romantická či umělecká duše (chtěl se stát malířem) a na rozdíl od Peirce byl společensky oblíbený a jeho akademická kariéra byla velmi úspěšná, dokonce Peirce i finančně a jinak podporoval. James se zasloužil se o popularizaci pragmatismu snad nejvíce, zejména popularizačními přednáškami z Lowellova institutu.

Jamesovo myšlení na poli problematiky času je načrtnuto ve dvou okruzích, které reflektují tyto jeho snahy. Po krátké biografii je jako první, protože je klíčem k chápání Jamesova díla jako takového, sekce radikálního empirismu. Radikální empirismus je jeho svérázným myslitelským pokusem, jehož základ leží v nálezech, které učinil na poli psychologie a také (jak název napovídá) v jeho recepci klasického empirismu. Psychologii v tomto oddíle reprezentuje jeho *opus magnum* nesoucí název *The Principles of Psychology*³¹⁵. *Principles* jsou vlastně učebnice, která vyšla ve dvou svazcích v roce 1890 a kterou sestavoval po 12 let. Pro radikální empirismus je stěžejním sbírka *Essays in Radical Empiricism*³¹⁶ obsahující eseje, které tuto jeho perspektivu vykreslují, vyšla až posmrtně v roce 1912, tak tyto eseje z převážné části vznikaly mezi lety 1904 a 1906 – čili se jedná o koncept, který vznikal víceméně paralelně s jeho pojetím pragmatismu. Druhým okruhem, který dále rozšiřuje první, je sekce, která nese název Pragmatismus. Ta je opřena

³¹⁴ Tato sekce je sepsána za použití literatury, k níž z důvodů přehlednosti a charakteru této pasáže (krátkého medailonu) nebude přímo referováno: MCDERMOTT, Introduction, in: JAMES, William a MCDERMOTT, John Joseph. *The writings of William James: a comprehensive edition, including an annotated bibliography updated through 1977*, s. ix-liv [k této sbírce je v textu dále odkazováno pod zkratkou WJW]; MIHINA, William James, in: VIŠŇOVSKÝ-MIHINA *Pragmatismus*, s. 174-181. HROCH, Jaroslav. William James a pragmatická filosofie, in: JAMES, *Pragmatismus: nové jméno pro staré způsoby myšlení*, s. 7; HROCH, K filosofickému myšlení Williama Jamese, in *Filozofia*, 63 (2008), 2, 144-154; VOROVKA, *Americká filosofie*, s. 157-162; HROCH, Jaroslav. William James, in: *Soudobá anglo-americká a kanadská filosofie*, s. 21-32; DURANT, Will. *The story of philosophy: the lives and opinions of the greater philosophers*. s. 664-678; BASILE, RÖD. *Filosofie 19. a 20. století. I*, s. 126-162; RUSSELL, Bertrand. *A history of western philosophy*. s. 811-818.

³¹⁵ JAMES, William. *The principles of psychology (2 vols.)*. je tomuto dílu dále odkazováno pod zkratkou PP svazek stránka v souladu s běžným územ v literatuře spjaté s Jamesem, např.: PP I 104.

³¹⁶ JAMES, William. *Essays in radical empiricism* k této sbírce odkazováno pod zkratkou ERE, stránka v souladu s běžným územ v literatuře spjaté s Jamesem, např.: ERE, 104.

primárně o soubor cyklu popularizačních přednášek z filosofie *Pragmatism: a New Name for Some Old Ways of Thinking*³¹⁷, z let 1906 a 1907, která se stala vlastně základem pro popularizaci a ambivalentní recepci tohoto myslitelského směru. Tento oddíl je uzavřen reflexí na výstupy z těchto dvou okruhů.

Význam Williama Jamese se pro filosofii obecně odvozuje právě od toho, že byl popularizátorem *Pragmatismu*, jehož vyvrcholením je cyklus přednášek o pragmatismu, které se odehrály na konci roku 1906 v Lowellově institutu v Bostonu a počátku roku 1907 na Kolumbijské univerzitě v New Yorku.³¹⁸ Nicméně jeho chápání filosofie se, zejména v posledních letech svého života, ubírá spíše směrem *Radikálního empirismu*, který, jak sám říká, je na pragmatismu nezávislou doktrínou.³¹⁹

William James se narodil (1842 v New Yorku – 1910 Chocorua, New Hampshire) do význačné rodiny své doby. Rodina Jamesových významně zasáhla to do společenského milieu ve Spojených státech na přelomu 19. a 20. století – kulturně, vědecky i umělecky. William s bratrem Henrym již v mládí odcestoval do Evropy, kde strávil několik let (1857-61). Tato zkušenost u něho zformovala otevřenou, kosmopolitně smýšlející a vzdělanou všestrannou osobnost. Takovýto postoj si William James držel po celý svůj život a zároveň se odráží i napříč jeho myslitelským úsilím.

³¹⁷ JAMES, William. *Pragmatism: a new name for some old ways of thinking: popular lectures on philosophy*. New York: Longmans, Green, 1907 V textu je k této sbírce odkazováno pod zkratkou Pragmatismus. K českému překladu JAMES, William. *Pragmatismus: nové jméno pro staré způsoby myšlení*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2003 je referováno v hranatých závorkách.

³¹⁸ Ačkoliv byl James popularizátorem pragmatismu připisuje plný kredit za uvedení pragmatismu do filosofie Charlesi S. Peircovi. (k tomu srov. JAMES, *Pragmatismus*, s. 46n [38n] a kapitola „Úsvit pragmatismu“ in HROCH, *Pragmatismus a dekonstrukce*, s. 41nn).

³¹⁹ JAMES, *Pragmatismus*, s. viii n [19n].;

Nicméně je toto tvrzení přinejmenším sporné a obě vzhledem k tomu, že obě doktríny jsou vzájemně kompatibilní a vzájemně se prolínají a doplňují. Tak je snad lepší s Fr. Mihinou přesněji říct, že „Jamesova verze pragmatismu je *empirická*, dokonce *radikálně empirická*“ (VIŠŇOVSKÝ-MIHINA, *Pragmatismus*, s. 178). Pro toto tvrzení svědčí i výrok samotného Jamese v předmluvě k *The Meaning of the Truth* (1909):

„I am interested in another doctrine in philosophy to which I give the name of radical empiricism, and it seems to me that the establishment of the pragmatist theory of truth is a step of first-rate importance in making radical empiricism prevail.“ (s. xii)

Takže je patrné, že James nejspíše chápal pragmatismus jako metodu, která je základním stavebním kamenem pro jeho doktrínu radikálního empirismu – viděl pragmatismus v tomto směru spíš jako teorii významu, která umožňuje uskutečnění projektu radikálního empirismu.

Těmto aspektům se blíže věnuje studie Emila Višňovského, *Studie o pragmatismu a neopragmatismu*, Bratislava, Veda 2009 dále také okrajově McDermott, Introduction, in: WJW, s. xlii nn, HROCH, *Pragmatismus a dekonstrukce*, s. 92; RIŠKA, *Americká filozofie*, s. 35n.

Po návratu z Evropy nastupuje na Harvardovu univerzitu, kde v letech 1863-1869 studuje medicínu. V průběhu tohoto studia se také účastní biologické expedice do Brazílie, kterou vedl přední přírodovědec Louis Agassiz. Po absolvování začíná v roce 1873 na Harvardu učit nejdřív jako učitel anatomie (*Assistant Professor of Physiology* – 1876) posléze psychologie (*Professor of Psychology* – 1889-1897), a také filosofie (*Assistant Professor of Philosophy* – 1880; *Professor of Philosophy* – 1885). Své působení na Harvardu ukončuje v roce 1907. Vedle formativního vlivu jeho pobytů v Evropě (v padesátých, šedesátých, osmdesátých a též v devadesátých letech) má velký vliv na charakter jeho myslitelského úsilí období těžkých depresí, které prožil na přelomu šedesátých a sedmdesátých let. Toto pro Jamese velmi obtížné období však s sebou přineslo dva milníky v jeho myslitelské trajektorii: jednak se setkává s Renouvierovým³²⁰ texty o svobodné vůli jakožto tvůrčí schopnosti subjektů³²¹, které mají vědomí, což má vliv na jeho chápání světa jako indeterministického a pluralitního („tvrzení o skutečnosti je zároveň tvořením skutečnosti“³²² – z dopisu Jamese Renouvierovi). A jednak se zde rodí impuls k studiu lidského nitra a jeho vztah se světem, který je pak přetaven nejen v knihu *The Principles of Psychology*. Napříč Jamesovým myšlením se objevuje několik stále se vynořujících témat, s nimiž se potýká a konfrontuje, jedná se primárně o zápas s nihilismem (velkou část života se snažil vymluvit si spáchání sebevraždy), dále pak o jeho víru v kontinuální, inteligibilní, leč neukončený svět (čili jedná se důraz na konjunktivní vztahy) a konečně je zde jeho snaha vyvinutí metody tázání či zkoumání, která by poskytla přínos realizaci lidského ‚zájmu‘ (*interest*) a zároveň věrně vystihovala procesualitu přírody i člověka (což je praktický důraz). Těmto tématům korespondují i tři body, které je možné vymezit jako základní pro lidskou zkušenost: sebeuvědomění (*self-consciousness*), kosmické zasazení (*cosmological setting*) a (národní) kultura (*national culture*). Tato témata se jako červená nit táhnou napříč jeho dílem.

Ačkoliv je Jamesův význam přičítán jeho popularizaci pragmatismu, tak není možné tak snadno a placatě říci, že byl pragmatik beze zbytku. Jeho myslitelské úsilí, které reflektovalo každodenní zkušenost a jeho otevřenost pro ni je klíčová, neboť se právě toto

³²⁰ Charles Renouvier – francouzský novokantovský filosof, který postavil svůj filosofický koncept na základě poznatelnosti a spolehlivosti lidské zkušenosti a také svobodné vůli, jakožto základní lidské charakteristice, která je i základem poznání a myšlení se jí podvoluje.

³²¹ Podle záznamu z deníku se jednalo o Renouvierovy *Essais de critique générale*, srov. WJW, 7n.

³²² VOROVKA, *Americká filosofie*, s. 159.

snaží zachytit, a tak vlastně přispět ke zlepšení *statu quo*. Jamese je takto možné charakterizovat také jako melioristu. Jako takový chápal filosofické úsilí jako zvyk vidět alternativu čili neakceptovat obvyklé za bernou minci, ale rozproudil konvence pohledy z cizích perspektiv. Tedy reflektovat člověka v jeho vztazích s univerzem, protože vzdělávací esence tkví v probuzení či stimulaci ducha k jeho problémům.³²³ Nejen jeho modifikace Peirceova pragmatismu, ale zejména pak výstupy jeho psychologických zkoumání se tak stala hybným směrem americké filosofie a nejen jí. Jamesovi myšlenkové trajektorie je možné zahlédnout napříč spektrem různých filosofických směrů 20. století, dokonce až tak, že člověk, který se Jamesovým dílem zabývá, má pocit, když čte jeho současníky, tak je to jako by znovu četl Jamesova díla.³²⁴ Což zároveň vede k otázce, zda je možné Jamese považovat za myslitele, který předjímal existencialismus či fenomenologii, nebo jej do těchto škatulek řadit. Ačkoliv sdílel některé motivy, nelze to takto říci, obdobně jako je tomu s jeho zařazení do pragmatismu. Jamesovy nálezy v tomto směru měly také vliv nejen v Americe: Dewey, Royce, Moore, Rorty, Goodman, velmi výrazně také u Whiteheada³²⁵, ale i na evropské³²⁶ scéně byl znám (doložitelné odkazy

³²³ „However skeptical one may be of the attainment of universal truths (and to make our position more emphatic, we are willing here to concede the extreme Positivistic position), one can never deny that philosophic study means the habit of always seeing an alternative, of not taking the usual for granted, of making conventionalities fluid again, of imagining foreign states of mind.“ [...] „As for philosophy, technically so called, or the reflection of man on his relations with the universe, its educational essence lies in the quickening of the spirit to its problems.“ William James v odpovědi na dopis Dr. G. S. Hall do časopisu 'Nation' (1876) ke stavu výuky filosofie na amerických institucích. In: JAMES, Henry, *The Letters of William James*, vol. 1, 189n.

³²⁴ „...the student of William James seems to feel that in reading many contemporary philosophers he is re-reading William James. While there is not necessarily any historical connection between James's view and those of contemporary philosophers, there is, nevertheless, a real identity of point of view.“ MOORE, Edward C. *William James*. 1965. s. 162.

³²⁵ Whitehead Jamese řadí dokonce mezi čtyři největší filosofy západního světa (po bok Platóna, Aristotela a Leibnitze) důvodem k tomu mu je jeho intelektuální život je protest proti odmítnutí zkušenosti v zájmu systému. WHITEHEAD, Alfred North. *Modes of thought*. s. 2n; WHITEHEAD, *Process and reality*, s. xii.

³²⁶ Velmi přehledný je shrnující článek NUBIOLA Jaime, *The Reception of William James in Continental Europe*, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, III-1 (2011), který pojednává o vztahu a vlivu Williama Jamese v kontinentální Evropě, který vesměs poukazuje velmi podobným směrem jako Whitehead. Nubiola shrnuje slovy Stuarda Hughesse, že James byl vlastně: „the revivifying force in European thought in the decade and a half preceding the outbreak of the First World War“. Dále např.: GOODMAN, Russell. *William James, The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

Zároveň je zde také na druhou stranu onen poukaz na to, že ačkoliv byl zájem o pragmatismus v prvním desetiletí 20. stol. na vzestupu (Jamesův Pragmatismus byl do němčiny přeložen téhož roku, jako vyšel (tedy 1907) v překladu Wilhelma Jerusalem a Ernsta Macha), tak se posléze začaly, zejména kolem mezinárodní konference filosofie, která se konala v Heidelbergu (1908), kde měl pragmatismus prominentní místo, měnit tóny jakými se o něm mluvilo. Jádrem primárního problému, který měli němečtí filosofové (zejména Ernst Mally, Otto Karmin, Paul Carus) s pragmatismem se týkalo pojetí pravdy. Pragmatické pravdy pojetí v jejich očích bylo utilitaristické, cirkulární v definici pravdy, výrůstek Comta a pozitivních věd či dokonce byl

k jeho vývodům, které je možné mimo jiné možné nalézt například u Wittgensteina,³²⁷ Ramseyho, Russella či také u Husserla,³²⁸ Schelera nebo Jerusalema).

A. Radikální empirismus

Radikální empirismus je v Jamesově pojetí druh empirismu, který se vymezuje vůči klasickému empirismu jednak chápáním monismu, jakožto hypotézy, a nikoliv jeho dogmatického potvrzování. Svět je *prima facie* pluralismus a jednota je abstrahováním z oné syrové formy, a tedy je jakousi kolekcí či mozaikou. Postulací větší jednoty objevujeme více, ale absolutní jednota zůstává neobjevena. A jednak pak ona radikalita zejména tkví v ohledu, že není možné ze zkušenosti vyloučit žádnou její součást, to znamená, že vztahy mezi věcmi (konjunkce i disjunkce) jsou nedílnou a hlavně neoddělitelnou součástí přímé konkrétní zkušenosti, tak jako věci samé, a tak je poznávána jako aktuálně přítomná v daném světě (který je předpokládán), kterak utváří jednotlivý fakt pro jakékoli vědomí, které je s to uchopit tento svět jako jednotu, která je tvořena maticí poskytující vztah (*relation-yielding matrix*), v níž se nalézá ukotvena – čas, prostor a mysl

označen za chorobu. V reportu z této konference byl pragmatismus odmítnut. Mnohé z těchto kritik, zejm. že pragmatismus je prostě formou pozitivismu a že teorie pravdy je kruhová, se objevovaly opětovně po této rané recepci pragmatismu v Německu. Tyto tendence tak daly vzniku oné dialektiky kreslení kulturních linií mezi USA a Evropou: My (evropská filosofie) X Oni (pragmatismus); My X USA. Například Scheler jako důvod toho vidí, že jeho němečtí spolumyslitelé neučinili ono důležité rozlišení (jako třeba Jerusalem), totiž že pragmatismus je jen metoda, a nikoliv pokus o uvedení nového metafyzického systému do filosofické tradice, jak tomu oni rozuměli. Srov. NUBIOLA, Jaime. The Reception of William James in Continental Europe, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* [Online], III-1 (2011); DAVIS Zachary, Max Scheler and Pragmatism, In: ČAPEK, Jakub a Ondřej ŠVEC. *Pragmatic perspectives in phenomenology*, s. 158-172.

³²⁷ Srov. WITTGENSTEIN, *Filosofická zkoumání*, I §§ 342, 413, 610

³²⁸ Husserl přímo jmenovitě vzpomíná Jamese v § 72 v *Krizi evropských věd a transcendentální fenomenologie*, že James jako jediný upozornil na fenomén horizontu skrze jeho koncepci ‚*fringes*‘. HUSSERL, Edmund. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filozofie*, s. 278;

Dozajista stojí za to zmínit, že právě James ovlivnil Husserla právě v oblastech vědomí, jeho postižitelnosti, jeho ohraničení (*fringes* [lemy] ~ horizont), strukturace časového vědomí. K tomu srov. HROCH, *William James a Pragmatická filosofie* in: JAMES, *Pragmatismus: nové jméno...*, s. 7.

Srov. výše pozn. 195 – podle informace, kterou autor dostal od Emanuele Caminady z Husserlova archivu Lovani se v Husserlově knihovně vyskytuje 1. svazek Jamesových *The Principles of Psychology*. Dále také: NUBIOLA Jaime The Reception of William James in Continental Europe, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* [Online], 2011, III-1, STEVENS, Richard. *James and Husserl: The Foundations of Meaning*; HERZOG, Max. William James and the development of phenomenological psychology in Europe. *History of the Human Sciences*, 1995, 8 (1), 29-46.; HROCH, William James a pragmatická filosofie, in: JAMES, *Pragmatismus: nové jméno...*, s. 7; HROCH, K filosofickému myšlení Williama Jamese, in *Filozofia*, 63, 2008, 2, 144-154; BRONIAK, James's Theory of Fringes, in: *Transactions of Charles S. Peirce Society* 32, 1996, 3, 443.

chápaního. To znamená tedy, že hlubší rysy skutečnosti je tak možné nalézat jen v percepční zkušenosti, kde se obeznamujeme s kontinuitou, ponořením jedné věci v druhou, se Sebou (*Self*), substancí, kvalitou, aktivitou, časem, příčinou, změnou, novotou, tendencí a svobodou.³²⁹

Radikální empirismus tak uznává unikátnost zkušeností všech druhů a vzájemně je neredukuje. Vztahy jsou taktéž, jako počítky, daty zkušenosti. A skutečnost, je se jeví zkušenosti je vlastně proudem mnohosti akce, bez nějaké koherence. V tomto směru lze tedy univerzum uvažovat jakožto tragické, pluralistické, dynamické a neucelené v důsledku toho je právě v tomto rozměru předpokladem smyslu života. Proto také ‚čistá zkušenost‘ (*Pure experience*) vlastně popírá substanciální rozdíl subjektu a objektu, ale vidí je spíše jako třídy vztahů týchž elementů zkušenosti. Jsou to spíše aspekty, kterým umožnila vyvstat až zpětná abstrakce.³³⁰ Radikální empirismus je tak fenomenalismem a novým realizmem, který klade důraz na tvrdošijná fakta a zároveň uznává realitu světa, která nám ji nabízí zdravý rozum – „velmi dobře vymezené stádium našeho chápání věcí, které výjimečně úspěšně plní účel našeho myšlení“.³³¹ Je zde tedy řeč o tom, že radikální empirismus je nejen záležitostí teorie poznání, nýbrž i záležitostí metafyziky. James sám schematizuje radikální empirismus do třech rovin: 1. postulát či *předpoklad* (*postulate*) – jediné věci, které by měly být mezi filosofy debatovatelné, jsou ty, které jsou definovatelné termíny vzatými ze zkušenosti – reálné je to, co je ‚známé jako‘ (*known as*), čili to, jaký má věc vliv na budoucí zkušenost, její užití ve vztahu. To je za 2. *výrok o faktu* (*statement of fact*) – vztahy mezi věcmi jsou právě stejně věci přímé konkrétní zkušenosti (ani více ani méně) jako věci samy. To z dualit činí pouhé odlišnosti (*differences*) empirického vztahu mezi běžnými empirickými termíny – živoucí tyto aspekty rozlišuje až sekundárně. A konečně 3. *zobecněný závěr* (*generalized conclusion*) – části zkušenosti drží pohromadě vztahy, které jsou samy částmi zkušenosti. Přímě pojímané (*apprehended*) universum

³²⁹ Srov. JAMES, William. *The will to believe*, s. vii nn.; JAMES, *On Some Hegelism*, in: *The will to believe*, s. 278; JAMES, William. *Some problems of philosophy*, s. 97; PERRY, Ralph B. *Editor's Preface* in: ERE, s. vii nn.

³³⁰ PATOČKA, Jan. *Metafyzika ve XX. století*. s. 14n. – Patočka ve své stati o metafyzických směrech na počátku 20. století (byla publikována ve sborníku: *Dvacáté století, co dalo lidstvu, sv. 7: Z duševní dílny lidstva*, Praha (Vl. Oreš) 1934, str. 7–24.) věnoval kratičkému pojednání Jamesova radikálního empirismu, kde poukazuje, že vedle Jamese pracovali na „filosofii čisté zkušenosti“ v Německu také Avenarius či Mach.

³³¹ JAMES, *Pragmatismus*, s. 181 [96]; MIHINA, William James, in: *Pragmatismus*, s. 178n.

nepotřebuje žádnou vnější trans-empirickou propojující podporu, nýbrž má samo o sobě vlastní provázanou či spojitou strukturu.³³²

Toto pluralisticko-empirické hledisko, že realita je prožívané kontinuum pluralit, je u Jamese stěžejním východiskem pro celou jeho filosofii. Toto shrnuje v dopise Françoisi Pillonovi³³³: „Má filosofie je, co nazývám Radikální empirismus, pluralismus, ,tychismus“³³⁴, který reprezentuje řád jako, že je postupně vyhráván a vždy v procesu utváření.“³³⁵

Jádro Jamesova zkoumání času, které je základním stavebním kamenem a východiskem, se nachází v článku *The Perception of Time*, který vyšel v časopise *The Journal of Speculative philosophy*³³⁶ a který byl posléze *verbatim* přetištěn v prvním svazku jeho stěžejního díla *The principles of psychology*.³³⁷ V této knize pak pod psychologii shrnuje veškeré získané poznatky o člověku, které získal ve svých zkoumáních, která postihovala spektrum od pole fyziologického a anatomického až po pole filosofické čili zkoumání založených na metodách jejichž rozsah je od metod laboratorních až po introspekci. A pak také část textu, který přednesl jako prezidentský projev, *The Knowing of Things Together*. Pro tuto sekci, která se primárně zabývá časem a jeho percepcí (*The Perception of Time*), tak jsou důležité fenomény, kterým se James věnoval a jejichž zkoumáním obohatil jak psychologii, tak i filosofii. Těmito fenomény vážícími se na časovou problematiku primárně jsou: Proud vědomí či myšlení (*Stream of consciousness, Stream of thought*), Lemy (*Fringes*), Pozornost (*Attention*) a Paměť (*Memory*). Čistá zkušenost (*Pure experice*), vztahovost věcí (*relatedness*). Těmto fenoménům zde bude věnována pozornost, protože hrají významnou roli ve formování charakteru filosofie Williama Jamese, a také protože přímo ukazují způsoby, jakými James reflektoval, ať už přímo, či nepřímo, problematiku času.

³³² JAMES, *The Meaning of the Truth*, s. xii n; PERRY, Editor's Preface, in: ERE, s. vi nn,

³³³ François Thomas Pillon byl francouzský filosof a spolupracovník Charlese Renouviera, jemuž James dedikoval své *Principles of Psychology*.

³³⁴ Termín převzatý od Peirce viz Tychismus výše oddíl 2. sekce C. část a, s. 88.

³³⁵ „My philosophy is what I call a radical empiricism, a pluralism, a „tychism“, which represents order as being gradually won and always in the making.“ Z dopisu Françoisi Pillonovi In: JAMES, Henry, *The Letters of William James*, vol. 2, 203n.

³³⁶ JAMES, William. *The Perception of Time*. *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 20, no. 4, 1886: 374-407.

³³⁷ PP I, s. 605-642

a) *Čas jeho percepce a paměť*

Ve svém zkoumání časové percepce vychází James z toho, že máme nějaké časové ponětí, jsme si vědomi času skrze uvědomění si vztahu nějaké události či pocitu k přítomnosti. Toto vědomí, které je součástí jeho toku (ať už minulého, či budoucího), je v nějakém vztahu k přítomnosti a jeho prostřednictvím je s ní nějak promíchán. Jsme si tedy času bezprostředně vědomi, protože v tento vztah má durativní povahu. Není zde tedy řeč o nějakém jednoduchém pocítění (*simple sensation*), které by bylo náraz, nýbrž o komplexním celku, který je pocíťován jako z části právě pominulý či je ozvěnou právě minulého, a z části jako předzvěst, která je avizuje přicházející. Předmět vědomí jako by pomalu bledl podle této trajektorie. Jinak řečeno, kontinuita vědomí, která je ve svém charakteru podobná říčnímu toku, je závislá na postupném vývoji či změny charakteru nového vněmu a jeho vybledání směrem jeho stárnutí. Kdy nové vněmy tendují k vytlačování těch starých, čímž je postupně (*successively*) nahrazují. Kde ty starší pozůstatky (*lingerings*) se stávají zárodky paměti (*memory*) a dávají tak vědomí retrospektivní časový smysl či význam. A na druhé straně přicházení nového stává semeny očekávání, čímž se vědomí dostává smyslu či významu prospektivního.³³⁸

To značí, že člověk si je stále vědom přítomnosti. Tato přítomnost však nemá charakter bodu či zlomu, nýbrž se jedná o nějakou formu trvání (*duration*), a toto trvání může mít různou délku. Stejně tak nikdy není přítomnost prázdná, je-li řeč o tom, že je uvědomovaná – přinejmenším je zde řeč o pocíťování nějakého tělesného rytmu či změny. Naše vědomí časového toku je podmíněno uvědoměním si změny (*change*). Čili časové trvání, které si uvědomujeme jako pocíťované, je vztahem mezi obsahem smyslů.³³⁹ Pro toto trvání, které je prakticky uvědomovanou přítomností, James používá název ‚Zdánlivá přítomnost‘ (*the Specious present*)³⁴⁰, která nemá pevně vymezené okraje a teprve na

³³⁸ PP I, s. 605-608; AYER, *The Origins of Pragmatism*, s. 243n.

³³⁹ Tuto skutečnost James ilustruje řadou experimentů četných psychologů, např. výzkumy: Wundt a Dietze k maximálnímu rozpětí našeho bezprostředně rozlišeného vědomí pro následné imprese; Estel a Mechner k maximálnímu vakantnímu trvání; Exner ke zkoumání minimální vnímatelného trvání; Vierordt experimenty o „indiferentním bodu“ a další podobné, viz PP I, s.61 lnn.

³⁴⁰ Jméno pro ‚Zdánlivou přítomnost‘ přejímá James z díla *The Alternative: a study in Psychology*, E. R. Claye, pasáž osvětlující tento termín cituje, nicméně se jeho citace mírně liší od Clayova textu ve vydání z roku 1882 (tyto nepatrné odchylky jsou v následujícím citátu označeny v hranatých závorkách):

„The relation of experience to time has not been profoundly studied. Its objects are given as being of the present, but the part of time referred to by the datum is a very different thing from the conterminous of the past and future which philosophy denotes by the name Present. The present to

základě vědomí tohoto trvání je možné dovozovat časové body na základě dělení, ale zpětně a s odkazem vůči tomuto trvání. Trvání momentu zdánlivé přítomnosti, jedná-li se o přítomnost, kterou lze označit jako žitou, je kontinuální – diskontinuita je do ní vnášena až sekundárně abstrakcí.³⁴¹ To, oč zde primárně jde, je to, že žitá přítomnost, je jako taková pociťována najednou, avšak se následně ukazuje, že se jedná o syntetický celek. James k tomuto podotýká:

„Není tomu tak, že pociťujeme nejprve jeden konec [trvání] a pak ten druhý a z percepcce posloupnosti pak odvozujeme interval času, který je mezi nimi. Nýbrž zdá se, že pociťujeme časový interval jako celek s oběma konci v něm obsaženými. Zkušenost je od počátku syntetickým datem, nikoliv jednoduchým – a smyslovému vnímání jsou jeho prvky neoddělitelné, ačkoliv pozornost může při pohledu zpět snadno dekomponovat a rozlišit jeho počátek od jeho konce.“³⁴²

Čili zdánlivá přítomnost, která je pociťována bezprostředně jako celek ve svém trvání, je po podrobení reflexi pozorností rozložitelná na posloupnost komponent, které jsou ale uvědomitelné až zpětně. Trvání to je základní stavební blok percepcce času. Jako takový je blok trvání či interval zhruba vymežitelný – má svou ‚příd‘ a ‚zád‘ (jako loď), které jsou v něm zasazeny, jeden směřuje dopředu a druhý dozadu. Žitá přítomnost tedy má neurčité trvání (*duration*), které utváří stín, který lze nazvat myšlený či uvažovaný čas. To je také důvod, proč James tvrdí: „...prakticky poznaná přítomnost není žádné ostří nože, ale sedlo s určitou vlastní šíří, na kterém sedíme usazení a z nějž koukáme ve dvou směrech do

*which the datum refers is really a part of the past — a recent past — delusively given as being a time that intervenes between the past and the future. Let it be named the specious present, and let the past, that is given as being the past be known as the obvious past. All the notes of a bar of a song seem to the listener to be contained in the present. All the changes of place of a meteor seem to the beholder to be contained in the present. At the instant of the termination of such series no part of the time measured by them seems to be a past. Time, then, considered relatively to human apprehension, consists of four parts, viz., the obvious past, the specious present, the real present, and the future. Omitting the specious present, it consists of three [ultra-entities — not to say: tuto část WJ vynechává] nonentities, — [viz.] the past [zde doplňuje: which does not exist], the future (zde doplňuje: which does not exist), and their conterminous, the present. The specious present is a fiction of experience. [zde je WJ varianta: the faculty from which it proceeds lies to us in the fiction of the specious present].“ (CLAY, Edmund R., *The Alternative*, s. 167n.)*

³⁴¹ HELM, *Time and reality in American philosophy*, s. 43; AYER, *The Origins of Pragmatism*, s. 246 a 248n; MYERS, *William James: His Life and Thought*, s. 144n.

³⁴² PP I, s. 610 – „We do not first feel one end and then feel the other after it, and from the perception of the succession infer an interval of time between, but we seem to feel the interval of time as a whole, with its two ends embedded in it. The experience is from the outset a synthetic datum, not a simple one; and to sensible perception its elements are inseparable, although attention looking back may easily decompose the experience, and distinguish its beginning from its end.“

času.“³⁴³ Rozumí žité přítomnosti jako trvání obsahující obojí jak kousek (bezprostřední) minulosti, tak i kousek (bezprostřední) budoucnosti – podržení ‚předtím‘ (*before*) a anticipace ‚poté‘ (*after*). Takže je ‚přítomnost‘ vlastně relativní termín, který je závislý na kontextu, v němž se přítomnost odehrává jakožto simultánní a jako taková je durativní ve smyslu přítomnosti všech fází události najednou. U trvání a jeho pociťování je patrné, že je vlastně poměrně krátké, než dochází k uvědomování změny či rozdílu (zhruba délka jednoho aktu pozornosti).³⁴⁴

Zkušenost je tedy syntetické datum, v níž dochází k nerozlučitelnému promísení obojího jak minulého, tak budoucího, v němž je možné v ohlédnutí rozeznat jeho komponenty jakožto jeho integrální komponenty přecházející podle určitého rytmu. Čas (obdobně jako prostor) je dán jako jednot(k)a (*unit*), nicméně díky pozornosti je posléze možné rozlišovat její součásti (části jsou již dány jako *v čase* a *prostoru*) ve svých vzájemných vztazích. Zde je tedy patrná postupnost jakožto vztah, který je vnímaný mezi jedním a druhým koncem. Pro uvědomění si tohoto vztahu je klíčová pozornost, která je tím faktorem, který umožňuje zpětné rozlišení dílčích částí tohoto vztahu. Člověk je o vyskytujících se událostech tedy schopen přemýšlet jen tehdy, jsou-li přítomné a momenty času neustále pomíjí, proto si je počítá, čímž je jako extrahuje z času – odebírám jim živost. Je-li tedy řeč o dělení trvání, tak zde je právě význačná lidská spontánní tendence k tomu rozdělovat monotónní série do rytmů. Rytmus zdá se zostřuje časový smysl (či smysl pro časové pojímání – *time-sense*), protože ten se řídí podle kontrastu předchozí a následné délky. Toto se projevuje v pociťování délky intervalu ještě intenzitou a četností, protože intervaly jsou doprovázeny emocionálním pociťováním, které se harmonizují s různými duševními náladami, zároveň lze tento smysl cvičit. Rozličnost rytmické amplitudy (důraz a pokles) usnadňuje orientaci a identifikaci například delších a kratších sérií (chybějící/přebývajících element). A obdobně pak totéž platí pro počítání času, protože počtem dochází k jeho symbolickému zachycení (podobně jako v rytmu), v němž dochází k extenzi bezprostředního trvání, v níž nezáleží na tom, že jeho počátky již z mysli vybledly a již není k dispozici přímá pocítitelná bezprostřednost. Nicméně ty jsou stále přítomny v symbolickém zastoupení, leč nepřímě. Zároveň však počítání času není esenciální pro naši časovou percepci a percepci jeho toku. Člověk tak má neustálý pocit

³⁴³ PP I, s. 609 – „...the practically cognized present is no knife-edge, but a saddle-back, with a certain breadth of its own on which we sit perched, and from which we look in two directions into time.“

³⁴⁴ MYERS, *William James*, s. 146n.

minulosti (*feeling of pastness*) – pro budoucnost obdobný pocit nemá – čili je odkázán k tomu chápat vztah přítomnosti k budoucnosti analogicky vztahu minulosti k přítomnosti, což z minulosti i budoucnosti dělá koncepty a okamžitá přítomnost (časový bod „ted“ – *instant*) je pak abstrakce. Zároveň patrné, že v žité v přítomnosti není možné hovořit o nějakém přesném rozdělení minulého, přítomného a budoucího. Vše je tak nějak přítomno a vše je tak nějak v toku – uplývá.³⁴⁵

Zdánlivou přítomnost je tedy zhruba možné určit jako původní intuici času, které si je člověk neustále vědom, jakožto určitého trvání. Je-li řeč o delších časových úsecích, pak je potřeba je chápat jako části volně svázané jednoty, které člověk ze zvyku přemýšlí symbolicky. Časová intuice se uskutečňuje či je přítomna v každém momentu trvání a varíruje v množství své intenzity. Takže ačkoliv může člověk vyprázdnit svou mysl sebevíc, stále zde zůstává pocitování bazálních fyziologických procesů³⁴⁶, které se odehrávají rytmicky – člověk zde přinejmenším pociťuje trvání své tělesnosti. A zároveň s tím tak pociťuje časové trvání. Toto uvědomování změny, která probíhá v tělesném trvání, podmiňuje lidské vnímání toku času. A uvědomovaná změna má dvojí směr co do pocitování trvání: vnitřní (*inward*) a vnější (*outward*) – pozornost (*attention*) a vůle (*volition*).³⁴⁷

Rozpoznávání míry uplývání času, které se jeví jako série trvání, která se shlukují, je závislé na náplni (*filling*) těchto trvání, upamatování (*memory*) přechozích obsahů a míře pocitovaného souhlasu s obsahem přítomného. „Pocitování (*sensation*) je měřicí pásmo a percepce (*perception*) je motor rozdělování.“³⁴⁸ Právě v onom rozdělení, kdy dochází k percepci začíná člověk počítat, protože dochází k rozrušení živoucího pocitování – jsou oddělené pulsy, které rozpoznáváme. Zde začíná počítání, které je konceptuální symbolizací, která nahrazuje přímou impresi. Počítání je abstrakcí takovéto imprese, je zkratkou, jenž stojí na místě plného trvání, pro něž je zástupcem – reprezentuje čas. Onen rozdělený interval se pak jeví různě dlouhý. Pocitovaná délka je závislá na míře zaujetí: je-

³⁴⁵ PP I, s. 609nn; AYER, *The Origins of Pragmatism*, s. 247nn; HELM, *Time and reality in American philosophy* s. 49; MYERS, *William James: His Life and Thought*, s. 147nn.

³⁴⁶ Toto je velmi dobře ilustrovatelné na příkladech návštěvy v nejtíšší (antiechoické) místnosti světa, v níž je možné slyšet tlukot srdce či střevní pohyb. Pobyt v takovémto místě může u lidí vyvolávat různé negativní reakce a dopady na psychiku. Srov. např. COX, Trevor J. *The Sound Book: The Science of the Sonic Wonders of the World*. kapitola 7 „The Quietest Places in the World“.

³⁴⁷ PP I, s. 620

³⁴⁸ PP I, s 622; MYERS, *William James*, s. 147nn.

li čas plný zajímavých zkušeností, zdá se být krátký, ale retrospektivně je takový čas považován za dlouhý, a stejně tak obráceně – prázdnota, monotónnost a všednost smršťují časový názor. Z této perspektivy James také zmiňuje, že čas a prostor se zdá být kratší, kterak člověk stárne.³⁴⁹ Jako důvod uvádí monotónnost obsahu paměti, která je způsobena zjednodušujícím zpětným pohledem, dny se stávají rutinní, zplošťují se a vzpomínky se vyprazdňují. Zatímco v mladí člověk může mít zcela novou zkušenost prakticky každý den, pojmání (*apprehention*) je živé, zadržování (*retentiveness*) silné a vybavování (*recollection*) komplexní.³⁵⁰

Pomíjení (*passing*) to je ten skutečný čas (*actual time*) – co pominulo a je známé jako minulé, musí být známé (zároveň) s tím, co je přítomné a v průběhu (*during*) tohoto ‚přítomného‘ časového místa. Percipujeme čas, protože události jak simultánní, tak následné se nám dávají v čase – totiž uskutečňují se v čase a jako takové je vnímáme. Posloupnost pocitování není pocitování posloupnosti – pocitování posloupnosti je přídavek.³⁵¹ Tento rozdíl je patrný u ‚perspektivní projekce‘ (*perspective projection*), kde se minulé promítá v přítomném vědomí. To, co je v reálu minulé, přítomné a budoucí je vůči sobě uchopitelné z hlediska rozdílu mezi těmito pozicemi (jedno je dříve než to druhé) a tento rozdíl je to, co člověk pocítuje jako pocit času (*time-feeling*), který je bezprostředním účinkem překrývání se různých fází. Nicméně druhá strana je pak reprezentace (jako u pocitování posloupnosti) jsou tyto rozdíly ve vědomí simultánně, protože když člověk *přemýšlí o* (*think of*) těchto elementech jako o následujícím jeden po druhém, musí *je myslet* oba naráz (*think them both at once*).³⁵²

Pocitování přítomné věci je spojeno s věcmi, které jí předchází – přítomná věc je těmi minulými jakoby živena. Toto časové překrývání je patrné na uvádání intenzity, kde pro mysl (či mozek) slabší jsou umírajícími fázemi předchozí fáze (předtím maximálně

³⁴⁹ Obdobnou tezi si o tom, že čas zrychluje si vytkli autoři psychologické studie (publikované v *Acta Psychologica* v roce 2010), Aging and the speed of time, FRIEDMAN William J., JANSSEN Steve M., kteří se snažili poskytnout důkaz o tom, zda čas postihuje subjektivní akcelerace. Výsledek této studie do značné míry koresponduje s tím, co předestřel William James, totiž, že čas se může zdá pro starší jako rychlejší, protože dochází ke snížení subjektivní rychlosti s věkem – ubývající energie a kognitivní zdroje – tak se překonávání obtíží s věkem jeví obtížnější, čímž roste i pocit, že čas plyne rychleji.

³⁵⁰ PP I, s. 621nn; MYERS, *William James*, s. 150nn.

³⁵¹ PP I, s. 628n; MYERS, *tamtéž*.

³⁵² PP I., s 630n, 635 – James se zde odvolává na práce Warda, Volkmana a Wundta, každopádně je patrné, že odvolání na díla těchto tří autorů koresponduje s Jamesovou tendencí neopomíjet vztahy ve zkušenosti.; MYERS, Gerald E. *William James: His Life and Thought*, s. 145n.

intenzivní), která přepouští místo dalším. A právě míra překryvu určuje míru pocíťování doby trvání, rozsah takové přítomnosti se liší. Trvání a události dohromady utváří naši intuici zdánlivé přítomnosti s jejím obsahem – mnohé z nich jsou pak pocíťovány jako by patřily spíše blízké minulosti, zejména tím, co takové minulé obsahy nechaly za sebou jako přítomné, či pro přítomnost. Zároveň zde hraje roli aktivní pozornosti, která proces vadnutí oddaluje. Záležitosti, které jsou mimo zdánlivou přítomnost, je možné myslet prostřednictvím konceptuálního procesu (*conceptual process*). Takovéto koncepce (dlouho minulých událostí) jsou pak ve zdánlivé přítomnosti přítomny jakožto akty myšlení (*acts of thinking*). Tyto akty jsou koncepce událostí, které jsou reprodukovány v paměti a jako takové jdou napříč zdánlivou přítomností (kde jsou pouze přímé a bezprostřední zkušenosti) jako reprezentativní či vzdálené.

Jak je tedy možné hovořit o tom, co není přítomno, co již zde není? Obsah toku zdánlivé přítomnosti je možné vidět jako dění pomíjejících událostí, které na jednom konci jsou vidět jako „ještě ne“ (*not yet*) a na druhém jako „právě pryč“ (*just gone*), zatímco zdánlivá přítomnost je kvalitativně neměnná událostmi, které v jejím rámci protýkají – obrazem takto popsané zdánlivé přítomnosti je vodopád, který zůstává vodopádem bez ohledu na charakter protékající vody, dokud voda tímto místem teče je stále řeč o průtoku vodopádu. Touto stabilitou zdánlivé přítomnosti, která souvisí uvědomovanou změnou, vůči níž stojí, je umožněno, že události, které z ní uplynou je lze reprodukovat včetně kontextu, který si též uchovává. Nicméně tato reprodukce je záležitostí zcela jiného psychického faktu reproduktivní paměti.³⁵³

Protože vědět něco bezprostředně, či intuitivně, pak je být pro mentální obsah a objekt identický,³⁵⁴ tak vedle takto přímo věděného, které pro svou bezprostřednost potřebuje mít aktuální přítomnost objektu – není zde žádný prostředník. Nicméně ilustrace zdánlivé přítomnosti ukázala, že takto bezprostřední poznání je pouhou součástí v proudu vědomí, které člověku umožňuje hovořit o věcech, které jsou zprostředkované či jsou „přítomné ve absenci“ (*presence in absence*). Co je tím myšleno? James poukazuje na to, že nejmenším pulze vědomí (*pulse of conscioussness*) je vědomí uplývání času (*conscioussness of passing time*) a v něm lze rozeznat dvě jeho části „dřívější“ a „pozdější“,

³⁵³ PP I, s. 630n

³⁵⁴ WJW, s. 157 – „To know immediately, then, or intuitively, is for mental content and object to be identical.“

kteře jsou spjaty jejich vztahem kontinuálního postupu – minulost a budoucnost jsou tak částmi nemějš zkušěnosti. Ta zkušenost je podmíněna elementární paměťí pocíťování obou částí dohromady. Takový uplývající moment (*passing moment*) je tím jediným, co konkrétně bylo, je či bude (*concretely was, is, or shall be*). V minimálním pulzu zkušenosti, který je uskutečňován, je změna pocíťu (objektivně chápano) a pocíť změny (chápano obsahově) – či postup z prázdnoty do naplnění na příklad při překonávání překážek skýtaných životem, kde funkce přítomnosti je ‚míťit‘ (*mean*), neboť přání překonání je významem přítomného ideálního, ale absentujícího faktického. Zde pak nacházíme přítomnost v absenci, která jde ruku v ruce se schopností znát mnohé věci dohromady, protože v této události dochází k uvědomování simultaneity a kontinuity, které se ukazuje na poli, v němž se vzájemně provazují – kde se ustavuje jednota v mnohosti jakožto ultimátní jádro vší zkušenosti – jinými slovy řečeno, utváří se jejich dějinnost.³⁵⁵

Paměť je plná ‚datovaných‘ (*dated*) věcí. Datováním se zde míň, že jsou vůči sobě relací ‚dříve‘ a ‚později‘ vůči přítomné či jiné věci. Takto datované věci se tímto datováním stávají symboly, které jsou zkratkami zastupujícími delší časový úsek či širší kontextuální síť. Paměť jakožto znalost události či faktu navíc s vědomím toho, že člověk to či ono myslel či zakusil již před tím a o čemž člověk v mezičase nepřemýšlí³⁵⁶ (přesněji stačí určitý časový interval mezi přímým zakoušením jevu a jeho znovu-vybavením jako toho, co už není) slouží k znovuoživení někdejšího stavu mysli, který již z vědomí vypadl – čili se jedná o oživení kopie původního stavu (v rámci perspektivní projekce), což platí pro jevy, které nejsou vybavovány pouze konceptuálně, ty jsou pouze symbolické. Svou roli zde také hraje, míra pozornosti, s jakou člověk k jevu přistupoval. Každopádně je takovýto minulý fakt znovu vybavovaný jakožto minulý a je myšlen jakožto fakt v minulosti a taktěž je k němu odkazováno. Takto referovaný fakt, k tomu, aby mohl být takto znovu vybavován, musí být v rámci této minulosti umístěn do svého patřičného kontextu, kde má své místo, v jehož rámci je usouvztažněn k dalším faktům, které skýtají toto patřičné zasazení. Paměť je tak komplexní reprezentací faktů a jejich přidruženin (*fact and its associates*) – toto vše dohromady pak utváří věc jakožto poznanou v jednom pulzu vědomí. Aby se taková poznaná věc stala paměťí či lépe řešeno vzpomínkou (*memory*) je

³⁵⁵ WJW, s. 158n; BRONIAK, James's Theory of Fringes, s. 459nn; Srov. např. SOKOL, *Čas a rytmus*, s. 287nn.

³⁵⁶ PP I, s. 648 – „Memory.[...] is the knowledge of an event, of fact, of which meantime we have not been thinking, with the additional consciousness that we have thought or experienced it before.“

potřeba, aby taková vzpomínka bylo datována v mé minulosti (*my past*), čili jde o to, aby byla přímo zažita v jejím výskytu (musí mít svou vřelost [*warmth*] a intimitu [*intimacy*]). Takže paměť do jisté míry potřebuje sebeuvědomění (*self-consciousness*), aby byla schopna vyvolat svědectví o událostech, jichž člověk byl svědkem, ačkoliv zde nedochází k reflexi člověka samého – vzpomínání je vždy referováno k ‚Já‘ jakožto nějakým způsobem zakoušení toho či onoho, ať už přímo či zprostředkovaně. Vzpomínka je pak zabarvena pocitem přesvědčení (*belief*), že se událost udála tak a tak, a toto zabarvení je také provázáno s přechozími zážitky.³⁵⁷

Zdánlivá přítomnost je tak prototyp a původní vzor všech čitých (*conceived*) časů. Zdánlivá přítomnost je krátké trvání, který člověk bezprostředně a neustále pocítuje.³⁵⁸ Trvání je, které James označuje jako zdánlivou přítomnost je původní intuicí času, která je založena tom, že si je člověk stále vědom nějakého trvání, které fluktuuje podle míry intenzity. Porce čitého času jsou volně svázané jednotky, o nichž habituálně uvažujeme symbolicky.³⁵⁹ Nicméně se zdá, že takto pojatá zdánlivá přítomnost pak stojí v jádru jiné Jamesovy myšlenky, totiž tzv. čisté zkušenosti (*pure experience*), která vlastně jako její odraz z druhé strany, strany uvědomování si zakoušení. Čili to, že člověk si ve vnímání uvědomuje jevy, které probíhají, mění se, čímž na nás působí a utváří vztahy v rámci proudu myšlení (*stream of consciousness*).

b) Proud vědomí jeho lemy a čistá zkušenost

V Jamesově pojetí vnímání do středu hry přichází vědomí subjektu, a právě to zde hraje klíčovou roli. Role vědomí je svazovat věci dohromady a přidávat jim vnitřní soudržnost a souvztažnost. Zde tak čas a prostor poskytují půdu pro vztahy externí, kdežto proud vědomí (*stream of consciousness*) poskytuje půdu pro vztahy vnitřní. Percepce času jednotlivce – či žitá přítomnost (*lived presence*) – dává jednotlivci příležitost čas myslet. Jinak řečeno, není možné myslet čas bez toho, aniž by čas byl předtím pocítován, proto myšlený čas je abstrakcí z času zakoušeného jednotlivcem. Percepce času, v sekvenci či spíše v kontinuitě pocitů a posléze myšlení, odkazuje ke konceptu radikální empirismu –

³⁵⁷ PP I., s. 648nn; AYER, *The Origins of Pragmatism*, s. 252nn.

³⁵⁸ PP I, s. 631 – „...the original paragon and prototype of all conceived times is the specious present, the short duration of which we are immediately and incessantly sensible.“

³⁵⁹ PP I, s 642

protože pouze existující čas je čas pociťovaný a pociťovaný subjektem schopným ho pociťovat či zažít.

Žitý čas není obecný či konceptuální čas, ale čas subjektivní – toto má stěžejní význam pro společnost a její udržitelnost – protože, jestliže jediný čas, na němž by mělo záležet je čas žitý, pak je nutné mít čas kalibrovaný či konvenční, který není přímo žit a v němž některé osobní časy musí být obětovány ve prospěch tohoto času, který nám umožňuje kohabítovat – soužít. Bez takového času by bylo jen sotva možné synchronizovat rytmickou kontinuitu každé jednotlivé kapky s ostatními. Tento veřejný čas, jakožto důsledek pluralistické časovosti – Aristotelský ve své přirozenosti – je tedy spíš sociálním kontraktem umožňující naplnit přirozenost jednotlivce v rámci společnosti. Takže tento čas vyvstává z času žitého, ale zatímco žitý čas je kontinuální, tento konceptuální čas je diskontinuální, protože pozornost rozděluje proud vědomí, a tak dekomponuje jeho celek. Technicky řečeno, tak pozornost vkládá zarážky (či stopky) do kontinua, jimiž rozrušuje jeho kontinuitu a umožňuje počítání času (čili měřit jej kvantitativně, touto akcí však ztrácí kvalitativní dimenzi) a tak porovnávat tyto měřené intervaly s intervaly jiný jednotlivců.³⁶⁰

Pozornost je tím prvkem mysli, který se stará o redukci zkušeností. Ta probíhá selektivně podle toho, jak zájem (*interest*) mysli akcentuje – ať již vědomě, či nevědomě – věci v množství možností, které se jí otevírají při zakoušení pluralitního světa. Toto zakoušení světa, jak se dává v ‚čisté zkušenosti‘ (*pure experience*), je právě oním chaosem, jemuž musí mysl čelit a teprve posléze si jej rozřazovat podle vztahů a kontextů (umožňují její asociaci pokaždé jinak, činí ji zdánlivě vícero, ale je stále toutéž věcí), díky kterým je možné tu či onu zkušenost rozpoznat. Vztahy (*relations*) jsou tak nedílnou součástí čisté zkušenosti, protože jsou tím, co umožňuje věci ukázat se jako uzel takových vztahů, které ji určují. Důležité pro čistou zkušenost je, že je-li čistou zkušeností, tak v ní nemůže dojít k rozdělení na subjekt a objekt, neboť subjekt i objekt a jejich vztah jsou jedním. Ve stavu čisté zkušenosti nedochází k jejímu sebe-štěpení na ‚vědomí‘ a ‚vědomí o‘. Subjektivita a objektivita jsou jen funkční atributy či aspekty, které se uskutečňují, jen když je zkušenost ‚vzata‘ (*taken*) na přetřes opětovně či v jiném kontextu, který může zpětně

³⁶⁰ HELM, *Time and reality in American philosophy*, s. 45.

přinést nový obsah.³⁶¹ Dělení na subjekt a objekt je z hlediska čisté zkušenosti, která je žitým zakoušením světa sekundárním konceptem.³⁶²

Jamesovo pojetí, které je opřeno o souvztažnost věcí, která je činí vzájemně propojenými, jde ruku v ruce s již zmíněnou rozměrností přítomnosti. Totiž, že se nejedná o hranu nože, která přesně rozděluje, ale spíše o jakési sedlo, které má určitou šířku, na níž je možno sedět. To značí, že vnímání přítomnosti se liší, zejména pak v závislosti na obsahovosti vnímaného, které se však vždy vztahuje k celku. Vnímání času je tak záležitost syntetické jednoty, která je odvislá od pocitu o minulosti, který je stále přítomným pocitem minulého, z něhož je výhledem do budoucnosti, v níž je matně pociťován konec trvání. Syntetická jednota je tak založena na vztahu mezi minulým, přítomným trváním a přicházejícím budoucím, které tvoří celek představy o čase. To ale neznamená, že by minulost jednoznačně určovala přítomné a budoucí, klíčové je lidské vědomí, které v přítomnosti rozhoduje o dalším vývoji, na základě úsilí pozornosti ve volním aktu.

Lidské myšlení se člověku tak nějak děje (*thinking of some sort goes on*).³⁶³ U tohoto dění, které je označováno jako myšlení James rozlišuje patero charakteristik, které utvářejí to, co James nazývá proud myšlení či vědomí (*Stream of thought/consciousness/of subjective life*)³⁶⁴. Za prvé myšlenka či myšlení tenduje k tomu, aby se stalo součástí osobního vědomí (*part of personal consciousness*). Každá myšlenka někomu patří, patří do něčího proudu, nicméně vzhledem k tomu, že člověk žije ve společnosti je tak nějak nucen si myšlenky předávat. Je pak záležitostí druhého, jak tuto artikulovanou myšlenku, kterou první ztělesňuje do symbolického vyjádření jazyk, naloží. Každopádně se zde objevuje nejabsolutnější trhlina či propast (*breach*), kterou lze v přírodě nalézt, totiž trhlina mezi lidmi, či proudy myšlení – protože každý pracuje s konkrétními ‚Já‘ a ‚Ty‘. Na základě toho se pak objevuje i dvojí chápání významu, které

³⁶¹ ERE s. 4, 15n, 23n; “In its pure state, or when isolated, there is no self-splitting of it into consciousness and what the consciousness is ‘of’. Its subjectivity and objectivity are functional attribute solely, realized only when the experience is ‘taken,’...” s. 23.

³⁶² HROCH, *Pragmatismus a dekonstrukce*, s. 94.

³⁶³ PP I, s. 224 – „The first fact for us, then, as psychologists, is that thinking of some sort goes on.“

³⁶⁴ PP I, s. 239 – „Consciousness, then, does not appear to itself chopped up in bits. Such words as ‚chain‘ or ‚train‘ do not describe it fitly as it presents itself in the first instance. It is nothing jointed; it flows. A ‚river‘ or a ‚stream‘ are the metaphors by which it is most naturally described. In talking of it hereafter, let us call it the stream of thought, of consciousness, or of subjective life.“

odvozené z dvojího chápání poznání, totiž: ‚poznání věci‘, která je obeznámeností v rámci osobního proudu vědomí a ‚poznání o věci‘ která je komunikovaným obsahem s druhým prostřednictvím artikulace zkušenosti poznané věci s jejím usouvztažením do kontextu.³⁶⁵

Druhým rysem je, že uvnitř každého osobního vědomí se myšlení stále mění (*always changing*). Nikdy není jedna věc nazírána dvakrát stejně, každá další zkušenost je bohatší o tu předchozí, která tak ovlivňuje její další chápání, zkušenost tak narůstá a chápání zakoušené věci se neustále proměňuje, ačkoliv věc zůstane stejná, naše okolnosti se mění. I navzdory tomuto perceptivnímu proměňování sotva kdy jedinec pochybuje, že by se nejednalo o tentýž svět, jehož je účasten. James zde tedy s Herakleitem přitakává, že člověk není s to vstoupit dvakrát do téhož toku. Protože zkušenost člověka přetváří každým momentem a lidské mentální reakce na každou danou věc je vskutku výslednicí jeho zkušenosti celého aktuálního světa.³⁶⁶

Dalším, třetím rysem je, že uvnitř každého osobního vědomí je myšlení citelně kontinuální (*sensibly continuous*). Vědomí má tendenci se pociťovat jako nepřetržitě, ačkoliv může obsahovat časové mezery, tak se si vědomí spojuje stav před i po tomto slepém místě jako část stejného ‚Já‘ (*self*) a je pociťuje jakožto nepřerušovaný (*feels unbroken*). A obdobně co se týče změny kvality nikdy nejsou překotné. Každopádně v proudu myšlení i sebekontrastnější jevy jako ticho-hrom jsou součástí kontinuálního toku, který je vztahovou sítí, jenž dává vyvstat významu jakožto vztahů jevu. Zároveň naše tělesná pozice hraje velmi důležitou roli v tom, že naše myšlení je konkrétně osobní, protože tělesnost je to, umožňuje propojování prožívaného do jednoho celku, u nějž lze hovořit o nějaké smysluplnosti.³⁶⁷

Čtvrtou charakteristikou je, že se vždy jeví jako, že nakládá s objekty, které jsou na něm nezávislé (*deals with objects independent of itself*). Objekty myšlení, jak lidé věří, mají své kopie vně lidí, což dosvědčuje i množství lidských myšlenek o těch samých předmětech. Klíčové je zde ono východisko osobního proudu myšlení (viz 1. charakteristika), protože dochází ke komunikaci těchto myšlenek mezi lidmi. Objekt myšlení není jednoduše izolovaný předmět, ale je objektem, který je v síti svých vztahů,

³⁶⁵ PP I, s. 225nn; WJW, s. 140n; HROCH, *Pragmatismus a dekonstrukce*, s. 85 a 87.

³⁶⁶ PP I, s. 229nn; cit. 234 – „Experience is remoulding us every moment, and our mental reaction on every given thing is really a resultant of our experience of the whole world up to date.“; HROCH, *Pragmatismus a dekonstrukce*, s. 86.

³⁶⁷ PP I, s. 237nn; HROCH, *Pragmatismus a dekonstrukce*, s. 86nn.

kteřá dává jednotu myšlenke. Jakkoliv může být objekt komplexní, je myšlenka tohoto objektu jedním nerozděleným stavem vědomí.³⁶⁸

A konečně pátou charakteristikou proudu vědomí je, že je zaujato některými částmi těchto objektů, čímž vylučuje ostatní a neustále si vybírá, nač se zaměřuje – je selektivní (*chooses from among them [objects], in a world*). Selektivnost patřičných věcí, který je uskutečňován z původního nerozlišeného chaotického kontinua, je procesem, který je uskutečňován pozorností a vůlí. Tato selekce třídí svět do kontrastních stavů (tam, teď, potom) a způsobuje, že většinu věcí člověk ignoruje, protože jiné upřednostní ty důležité, které jsou vytřízeny jakoby cedníkem pozornosti na ty zajímavější, primárně podle kritérií uspokojivosti či úspěšnosti (a to jak biologicky, tak kulturně chápáno).³⁶⁹

Z výše popsaných charakteristik je patné, že kontinuita proudu vědomí je tím nejdůležitějším určením, čímž je schopný nést vědomí jinakostí a změn. Dynamika proudu má osobní a selektivní tendenci, která tkví v důležitosti vztahovosti jednotlivých jevů. Avšak takto pojaté vědomí však není a ani nemůže být bezmezné. Jelikož je středem vědomí to, čehož si je člověk vědom ve své pozornosti (čemu doslova přeloženo platí svou pozorností – *pay attention*), je zde také část tohoto toku, která je periferní. Taková periferní část je ta část vztahového předeiva, které je jaksí na pozadí či v ústraní toho, čemu je přikládána pozornost. Nicméně tam stále je (jako třeba předchozí fáze toho či onoho, co je v nějakém vztahu k centrálnímu) a jako taková je uchopitelná jak to, co umožňuje pozornosti být zaměřena na to či ono, čímž ovlivňuje směřování toku myšlení. Jakékoliv pocíťované trvání se děje v rámci limitů, které James nazývá Lemy (*fringes* – vnější hrana, okraj, periferie). Lemy tak vlastně zajišťují jednotu vědomí, zároveň udržují smysl pro relevanci, čímž pomáhají orientaci vědomí v chaotičnosti světa. Ačkoli Lemy nejsou přesně a konkrétně definovány a omezeny, i tak udržují jednotu percepce změn v proudu vědomí. Dávají horizonty žité přítomnosti, v jejímž rámci je možné ji chápat jako syntetickou jednotu minulosti či předcházejícího pocíťování, které je stále přítomno – podržováno –, přítomného trvání a přicházejícího budoucího či posléze pocíťovaného či anticipovaného jakožto rozmazaného a otevřeného konce. Což jim propůjčuje i význam z hlediska času, jejich temporální funkcí je modalita, jakožto překlenutí bezprostředního časového kontinua vztažením k možnému (toho přítomného a toho, co by mohlo být

³⁶⁸ PP I, s. 271nn; cit PP I, s. 276 – „however complex the object may be, the thought of it is one undivided state of consciousness.“; HROCH, *Pragmatismus a dekonstrukce*, s. 89.

³⁶⁹ PP I, s. 284nn; HROCH, *Pragmatismus a dekonstrukce*, s. 89n.

přítomné), které umožňuje přítomné dění změny, jakožto umožňující to aktuální. Vědomí času, jak již bylo ukázáno, má překryvný (*overlapping*) a vzájemně pronikající (*interpenetrant*) charakter, který je patrný na ‚před‘ a ‚po‘ pomíjení trvání. A tyto meze, které jsou označovány jako ‚před‘ a ‚po‘ jsou lemy časové percepce označované jako ‚nyní‘. Takže vzpomínání je přivádění patřičných lemů k přítomnému – přítomné přemýšlení o minulém objektu. Časové vědomí kterak je zjevné v kontextu percepce je v přímém kontaktu jak s uvědomovanou věcí, tak i s jejími vztahy, neboť zde začíná poznávací aktivita mysli v uchopování ono průběhu jevení věci. Lidská zkušenost je záležitostí, která referuje jak aktuální, tak i to možné a obě strany jsou klíčové v bezprostřední lidské percepce. Na poli lidské zkušenosti pak dochází k setkání dvou smyslů či významů času. Na jedné straně stojí chronologie, která se věnuje aktuálnímu a na straně druhé kairologie (atemporální), jejíž doména je možnost. Lemy jsou tedy zrcadlením toku myšlení a jako takové jsou otevřeně vztahové, ale určité a relevantní, čímž poskytují kontext. Jejich založení je přítomnostní, ale s přesahem k nepřítomnému a množnému, kde tak slouží jako záměrné překlenutí mezi relevantním obsahem mezi přítomným a nepřítomným, jsou tak distinkcemi, které ve vztahu drží související podmínky.³⁷⁰

Lidská zkušenost je, jak je patrné, v Jamesově myslitelském úsilí klíčové místo. Jádrem lidské zkušenosti je to, co James nazývá ‚Čistá zkušenost‘ (*Pure experience*), to jest okamžité či bezprostřední pole přítomnosti (*the instant field of the present*), které se stává součástí ‚proudu vědomí‘, avšak ne vědomě – ještě o takové zkušenosti nelze hovořit jako o osobní. Toto vědomí zkušenosti, která je zakusena, vzniká upřesňováním zkušenosti v rámci kontextu zpětně – zkušenost je uvědomována. Tím je zkušenost přiřazována ke zkušenostem minulým, a tak se formuje unikátní cesta každého jednotlivce. „Zvláštnost našich zkušeností, jež nejen jsou, ale jsou známé, jejichž ‚uvědomělá‘ kvalita je dovolávána, aby vysvětlovala, je lépe vysvětlena svými vztahy – tyto vztahy samy jsou zkušenostmi – jedné k druhé.“ Tedy, ačkoliv je čistá zkušenost výchozím bodem každého jednotlivce, tak tímto procesem ‚uvědomění si‘ se utváří unikátní kombinace kontextů, do nichž může být ta, která zkušenost asociována, což vytváří unikátní a naprosto jedinečnou individualitu každého člověka.³⁷¹

³⁷⁰ PP I, s. 258nn; BRONIAK, James's Theory of Fringes, s. 443nn; HROCH, *Pragmatismus a dekonstrukce*, s. 90n.

³⁷¹ ERE, s. 23nn, 47n; cit. s. 25: "The peculiarity of our experiences, that they not only are, but are known, which their 'conscious' quality is invoked to explain, is better explained by their relations – these relations themselves being experiences – to one another."

V čisté zkušenosti se naplno ukazuje syntetický charakter zkušenosti, který se posléze ve svých jednotlivých částech ukazuje v reflexi. Totiž to, že celé bezprostřední pole zakoušení čisté zkušenosti je místem, kde je jednotné. Ačkoliv posléze lze říci, že součástí zkušenosti je to, to a ono, tak v čisté nedochází k tomu rozdělování, dokonce se v čisté zkušenosti i stírá rozdíl mezi vnitřním a vnějším – vše je jedním: subjekt poznání, objekt poznání i jejich vzájemný vztah.³⁷² Zkušenost to je proces probíhající v čase, jehož části se vůči sobě vzájemně vztahují a překrývají.³⁷³ Neboť jedinou funkcí zkušenosti je vést k další zkušenosti. A tak osobní dějiny, příběh vlastního života, který každý člověk vypráví, ať slovy, či skutky, jsou procesy změny v čase a změna sama je jednou z věcí bezprostředně zakoušených, kde jádrem lidské zkušenosti, jeho vlastní tělo, je kontinuální vjem. Takže lidské vědění a znalost světa je neustále *in transitu* a zde si proces poznávání podává ruce s čistou zkušeností. Na poli okamžitě přítomného je zkušenost vždy v čistém stavu jakožto prostá nekvalifikovaná aktualita, nerozlišená na věc a myšlenku. K rozlišení na ‚vědomí‘ a ‚obsah‘ dochází až zpětně, do té doby, dokud je v tomto čistém stavu, tak jakákoliv taková zkušenost je ‚pravdou‘.³⁷⁴

James vidí vědomí jako řeku, do které vstupují zkušenosti, které prožíváme, a to reflektovaně i bezprostředně, v závislosti na pozornosti vzbuzené zájmem, která skýtá podloží vztahům a formuje to, čím člověk je. Říční charakter vědomí a jeho agent – pozornost mají důsledky i pro chápání času, neboť z této perspektivy je možné vidět, čím člověk jest, totiž jakožto jako do značné míry kontinuitu ‚dřívější‘ a ‚pozdější‘ zkušenosti. Nicméně tato zkušenost je nepřetržitá (obdobně jako čistá zkušenost je tedy zakoušený –

³⁷² ERE, s. 3 – „pure experience“, then knowing can easily be explained as a particular sort of relation towards one another into which portions of pure experience may enter. The relation itself is a part of pure experience; one of its ‚terms‘ becomes the subject or bearer of the knowledge, the knower, the other becomes the object known.“

³⁷³ JAMES, *The Meaning of the Truth*, s. 106 – „Knowledge of sensible realities thus comes to life inside the tissue of experience. It is *made*; and made by relations that unroll themselves in time.“ a s. 111 – „...experience as a whole is a process in time, whereby innumerable particular terms lapse and are superseded by others that follow upon them by transitions which, whether disjunctive or conjunctive in content, are themselves experiences, and must in general be accounted at least as real as the terms which they relate.“

³⁷⁴ ERE, s. 25 – „Personal histories are processes of change in time, and the change itself is one of the things immediately experienced“; s. 34 – „The objective nucleus of every man’s experience, is [...] a continuous percept“ a s. 39 – „the notion of knowledge still *in transitu* and on its way joins hands here with that notion of ‚pure experience‘ [...] The instant field of the present is always experience in its ‚pure‘ state, plain unqualified actuality, a simple *that*, as yet undifferentiated into thing and thought [...] Only later experience supersedes the present one is this *naïf* immediacy retrospectively split into two parts, a ‚consciousness‘ and its ‚content‘, and the content corrected or confirmed. While still pure, or present, any experience [...] passes for ‚truth‘.“

nereflektovaný, bezprostřední – čas tím jediným časem, který je možné nazvat přítomností) a tedy její část předchozí a pozdější je možné určovat jen podle toho, k jakým věcem je upřena pozornost nesená proudem vědomí. Z hlediska vnímaného času je rozdělovníkem toho, co je možné považovat za minulé a budoucí právě zaujetí pozornosti. I proto James popisuje chápání času jako „...koňské sedlo s určitou šířkou, na němž sedíme usazení a z něž se díváme do dvou směrů času.“³⁷⁵ To znamená, že přítomnost je ‚trvání‘ (*duration*), kde se podržuje trocha z minulého a kde se očekává příchozí, to vše vymezeno ‚lemy‘ (*fringes*), které zajišťují jednotu percepce změn v rámci proudu vědomí, o které se zasazuje pohled pozornosti vůči světu v jeho ukazování se.

c) Pozornost a čas

Výše bylo naznačeno, že pozornost je jakýmsi obracením, takovéto obracení se však děje ve dvou rovinách: a to za prvé se jedná o od-vrácení pozornosti od jedné věci a za druhé se jedná o při-vrácení pozornosti k věci jiné. Tedy sama pozornost o sobě v tomto říká, že je procesem, a to procesem intervalu, v němž se pozornost upíná k nějaké věci – tedy časový interval trvání jevu, který je pozorností zachycen. Pozornost je vystavena pluralitě jevů či věcí a jejím úkolem je filtrace těchto jevů, které ji buď dráždí, nebo je přehlíží. Ovšem zde se zdá, že vyvstává problém: je-li pozornost intervalem, který je nějak ohraničený, nutně by to znamenalo, že taková pozornost není kontinuální, ale přerývavá. To znamená, že by vznikaly prázdné proluky mezi tím, co je možné nazvat jednou a druhou pozorností – zde se jedná o obdobu problému, na který narazil klasický empirismus, zejména pak Hume a který se pak snažil řešit Kant a další.

Pozornost (*attention*) James chápe jako proces, který člověka provádí světem, chaotickou džunglí milionů položek, neboť mu uspořádává jeho zkušenost, jež by bez ní jen odrážela onen chaos světa, v němž by člověk byl ztracen – pomáhá mu tedy rozměřovat tento kontinuální chaos, který přichází v nahodilých mnohostech³⁷⁶. Či jak to sám James

³⁷⁵ PP I, s. 609n.

³⁷⁶ JAMES, *The Meaning of the Truth*, s. 112 – „But the whole system of experiences as they are immediately given presents itself as a ‘quasi-chaos’ through which one can pass out of an initial term in many directions and yet end in the same terminus, moving from one can pass out of an initial term in many directions and yet end in the same terminus, moving from next to next by great many possible paths.”; JAMES, *A Pluralistic Universe*, s. 322nn – „For pluralism, all that we are required to admit as the constitution of reality is what we ourselves find empirically realized in every minimum of finite life. Briefly it is this, that nothing real is absolutely simple, that every smallest bit of experience is a *multum in parvo* plurally related, that each relation is one aspect, character, or function, way of its being taken, or way of its taking something else; that a bit of reality when actively engaged in one of these relations is not *by that very*

vyjádřil: Zaostření (*focalization*), koncentrace vědomí je její podstatou pozornosti, což implikuje stažení se od některých věcí, aby bylo možné zabývat se efektivně jinými.³⁷⁷ Pozornost je prvkem mysli, který se stará o redukci zkušeností a tento probíhá selektivně podle toho, jak zájem (*interest*) mysli akcentuje – ať již vědomě, či nevědomě – věci v množství možností, které se jí otevírají při zakoušení pluralitního světa, je do značné míry rozhodným aktem, který vnější mnohost filtruje a usměrňuje – obdobně jako cedník či trychtýř.³⁷⁸

Pozornost, to je zmocňování se, zaujímání či přivlastňování si mysli (*taking possession by mind*) – redukce plurality světa, která je nesena a vzbouzena zájmem o věc, k níž se člověk snaží svou pozorností přiblížit mysl, při-stoupit a být u ní přítomen, *ergo* být přítomen s věcí v přítomnosti (*witness*)³⁷⁹, ale nejenom se vyskytovat u věci, ale mít o ni zájem, starat o věc, usměrnit své myšlenky – koneckonců vždyť to je význam anglického slovesa *to attend to*, které James používá, když hovoří o pozornosti. Upření pozornosti, je tak potlačení okolí věci, která vzbudila zájem, a tak vlastně diskriminuje věci okolní, které nejsou tak atraktivní, ačkoliv je toto diskriminované okolí stále potřeba, aby bylo možné tu či onu věc rozpoznat v síti jejích vztahů, která ji umožňuje v její konkrétnosti. Pozornost jakožto proces, který souvisí s proudem vědomí a který je tvořen zkušenostmi ve vztazích, má tendenci ochabovat, nedochází-li ke změnám – mysl si věc osvojuje jako habitus (navyká si ji). Vlastně se tak stává jakoby slepou vůči věcem, vůči kterým se vědomí habitualizovalo (u toho, co se osvědčilo, jako otestované a co může přinést úsporu času a energie). Nicméně to je problematické, neboť habitualizace sice může přinést časovou úsporu, ale zároveň přináší pokles aktivní pozornosti vůči dané věci

fact engaged in all the other relations simultaneously. [...] [324] Pluralism lets things really exist in the each-form or distributively.”

³⁷⁷ PP I, s. 404 – „Focalization, concentration, of consciousness are of its [attention - MZ] essence. It implies withdrawal from some things in order to deal effectively with others...”

³⁷⁸ WJW, s. 161n – „Attention, we say, by turning to an object, includes it with the rest; and the naming of this faculty in action has by some writers been considered a sufficient account of decisive “event”.

³⁷⁹ ERE, s. 24n – „The universe of human experience is, by one or another of its parts, of each and all these grades [of relations as different degrees of intimacy – MZ]. Whether or not it possibly enjoys some still more absolute grade of union does not appear upon the surface. Taken as it does appear, our universe is to a large extent chaotic. No one single type of connection runs through all the experiences that compose it. [...] [25] Even so my experiences and yours float and dangle, terminating, it is true, in a nucleus of common perception, but for the most part out of sight and irrelevant and unimaginable to one another. This imperfect intimacy, this bare relation of *witness* between some parts of the sum total of experience and other parts, is the fact that ordinary empiricism over-emphasizes against rationalism, the latter always tending to ignore it unduly. Radical empiricism, on the contrary, is fair to both the unity and the disconnection.”

a tříští se mezi jiné věci. Habitualizované čili zvyk a činnosti, které jsou jím vyvolány jsou sice doprovázeny vědomím, ale jsou spíše pocitováním (*sensations*), kterým lidé obvykle nevěnují pozornost (*usually inattentive*), avšak jakmile je s nimi něco špatně (*if they go wrong*), tak okamžitě volají po pozornosti. Každopádně toto má své etické dopady, totiž, že zvyk takto lze vidět jako ten nejvýznamnější konzervativní faktor a zároveň se jedná o klíčový aspekt při tvorbě intelektuálních a profesionálních návyků. V tomto pro také pro James tkví i jádro vzdělávání, které má učinit nervový systém spojencem člověka a zároveň vést člověka k osvojení si, pokud možno, co nejvíce užitečných návyků. Způsob k takovému osvojení návyku, který platí po celý život, tkví v udržení si schopnosti živoucího úsilí či snahy trochou svévolného procvičování, čímž se vycvičí pro stabilitu i v turbulentních okamžicích, kdy ostatní budou uvrženi do chaosu bezradnosti.³⁸⁰

Na základě obrazu v mysli, který *je* pozorností, se očekává jeho vyplnění (obraz věci, jež je hledána a její nalezení), takže před-percepce je polovinou percepce a plným vnímáním věci je, je-li přítomná a zároveň, je-li na ní upřena pozornost, čímž se stává perceptem proudu vědomí, tedy stává se uvědomělou (stala se součástí proudu vědomí).³⁸¹ „Věci, kterým věnujeme pozornost, *k nám přicházejí* podle svých vlastních zákonů. Pozornost nevytváří žádnou ideu; idea tam již musí být (*idea must already be there*) předtím, než k ní můžeme upřít pozornost. Pozornost pouze upevňuje a podržuje to, co běžné zákony asociace přivádějí ‚před světelnou rampu‘ vědomí. [...] Asociace, které je [ideje] přivádějí, je také upevňují zájmem, jenž [jim] propůjčují.“³⁸²

Pozornost je nerozlučně spjata se zájmem, který pozornost vyvolává, buď spontánně, či aktivitou – úsilím (*effort*), s tím že spontánní pozornost, či přirozený zájem o věc, usnadňuje předávání věci (*matter*). Tedy čím vyšší míra pasivní pozornosti, tím je předávání snazší, člověk se pak k věci, o níž má zájem (stará se o ni, protože na ní má zájem) neustále vrací. Z Jamesova hlediska je proto důležité, aby se ona pasivní pozornost probudila, v tom, k čemuž je člověk ‚veden‘, tím by v něm byl probuzen zájem, který pak

³⁸⁰ Srov. Jamesovu analýzu zvyku v kapitole *Habit* v PP I, zejména pak část od s. 116.

³⁸¹ Srov. PP I, s. 441n.; „The object is fully perceived if it is present and attended to. [...] The image in the mind is attention; the *preperception*, as Mr. Lewes [anglický filosof, spisovatel a vědec] calls it, is half of the perception of the looked for thing.“

Nelze se zde ubránit dojmu podobnosti s Husserlovsky chápanou intencionalitou, ačkoliv James neužívá pojmu intencionality (přinejmenším ne v pozdějším Husserlově významu) jsou patrné určité rysy noeticko-noematického schématu intencionality. Srov. HROCH, *Soudobá anglo-americká a kanadská filosofie*, s. 22n.

³⁸² PP I, s. 450.

sám (sebe) přizívuje a udržuje pozornost. Pozornost sice vždy vyžaduje do značné míry úsilí, ale je-li považována věc, k níž je pozornost upřena, za zajímavou (že zajme pozornost), pak je věc podržována (kterak se podle svých pravidel dává), aby mohla být promyšlena různými způsoby a v různých asociacích. Takže jakási rozličnost v jednotě je to, co vzbuzuje a udržuje zájem (to značí, že *novota* je zajímavá díky *starému*, kterému to nové dodává jiný/nový směr, takže je to ta změna, která poutá pozornost).³⁸³ V životní zkušenosti dochází ke střetům bezprostřední autentické danosti věcí a jejich snahy ubránit se konceptuální redukci, v tomto toku, který lze označit za perceptuální (*perceptual flux*), je právě místem autentického a neustále plodí dokonalé kypění novoty. A ačkoliv se na první pohled může zdát, že novota rozrušuje kontinuitu, je tomu přesně opačně, neboť kontinuita v sobě nese nekonečně odstupňovaný gradient prvků, které ji konceptuálně utváří (zde se naskytá obraz spektra či mozaiky). Pro Jamese je, jak bylo výše zmíněno, osobní historie právě procesem změny v čase – ač je změna tím, co je bezprostředně pocíťováno a toto je právě ten jev, který působí onen pocit diskontinuity. Také bylo zmíněno, že každé, byť sebemenší trvání má svůj aspekt ‚dříve‘ a ‚později‘, ale tak, že ukazuje ve způsobu rozdílu či odlišnosti a jejich vzájemného vztahu, který je spájí a rozděluje zároveň – čili je to vztah funkční. To obdobné lze říci právě i o novotě, která je novým právě díky starému.³⁸⁴

Nicméně ono úsilí, které pomáhá přidržovat pozornost je v podstatě zápasem jednak s těžkostí oné věci, která se pozornosti naskytla a již se člověk snaží nazřít a jednak zápasem se sebou odehrávajícím se v rytmu toho, jak je potřebí stáčet pozornost prchající od věci, jež nevzbudila dostatek spontánního zájmu. Zde se také projevuje onen pocit časového nedostatku, který je odvislý od míry naplněnosti lidské pozornosti a její konfrontace s dalšími jevy, které si nárokují v pozornosti místo, ale není ho tam potřebné množství, čímž dochází ke konfliktu toho, co už tam je a toho, co tam být může. Stejně tak je tomu i v každodennosti, jedná se o zápolení se situacemi a lidmi, jímž člověk musí čelit,

³⁸³ K tomu více JAMES, *Talks to Teachers...*, 100nn; jednou z Jamesových metod, kterou učitelům doporučuje je právě provázání nového tématu s nějakým starším, žákům již známým, aby jej snadněji nazřeli a stejně tak apeluje na učitele, aby látku podávali s niterním přesvědčením, s vřelostí, s níž sami o téma pečují. (*Tamtéž* zejm. s. 110n.);

Obdobně Jamesovu pojetí „novoty“ či „novosti“ předkládá i Radim Palouš v knize *K filosofii výchovy*, s. 28, kde jej také chápe jakožto nečekané uspořádání starého, které je neodvoditelné.

³⁸⁴ Problému novoty ve vztahu k nekonečnu a kauzalitě James věnuje kapitoly 9-13 in: JAMES, *Some problems of philosophy*. s. 147nn – kapitoly 10 a 11 vyšly v českém překladu Jakuba Mihálíka in: KOLMAN, Vojtěch a Robert ROREITNER, ed. *O špatném nekonečnu*. s. 473-493.

kde také hraje roli to, jak situace vyvstala a jak jsou lidé pocitově naladěni.³⁸⁵ Neboť lidské soudy jsou závislé na pocitech, ale co se týče činů, tedy přidržování se pevně, skrze úsilí pozornosti, nějaké ideje (která už je nahlédnuta a již člověk věří) má pak etické důsledky pro jednání. A tento ruch střetání udržuje lidi v aktivitě a naplňuje je pocitem radosti (*joy*) z uskutečňování svého smyslu podle možností a těžkostí, jež jim život skýtá (za užití všemožných statečností a dobroty), který však stojí za to žít. Toto však platí i pro druhé, základem mezilidských vztahů je tedy, respektovat to, jak se druzí snaží být šťastni – jedná se tedy o jakousi parafrázi Zlatého pravidla – neboť žádný člověk nemůže znát všechny pohnutky a motivy k činům (ideály). „Takový vnitřní význam může být *kompletní a také pro nás platný*, jen když vnitřní radost, odvaha a vytrvalost jsou spojeny s ideálem.“³⁸⁶ A zároveň je zde patrný typický americký motiv, který je zachycen i v Deklaraci nezávislosti, o honbě a dosahování svého štěstí (*pursuit of happiness*).³⁸⁷

Povede-li se taková úvaha o pozornosti dále směrem jazykového exkurzu s trajektorií k výchově, je řeč o nějakém nebo jakémusi usměrnění (zaměření) mysli. Tedy, upínat pozornost, dávat ji či darovat, značí aktivitu mysli, která míří směrem *k* věci, k níž se pozornost upíná. Koneckonců obdobně to vyjadřují i výrazy, které užívali (a dodnes užívají) Řekové. Neboť ve staré řečtině českému výrazu ‚dávát po-zor‘ či ‚mít na zře-teli‘ odpovídá sloveso *προσέχειν*, které se však užívá ve více významech na příklad: zadržovat; přirážet, přistát (s loďmi); dohánět; a pak také vyskytuje ve významech týkajících se mysli, jako jsou: přikládat mysli, péči k něčemu, mít pozor na něco; obracet mysl; dbát na někoho/něco; oddávat se něčemu či někomu (zejm. bohu).³⁸⁸

Ať už je sloveso *προσέχειν* chápáno v první, či druhé významové úrovni, tak je mu vždy společné to, že se jedná o jakési zaměření se jiným směrem; kterak už to napovídá samo slovo, rozloží-li se na předložku *πρός* (‚k, ku, pro, při‘ atp.) a sloveso *έχειν* ([za]držet, mít [-se, -v moci, -znalosti, -v pozornosti, -se ve vztahu/chovat se], jímat se).

³⁸⁵ James nepoužívá slovo „naladění“, ale v místě, které vymezuje jistou slepost člověka, užívá slovo *afflicted* „sužování, stížení“ pocity, které člověka „oslepují“ vůči jistým věcem (srov. JAMES, *On certain blindness of in Human beings* in: *On Some life's Ideals*, s. 3); vzhledem k tomu, že i sužování je v tomto kontextu jistá forma „naladěnosti“, jakožto optiky, jíž člověk posuzuje svět v tom či onom momentu, bylo zvoleno právě toto slovo.

³⁸⁶ Srov. JAMES, *On certain blindness of in Human beings* 3nn. 15nn. 37n; JAMES, *What Makes Life Significant* 49nn. 53nn. 64n.; cit. s. 82; (obojí in: JAMES, *On certain blindness of in Human beings*).

³⁸⁷ Srov. viz výše úvaha v oddílu 1 sekce A, s 14.

³⁸⁸ Heslo: *προσέχω* in: LEPARŤ, *Nehomérovský slovník řeckočeský* a LIDDLE-SCOTT, *A Greek-English Lexicon*.

Stejně tak jako loď, která připlouvá do přístavu, musí změnit směr své dosavadní plavby, aby se ‚měla [směrem] k‘ molu a mohla tak přistát, tedy aby mohla přirazit a při-držet se u mola, jakožto svého dílčího cíle na cestě, tak také člověk musí přivrátit své zření (v nejširším možném úzu) k věci, aby se mu stala blízkou a aby se ji jímá, držel ji a měl ji v zaměření své mysli.

Zde ovšem přichází problém, protože ono přivracení se k nějaké věci je selektivní proces, který je zrcadlením osoby, jenž toto přivracení činí. Člověk jako osoba je utvářen v procesu výchovy, která by měla být vedením k otevřenosti – vedením k otevřenosti možnostem, jímž je potřeba čelit, ale hlavně, v první řadě je být schopen rozpoznat a posléze jim čelit. Stejně tak, jako loď potřebuje kormidelníka (κυβερνήτης), navigátora (*navis-agere* – vést loď), aby její kapitán – vládce lodi (ναύαρχος) mohl s lodí přistávat ve správných přístavech správně, tak také člověk potřebuje vychovatele (*agoga* – podle věku: *ped-agoga* [dětmi], *andr-agoga* [dospělým], *geront-agoga* [starým]), aby je vedl (ἄγειν/agere) ku (πρός) správné cestě života (navigoval), aby mu poukázal na možnosti, vůči nimž je potřeba, aby měl člověk otevřené oči.³⁸⁹

Ovšem stejně tak jako navigátor, přímo loď neřídí, ale poukazuje na možnosti, jimiž je možné loď vést, o což se stará kapitán lodě, tak i v případě člověka, jenž je vychováván, leží na vychovateli ono břímě ukazování možností – je tedy ‚jen‘ jakýmsi ‚přivodcem‘ či ‚vábičem‘ (προσαγωγός), ale samotný výkon uchýlení se směrem k té či oné možnosti v posledku závisí na onom člověku vychovávaném. Neboť každé rozhodnutí se pro určitou možnost je rozhodnutím toho, kterého člověka, rozhodnutí musí každý vykonávat sám, a to sám za sebe. A onen výkon je těžkostí, jíž člověk musí procházet svou cestou životem, kterak (do značné míry donuceně – *vržeností*) ‚je přiváděn vstříc‘

³⁸⁹ Viz výše Jamesovo pojetí a charakteristiky toku vědomí: sekce A. část b), s. 120, dále pozn. 376; ERE, s. 45 – „Life is in the transitions as much as in the terms connected [...] In this line we live prospectively as well as retrospectively. It is ‘of’ the past, inasmuch as it comes expressly as the past’s continuation; it is ‘of’ the future in so far as the future, when it comes, will have continued *it*. These relations of continuous transition experienced are what make our experience cognitive. [...] When one of them terminates a previous series of them with a sense of fulfilment, it, we say, is what those other experiences ‘had in view’. The knowledge, in such case, is verified; the truth is ‘salted down’. Mainly, however, we live on speculative investments, or on our prospects only. But living on things *in posse* is as good as living in the actual, so long as our credit remains good; a JAMES, *Talks to Teachers...*, s. 300 – „The changing conditions of history touch only the surface of the show. The altered equilibriums and redistributions only diversify our opportunities and open chances to us for new ideals. But, with each new ideal that comes into life, the chance for a life based on some old ideal will vanish; and he would needs be a presumptuous calculator who should with confidence say that the total sum of significances is positively and absolutely greater at any one epoch than at any other of the world.”

Srov. např. PALOÚŠ, Radim. *K filosofii výchovy: východiska fundamentální agogiky*, s. 16n a PALOÚŠ, Radim. *Čas výchovy*, s. 49nn.

(προσάγειν) onou cestou k dalším možnostem, které se mu stavějí do cesty a jímž musí čelit, kterýmžto procesem potýkání se – člením – se stávají tím, co jej samého utváří – formuje.

Sloveso προσέχειν se pak do latiny překládá jako *praetera habere*³⁹⁰ (kromě toho/nadto/ještě/nadále/potom mít) anebo vyskytuje-li se ve spojení s τόν voův se pak překládá jako *animum advertere* (obracet duši) či *attendere, intentum esse, observare, cogitare de aliqua re*, či také ve smyslu *totus esse in illo* tedy *devotio* atp.³⁹¹ Je tedy patrné, že se latinský překlad snaží zachovat onen význam směřování (*tendere*) k (*ad*) něčemu (věci) k jeho zření či lépe k jejímu po-zření v (*in*) náhledu. Věnuje-li člověk pozornost věci, tak proto, že se k ní snaží přiblížit (při-hlížet, při-hlédat: tedy při-hlížením hlídat, hledět, jak se to s věcí má – *ob-servare*) uchopit ji v nazření (obdobně jako loď je uchopována svým kursem), tedy přistoupit k ní (oddat se jí – *devotio*), aby ji *měl v po-zření*, tedy jakožto věc, která je *po-na-zření*. Jen takovou věc má, neboť je jeho součástí a jí může přemýšlet (*cogitare*), včetně onoho procesu, jenž k věci v nazření patří – *totus esse in illo*.

Podle toho, jak latina překládá sloveso προσέχειν, je tedy patrné, že latinské překlady jaksi štěpí onen význam řeckého slova, ačkoliv se překlad snaží podržet jistou nasměrovanost. Těchto významů jsou asi nejdůležitější překlady ‚*attendere*‘ a ‚*intentum esse*‘, neboť *attentio* se překládá jako pozornost, angličtina pak přejímá jako *attention* (coby pozornost) a *intentio* (které je derivátem od téhož slovesa *intendo*) jako napětí, úsilí, pozornost, záměr, úmysl a (zůstane-li nepřeloženo) jakožto intence – tedy jako konstituent prožitku toho, že něco máme ve vědomí vůbec.

Hovoří-li ve svých psychologických analýzách a radikálně empirický úvahách – které, ač jsou více než 100 let staré, neztratily na své aktuálnosti – James o pozornosti (a tedy i čase, pozornost a myšlení zabírají čas a v něm se uskutečňují a dávají), se významově velmi přibližuje oněm významům řeckého προσέχειν, a to i v jeho latinských překladech, tedy pozornost je médiem přibližování se nějakému smyslu (ať již jako transcendentního anebo imanentního úběžníku) a jeho realizaci – uskutečňování se

³⁹⁰ Takto se překládá προσέχειν u Platona v Ústavě místo 521 D, kde přichází na přetřes, jaká z nauk má takovou moc, aby táhla duši od proměnného dění ke jsoucnu musí nadto ještě být užitečná bojovníkům: „Musí tedy nauka, které hledáme, *míti v sobě vedle* onoho znaku [táhnutí duše ke jsoucnu] i tento [užitečnost bojovníku] - δεῖ ἄρα καὶ τοῦτο προσέχειν τὸ μάθημα ὃ ζητοῦμεν πρὸς ἐκεῖνον.“; KABRT, Jan a kol. *Latinsko-český slovník*.

³⁹¹ ASTIUS, *Lexicon Platonicum*, heslo: προσέχω, s. 198n; LIDDLE-SCOTT, *tamtéž*.

z možností, které vystávají chaosu možností. Nicméně toto uskutečňování u člověka je pak motivováno onou radostí (*joy*), která je do značné míry shodná s tím, že se člověk má dobře a k tomu se snaží upínat, tedy jednat dobře.³⁹² A zároveň zde ilustrativně vystupuje onen důraz na význam jevu pro jednotlivého člověka, kterému se jev jeví, který je patrný napříč Jamesovým dílem.

Lidé upínají svou pozornost k čemusi (jsoucnu, procesu – věci), prokazují pozornost druhému svou péčí, zájmem; to vše je možné zhmotnit do formy daru jakožto pozornosti – prezentu a jako takový je ve svém významu právě přítomný či přítomnosti zrcadlíci. Nicméně je slovo ‚pozornost‘ samo o sobě víceznačné. A je jaksí nasnadě otázka, co znamená pozornost? Jakou roli pozornost hraje v životě člověka? Čím je pozornost člověku? Jsou to otázky, které je samozřejmě možné vztáhnout i k pojmům času. Neboť nejen, že pozornost i čas jsou fenomény, které jsou lidem bytostně význačné, ale zároveň také, že na poli těchto fenoménů dochází k jisté situaci, která je v důsledku vyjevována jakožto ‚nedostatek‘ či ‚chybění‘. Nedostatek se již zdaleka netýká jen času (ten lze také připsat na vrub přesycení a roztržštění pozornosti v konkrétním čase), u nějž je tato situace nejmarkantnější, ale čím dál více lidé, jako by se neupínali k ničemu, či přesněji, jako by se neupínali k něčemu, ale spíše k ničemu – toto tendování k nihilistickým trajektoriím se od 19. století stávají běžnými (pro srovnání stačí uvést Nietzscheho či Schopenhauera).³⁹³ Skoro se chce zdát, jako by byli jen mrtvými rybami v proudu návodů z vnějška, návodů, nad nimiž nemusí přemýšlet, vůči nimž nemusí vynakládat námahu pozornosti, leč slepě mechanicky opakovat kroky popsané, což se může zdát jako dědictví právě 19. století a zejména industriální revoluce a v USA posléze mechanizace zvané jako „pásová výroba“ – to za prvé; žel se takové kroky promítají i do výchovy (může-li v tomto aspektu vůbec výchovou, být pak ještě nazývána, či je zde spíše řeč o drezúře)³⁹⁴. Za druhé pak je to

³⁹² Zde je však problém, na který poukázal již Aristotelés (v 1. knize své Etiky Nikomachovy: 1095a13 nn), a tím jest rozdíl mezi „blažeností“ a „rozkoší“ (εὐδαιμονία X ἡδονή).

³⁹³ Srov. BRAGUE, Kotvy na nebesích, kap III. pojednávající o nihilismu. s. 27nn.

³⁹⁴ Srov. PALOUŠ, Radim. *Heretická škola*, kap. 11 Dějepisně školský exkurs, zde v tomto faktografickém přehlednutí popisuje charakter změny učiva v učebnicích chemie od 19. stol. po současnost. Kde v 19. století se učebnice zaměřují na deskripci vlastností látek a technologické poznatky – tak jak se s nimi lze v životní zkušenosti setkat, zatímco ve 20. stol. se přesouvá důraz k obecným pojmům – čili je zde intenzivní racionalizace odosobněného pozorování – stejně tak se význam školy mění od zbytné k nezbytné, neboť je průpravou pro zaměstnaneckou praxi; PATOČKA, Filosofie výchovy, s. 390, In: PATOČKA, Jan. *Péče o duši I.*, s. 390

prchlivost jak pozornosti i času, která je spjata s tímto chyběním, poněvadž prchlivost dále štěpí, již tak množstvím zatíženou mysl, svou neposedností.

B. Pragmatismus

William James vstoupil do dějin filosofie primárně jako popularizátor pragmatismu. Tento příspěvek je primárně spojen s jeho přednáškovým cyklem, který posléze vychází v knize s názvem *Pragmatism: a New Name for Some Old Ways of Thinking*. Účelem toho cyklu bylo, jak sám James podotýká, jakési sjednocení představ o tom, co to pragmatismus je, a to v hrubých rysech čili bez polemiky na detaily a hlavně tak, jak se Jamesovi pragmatismus jevil.³⁹⁵ Primární vymezení pragmatismu byl mohlo být, že je zaměřený na ‚věc‘ (τό πράγμα) a , dalším pak je, že se vlastně nejedná o nějakou ucelenou nauku či schéma nebo systém, ale že primárně jedná o metodu, která má sloužit k vyřešení sporů (primárně metafyzických), které by jinak nebyly řešitelné (ba nekonečné). S tímto pak souvisí procesuální charakter této myslitelské trajektorie – protože v Jamesově případě staví na tom, že „pravdivost myšlenky není strnulá inherentní vlastnost. Pravdivost se myšlenice *děje*.“ Pragmatismus se tak vlastně stává noetikou prolínající se s metafyzikou, která je postavena na předpokladu, že je realita modifikovatelná čili lze pragmatismus také vidět jako Jamesův pokus o vysvětlení lidských zájmů vůči přirozenému prostředí (*natural environment*). Takže Jamesova pragmatická metoda vlastně vše noří do proudu života a hledá v něm význam – je v jádru světónázorem.³⁹⁶

a) Pravda, pluralita a čas

Pragmatismus lze chápat jako metodu potýkání se s mnohostí a nahodilostí, tím, že se pokouší určovat význam jevům, čímž se je snaží verifikovat. Takto nalezené pravdivé, je tím, co umožňuje a pomáhá člověku k orientaci ve světě, který je *prima facie* pluralita, a pomáhá mu tak vyrovnávat se touto okolní realitou člověku. Pravdivé tak umožňuje lidský život jako patřičný, totiž odpovídající svému kontextu, čímž je umožněn další rozvoj

³⁹⁵ JAMES, *Pragmatismus*, s. vii [19].

³⁹⁶ ČAPEK, *Pragmatismus čili Filosofie praktického života*, s. 16n; DURANT, *The story of philosophy: the lives and opinions of the greater philosophers*. s. 666nn; HROCH, William James a pragmatická filosofie, in: JAMES, *Pragmatismus: nové jméno...*, s. 9n; HROCH, *Pragmatismus a dekonstrukce*, s. 77; MCDERMOTT, Introduction, in: WJW, s. xl; MIHINA, William James, in: VIŠŇOVSKÝ-MIHINA *Pragmatismus*, s. 179; PATOČKA. *Metafyzika ve XX. století*. s. 14; RIŠKA, *Americká filozofia*, s. 33nn.

života. Pravdivé myšlenky jsou tedy cenné nástroje k činnosti života a jejich hodnota spočívá v praktickém významu jejich předmětu. Problémy se zjednodušují nebo mizí, vymění-li se pojem pravdy za účelně probíhající činnost – poznání je cenný nástroj, dílo naší akce.³⁹⁷

Pravda je pro Jamese proces, v jehož rámci se vyjevuje kontextuální pravdivost myšlenky, která je závislá na jejích vazbách k ostatním pravdám, které musí být uznány.³⁹⁸ Pravdivé myšlenky jsou ty, které lze verifikovat (přijmout, potvrdit, uznat) a to je vše, kterak je pravda známa (*all that truth is know-as*). Člověk ji poznává tak, že se mu dává ve znalost svou pravdivostí ve svém kontextu, který ji verifikuje, čímž se mu odkrývá jakožto pravdivá. „Pravdivost myšlenky není strnulá inherentní vlastnost. Pravdivost se myšlence děje (*Truth happens to the idea*). Myšlenka se stává pravdivou, je učiněna pravdivou událostmi. Její pravdivost je ve skutečnosti událost, proces: jmenovitě proces její verifikace, ověření. Její platnost je proces jejího potvrzení (*validation*).“³⁹⁹

Takto potvrzené myšlenky, kterak se ukazují, že jsou shodné se skutečností, pak člověka vedou jeho činy a dalšími myšlenkami, které podněcují k dalším zkušenostem, které jsou ve shodě s těmito myšlenkami. Toto vedení probíhá progresivně a harmonicky. Pravdivé myšlenky tak člověku napovídají, co má očekávat, a tak jsou myšlenky z hlediska praktického významu svého předmětu buď relevantní, nebo irelevantní. Relevance myšlenek je kontextuálně závislá a jejich verifikace je přímá (zkušeností), či nepřímá (okolnostmi). Nicméně většina myšlenek není verifikovatelná přímo, James zde uvádí příklad *minulosti*. Je zřejmé, že minulost *byla* stejně pravdivá, jako *je přítomnost*, ale to, že myšlenky o minulosti jsou pravdivé, je už podmíněno sledováním toku času zpět, pouze slovy či přítomnými prolongacemi, potažmo účinky minulého v přítomnosti. Což dodává koherenci minulosti a její existence vůči všemu tomu, co lze pozorovat v přítomnosti. Na příkladu pozorování minulosti právě vyvstává ten obraz toho, že cesta k jejímu poznání je nepřímá a závislá na svědectvích a jejich tradování (ať už verbální či materiální). To v důsledku vede k tomu, že pravda do značné míry žije na dluh, který způsobený obchodem s pravdami – dokud pravdu někdo nezpochybní, je považována za pravdivou – jejich předávání probíhá skrze sociální kontakt a prostřednictvím řeči jsou dávány k dispozici

³⁹⁷ PATOČKA, Jan. *Metafysika ve XX. století*. s. 14.

³⁹⁸ JAMES, *Pragmatismus*, s. 72nn [49].

³⁹⁹ JAMES, *Pragmatismus*, s. 200n [104n].

každému a jejich rozvažování v lidském myšlení je tudíž diskurzivní. Takže James vidí pojetí pravdy jako pojetí pravd (v plurálu), jakožto procesů, které se ve věci realizují (*realized in rebus*) a jejich společným rysem je, že se *vyplácejí* – čili pravda je kolektivní označení pro verifikační procesy – mají pro člověka praktickou hodnotu či význam (*cash-value*).⁴⁰⁰ „Pravda se *získává* právě tak jako zdraví, bohatství a síla během zkušenosti.“⁴⁰¹ Tak je podle Jamese z jeho pragmatické pozice říci, že „pravdivé“ je pouze prostředkem našeho myšlení, stejně jako „správné“ je pouze prostředkem našeho jednání.“⁴⁰² Pravda v singuláru, ta s velkým „P“, si nárokuje abstraktní uznání, ale pravdy v plurálu musí být uznány pouze pro svou účelnost. „Pravdě se musí vždy dát přednost před nepravdou, mají-li obě vztah k dané situaci.“⁴⁰³

Takže hovořit z hlediska pragmatismu o skutečnosti ve smyslu pravdy znamená hovořit o pravdě jakožto vyrůstání ze všech konečných zkušeností čili z plurality zakušených zkušeností. Ty se vzájemně o sebe opírají, ale na ničem jako je celek nespočívají a nic vně tohoto proudu zakoušení nezabezpečuje její stabilitu.⁴⁰⁴ „Pronikáme do pole čerstvé zkušenosti s přesvědčeními, kterých jsme my i naši předkové už dosáhli; ta ovlivňuje zaznamenanou zkušenost; ta zase ovlivňuje naše jednání a naše jednání zpětně ovlivňuje naši zkušenost a tak dál od jedné věci k druhé. Tedy ačkoli zůstává tvrdým faktem, že existuje proud zkušenosti, zdá se být to, co je *o něm pravdivé*, z velké části naším výtvořem.“⁴⁰⁵

Tedy James podle pragmatismu zastává názor, rozhodování se na základě předpokládaných důsledků utváří přítomnost – jedná se o indeterminismus, který je

⁴⁰⁰ JAMES, *Pragmatismus*, s. 202nn [105nn].

⁴⁰¹ JAMES, *Pragmatismus*, s. 218 [112] – „Truth is *made*, just as health, wealth, and strength are made in the course of expedientce.“

⁴⁰² JAMES, *Pragmatismus*, s. 222 [113] – „The true‘, to put it very briefly, is only the expedient in the way of our thinking, just as ‚the right‘ is only expedient in the way of our behaving.“ V anglickém originále jsou užita slova ‚true‘ a ‚right‘ čili přídavná jména ‚pravdivý‘ a ‚správný‘, kdežto český překlad používá ‚pravda‘ a ‚dobré‘, což poněkud posouvá význam směrem od, nebo možná lépe řečeno, proti relativnímu podmínění kontextuálně závislé realizace, více k absolutnímu nominálnímu pojetí „pravda = to a to; dobro = toto a tamto“. Protože jak bylo ukázáno pravdivost a správnost se věci děje v rámci kontextu její cesty světem.

⁴⁰³ JAMES, *Pragmatismus*, s. 202nn [118nn].

⁴⁰⁴ JAMES, *Pragmatismus*, s. 260 [130].

⁴⁰⁵ JAMES, *Pragmatismus*, s. 128, [255] – „We plunge forward into the field of fresh experience with the beliefs our ancestors and we have made already; these determine what we notice; what we notice determines what we do; what we do again determines what we experience; so from one thing to another, altho the stubborn fact remains that there *is* a sensible flux, what is *true of it* seems from first to last to be largely a matter of our own creation.“

založený na subjektivní víře a pluralitě světa, v němž člověk žije, který ač může být vypovídán jako jeden má své mnohé projevy. Jamesův koncept času, navzdory tomu, že je vystaven na základu jeho psychologie a radikálního empirismu, krásně zapadá do pragmatického konceptu. Protože jeho obraz času jde ruku v ruce s jeho interpretací pragmatické maximy, v níž říká, že rozhodnutí by mělo být vykonáno v souladu s tím, jakou praktickou hodnotu (*cash-value*) toto rozhodnutí může přinést. Jinak řečeno je nezbytné myslet o možnostech rozhodnutí v žité (rozhodné) přítomnosti na základě minulých zkušeností a prožitků, leč orientovaných k budoucímu přínosu takového rozhodnutí.

Pragmatismus je vlastně ideální filosofií pro nekolektivní (tedy pro velké kolektivy) užití. Pro ideální celky typu ‚stát‘ postrádá ideály (či ideální entity ‚druhů‘ jsoucen) je příliš blízko konkrétnímu světu jedinců a jejich každodennímu konkrétnímu unikátnímu potýkání se vztahováním se v konkrétní situaci v jejich nahodilostech a možnostech. Má-li člověk prahnout po nějakém ideálním úběžníku, který je třeba i transcendentní, pak je potřeba jej protáhnout do nekonečna, ale to už je příliš abstraktní veličina pro pragmatismus, neboť z ní ji nelze vyvléknout verifikací (ona však není zároveň ani falzifikovatelná) – zde je potřeba se pragmaticky ptát se po jejím účinku, či působení. Pragmatismus aplikovaný společensky vlastně musí mít sobecké rysy (až možná oportunistické) – a společnost je tak možné vidět snad jako výsledek lidské volby prospěchu – a zároveň se musí vzdalovat od původního chápání Peircova, neboť nejde o popis efektů ve smyslu chápání jevu, nýbrž spíše o výtěžnost důsledků ztělesněným otázkou: ‚k čemu?‘. Avšak pragmatismus je význačnou a důležitou stránkou života člověka, leč povětšinou nepovšimnutou, a tak nějak zapadlou ve shonu každodennosti, neboť vyvstává zejména v selhání něčeho navyklého. Nicméně právě zde je jeho místo, kam nejlépe pasuje. Zde je těžké rozhodnout, zda je vhodnější použít Čapkova označení ‚filosofie praktického života‘, či je lepší se přiklonit k označení pragmatismu jako ‚praktická filosofie života‘. Přinejmenším už jen tím, že jádro pragmatismu leží v tom, že entitu dělají entitou, takovou či onakou takové či onaké její skutky, jimiž je zapředena do vztahové spleti, která se označuje jako Svět. Tím tak, tká kontinuální předitivo, jež je označován jako kontext a na jehož základě se entita jakožto entita člověku dává. Bez něj by totiž nebyla, čím jest a nebyla by jako taková rozeznatelná.

C. Odstíny Jamesovy koncepce času

Je-li řeč o času v rámci filosofických snah William Jamese, je třeba poznamenat, že Jamesovy úvahy se pohybují v okénku metafyzického pojetí reality jakožto plurality a jejího poznávání, která je kompozitem tří esenciálních komponent, které jsou prostor (*Space*), čas (*Time*) a vědomí či *psyché* (*self, ego, consciousness, memory*)⁴⁰⁶. Tento triumvirát utváří realitu a každý jednotlivý element je archetypem kontinua a ve vzájemném vztahu řídí a panují nad vším, co *jest*. Každý z těchto elementů je nezávislý matrix vztahovosti; čili jsou to vlastně mosty, které umožňují propojení, jsou to autonomní zprostředkující spojení, která překonávají diskontinuity mezi existujícími kvalitami. Realita tak je podstatně temporální, ale nikoliv zcela, protože se k času musí přidružit i zbylé dvě komponenty, je tak jedním z rysů reality. Dochází totiž k tomu, že reálné věci se utváří z prvků, které jim jejich vlastní existence skýtá.⁴⁰⁷ Takový pluralismus je výstupem jeho radikálního empirismu, pohledu, který je založen na vzájemné propojenosti (*inter-connecteness*) – či lépe vyjádřeno archaickým slovem vespolnosti (řeč. ἀλλήλων) individuí, která participují v rámci kontinua reality a je pouze jedním z jejích rysů. Takže čas není absolutní, ale časy jsou, protože příroda nemá pouze jeden čas.

Zde vystává důležitost vzájemné provázanosti individuí, protože reálný čas přichází po kapkách (*drops*) a není neměnný. Kapky jsou kvalitativní a individuální – unikátní a nesouměřitelné (odlišné jedna od druhé), ale i tak organicky vyvíjejí stejně tak, jako příroda – jsou to vlastně taková semena.⁴⁰⁸ Kterak James vykládá: „časy přímo pocíťované zkušenostech či zážitcích živých subjektů nemají původně žádnou společnou míru“⁴⁰⁹. Je tomu tak, jak již bylo ukázáno, protože čistá zkušenost, která se odehrává ve zdánlivé

⁴⁰⁶ JAMES, On Some Hegelism in: *The will to believe and other essays in popular philosophy*. s. 264n – „Not only do the materials lend themselves under certain circumstances to aesthetic manipulation, but underlying their worst disjointedness are three great continua in which for each of us reason's ideal is actually reached. I mean the continua of memory or personal consciousness, of time and of space. In these great matrices of all we know, we are absolutely at home. The things we meet are many, and yet are one; each is itself, and yet all belong together; continuity reigns, yet individuality is not lost.

⁴⁰⁷ Viz výše pozn. 376.

⁴⁰⁸ Jamesovy kvalitativní kapky reálného času nás mohou upamatovat na Anaxagorova ‚σπέρματα‘ (Zl. B 4 ze Simplikia, viz např. SVOBODA, *Zlomky před Sokratovských myslitelů*, s. 107n) či na Leibnizovy ‚Monády‘ (LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Monadologie a jiné práce*, §§ 8-14); Srov. HELM, *Time and reality in American philosophy*, s. 41.

⁴⁰⁹ JAMES, *A Pluralistic Universe*, s. 233 – “The times directly *felt* in the experiences of living subjects have originally no common measure.”

přítomnosti jakožto místo přímé percepce reality je ve své živoucnosti místem, které ještě neprošlo reflexí. Přímá žitá zkušenost je nezměrná. Když započne její reflexivní rozměřování do minulosti a možností projekce do budoucnosti, začíná její konceptualizování, které se však již odehrává na pozadí žité zdánlivé přítomnosti, která jednak stále uplývá a jednak slouží jako vztahový referent pro jevy mezi sebou.

Je-li tedy řeč o čase u Jamese, je potřeba mít na mysli, že pojetí času má v Jamesově díle několik odstínů. Tyto odstíny je možné chápat jako perspektivy, přístupu k tomuto fenoménu. Zároveň je tak možné vést osu těchto perspektiv podle míry interiority pro člověka, jakožto toho, který čas nějak vypovídá, ať již slovy či skutky. Takovýchto odstínů je možné v spektru Jamesova promýšlení času rozpoznat pět.⁴¹⁰

Tím, který je člověku nejniternejší a z hlediska zkušenosti je vlastně v tomto směru první je možné označit za ‚čas pociťovaný‘. Pociťovaný čas je tím odstínem času, který zakládá lidské chápání času jakožto vnímaného trvání a změny. Je možné jej vidět jako ten již zmiňovaný aspekt živoucnosti času, který je charakteristický člověku pro časové vnímání. V tomto směru je pozadím pro veškerá percepta i koncepty, kde je tím, co ukazuje epistemologický vztah mezi nimi. Jedná o ten odstín, který je pociťován jako časový tok, ale nelze o ně myslet, či hovořit – v ten okamžik ustupuje do pozadí a nechává vyvstat věci či jevy v jejich projevu, jakožto časové a v čase. A je-li sám tímto jevem, pak se jedná o jeho abstrakci, která je vzešlá z reflexe jeho žité modality. Pro tento odstín je klíčová ‚čistá zkušenost‘ ve zdánlivé přítomnosti, či konkrétněji obsah, jak se dává jakožto čistá zkušenost ve zdánlivé přítomnosti, kde vše tak nějak nedotázaně drží pohromadě v jednotě mnohosti.

Ono ‚držení pohromadě‘ pak přivádí ke druhému odstínu časového spektra, a tím je čas, který lze označit jako ‚čas vespolnosti‘ (podle řeckého slova *ἀλλήλων*, či také čas společenství). Na této úrovni dochází k manifestaci vztahovosti, totiž čas jako to, co spojuje. Toto spojování má zde mezilidský charakter. Primárně je řeč o unikátní situaci lidského života (jakožto vlastního tady a teď), který je vykonáván a který vyrůstá z podhoubí zvyků společnosti, do níž se člověk narodí, jež si osvojí a které dál aktualizuje v této interakci, kde dochází k provázání minulého a otevřenosti budoucího na poli přítomného. Zároveň jednotlivcův čas není obecným časem společnosti. Ale jednotlivec se musí s ostatními spojit – a tedy synchronizovat, aby mu byl umožněn život ve společnosti

⁴¹⁰ V tomto dělení na pět odstínů času se autor inspiroval v Helmova pokusu (srov. HELM, *Time and reality in American philosophy*, s. 39n a 51n) o zodpovězení pěti otázek, které se váží k problematice času, v světle Jamesova díla.

(ζωόν πολιτικόν). Proto si lidé vytvořili zařízení (hodiny, kalendář, rozvrhy), aby mohlo docházet k tomuto, protahování vlivu jednotlivce směrem do společnosti, čímž dochází k rozšiřování jeho vlastních možností. Takto ustavovaný rytmus onu synchronizaci na jedné straně zakládá a straně druhé umožňuje hovořit o společnosti jako takové. Zároveň je tímto poukazem na sjednocování mnohosti individualit, kladen důraz zodpovědnost každého jednotlivce, protože, ač je součástí společnosti je zde stále individuální cesta každého svým vlastním životem. A tato vztahovost se pak manifestuje v dějinnosti.

Zde v uskutečňování lidského života přichází další z odstínů času, který je vázaný na životní prostředí člověka. Zvolené pojmenování jako ‚čas lidský‘ či ‚čas člověka‘⁴¹¹ nemá evokovat nějakou stratifikační kategorii v živočišné říši, ale má být spíš poukazem na odlišnost rytmů lidských a rytmů životního prostředí, v němž se člověk vyskytuje (obecně by bylo asi možné říci ‚přírody‘). Tento časový odstín ukazuje člověka jako reálný čas, či časovou kapku mezi dalšími časovými kapkami, který je zahrnut v přírodě – jako takový vzniká a zaniká. Výkonem svého života v rámci životního prostředí, které jím ovlivňuje (přeměna polí v města) a který je ovlivňován (např. východ a západ slunce, či střídání ročních období), dochází k jeho kontinuální změně, která má svou trajektorii nasměrovanou k budoucímu, k tomu otevřenému. Tak je lidský život neustálou změnou (*transition*) a zde právě dochází k manifestaci času, jakožto otevřeného, leč konečného a nedeterminovaného, avšak generického. Kde člověk krok za krokem prochází skrze otevřené možnosti vstříc otevřené budoucnosti, která má někde konec ve smrti, nicméně tento konec má neurčité místo.

Tímto je možné udělat krok dále směrem k ‚řádu času‘ (či ‚čas jako pořádek reality‘ nebo čas poměřující lidský vůči tomu přírodním/přirozenému), tak v Jamesově případě to, že je jeho pojetí pluralistické ho vede k tomu, že ve světě je množství časů. Každý z nich má jistý rozměr (život člověka je ohraničen narozením a smrtí), tyto časové kapky jsou tím, co dává dohromady čas – jsou časovým prostředníkem. Čili čas, má-li být chápán jako nějak jednoduchý, či absolutní, nemůže mít tuto povahu. Takže i teoretický (matematický čas) je jen dílem prostředníků času.

⁴¹¹ Nicméně je potřeba zde zmínit i nedávné diskuze akademického světa o tzv. „antropocénu“, který se multidisciplinárně a transdisciplinárně snaží reflektovat působení člověka na svět a dopady těchto aktivit. Kde zároveň tento termín může sloužit jako nové označení pro současné období, v němž dochází k nebývalému působení člověka na své okolí. Viz např. POKORNÝ, STORCH a kol. *Antropocén*. Praha: Academia, 2020.

Napříč tímto oddílem se postupně krystalizuje, že realita (ať pojatá metafyzicky, psychologicky či je ve svém bytí) je temporální, že je plurální a kompozitní. Nicméně to vede k tomu, že má-li být řeč o nějakém ‚invariantním čase‘ (či absolutním, vesmírném), tak takový je nám vlastně záhadou či tajemstvím, které všechny tyto odstíny obsahuje – zde lze samozřejmě vycházet z otázek typu: Proč něco je? Či proč je spíš něco, než nic? A co (vskutku) je? Protože kdykoliv přijde na přetřes jakákoliv část univerza, tak je myšlenkově svázána jinou částí univerza. Tedy zde se vyjevují mnohostní charaktery jako mnohostí, které jsou ujednoceny, čímž ukazují či dávají vyvstat další mnohosti (jako například zaměření pozornosti na jednu věc ji odlučuje od ostatních, ač je s ní v ten okamžik zajedno). Čili umožňují jsoucnům být. Ty se v realitě ukazují jako *někde, někdy a někomu* – ve svém uskutečňování či uskutečnění.

4. Alfred North Whitehead

V předešlých oddílech pojednané koncepce Peirce a James jsou zástupci ryze amerického konceptu pragmatismu, který je konceptem dodnes živým, ač v různých modifikovaných formách. Druhým takovým konceptem, který velmi ovlivnil filosofii, ale i teologii 20. století ve Spojených státech, je projekt ‚Procesuální filosofie‘, který je dílem anglického matematika a amerického filosofa v jedné osobě Alfreda Northa Whiteheada, nástinu pojednání jeho chápání časové koncepce je věnován tento oddíl.

Alfred North Whitehead⁴¹² (1861 Ramsgate, Velká Británie – 1947 – Cambridge, MS, USA) je jedním významných a pozoruhodných myslitelů v první polovině 20. století. Whitehead se narodil v Anglii vystudoval na Cambridge matematiku a zde také píše s Bertrendem Russellem dílo, které jej proslavilo, jedná se o třísvazkovou *Principia Mathematica* (1910-1913). Tento okruh by bylo možné označit za první ze tří, do nichž se obvykle Whiteheadovo myšlenkové působení dělí (jednak podle místa pobytu a jednak podle zaměření). Prvním tematickým okruhem je tedy matematická a symbolická logika. Po vydání *Principii* se Whitehead přesouvá do Londýna, kde zastává pozici profesora aplikované matematiky na London University College nebo Imperial College of Science at South Kensington. Okruhem charakteristickým pro londýnské období je zájem o téma filosofie přírodních věd a obzvláště se pak věnoval fyzikálním teoriím a obzvláště té Einsteinově a Minkowského. A třetí období pak začíná obdržením pozvání z Harvardovy univerzity v USA (1924). Toto pozvání bylo nabídkou na pozici profesora filosofie, tuto nabídku přijímá a přesouvá se na druhou stranu Atlantiku. V průběhu své činnosti zde sklízí úspěch a působí zde až do své smrti. Je zajímavé, že Whitehead se v té době jako nechápal jako filosof. A jak podotýká Bertrand Russell ve svých *Portrétech z paměti*: „V Anglii byl Whitehead nazírán pouze jako matematik a bylo ponecháno Americe, aby

⁴¹² Zevrubný Whiteheadův životopis je dostupný českém jazyce v Appendix I.: Život a dílo A. N. Whiteheada, in: ANDRLE, *Whiteheadova filosofie přírody: se zvláštním zřetelem k "londýnskému" období*, s. 339nn; MACEK, *Bůh ve filosofii Charlese Hartshorna*, s. 17nn; dále pak BASILE, RÖD. *Filosofie 19. a 20. století. I*, s. 202-211; SAPIK, Miroslav. *Procesuální filosofie a civilizace v díle A. N. Whiteheada*, s. 20nn; Whiteheadovy autobiografické poznámky in: WHITEHEAD, Alfred N. *Matematika a dobro a jiné eseje*, s. 5nn; shrnující přehled Whiteheadova života od Ladislava Hejdánka, WHITEHEAD, *Matematika a dobro a jiné eseje*, s. 119nn; LANGO, John W. Alfred N. Whitehead, 1861-1947 in: MARSOBIAN, Armen T., RYDER, John. *The Blackwell Guide to American Philosophy*, s. 210n; či přehled v hesle Alfred North Whitehead in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

v něm odhalila filosofa.⁴¹³ V průběhu tohoto amerického období publikuje své stěžejní filosofické spisy, v nichž pojednává svůj projekt organické či spekulativní filosofie, která ovšem do dějin myšlení vstupuje pod názvem ‚Procesuální filosofie‘ - na půdě Spojených států, zde pak také nachází nevýznačnějšího žáka Charlese Hartshornea⁴¹⁴. Právě o tyto spisy z amerického období je opřeno následující pojednání mapující Whiteheadovo chápání problematiky času v rámci jeho procesuální myšlení.

Vzhledem k tomu, že se Whitehead ve 20. letech přesídlil do Spojených států a zde se jeho projekt zrodil či dostává svůj finální tvar, je také důvodem, proč jej zahrnout do americké filosofie. Neboť tento koncept vychází, jak Whitehead sám přiznává kredit, z pragmatismu⁴¹⁵ (zejména Williamu Jamesovi a Johnu Deweymu) a Bergosona⁴¹⁶, jejichž myšlenky se snaží uchovat a dále rozvinout, což sám říká v předmluvě ke svému stěžejnímu dílu *Process and reality*⁴¹⁷. Je tedy možné jej do jisté míry považovat za následovníka myšlenek pragmatismu, ačkoliv procesuální filosofii či filosofii organismu nelze považovat za vyloženě pragmatickou,⁴¹⁸ myšlenky pragmatismu rozvádí po svém způsobu a silně se v jeho pojetí zrcadlí objevy moderní fyziky své doby. V určitém směru by bylo možné říct, že Whiteheadovo pojetí času je podobné tomu Jamesovu, ale Whiteheadův koncept je komplexnější (i z důvodů jeho znalosti fyziky či matematiky) a také pro jeho tíhnutí k filosofii spekulativního charakteru (což jej však vzdaluje od věčného zaměření pragmatismu). Jeho procesualizace světa je založená na vztazích a jak je

⁴¹³ RUSSELL, Bertrand. *Portraits from Memory*, s. 100.

⁴¹⁴ Hartshorne stojí za edicí Peircových sebraných spisů: PEIRCE, *Collected papers of Charles Sanders Peirce*.

⁴¹⁵ Ačkoliv nebyl Whitehead přímo ovlivněn Peircem, lze v dílech obou autorů nalézt obdobné závěry, za všechny lze jako příklad zmínit: oba revoltovali proti nominalismu, systematizace založená na spekulativnosti filosofie či na bezprostřednosti založený senzualistický postoj k percepci a další. Více viz FEIBLEMAN, *An introduction to the philosophy of Charles S. Peirce*, s. 459nn a HARTSHORNE, Whitehead's metaphysics, in: LOWE, HARTSHORNE, JOHNSON. *Whitehead and the Modern World*. s. 25nn.; Srov. WHITEHEAD, *Process and reality*, s. xiii.

⁴¹⁶ HENNING, Brian G, MYERS William T, JOHN, Joseph D. *Thinking with Whitehead and the American pragmatists: experience and reality*, s. xi n.; SAPIK, *Procesuální filosofie a civilizace v díle A. N. Whiteheada*, s. 154.

⁴¹⁷ WHITEHEAD, *Process and reality*. s. xii; k tomuto textu odkazováno pod zkratkou PR stránka.

⁴¹⁸ Srov. MYERS William T. Is Whitehead a Pragmatist? On Pragmatic Elements in: HENNING, Brian, MYERS, William, JOHN, Joseph. *Thinking with Whitehead and the American pragmatists: experience and reality*, s. 3-24 – kde autor této studie poukazuje, že Whiteheadova spekulativnost jej staví mimo hlavní směr pragmatismu, a ačkoliv by jej jeho startovní pozice sice mohla řadit k radikálnímu empirismu, jeho matematicko-logická metodologie tomu v jádru brání.

patrné, tyto vztahy jsou to, co svět utváří, a to právě v čase, tím tak je jeho pojetí podstatně dynamičtější než pojetí pragmatická.

Whiteheadovo pojetí chápání času vychází z kritiky teorie relativity a jejího zacházení s chápáním času jako čtvrté dimenze prostoru. Avšak Whiteheadovo pojetí je svým založením metafyzické, vyrůstající z dějin vědy jako takové, což předestírá v přednáškovém cyklu *Science and the modern world*⁴¹⁹ a rámcově v *Symbolism, Its Meaning and Effect*,⁴²⁰ které předcházely *Process and reality*, ve kterém své myšlenky dotahuje. *Process and reality* je dílo z hlediska Whiteheadových filosofických úsilí stěžejní, protože je považováno za jeho filosofické *opus magnum*, s trochou nadsázky by jej bylo možné označit za bibli procesuální filosofie, a tedy také je úhelným kamenem pro expozici jeho chápání času, koneckonců nese podtitul *An Essay in Cosmology*. Odtud je možné také získat tušení jeho motivace v tom, že se snažil podat obecný způsob popisu skutečnosti, v němž dochází k překročení čistě empirického bádání, ale zároveň překonání substanční ontologie (Aristotelés, Kartezianismus) a noetické skepse (Hume, Kant). Čili jeho ontologický výměr je nesubstanční a nedualistická epistemologie, která však má celkovostní nárok obdobný tradiční metafyzice – to je pro něj spekulativní filosofie, která se snaží podat systém obecných idejí (koherentní, logický, nutný), který je schopen interpretovat každý element lidské zkušenosti. Kde interpretace znamená, že „vše, čehož jsme si vědomi jako potěšujícího, vnímaného, chtěného či myšleného, bude mít charakter partikulární instance obecného schématu.“⁴²¹

Vize jeho projektu je tedy založená na tom, že veškerá skutečnost je dynamický proces, kde se harmonizuje jednota a různost na pozadí proměny a stálosti, kde příčinnost nemá své lokální omezení. I když Whitehead věřil, že je možné poskládat vizi skutečnosti tak, že bude smysluplná našemu světu, bude taková vize spíš referenčním rámcem, který je

⁴¹⁹ WHITEHEAD, Alfred North. *Science and the modern world*; slovensky: WHITEHEAD, Alfred North. *Veda a moderný svet*; v textu je k tomuto textu odkazováno pod zkratkou SMW *stránka* např. SMW 104; reference ke slovenskému překladu je uváděna v hranatých závorkách.

⁴²⁰ WHITEHEAD, Alfred North. *Symbolism, Its Meaning and Effect*; česky: WHITEHEAD, Alfred North. *Symbolismus, jeho význam a účín*; k tomuto textu odkazováno pod zkratkou SME *stránka*; reference ke českému překladu je uváděna v hranatých závorkách.

⁴²¹ PR, s. 3 – „By this notion of ‚interpretation‘ I mean that everything of which we are conscious, as enjoyed, perceived, willed, or thought, shall have the character of a particular instance of the general scheme. Thus the philosophical scheme should be coherent, logical, and, in respect to its interpretation, applicable and adequate.“

výtvořem omezeného člověka sdíleného lidskou řečí, která takové úloze nedostačuje, a jako takový bude neustále měněn, upravován a opravován.

Následně je pak svůj projekt ještě dále rozvíjí v *Adventure of ideas*⁴²², jejímž primárním zaměřením je civilizace. Civilizace jako předmět úvah je pro něj zajímavá hlavně z perspektivy dobrodružství pro rozvoj a zachování civilizace a lidská tendence je utvářet. Jak sám říká v úvodu:

„Ve svém nejširším smyslu by mohl být název této knihy – *Dobrodružství idejí* – považován za synonymum pro dějiny lidského rodu s ohledem na rozmanitost jeho mentální zkušenosti. Ve smyslu tohoto názvu musí lidský rod svojí vlastní historii prožít. Ta nemůže být ve své celkové mnohostrannosti sepsána.“⁴²³

A. Proces – konkrescence – čas

Whiteheadova vize, jak bylo nastíněno, leží v jeho pojetí, že je potřeba nazírat svět jako dynamickou záležitost neustálého procesu. Proces, nebo jej je také možno označit jako ‚dění‘, že se něco děje, o čemž může být řeč⁴²⁴, „že ‚všechny věci plynou‘ je první vágní zobecnění, které nesystematizovaná, sotva analyzovaná, lidská intuice vyprodukovala. [...] Tok věcí je jedním ultimátním zobecněním, kolem nějž musíme tkát náš filosofický systém“⁴²⁵

Whitehead zde upomíná na Hérakleita, jehož tvrzení o plynutí všeho (které je například matematicky překládáno jako, že všechno jsou vektory)⁴²⁶ je centrální a vysvětlení významu této věty je vůdčím úkolem metafyziky.⁴²⁷ Zde je také možné poukázat na to, že Whitehead i Hérakleitos spolu sdílí nejen zájem o procesualitu reality,

⁴²² WHITEHEAD, Alfred North. *Adventure of ideas*; česky: WHITEHEAD, Alfred North. *Dobrodružství idejí* k této knize je odkazováno pod zkratkou AI *stránka*, např.: AI 104; reference k českému překladu je uváděna v hranatých závorkách.

⁴²³ AI, s. 3 [13].

⁴²⁴ Srov. WHITEHEAD, Alfred North, *The Concept of Nature*, s. 49 – „In the first place there is posited for us a general fact: namely, something is going on; there is an occurrence for definition”.

⁴²⁵ PR, 208– „That ‚all things flow‘ is the first vague generalization which the unsystematized, barely analysed, intuition of men has produced. [...] the flux of things is one ultimate generalization around which we must weave our philosophical system.”; srov. DEMJANČUK, Nikolaj. *Filosofie a vědecké myšlení: proměna obrazu vědy v analytické tradici*, s. 51n.

⁴²⁶ PR 309 – „Mathematical physics translates the saying of Heraclitus, ‚All things flow‘, into its own language. It then becomes, All things are vectors.”

⁴²⁷ PR 208; srov. PATOČKA, *Metafysika ve XX. století*. s. 16nn.

ale také označení „temný“. K tomu je možné ještě dodat Whiteheadovu poznámku, která do značené míry předznačuje význam procesu pro něj:

„On the whole, the history of philosophy support's Bergson's charge that the human intellect 'spatializes the universe'; that is to say, that it tends to ignore fluency, and to analyze the world in terms of static categories. Indeed Bergson went further and conceived this tendency as an inherent necessity of the intellect. I do not believe this accusation; but I do hold that 'spatialization' is the shortest route to a clear-cut philosophy expressed in reasonably familiar language."⁴²⁸

a) *Aktuální entita*

Proces je ve svém dění utvářen „stáváním se“ (*becoming*) událostí, které „zanikají“ (*perish*). Tyto události jsou vzájemně provázány, a tak utváří celek, který stále uskutečňuje. Tento proces je konstituován z „aktuálních entit“ (*actual entities*) či „aktuálních příležitostí“ (*actual occasions*) – dvě označení pro totéž, které vyjadřují konečné reálné věci, z nichž je svět utvořen – jsou tím nejreálnějším ve světě.⁴²⁹ Aktuální entity jsou konstantní ve svém „stávání se“ a synonymem pro aktuální entitu je duše (*soul*).⁴³⁰ „Bytí“ (*being*) takové entity je konstituováno právě „stáváním se“ (*becoming*) a „zanikáním“ (*perishing*), po kterých zůstává stopa jejich existence ve světě, jako takové jsou aktuální entity událostmi, jsou kapkami zkušenosti odrážející skutečný svět.⁴³¹ V okamžiku dosažení svého cíle, tímto svým působením zanechávají události na světě své stopy, čímž je umožněno rozpoznávání vyvstalých časných událostí či entit vůči věčným objektům. V tomto směru je možné uchopit progres jako záchovu změny v řádu a řádu ve změně, a tedy je progres vždy transcendencí tomu, co je zřejmé.⁴³² Zde je možné nazírat na temporalizaci události jako na její realizaci – jinak řečeno na její uskutečnění.⁴³³ Dojde-li

⁴²⁸ PR, s. 209

⁴²⁹ PR, s. 18. – „Actual entities‘ – also termed ‚actual occasions‘ – are the final real things of which the world is made up. There is no going behind actual entities to find anything more real.“; BONDÁR, Ján. Organizmická filozofia A. N. Whiteheada. In: WHITEHEAD, *Veda a moderný svet*. s. 38n.; SEGALL, Matthew T. *Physics of the World-Soul: Whitehead's Adventure in Cosmology*, s. 44; LAWRENCE, Nathaniel. *Alfred North Whitehead: A Primer of his Philosophy*, s. 33n

⁴³⁰ PR, s. 140n, xiii; BASILE, RÖD. *Filosofie 19. a 20. století. I*, s. 208.

⁴³¹ PR, s. 18 a 145; BASILE, RÖD. *Filosofie 19. a 20. století. I*, s. 208.

⁴³² PR, s. 9 a 339.

⁴³³ SMW, 118 [198] – „A duration, in becoming temporal, thereby incurs realisation in respect to some enduring object. Temporalisation is realisation. Temporalization is not another continuous process. It is an atomic succession. Thus time is atomic (i.e., epochal), though what is temporalised is divisible.“; BONDÁR, Ján. Organizmická filozofia A. N. Whiteheada, s. 39.

k dokonalému uskutečnění (*perfect realization*), dochází k tomu, že tato dokonalost implantuje bezčasí či nadčasovost (*timelessness*) na to, co je ze své podstaty pomíjející. A tak čas ztrácí svůj charakter soustavného zanikání (*perpetual perishing*), ale stává se ‚pohyblivým obrazem věčnosti‘ (*moving image of eternity*).⁴³⁴ Takže uskutečňující reálná kontinuita vyvstává a je zdůrazněna právě diskontinuitou, totiž jako komplexní relační kontinuum, které je nekonečně dělitelné, v němž je možné rozpoznat vztahy mezi aktuálními entitami podle určení v tomto kontinuu. Temporalizované se stává dělitelným – atomizovatelným, což se ukazuje v epochální aktualitě každé příležitosti. Whiteheadův výrok, že „temporalizace je realizace“, je klíčem a zároveň jádrem veškerého jeho filosofického (metafyzického) úsilí. Tato věta poukazuje na to, že čas je možnost, obecně řečeno, a využití možnosti, ať z vnitřního rozhodnutí, či z přirozeného donucení (fyzického pnutí), pro uskutečnění. Je to způsob *uskutečnění se*, a to je odpovědí na utvářející otázku bytostné možnosti čili naplnění se v zániku.

b) *Nexus a prehenze*

Charakter aktuálních entit značí, že mnohé aktuální entity se vůči sobě vymezují simultánně ve své bezprostřední přítomnosti. Bezprostřední přítomnost však ještě o entitě nic nevyovídá, protože je ve své bezprostřednosti nezávislá na svém okolním dění a vlastně je izolovaná – zatím nemá komu a jak se vyvídat, není ji možné indikovat jako takový a takový výpovědní vzorec.⁴³⁵ K tomu je zapotřebí vytvoření *nexū*, které je možné symbolicky referovat, čímž se zakládá svět, jak je možné jej chápat. Každá aktuální se entita se tak stává společenstvím – societou (*society*). „Všechny reálné aktuální věci, které trvají představují společenství. Nejsou to aktuální události.“⁴³⁶ Societa je nexus seskupení, které má společný samostatný určující element napříč časem (to platí pro uskutečnění cíle i pro chápání identity trvajících ve svých proměnách). *Nexus* (pl. *nexūs*) a *societa* jsou termíny, jimiž Whitehead označuje vztahové spojení aktuálních entit.⁴³⁷ Nexus je sjednocení aktuálních entit jakožto partikulární pospolitost, která stojí na jejich vztahu

⁴³⁴ PR, s. 338

⁴³⁵ PR, s. 123 a 194.

⁴³⁶ AI 204 [201n]; BASILE, RÖD. *Filosofie 19. a 20. století. I*, s. 209.

⁴³⁷ PR 20 a 34, 109; MACEK, *Bůh ve filosofii Charlese Hartshorna*, s. 41; HELM, *Time and reality in American philosophy*, s. 186; COBB, John B., *Whitehead Word Book*, s. 27.

založeném na vzájemné prehenzi – je to obecný vztah napříč prostorem či časem.⁴³⁸ A prehenze je pak analýza aktuální entity, která reprodukuje v sobě charakteristiky aktuální entity (čili je jí podřízena), referuje směrem k vnějšímu světu a má charakter vektoru (má tři faktory: událost zkušenosti – prehenze je součástí aktivity; datum – podněcuje zrod prehenzí; subjektivní forma – citové zabarvení vymezující účinnost prehenzí).⁴³⁹ Tato triáda⁴⁴⁰: aktuální entita, nexus a prehenze dávají dohromady ontologický princip, tedy smysluplnost či význam aktuální entity: všechna reálná pospolitost je pospolitostí ve formální konstituci aktuality – takže vše co je v někde v aktualitě, je všude v potenci a vše je připisatelné jedné či více aktuální entitě.⁴⁴¹

Realizace ve smyslu temporalizace je tak nutné chápat jako kompozitní syntézu⁴⁴², která usměrňuje čas přesahující časoprostorové kontinuum – což předznačuje mnohost takovýchto kontinuí a zároveň nelinearitu. Tedy procesy zkušenosti, které jsou svým charakterem přítomnostní, jsou tak tvůrčími procesy skutečností univerza – tvoří svět –, v němž jsou obsaženy stopy minulosti, která utvořila přítomnost, čímž je objektivně přítomná, a zároveň i budoucnosti, která veškerými svými potenciálnostmi a potencialitami dává přítomnosti smysl v anticipaci budoucího, čímž je imanentní. Aktuální entita se uskutečňuje sama za sebe, a to je její úděl a až se uskuteční, bude uskutečněná, a tak bude tento úděl naplněn. Tímto uskutečňování sebe pak zároveň vzájemně v rámci nexu má vliv v tomto rámci na další aktuální entity a stejně tak i obráceně. „To, *jak se* aktuální entita *stává*, konstituuje, *co* ta aktuální entita je; ty dvě deskripce aktuální entity nejsou nezávislé. Její ‚bytí‘ je konstituováno jejím ‚stáváním se‘. Toto je ‚princip procesu‘.“⁴⁴³

⁴³⁸ PR 24; AI 199nn; MACEK, *Bůh ve filosofii Charlese Hartshorna*, s. 39.

⁴³⁹ PR 19; AI 176; COBB, *Whitehead Word Book*, s. 31.

⁴⁴⁰ Nutno podotknout, že ačkoliv Whitehead v místech, kde pojednává tyto termíny nereferuje k žádnému autorovi, nicméně bylo by zde možné zahlédnout paralelu k třem esenciálním komponentám reality: místa, času a vědomí, které jsou klíčové jako pro jeho pluralitní metafyziku, a tak i pro radikální empirismus. K radikálnímu empirismu má Whitehead také patrně blízko vzhledem k jeho zahrnování nexu v rámci referování empirické zkušenosti. Srov viz výše oddíl 3, sekce A a C, 110n a 139n. Obdobně by mohla být asociace, ačkoliv bez přímého působení Peirceova díla na Whitehead, také vedena v případě faktoru prehenze k Peirceovým kategoriím Prvosti, Druhosti a Třetnosti, které jak se zdá vykazují podobné rysy. Srov viz výše oddíl 2, sekce B, s. 74n.

⁴⁴¹ PR 19, 24, 32, 40 a 43; COBB, *Whitehead Word Book*, s. 56n

⁴⁴² PR 147

⁴⁴³ PR 23 – „That how an actual entity becomes constitutes what that actual entity is; so that the two descriptions of an actual entity are not independent. Its ‘being’ is constituted by its ‘becoming’. This is the ‘principle of process’.

c) Konkrescence

Whitehead rozlišuje dva druhy toku procesu, které se v jeho plynutí jsou: změna či přechod (*transition*) a konkrescence („sourůst“⁴⁴⁴, *concrecence*). Změna či přechod jsou procesem, který má trajektorii z jedné dílčí existence do druhé čili soustavné zanikání (*perpetually perishing*) a na dokončení dílčího procesu zakládá další, a tak je původem přítomnosti v utvrzení se silou minulého a zároveň je aspektem pohybu času – je tak záležitostí účinné příčiny.⁴⁴⁵

Konkrescence je základní a snad nejdůležitější metafyzický princip Whiteheadovy koncepce, protože je to konkrescence, která se stará o tvůrčí pokračování procesu reality. „Konkrescence“ je jméno pro proces, v němž vesmír mnoha věcí získává individuální jednotu v určitém vykázaní každé položky z ‚mnohého‘ k její subordinaci v konstituci nového ‚jednoho‘.⁴⁴⁶ Je to proces, ve kterém se entita konkretizuje, získává svou individuální jednotu, a to naráz. Aby bylo možné hovořit o nově vzniklé aktuální entitě, která je výsledkem konkrescence je potřeba ji chápat právě v jejím uskutečnění. Konkrescence je tím, co entitu posouvá k její účelové příčině.⁴⁴⁷ Do té doby, než dojde k onomu konkrescentnímu (ontologickému) zlomu, ten je okamžitý, jsou jen dílčí prehenze a po tomto zlomu je nová konkrétní aktuální entita, která jako takový prostřednictvím tohoto zlomu uskutečněna a zároveň již není redukovatelná na předchozí stav. Předcházející (*earlier*) stav je tak prerekvizitou stavu následnému (*later*). Aktuální entita se ve svém uskutečnění stává součástí nové aktuální entity pro její uskutečňování. Z okamžiku konkrescence pak má svou trvanlivost, časovou výdrž (*endurance*). Konkrescence je sebeutvořením sjednocením všeho, co entita, která vzniká prehenduje a to

⁴⁴⁴ Slovo konkrescence je ponecháno pouze v přepise (obdobně Zuskovu úzu v překladu SME), vzhledem k tomu, že nepanuje plná shoda, jak toto slovo překládat. Jedná se o slovo latinského původu z *concrecere* (srůst, zpevňovat, srážet, vyrůst, obecně: růstem zesílit či nabýt). Macek navrhuje uvedený termín ‚sourůst‘, protože ‚srůst‘ není vhodný (kvůli významu srůst různých věcí) stejně jako další pokusy jako spoluvyrůstání z Bíglava překladu AI, s. 232. Nicméně Bondárův slovenský překlad slova ‚zrastania‘ (potažmo je český ekvivalent ‚srůstání‘) také skýtá variantu, která je jazykově poměrně přívětivá, ale zároveň je v tomto tvaru verbálního substantiva zachycena vlastnost procesu, což termínu také může jaksí škodit jistou perspektivní neukončeností.

⁴⁴⁵ PR 210; HELM, *Time and reality in American philosophy*, s. 187.

⁴⁴⁶ PR 211 – „ ‚Concrecence‘ is the name for the process in which the universe of many things acquires an individual unity in a determinate relegation of each item of the ‚many‘ to its subordination in the constitution of the novel ‚one‘ ”; HELM, *Time and reality in American philosophy*, s. 187n.

⁴⁴⁷ PR 210

se stává její součástí. Konkrescence je počátkem aktuální entity a je jí inherentní.⁴⁴⁸ Nicméně to nové musí vždy vyvstat z aktuálního světa stejně tak jako z čisté potenciality – je potřeba, aby byly konkrétní elementy, které nejsou pouze abstraktní, není to *creatio ex nihilo*.

Aktuální entity se k sobě navzájem vztahují (*correlate*) do množin, v nichž utváří jednotu založenou na vzájemných prehenzích (*prehension*) a takto dochází k tomu, že se realizují (*realize*) či objektifikují – z-před-mět-ňují – (*objectify*) ve svém potenciálu pro bytí elementem v reálné konkrescenci – jakožto produkce nové pospolitosti. Každá aktuální entita má svou ‚výdrž‘ (*endurance*), podle které je vymezena z prostoru, ale beztak trvání (*duration*) výdrže zůstává v rámci časoprostorového kontinua, který entita či vzorec (výsledek konkrescence) ční jako temporální entita z věčných objektů (*eternal objects*) – čistý potenciál realizovaný v aktuální entitě. Tato aktuální entita je bezprostředně (*immediately* – bez jakéhokoliv prostředkujícího faktoru) přítomna zároveň se simultánními entitami. Ale tato simultaneita v prezentující bezprostřednosti (*presentational immediacy*) neskýtá žádné informace o minulosti či budoucnosti entity.⁴⁴⁹ K tomu je potřeba síť provázanosti založených na nexech. „Každá aktuální entita vymezuje svůj vlastní aktuální svět, z nějž pochází. Žádné dvě aktuální entity nemohou mít identické aktuální světy“⁴⁵⁰

d) Čas

Již bylo naznačeno, že události z hlediska procesuálního chápání jsou jedinečné, jako takové jsou vymezené a neopakovatelné. To je odvislé od jejich vztahové provázanosti, skrze níž přejímá od jiných a také působí na jiné. Tím se stává událost základní stavební jednotkou, která určuje charakteristiku entity v jednotlivých časových úsecích, a tak jsou životní dějiny těchto entit dynamické útvary, které se stávají nedílnou součástí jejího bytí. Zároveň je také zřejmé, že perspektiva Whiteheadovy metafyziky

⁴⁴⁸ PR 210n; COBB, *Whitehead Word Book*, s. 60.; MACEK, *Bůh ve filosofii Charlese Hartshorna*, s. 40n; BONDÁR, *Organizmičká filozofia A. N. Whiteheada*, s. 44.

⁴⁴⁹ PR 18-28; 61-65; MACEK, *Bůh ve filosofii Charlese Hartshorna*, s. 33; HELM, *Time and reality in American philosophy*, s. 184n.; BASILE, RÖD. *Filosofie 19. a 20. století. I*, s. 208.

⁴⁵⁰ PR 210 – „Each actual occasion defines its own actual world from which it originates. No two occasion can have identical actual worlds.“

poukazuje k tomu, že čas z hlediska měřitelnosti je abstraktní záležitostí odvozené z procesů, které v čase uskutečňují.⁴⁵¹

Takže je potřeba tyto aktuální entity vidět v polaritě výdrže (*endurance*) a pomíjení (*perishing*) a v této polaritě také dochází k jejich zakoušení. Zkušenost entity má v sobě obsažené ‚stávání se‘ (*becoming*), že se něco ‚stává‘ (*becomes*) a to, *co se stává* (*what becomes*) v sobě zahrnuje opakování, které je však transformováno do nové bezprostřednosti.⁴⁵² Ve zkušenosti tedy dochází k opětovnému kontextuálnímu obnovování a každá další zkušenost se obohacuje pro každou další bezprostřednost. Vlastně by bylo možné toto pojetí chápat také hermeneuticky – že každá zkušenost obohacuje každou další zkušenost. Tato bezprostřednost je tedy unikátní a v této unikátnosti zaniká, protože není možné mít totožnou zkušenost dvakrát.⁴⁵³ Jiným slovy řečeno, zde se vracíme k onomu výroku připisovanému Hérakleitovi, totiž, že nelze vstoupit dvakrát do téhož toku. Protože aktuální příležitosti (*actual occasions*) to jsou potenciality, které postoupily do realizace (*has passed into realization*) – či došlo k uskutečnění v rámci jejich temporální extenze. Všechny entity jsou potenciality pro proces ‚stávání se‘⁴⁵⁴ a aktuální entita pomíjí tehdy, je-li dokonána. Pragmatické užití aktuální entity, konstituující její statický život, leží v budoucnosti.⁴⁵⁵

Aktuální entita či příležitost se v tomto procesu ukazuje v spleti *nexū*, které ji vzájemně určují a v této mezi-vztahovosti (*inter-related*) ji ukazují jakožto událost (*event*). Událost je tedy dějinnou cestou aktuální entity a změna (*change*) je rozdíl této entity v rámci jedné události. Vztáhne-li si tento aspekt k člověku, tak člověk jako aktuální entita je závislý na svém vztahu ke svému okolí – protože se v něm bytostně nachází je jakožto psychosomatická jednota *při* tomto světě je součástí světového životního prostředí (*circumambient world*), které jej objímá a bezprostřední bytí ‚s‘ (*withness*) je jeho

⁴⁵¹ Srov. BONDÁR, Organizmická filozofia A. N. Whiteheada, s. 38n; LAWRENCE, Alfred North Whitehead: A Primer of his Philosophy, s. 33

⁴⁵² PR 136n – „...*experience* involves a *becoming*, that *becoming* means that *something becomes*, and that *what becomes* involves *repetition* transformed into *novel immediacy*“.

⁴⁵³ PR 29 – „No thinker thinks twice [...] no subject experience twice. This is what Locke ought to have meant by his doctrine of time as a ‚perpetual perishing‘.“

⁴⁵⁴ PR 29 – „They [eternal objects] are, like all entities, potentials for the process of becoming.“

⁴⁵⁵ PR 81n – „In organic philosophy an actual entity has ‚perished‘ when it is complete. The pragmatic use of the actual entity, constituting its static life, lies in the future.“

bezprostřední přítomností, která je startovacím bodem pro poznání. Pociťování současného světa, tato prezentující bezprostřednost začíná právě v tělesné současnosti, jakožto můj proces ‚bytí sebou‘ v mé původnosti z mého držení světa – aktuální je svět je *mým* světem. Nicméně tento pocit, doprovázený tělesným pocitem (funkčností těla) je pocitem světa v minulosti, protože je dědictvím světa jako komplexního pocitu. To, že tělo tady a teď je důsledkem jeho události – jeho historické cesty, které jej zformovalo právě tak a tak.⁴⁵⁶ A zároveň mnohé z entit světa nachází svou roli ve finální jednotě – ‚uspokojení‘, které je kulminací konkrescence do zcela určité záležitosti faktu, skutečnosti.⁴⁵⁷

Proces zkušenosti utváří reality univerza obsahující minulost a budoucnost včetně abstraktních potencialit v jejich realizaci. Přítomnost je tak bezprostřednost teleologického procesu, kterým se realita stane aktuální. Aktuality jsou konstituovány podle svých reálných genetických fází a jako minulosti se ukazuje jako nexus aktualit. Vedle toho budoucnost je prostě neaktuální reality. Proto také lidské vědomí (*ego*) je vědomo (*conscious*) toho, co je nyní a zde (*conscious* z lat. *con-scire* ve významu ‚[sdílet] znalost s‘ dobře vyjadřuje spojení toho, být si vědom simultaneity mého já *ego*, které je ‚nyní‘ a ‚zde‘) jako výsledku žité vzájemné propojenosti (*interconnectedness*) mezi realitami a ideami, v čemž se zrcadlí svět, který je vzájemně propojenou a vzájemně závislou (*interdependent*) tkaninou událostí.⁴⁵⁸ Takže každá událost je viděna z perspektivy pozorovatele. A budoucnost má objektivní realitu v přítomnosti, ale není potvrzená lidskou zkušeností jako aktuální. I tak je inherentní bezprostřednosti přítomné aktuality jako to, co jí nahradí – stejně tak budoucnost potvrzuje ve zkušenosti svou souvztažnost k přítomné aktualitě.⁴⁵⁹

Bezprostřednost spíše znamená příčný řez či průřez mezi přítomným a budoucím, leč bez jakékoli indicie, ve kterém směru je jaká část. Na druhou stranu je zde ‚symbolická reference‘ (*symbolic reference*), která spojuje kauzalitu s aktualitou a ‚výsledek symbolické reference je tedy to, čím pro nás aktuální svět je, co je datem v naší zkušenosti vyvolávající pocity, emoce [...], jako téma pro vědomé rozpoznání, když naše mentalita

⁴⁵⁶ PR 81

⁴⁵⁷ PR 211n – „The many entities of the universe, including those originating in the concrescence itself, find their respective rôles in this final unity. This final unity is termed ‘satisfaction’. The ‘satisfaction’ is the culmination of the concrescence into a completely determinate matter of fact.”

⁴⁵⁸ LAWRENCE, Alfred North Whitehead: A Primer of his Philosophy, s. 33.

⁴⁵⁹ PR 214n

vstupuje do jeho konceptuální analýzy.⁴⁶⁰ Symbolická reference je tedy výsledek lidské zkušenosti se světem.

Symbolická reference a prezentující bezprostřednost přivádí do bodu, kde lze vidět mnohost temporálních systémů. V těchto systémech, není nezbytné, že příležitosti (*occasion*) a události (*events*) se dějí ve stejný čas, simultánně. Mnohost předpokládá syntézu vztahů (*synthesis of relations*) množiny členů umožňující ji vyvstat (*emerge*) způsobem jim vlastním. To znamená, že čas v tomto směru musí být chápán jako epochální v místě (*locus*) aktuální entity, protože mnohost událostí je atomizuje v kontinuu světa.⁴⁶¹ Toto kontinuum utváří reálnou potencialitu, a tedy umožňuje každé události, aby započala a v rámci kontextu tohoto kontinua je každá událost epochální svou výdrží. Simultánní události nemusí být kauzálně závislé jedna na druhé, protože jejich minulosti (dějiny) se odlišují a jsou závislé na jejich vlastních individuálních procesech sebe-realizace v realizaci (*objektifikation*) svých potencialit směrem k aktualizaci jich samých.

Událost (*event*) je v tomto směru základní stavební jednotkou, která je momentem pohybu tendující ke konkrescenci, uskutečňováním (*becoming*) tendující k naplnění. To z události činí prehenzi, pro niž je charakteristické, že odehrávají zde a nyní, a to způsobem podle své míry – obdobně jako v přírodě, ten vhodnější má navrch. Takže trvání takovýchto entit pak v sobě v přítomnosti prodlužuje minulost a zároveň anticipuje budoucnost (zde se odráží Bergonův vliv)⁴⁶². A tak je skutečnost uvědomovaná až zpětně, protože v ní je člověk zcela zainteresován (*witNESS*), tedy k symbolicky referuje. Whiteheadovo chápání univerza je tedy založené dynamicky v neustálém vývoji, které je poznáváno, a tak se vypovídá jeho bytí.⁴⁶³ A tak je lidská zkušenost součástí kontinua světa a člověk z ní čerpá zdroj pro svou orientaci ve světě, nicméně je stále svět (*universe*) proces a svět je organismus a organismus je nexus – komunita aktuálních entit.⁴⁶⁴

⁴⁶⁰ SME 18n [20]

⁴⁶¹ HELM, *Time and reality in American philosophy*, s.184.

⁴⁶² SEGALL, *Physics of the World-Soul: Whitehead's Adventure in Cosmology*, s. 72; SAPIK, *Procesuální filosofie a civilizace v díle A. N. Whiteheada*, s. 154nn.

⁴⁶³ Srov. PATOČKA, *Metafysika ve XX. století*. s. 16nn.

⁴⁶⁴ PR 214n; srov. MACEK, Petr. *Novější angloamerická teologie: přehled základních směrů s ukázkami*. s. 40.

B. Časné dobrodružství

Jedním z kosmologických východisek, k čemuž poukazuje i předchozí sekce, je Whiteheadovi citát z Platónova Sofisty:

„Soudím tedy takto: cokoli má nějakou moc, buď působit na druhou jakoukoli věc nebo přijmouti sebemenší účinek od sebenepatrnějšího činitele, a to třeba jedinkrát, všechno to vskutku jest; mám totiž za to – abych podal výměr – že jsoucna nejsou nic jiného než mohutnost (δύναμις).“⁴⁶⁵

To, co zde je klíčové pro Whiteheadovo chápání světa je to, že jsoucno svojí jsoucností ovlivňuje a je ovlivňováno, a to právě na základě svých potenciálů – mohutností. A na tom základě je lze v jejich jsoucnosti rozeznat jako to a to jsoucno, které je tak děním poznatelným rozumem. Chování věcí je pak právě projevem těchto mohutností. V tomto směru je možné vidět paralelu s moderní vlnovou fyzikou.⁴⁶⁶

Vyjádřeno Whiteheadovým slovníkem je tedy řeč o množině aktuálních událostí, která je držena pohromadě jejich vzájemnou imanentní vztahovostí (*immanent relatedness*) a jsou svázány ve spojeních (*connections*) – nexus, čímž dochází k vzájemné propojenosti. Přítomnost je tedy utvářena z minulých aktů, které jsou objektivně v ní přítomné. Minulé působí jako objekt pro prehenzi v přítomnosti. A budoucnost je imanentní v přítomnosti, čímž budoucnost dává přítomnosti smysl, protože v přítomném budoucí přichází do procesu ze znovu-předvedení (*re-enaction*, aktivace ve znovu vybavení) do anticipace, v níž sebe-utváření přichází a je konstituováno získáním nového obsahu – jiného. Budoucnost je imanentní v přítomnosti ve smyslu budoucích vztahů a jejich anticipací přítomnost upravuje budoucnost čili dochází realizaci potenciálů aktualizací, čímž je entita temporalizována. Sama bezprostřední existence potřebuje být vřazena mezi minulost a budoucnost, protože aby člověk mohl pozorovat, spojuje pozorované konceptuální přesvědčeními (*conceptual persuasions*), které se odehrávají v přítomnosti, ale jsou vyvstalé z minulosti a anticipují budoucí a zároveň tím oslabují bezprostřední intuici (bezprostřednost se tím jaksi napíná). Anticipace je propoziční realizací – bere ohled na nezbytnosti. Zkušenost je podnícena minulostí jako té, která ožívá v přítomnosti a je dovršena prožitkem sebe jako ožívající v budoucnosti. V tom tkví tvořivá síla univerza. „Událost vzniká jako následek obrácený k minulosti a končí jako příčina obrácená

⁴⁶⁵ PLATÓN, *Sofisté*s, 247e; AI 119n [123].

⁴⁶⁶ AI 119 [123nn]

k budoucnosti.“ Anticipace budoucnosti se tak stává cílem, který má transformovat ideu či pojem na přítomnost.⁴⁶⁷

„Dřívější událost tedy bude imanentní pozdější události ve shodě s modelem bezprostřední příčinnosti a pozdější událost bude imanentní dřívější události ve shodě s modelem anticipace...[j]akoukoliv skupinu událostí jako takto sjednocenou budeme nazývat nexem“⁴⁶⁸

Je-li řeč o čase v takto abstraktním rozměru, je také potřeba poukázat na to, že časoprostor je pro Whiteheada kompromis mezi Platónovou schránkou a skutečným světem. To znamená, že osobní řád se v této myšlence jeví jako jednorozměrná posloupnost, zatímco prostor se díky svým geometrickým proporcím ukazuje jako vícerozměrný. Zde tedy pro člověka je důležitá dějinná trajektorie, jakožto lineární zkušenosti lidských událostí – dědičným přijímáním, v němž se běžně nerozlišuje mezi tělem a osobou (tedy duše a tělo jsou spojené). Každá událost má své dědictví, a to ji vede k sebe-realizaci v čase, neboť z něj vyrůstá.⁴⁶⁹

Odtud je pak možné sledovat trajektorii ke svobodě, jejím základem v univerzu je nezávislost současných událostí. Nové se děje v odloučení od současných událostí, a tom tkví svoboda, protože současnost vyvazuje z dějinné odpovědnosti za vliv. Jsou si vzájemně imanentní v symetrii kauzální nezávislosti. A každé takto nové je výslednicí minulého zápolení o existenci, která je již mimo ni z hlediska času. Každá idea si razí cestu houštím alternativ.⁴⁷⁰

Zde na abstraktním časoprostoru a jeho lidském prožívání se pak ukazuje svět (*universum*) jako duální. Totiž na jedné straně jako pomíjivé a na straně druhé jako věčné, skutečné a abstraktní. Universum je mnohostí, protože jej lze celkově analyzovat na mnohé skutečnosti, zároveň je jedno jakožto univerzální imanence. Univerzum je jednota protikladů, která jím vládne.⁴⁷¹

Vzhledem k této dualitě univerza lze vypovídat jeho charakter ve smyslu dobrodružství. Toto dobrodružství s sebou nese dynamiku utváření, někdy se uskutečňuje

⁴⁶⁷ AI, 190nn [191nn] cit. 193n [192]; SMW, 111nn [189nn].

⁴⁶⁸ AI 197 [196] – „Thus earlirer will be immanent in the later according to the mode of anticipation [...] [a]ny set of occasions, conceived as thus combined into a unity, will be termed a nexus“

⁴⁶⁹ AI 188n a 215 [187n a 212]; HELM, *Time and reality in American philosophy*, s.189nn.

⁴⁷⁰ AI 198 a 217n [196n a 214n].

⁴⁷¹ AI 189n [188n]

v nějakých mantinelech, pak má charakter vln, jindy zase je neomezený a předem vytknutý cíl velmi rychle bere za své. Je tedy možné říci, že dobrodružství má víceméně indeterministický charakter. To je velmi názorně ilustrovatelné na chápání některých velkých výkonů minulosti. Vynálezci či objevitelé se vydávali všanc dobrodružství světa ve svém podniku, to do značné míry vyžadovalo odvalu. Tato odvaha byla manifestována ve skutcích snahy přivést svá konceptuální přesvědčení k realizaci. Nicméně ať už je realizace sebedokonalejší z perspektivy shora vyloženého není možné tuto dokonalost trvale udržet. Proto je v dobrodružství, které je možné nahlížet také jako hnací motor civilizace. Každopádně je dobrodružství záležitostí stejné duální jako universum. Protože v sobě drží ve sjednocení rozpor, který lze označit jako souboj konzervativismu a progresivismu.

Tak se v této své rozporuplné dynamice drží dobrodružství tří principů.⁴⁷² Tyto tři principy je třeba předestřít, protože je možné je chápat jako záramování výše zmíněného a zároveň na je na nich velmi dobře a schematika dobrodružství v jeho metafyzickém významu.

Prvním z těchto principů je *proces*. Toto je obecně ve Whiteheadově díle klíčový pojem, protože proces je tím, co je pravou podstatou aktuálně reálné skutečnosti – toho, co je naprosto reálné. Proto je zapotřebí, aby bylo možné postihnout (aspoň pracovní) jádro reálné skutečnosti, chápat každý skutečný objekt skrze pojmy vníkaní a zanikání a žádná stálost neexistuje.⁴⁷³ Aktuální skutečnost je modifikována kontingencí aktuální změny okolností a nemůže tedy být stálá v tom smyslu, že by si byla s to zachovat neměnnost. Aktuální skutečnost zahrnuje ve svém procesu i ony fyzikální aspekty, kterými jsou na jedné straně zanikání toho, co je minulé a na straně druhé tvorbu nového. Tyto aspekty dostávají svůj tvar v jevu, který se syntetizován duší, kde dochází k směšování recepce s anticipací. Výsledná komplexní syntéza je cílem, v němž dochází k vzájemné podpoře pocitů (*feelings*), které se v syntéze sjednotili v novotě. A zaniklé procesy minulosti sami iniciují nové události, čímž se minulost stává realitou v nové skutečnosti, je absorbována do nové jednoty s anticipací ideálu.

⁴⁷² Whitehead rozebírá tři principy dobrodružství v úseku AI 274-283 [268-276].

⁴⁷³ Na rozdíl od Aristotela či Platóna zde Whitehead trvá na tom, že představa stálosti je mylná a není potřeba statického základu. Srov. AI 275n [268n]; ARISTOTELÉS, O vzniku a zániku in: KŘÍŽ; MRÁZ, NETOPILÍK, *Člověk a příroda*. s. 59nn; ARISTOTELÉS, *Fyzika*, Kniha 8.; Platón, *Faidon*, 78d nn.

Na první princip navazuje princip druhý, neboť je-li první proces, tak ten druhý musí nevyhnutelně být *konečnost aktuální skutečnosti*. Z výše zmíněného je zjevné, že každá zkušenostní realizace je eliminací možného – vždy jsou tady potenciality, které mohly být realizovány, leč nejsou. Nelze tedy hovořit o jednotě jakožto harmonii vší dokonalosti. Historie to je střetání různosti. A jako taková je historie idejí historií omylů.⁴⁷⁴ Ideu je tedy možné vidět prorocí (sebe sama), které dosahuje svého vlastního uskutečnění.⁴⁷⁵ Idea, která je konceptem může totožná či odlišná (či ne/sluchitelná) svému fyzikálnímu exemplu. A to je ta syntéza, k níž dochází v konečné události – je to jistý typ uskutečněné dokonalosti, který však připouští proměny v detailu. A je tedy nevyhnutelně postavena před úpadek, svěžest se vytrácí. Z rebelie se stává habitus, z chaosu vzejde řád.

Třetí a poslední princip dobrodružství je princip *individuality*. Individualita úzce souvisí s harmonií, ovšem není řeč o pouze zkušenostní kvalitativní harmonii, která odráží strukturu prostorovo-časových podnětů smyslů a která je povrchní. V základu zkušenosti je změť pocitů, jejichž původ je možné odvozovat z jednotlivých skutečností, které jsou minulé a jako takové jsou obsahem této skutečnosti. Tato jednota, trvání (*endurance*) objektu, v sobě zahrnuje měnící se vlastnosti svých dílčích událostí. Je reálným faktem minulosti, který trvá do současnosti koncentrující bohatství emocí, které jsou odvozeny z událostí, které jej utváří. Harmonie (*great Harmony*) individualit, které mají trvání, je harmonií, která je spojena v jednotě pozadí (*connected in the unity of background*). Vnímání trvajících individualit věští konec události zkušenosti. Nejprve je minulost probuzena vyvoláním různých individuálních událostí – zde vznikají nové. Přidává se mentální pól s konceptuálním obsahem, který očekává syntézu s realitou, a to vše ústí do jevu, který je transformovanou skutečností spojenou s konceptuálním hodnocením. V pozadí pak zůstává šum nerozlišených událostí, které utváří prostředí. Klade-li je důraz na kvalitu spojení, které patří skutečnosti je pravdivý; je-li bez analogonu ve skutečnosti, je lživý. Harmonie s velkým „H“ tedy vyžaduje, aby se v popředí jevu nacházely trvalé individuality (*enduring individuals*) se správným spojením s pozadím a silným subjektivním zabarvením. Harmonie je harmonií kvalitativních citů, a tak dochází k reálnému sjednocení základních citů. Naopak disharmonie či nesoulad (*discord*) leží v intenzitě individuality detailů, která se tak staví do opozice k celistvosti, čímž celistvosti přispívá v tom, že v ní

⁴⁷⁴ Srov. AI 25 [33] – „The history of idea is a history of mistakes. But through all mistakes it is also the history of the gradual purification of conduct. [...] In this way Plato is justified in his saying. The creation of the world – that is to say, the world of civilized order – is the victory of persuasion over force.”

⁴⁷⁵ AI 42 [49] – „The idea is a prophecy which procures its own fulfillment.“

vzbuzuje dílčí emoce, které ji zpestřují. Zde vyvstává význam pravdivého vztahu jevu a skutečnosti.

Naše metafyzické poznání je omezené, povrchní a neúplné, takže i proto je plné omylů. Avšak metafyzické poznání ve své nedokonalosti, řídí naši představivost a ospravedlňuje naše cíle. Bez metafyzických předpokladů by nebyla možná civilizace vůbec. Historii lze také chápat jako kolísání lidského ducha mezi pozemskou a nadpozemskou orientací, jako místo střetnutí sobeckosti a cnosti či pravdy a omylu. Rozhodování o slučitelnosti a neslučitelnosti idejí (jak ukázal již Platón) je klíčem k logickému myšlení a také k porozumění světu, jež představuje dramatickou scénu, na níž dochází k realizaci idejí v čase.⁴⁷⁶

C. Procesuální čili organická filosofie

Klíčem k chápání Whiteheadova nazírání problematiky času stejně tak, jako jeho filosofické úsilí mířícího ke schematizaci veškerenstva, je právě jeho procesuální chápání. Vždyť i příroda (*nature*) sama je organická rozsáhlá komunita, která právě nikdy není dokonaná. Příroda se vždy překračuje (*passing beyond itself*), vždy postupuje dále za sebe. To je to, co oním kreativním faktorem, jehož prostřednictvím může příroda postupovat dále. A zde právě přichází čas jako problém. Čas i prostor jsou jejími charakteristikami, které předpokládají nějaké schéma rozsahu, ale to neznamená, že je tím nějak determinována.⁴⁷⁷ Poznání o přírodě je založeno na tom, jak různé události, které se v přírodě vyskytují, přispívají k povaze každé z nich. Takže se prostředí hraje roli v tom, jakou má každá událost, která se v ně odehraje, povahu. Podoba každé události je zpočátku určena charakterem svého prostředí.⁴⁷⁸ Nicméně pak již rozehrává své životní drama podle toho, jak se jí naskýtají možnosti. Tak se její cesta univerzem stává unikátní stopou, která

⁴⁷⁶ AI 128 [132] a 147 [149]; LOWE, HARTSHORNE, JOHNSON, *Whitehead and the Modern World*, s. 47 a 53; SAPÍK, *Procesuální filosofie a civilizace v díle A. N. Whiteheada*, 192nn.

⁴⁷⁷ PR 289 – „The notion of nature as an organic extensive community omits the equally essential point of view that nature is never complete. It is always passing beyond itself. This is the creative advance of nature. Here we come the problem of time. The immediately relevant point to notice is that time and space are characteristics of nature which presuppose the scheme of extension. But extension does not in itself determine the special facts which are true respecting physical time and physical space.”

⁴⁷⁸ AI 41 [48] – „All we know of external nature is wholly in terms of how the various occasions in nature contribute to each other's natures. The whole environment participates in the nature of each of its occasions. Thus each occasion takes its initial form from the character of its environment.“

je jejím dialogem v rámci dobrodružství, kterému se vydává všanc. Takže tedy temporalizace je realizace: dějiny konkrétní aktuální entity vypráví příběh, jehož jádro je, že je entita aktuálně tím, čím je. Volně řečeno referující esenci v její uskutečňující se dynamice – a také způsob, jak se tím stala. Toto nebývá vždy zcela patrné na první pohled, ale vyžaduje, aby taková entita vystavila do situací, v nichž je schopna své posbírané zkušenosti zrcadlit – ve smyslu uskutečnění svého potenciálu.

Whiteheadova organická filosofie, filosofie organismu či procesuální filosofie, nezáleží na konkrétním označení jeho myšlenkového úsilí, v sobě zrcadlí neopakovatelnost a jedinečnost každé události, která se v kulisách světa udá. Tak člověku vyvstává, že jej není možné v žádné chvíli jeho existence – čili jakožto události, která vyvstává ve své konkrétní aktualitě v průběhu celého svého trvání – jej oddělit od jeho prostředí. Prostor je imanentní chvíli, níž člověk jest, a stejně tak na opak prostředí je imanentní chvíli a jako takové je prostředkující. Takže jen celistvá koordinace tohoto dědictví lze považovat za skutečnou. A tedy ideje je potřeba harmonicky zkoordinovat a jedině tak se mohou projevit ve svém znázornění v jednání.⁴⁷⁹ A tak svoboda znázorňujícího jednání pramenící ze zdroje veškeré harmonie je podmíněná jen a pouze adekvátností svého porozumění, které duši umožňuje, že svobodně přitakává vzhledu do podstaty věcí. Je to smíření svobody a donucující síly pravdy.⁴⁸⁰

⁴⁷⁹ AI 63 [69] a 64 [70].

⁴⁸⁰ AI 67n [73] – „It is freedom of that virtue directly derived from the source of all harmony. For it is conditioned only by its adequacy of understanding. And understanding has this quality that, however it be led up to, it issues in the soul freely conforming its nature to the supremacy of insight. It is the reconciliation of freedom with the complusion of the truth“.

5. Tázání se po čase

(poznámky z diachronních a synchronních pozic)

Tento oddíl si klade za cíl reflexi nad tématy, které se v rámci promýšlení problematiky času vynořují. Zároveň chce tento oddíl být rozkročením nad časovou problematikou z více perspektiv a také zrcadlit v úvahách myšlenkové trajektorie z předchozích oddílů. Je to oddíl, který je věnovaný v jisté zkratce problematice času v její obecnosti a s poukazy na chápání širších souvislostí a světa jako celku.

Čas zaujímá mezi filosofématy v dějinách filosofie velmi svérázné místo. Napříč dobou se jím zabývali nejrůznější myslitelé v nejrůznějších oblastech a docházeli k různým způsobům, jak na otázku po *čase* odpovědět. Obecně by bylo možné říci, že každý člověk se někdy zamýšlel nad časem. Nad časem se člověk zamýšlí zejména tehdy, když ho „nemá“, anebo naopak, když ho „má“ až moc. O nedostatku času je ve společnosti dnešní doby, kterou možné nazývat „roztržštěnou“, „post-faktickou“, „post-pravdivou“ či třeba „post-moderní“, „tekutou“, „příliš rychlou“ nebo jakýmkoliv dalším jménem, které se dnešní době připisuje, řeč prakticky neustále. Vlastně se nedostatek času stal jedním z fenoménů popisujících tuto dobu, každopádně by snad bylo možné tomu hledat začátek v době po průmyslové revoluci a zejména pak v době po ní, kdy lidský rozum a lidské činy začaly výrazně měnit svět kolem sebe v nevídaném tempu.

Chtělo by se skoro až říci, že otázka „máš čas?“ je přednější než otázka „jak se máš?“ (nebo její eliptická varianta „máš se?“, která je vlastně ještě přesnějším vyjádřením), protože člověk dneška by v tomto kontextu spíše měl odpovídat na otázku „jak se máš?“: „Nemám se, protože nemám čas.“ Lépe formulováno by taková odpověď vyjadřovala: protože nemám čas, nemohu mít sebe, protože nemohu mít sebe, mám se tak, že se nemám, tedy jsem příliš *za-městná-n*⁴⁸¹ vším, co je kolem mě tak, že sebe jsem *za-po-mně-l*⁴⁸².

⁴⁸¹ Zaměstnat: za-městnat – zahušťovat – zbavovat mezer, beze zbytku zaplňovat; ale podle také určitého úzu v jazyku je také možné za-mě-statnat chápat jako: za-mě-stát, totiž po-stavit-na-moje-místo, abych já mohl dělat něco jiného.

⁴⁸² Slovo „zapomněl“ se ukazuje ve významu: nebýt schopen (vz-)pomínat, za tím, po čem mi je (mám) zájem, odtud je derivát „pomník“, který označuje předmět, který slouží k upamatování toho, co již není/nemáme; *to forget, vergessen* je v původním významu „to get beyond the man's reach, to lost possession“ (Kluge, *Ethymologic...*376), tedy jedná se pak o stav, čili pozici, z níž můžeme hodnotit, že něco, co nám *bylo* vlastní, nám *již* vlastní *není*, neboť jsme toho *po-z-byli*. Taková výpověď je možná jen jaksi retrospektivně, *ex post* – jako ‚po‘, z toho, co již bylo, ale už není a jako minulé nám v přítomnosti chybí, je absentní, a jako takový je přítomný ve své absenci.

A. Čas a hodiny

Nicméně filosofické bádání si, zejména v analyticky orientovaném filosofickém světě, vytvořilo větev (či možná přesněji řečeno specializaci) filosofie času, která je svým charakterem vesměs metafyzicky deskriptivní záležitostí, na jejíž půdě se propojují poznatky filosofie s poznatky vědy. Tedy jejím největším zájmem je otázka: „Co je to čas?“, která předpokládá odpověď: „Čas je to a to...“. Zejména pak v souvislosti s objevy moderní fyziky ve 20. století je předpokládánou odpovědí na otázku času, že se jedná o čtvrtý rozměr k euklidovskému trojrozměrnému prostoru spolu-tvořící kontinuální časoprostorovou varietu.

Jinými slovy řeší čas ve smyslu předmětu, zpředmětněle, a tak ve jménu dosažení objektivní odpovědi všeobecně platné poněkud zapomínají na lidskou časovou zkušenost, ale naopak také směry, které jsou orientovány lidskou časovou zkušeností poněkud pohrdají zpředmětněným časem, který je druhotný ve své výpovědi. Důvodem tomu je rovina chápání časové výpovědi.

Totíž zatímco první přístup operuje s matematicky vyjádřitelným časem, s nímž je možné do značné míry libovolně nakládat (skládat si jej do různě dlouhých celků, posouvat jej rychleji, vracet zpět, cestovat v něm a další operace, které jeho charakter umožňuje), protože se jedná o čas, který je možný chápat, jako teoretický či abstraktní, a tedy až sekundární; tak druhý přístup tuto perspektivu vlastně zavrhuje jako umělý lidský konstrukt, který není s to umožnit nahlédnutí pravého jádra času. Co to znamená? Teoretický čas je totiž časem racionalizovaným, který odhlíží od subjektivních projevů iracionálního charakteru (jako je pociťování emocí, či prostě jen předreflexivní prodlévání atd.). Iracionální oblast lidské zkušenosti je totiž kvalitativní a jako takovou je obtížné ji racionalizovat. Nakonec k racionalizaci nějak dojde, totiž při nejmenším v reflexi prožitku a jeho uchovávání v paměti na jedné straně a na straně druhé při jeho sdílení s druhým člověkem. Ve sdílení dochází k artikulaci prožitku a tím jeho překladu do zredukované racionální struktury, která umožňuje jeho komunikaci s druhým člověkem. Tímto překladem dochází ke ztrátě intenzity a charakteru prožitku (míra redukce je samozřejmě závislá na tom, jak je sdělující schopen svůj prožitek popsat), ale touto ztrátou zároveň dochází k možnosti sdílení – tedy předávání svědectví (θεωρία) prožitého, které může posloužit jako vodítko pro toho, komu je sdělováno a zároveň umožňuje názorový konsensus (či nesoulad) o věci.

Takový konsensus, který je možné poukázat v problematice času jsou samotné hodiny. Ty jsou racionalizovanou matematizovanou formou prožívaného času, jejímž největším účelem je umožnit synchronizaci nesourodých biorytmů lidí (vlastně se jedná o formu sdílení jinakosti) – vlastně se jedná o společenskou domluvu o tom, že hodiny jsou takové a takové a měří tak a tak, což je záležitost, kterou vlastně popsal už Aristoteles a o té doby nedošlo k nikterak výraznému posunu.⁴⁸³ Jedná se o to, že čas je stále měřen počítáním pohybu, i když se měřicí metody změnily a zpřesnily, ale v principu je metoda stejná a nezáleží, zda počítaný pohyb je oběh planety, krok hodinek či frekvence atomu Cesia. Co na tom je důležité, je to, že se jedná o referenci, která je relativní – totiž pohybu, ke stabilní měřici, která takový pohyb umožňuje racionalizovat a někoho, kdo interval spočítá. Toto je proces, který se udá pokaždé, když se člověk podívá na hodinky a zároveň tímto pohledem přitaká domluvené měřici. Hodiny tak stojí jako metafora času, jsou předmětnou snahou o zachycení a porozumění tomu, co má pro nás tak obtížnou povahu a zároveň je tou nejznámější záležitostí, kterou je velmi obtížné vyjádřit, potažmo vyjádřit její podstatu a povahu (což se empiricky ukázalo při zjištění diskrepance časů u vlaků napříč Spojenými státy v 19. století, která dala zrodu vlakovému času a potažmo časovým zónám)⁴⁸⁴. Kdyby lidé tento vynález nepoužívali, byli by nuceni si najít nějaký substitut umožňující jejich synchronizaci jejich aktivit – jako například u malých dětí, které si hrají venku a čas si „nehlídají“ je možné jako tento substitut použít původnější zemský rytmus označený jako „do tmy“ (tedy domluva o tom, že se dítě objeví zhruba v období západu slunce).

B. Čas jako (ne)žitý

Proti kvantitativnímu abstraktního času je čas žitý naproti tomu je kvalitativní a ze svého charakteru je neměřitelný, neboť je prožitky se liší subjektivně – tu se člověku čas vleče, tu mu čas pádí. A každá snaha o jeho zachycování je v podstatně reduktivní. Toto platí i pro reflektování, protože reflexe jaksi pozastaví prožívané a začne jej „analyzovat“, tedy vytvoří si odstup a jaksi rozetne kontinuitu prožívaného, právě, aby byl možný onen

⁴⁸³ PATOČKA, Jan. *Aristotelés: přednášky z antické filosofie*, Praha: Vyšehrad, 1994, str. 103. – „Aristotelovo pojednání o čase je [...] hlavním starověkým a dodnes účinným pojednáním o tomto předmětu.“

⁴⁸⁴ Viz výše zmínku o tom, že Američané vynalezli čas v oddíle 1, sekci A, s. 22.

obrat (*re-flexio*). Ten umožňuje zkoumání toho, co bylo zachyceno, jakožto odraz zkušenosti skutečnosti – totiž svědectví prožitku.⁴⁸⁵

Vypovídáním času jako svědectví jeho prožitku věští potřebu se takovými svědectvími zabývat, neboť, ač každému z nich může něco chybět (při nejmenším z našeho pohledu), tak je stále tím, že někomu se čas jevil tak a tak. Takže každé takové svědectví je do určité míry správné, ačkoliv mu v jiném ohledu může cosi chybět. To, o čem je řeč, je-li řeč čase (ale ono to stejně dobře platí pro jakýkoliv fenomén), je, že jsou to naše teoretické abstrakce zpětně provedené reflektivní redukce, které nám umožňují je komunikovat a sdílet s druhými – to, že mohou být pomýlené je jejich niternou součástí, neboť to jsou lidské výtvoř (víry či přesvědčení), které nikdy nejsou s to dosahovat absolutních pravd, které jsou neměnné, neboť časný a omylný člověk není schopen dosáhnout absolutní pravdu – ta je nám stejně jako láska, dobro úběžníkem, k němuž se máme ubírat, jsou motivující a smysl naplňující nedosažitelné, transcendentní.

Otázka po čase, je tedy založena na tom, že člověk je tvor, který má rozum, řeč (*λόγος*). To však zároveň nevylučuje ba co více, přímo to ukazuje k tomu, že člověk jej také může postrádat a velmi často postrádá. Totiž, že člověk, je nejen tvor racionální – na logu založený –, ale také je tvorem iracionálním – nezaloženým na logu, leč na emocionalitě (v bezprostřednosti, prvosti či čisté zkušenosti). Člověka je tak možno opsat jako tvora racionálního a iracionálního zároveň. Ale to je řeč pouze o jednotlivci. Zároveň je člověk také tvor společenský, neboť na to, aby člověkem mohl být potřebuje druhého (ne-Já), který mu pomáhá (a zároveň umožňuje) v realizaci sebe jakožto člověka ve své lidskosti – jakožto osoby.

Vedle těchto úvah se pak je pozice žité každodennosti, kde na jedné straně vesměs člověk nemá prostor, kde brát čas pro to, aby mohl konat věci, které by chtěl konat a jimž připisujeme hodnotu. Protože je velmi složité nacházet skulinky volného času mezi pracovními povinnostmi obstarávající naše živobytí, který je však plný myšlení honícího efektivitu a výkony, a mezi socio-kulturním tlakem, který může přinášet a uměle vytvářet potřeby, o něž často člověk ani nestojí, ale přece jen se v posledku za nimi pachtí. V onom socio-kulturním presu se pak v důsledku také odráží efektivita rozhodnutí a rozhodování pro volby, které si člověk osvojil – habitualizoval – v rámci své role, kterou hraje ve svém zaměstnání. V tomto zabydlení se v roli si již ani neuvědomuje, že z role zcela

⁴⁸⁵ Toto je mimochodem velmi obdobné jako je Platónovo pojetí rozdílu mezi filosofií, která živeoucí a není zapsatelná, totiž že sama svědčí svou živeoucností, zatímco text je vesměs mrtvolný a vymezující, protože není *stricto senso* dialogem, ale jen záznamem či odleskem tohoto dialogu jako něco sekundárního.

nevystupuje, neboť je mu tak nějak průhledná a povětšinou i pohodlná, neboť se je drží zaběhlých osvědčených rozhodovacích postupů. S tímto se pak přenáší i ony motivy efektivity, takže člověk zčásti stále pracuje. To znamená, že v rámci takového „volnočasového“ pracovní, vlastně žádný volný čas nemá. Je tomu tak, protože se neustále zaměstnává – zabavuje se⁴⁸⁶, a tak mu chybí čas, v němž by se mohl sám realizovat či být autenticky. Tato záležitost zábavy a zaměstnávání se však není záležitostí, jak by se na první pohled mohlo zdát, jen problémem dospělých lidí, ale i dětí. Už děti (a to již od velmi raného věku) jsou úkolováním a zabavováním se ve své podstatě zaměstnávány velmi obdobně jako dospělí, tedy jsou formováni pro to, aby zapadaly do toho či onoho rytmu, namísto toho, aby byly vedeny v rozpoznávání možností, které jim svět, jehož jsou obyvateli, skýtá. Jsou tak vesměs vláčeni mechanismem časových schémat, která jsou jim předkládána, namísto toho, aby v rámci odpovídání na rozpoznané možnosti utvářeli rytmus vlastní. Jsou tak formováni pro zapadnutí do schématu a nikoliv vedení (ἄγειν) k otevřenosti vůči možnostem, k nimž se musí vztahovat na základě své vlastní sebe-uvědomělosti. Formování pro dodržování nějakého normativu je vesměs podstatně snazší než vedení k aktuálnímu odpovídání na možnosti z vlastního sebechápání.

A na druhé straně pak vědecký přístup a nakládá s časem, jako by jí bylo vše jasné a jednoznačně popsané. A staví tak člověku před oči jednoznačný mustr toho, jak s časem nakládat. Tedy v první řadě jen jako s nějakou veličinou, jejíž účel není nic jiného než nám sloužit, jakožto metrum či normu k měření časové vzdálenosti. Což z času dělá předmět, protože se stává věcí vedle jiných věcí, jejíž jinakost pak tkví ve zvláštním úkolu poměrování časové extenze věcí jiných – tedy jejich temporálních intervalů. Pak takový zpředmětnělý čas je možné pozorovat jako popis sekvencí nějakého dění, k níž je možné postavit pravitko času, které takovou sekvenci pomůže vyčíslit (zde pak nezáleží, zda se jedná o absolutní čas Newtonův či relativistický čas Einsteinův, neboť oba jsou

⁴⁸⁶ Zabavit – je potřeba připomenout, že toto slovo požíváme v českém jazyce ve dvojnásobném základním významu, jedním je, že je něco někomu někým zadrženo, odňato (věc stejně tak jako osobní svoboda) – vesměs se jedná o ztrátu, která je způsobena něčím či někým (k tomuto významu jsou např. anglické ekvivalenty *to seize*, *to confiscate*, etc.); a druhý běžný význam je prožívat libí čas příjemnou kratochvílí, tedy krátit si přebytečný čas či zabíjet čas nebo zbavovat se nudy, zaměstnávat prázdnou pozornost – tento význam se pojí s užitím zvrtného zájmena (*reflexiva*), které onu odnímací aktivitu směřuje zpět jejímu původci, který je tak objektem tohoto odnímání (slovesným rodem mediální či mediopasivní). Zabavit se je tak možné vykládat jako sobě-odebrání si času, s kterým nevím, co dělat, čímž zadržím Sebe (k tomuto významu jsou např. anglické ekvivalenty *to amuse*, *to entertain*).

vyčíslitelné)⁴⁸⁷. Výsledky takových měření pak umožňují manipulaci s časem, protože v tento okamžik se stává čas pouze jedním z vlastností jsočina, k němuž se váže – je to pouhý akcidens. Tedy manipuluje-li se (v nejširším možném smyslu) s objektem, tak se manipuluje i časovým intervalem, který se k objektu váže.

Takovéto pojetí popisu času, které je vesměs deskriptivní metafyzikou, však není dostačující – nebo přesněji je dostačující, ale jen pro určitý způsob nakládání s ním. Je možné říci, že mu něco (v jeho vymezenosti) tak nějak chybí. Chybí mu totiž živost, se kterou se člověk potýká, když se potýká s časem. Protože je brán jako mrtvý a dokonaný – je vlastností – a jako takový je možný jej takto popisovat. Tento rozdíl je obdobný rozdílu, který je mezi slovem zapsaným ve slovníku a slovem používaným v řeči v rozhovoru dvou lidí. Je možné vykreslovat a popisovat vše, co je možné řadit do jeho charakteru, který se pak stává jen seznamem identifikátorů, díky nimž je možné na něj poukázat či jej kategorizovat, ale vždy jen jako předmět. Taková kategorizace, jakožto abstraktní racionální konstrukt, není schopná zcela postihnout charakter popisovaného předmětu. Je sice pravda, že lze tyto metafyzické deskripce vlastně chápat jako metaforu a v tom důsledku pak lze popsané metafyzické koncepce chápat jako pouhé obrazy, které mohou v mysli rozehrávat melodii asociací a tím napomůžou k jejich uchopení a nahlédnutí. Ale stále zůstávají pouze obrazem, který je vesměs statickým zredukovaným zachycením reality, kterou tvůrce takového obrazu předkládá právě jako své svědectví o realitě.

C. Čas jako předitivo

Vezme-li se v úvahu tato rozpolcenost, s jakou je nahlížen čas – tedy mezi časem počítaným či zpředmětněným a časem žitým – je právě tím, co je na problematice času tím, nejzajímavějším a zároveň do značné míry tím, co znepokojuje. Ona rozpolcenost nás vlastně neustále vrací na začátek tázání se po čase a jeho problematizaci. Takové úvahy tak vedou k onomu slavnému citátu Aurelia Augustina, který se často při diskurzu o problematice času často znovuobjevuje: „Co jest tedy čas? Vím to, když se mne naň

⁴⁸⁷ A tak je možné získat na otázku: „Co je to čas?“ získat odpověď: „Čas je to, co nám říkají hodinky.“ Takže za čas je možné považovat jen to, co je možné změřit, a není možné změřit považovat za něco, co časem není. Vyčíslení času se děje v souladu s Aristotelovým pojednáním času a jeho počítání (srov. výše pozn. 483), které činí duše toho schopná (tedy duše obdařená rozumovou složkou – ψυχή (δια)νοητική) ve čtvrté kapitole jeho Fyziky (srov. zejména oddíl *Phys.* 218b 21–222a 9.). A samozřejmě se s takovouto výpovědí váží další doprovodné otázky (kterými se mimo jiné také zabývá zmíněná analyticky orientovaná filosofie času), tážící se po tom, co jsou to hodiny, jak měří atp., které jsou také do značné míry zajímavé, ale zde pro ně není místo.

nikdo netáže; mám-li to však někomu vysvětliti, nevím.“⁴⁸⁸ „Co“ to je právě jádro celého problému. Toto tázací zájmeno je silně zatíženo metafyzickými předpoklady a je otázkou, zda je co-otázka vůbec otázkou po čase nebo spíše otázkou po testimonii dotazovaného, která ve svém dosvědčování dává dohromady jakési takové „co“, po kterém se ona otázka táže.

Chápání času se zdá být předávané – tradované – výchovným procesem. Zejména jde o denní rytmus. Je to záležitost, do níž, stejně tak jako do kultury, člověk proniká růstem. Totiž je do rytmu vržení (jak kulturního, tak i časového), musí mu čelit a musí jej přijmout za svůj, a to vždy po svém a vždy ze sebe. Ačkoliv je mu předáván a nezřídka i vnucován (za příklad mohou stát: u malých dětí doba, kdy mají jít spát či jíst; u větších rytmus školního rozvrhu či kroužků; u dospělých pracovní týden a počet dní dovolené; u seniorů naopak uvolňování rytmů předchozích a vyvázání z nich), jak vpravováním do kultury, tak i následnými sociálními interakcemi. Rytmus – časové chápání (či přesněji předporozumění) světa – je člověku vštěpován, a to jako ten *náš*, který je jediný *správný*. Ale vposled záleží je na každém jednotlivci samotném, jak se nechá vést tímto rytmem, který k němu přichází zvenčí. Názorným příkladem selhání voluntativních snah o naprosté vystoupení z rytmu je pokus Mitchella Feigenbauma s 26hodinovým dnem, čímž se zároveň i radikálně odtrhával ze svého socio-kulturního kontextu, nicméně pnutí fyziologických a dalších potřeb jej přinutilo přeseďlat zpět na běžný 24hodinový režim.⁴⁸⁹ Tok rytmu středoevropského světa je například velmi odlišný od toku rytmu světa středomořského – odkud kupříkladu jsou zčásti odvozovány evropské a také severoamerické kulturní kořeny. Tato odlišnost je dána odlišnostmi plynoucími z reakce na prostředí, v němž ta či ona kultura žije. Ve střední Evropě je dnes prakticky nemyslitelné rozdělit pracovní den siestou, zatímco na jihu Evropy je to vcelku běžná praxe (místy dokonce spíš nutnost) způsobená podnebními podmínkami – jednak je přes poledne příliš horko (zejména na práci venku) a jednak má den díky zeměpisné šířce (zejména v zimě) delší dobu slunečního svitu – tedy se jedná o reakce na podnební podmínky.

Je tedy patrné, že to, co můžeme popisovat prostřednictvím časových přípisů, je třeba uchopit z několika perspektiv: *kosmologické* – budou rytmy planety Země coby proces v rámci životů několika generací prakticky neměnný (tj. den a noc) i když jen

⁴⁸⁸ AUGUSTIN. *Vyznání*, s. 391. [Latinské znění: „Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.“ AUGUSTINE, *Confessions*, (vol. 2): with an English Translation, s. 238]

⁴⁸⁹ GLEICK, James. *Chaos: making a new science*. New York: Penguin, 1988. s. 1n

z pozorovatelovy perspektivy v souvztažnosti na zeměpisné šířce a délce (tedy relativní k místu pozorování); *kulturní*, nebo je možná dobré je nazvat obecně antropologické – kulturní odlišnosti v chápání času; s nimi jde ruku v ruce *biologická* perspektiva (nutnost jíst, spát etc.); a konečně rovina *osobní* – kterou je možné chápat jako ek-statickou temporalitu. Všechny tyto perspektivy se prolínají a jsou nerozlučně spjaty a není možné z lidského hlediska (ba u v určité míře vůbec hlediska globálního) vynechání některého z nich, protože jsou tím, co umožňuje uskutečňování člověka ve jeho lidství. Ačkoliv se střídají ve své dominanci v závislosti na důrazu, jsou přítomny všechny. Například ačkoliv badatel snaží podat výklad otázky „co je to čas?“ za pomoci všech možných fyzikálních měření, tak se z jeho bádání ani následného výkladu nikdy nevytratí to, že je to on, kdo bádá právě teď (osobní rovina), že bádá v nějakém kulturním kontextu a tudíž používá takový jazyk k vyjádření svého stanoviska, že v průběhu svého bádání musí jíst a pít, aby byl s to výzkum dokončit (což může ilustrovat pověst o Tycho de Brahem, podle níž mu praskl močový měchýř, protože poslechl etiketu a nikoliv fyziologické pnutí) a konečně, že je na určitém místě v universu, které mu takové pozorování vůbec umožňuje. Ačkoliv se může snažit filosofie a potažmo věda vyrušit – vynulovat – vliv pozorovatele a dodávat objektivně platné a matematicko-empiricky přesné a jasné výsledky, nikdy není možné člověka- pozorovatele eliminovat z výsledků. Má-li být řeč o vědě, která je záležitostí lidskou – či přesněji je jedním z lidských výtvorů (aby nedošlo k mýlce, věda je výtvozem v tom směru, že se jedná o reduktivní z lidské perspektivy, ač třeba o metodu opřenou, vedenou interpretací – výklad – světa, který se jakožto přirozený či naivní snaží reflektovat, a tak poznávat), tak bádání a jeho výstupy jsou výslednice lidské činnosti a jako takové jsou již poznamenány právě tou lidskou činností.

To, oč vlastně jde, je možné poukázat ještě názorněji dalším (vesměs umělým) dělením. Když se hovoří o čase, je možné jej nazírat ve smyslu⁴⁹⁰: čas (aristotelský; ten měřený sukcesivně kauzální, nespojitý, ontický, čas jakožto akcidens); časovost (čas jevení

⁴⁹⁰ Jak jej naznačuje Heidegger ve svém díle *Bytí a čas* §5, s 35n; vedle fundamentálně ontologického Heideggerovského pojetí, které je svým způsobem vycentrované k lidské existenci, je možné ještě postavit záležitosti tzv. filosofie času, která zejména analytickou odnoží (specializací) filosofie, která pojednává čas na základě dělení na A- a B-linie (přejatého z eseje z roku 1908 od J. E. McTaggarta *Unreality of Time*), které se liší důrazem výpovědi času podle důležitosti schématu *minulost-přítomnost-budoucnost* (pro A-linii) a *dříve-zároveň-později* (B-linie), tedy ve směru metafyzické ontické deskripce.

se v-celku, trvání); ekstatická temporalita (čas bytí ve světě, čas, který se časí).⁴⁹¹ Ať už bude zorný aspekt ze kterékoli z těchto kategorií, je patrné, že se jedná o zapředení individuálních časovostí do sítě celkové, tedy společenství mezi lidmi vzájemně, tak i se světem a celým universem. Svými aktivitami spřádáme to, čemu říkáme dějiny (světa), které obsahuje náš veškerý dialog mezi sebou, ostatními a universem – je to kontinuální kontextuální uskutečňování se. Toto předivo má v sobě zapleteno minulé jsoucí i již nejsoucí ve formě tvrdého faktu – tedy toho uskutečněného, dokonalého (*perfect*), hotového (*factum*), které slouží jako kulisy pro dění, které se v nich uskutečňuje aktuálně, právě probíhá. Probíhá jakožto nedokonalé, v procesu, vývoji své vystávající krystalizace ke svému budoucímu naplnění – dokonání; totiž dokonává *se* – reflexivita „*se*“ vyjadřuje ono navracení se k sobě od nabízené možnosti, čímž umožňuje uskutečňování. To jest tedy vyjítí ze sebe nesa sebe k možnosti a odtud přinesení nesa sebe plus onen výkon možnosti, který se připojením stává generickou součástí uskutečněné zkušenosti.

Ono odlišení dokončeného a nedokončeného nám v češtině zůstalo poněkud ukryto v dokonavém (*perfectum*) a nedokovaném (*imperfectum*) slovesném vidu (aspektu).⁴⁹² Pro tyto formy vyjádření používá anglický jazyk (ale i jiné jako němčina či španělština) gramatické časy, které označujeme za „perfektní“ – *present perfect*. Technicky se jedná o slovesné časy (*tenses*), které jsou „před-časy“ (což zrcadlí i český překlad: před-přítomný čas). Tyto předčasy ve svém jádru vyjadřují, že v čase, kterémuž jsou před-cházející, se uskutečnilo (aktualizovalo–faktualizovalo) něco, čehož výsledek můžeme pozorovat v daném čase jako jevící se jev (diagramem takového času je zpravidla polopřímka, začínající v minulosti pokračující k současnosti a v kontextuální souvislosti mířící dále k budoucnosti). Předpřítomnost je záležitostí, která nejmarkantnější na lidských činnostech či růstu rostlin – tak či tak je možné chápat předčasy jako vyjádření v gramatické zkratce

⁴⁹¹ Srov. ARISTOTELÉS, *Fyzika*. s. 118-129 [*Phys.* 217b-222a]; BERGSON, Henri. *Čas a svoboda*, s. 61, 109n a 125.; HUSSERL, Edmund. *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*, s. 27; HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas* §39, s. 214nn.

⁴⁹² Jazykový jev aspektů (tedy vidů) vychází najevo úplně nevíce v semitských jazycích jako v hebrejštině bible. Ta ve své podstatě nemá rozlišení časové na minulé, přítomné a budoucí, ale používá způsobu perfekta (faktuálu) a imperfekta (aktuálu) k vyjádření časového horizontu (k tomu přistupuje narativ, kohortativ a další pro vyjadřování různých temporálních modalit). Časová linearita je tak určována syntakticky a podstatné jméno je vyjádřením setkání, je tedy vlastně referující zpřítomňující fasetou jednajícího procesu (stávání se), a nikoliv vyjádřením trvalé substance – to je záležitostí myšlení řeckého. Srov. např. HELLER, Jan. *Znamení odkazující k nebi*. Praha: Vyšehrad, 2009. 275n.

jev, který Aristotelés popisuje jako μεταβολή čili změnu proměnou v uskutečňování οὐσία podle její φύσις,⁴⁹³ která je také jedním z referátů počtu času.

Je tedy logické, že Whitehead dochází k tomu, že „temporalizace je realizace“.⁴⁹⁴ Tento Whiteheadův vývod, že temporalizace je realizace může působit poněkud enigmatically. Co je tedy možné vidět v tomto výroku, či přesněji k čemu tento výrok poukazuje? Asi nejjednodušším vysvětlením je, že jsoucno se ve své celkové jsoucnosti rozvíjí jakožto realizované, tedy uskutečněné ve svém časovém uskutečňování. Tedy dospívá své ἐντελεχία, a to kontinuálně (συνεχής), vyvstáváním z přediva okolních událostí, které umožňují toto vyvstávání. V čase tak dochází k podstatnému sebe-dokonávání-se, čili rozvíjení se do uskutečněné formy v harmonii dispozic a možností, takže zanikání je původem sebe-utváření každé časové události – „zanikání je počátek vznikání“⁴⁹⁵. A tedy umožňování lze vidět jakožto horizont možných změn, která je jednotnou funkcí očekávání, zpozorování a zadržování jsoucna, kde se nachází takřka dno subjektivity. Zde je původní přítomnost je aktuální, minulost neaktuální podržená, budoucnost tendence absolutní kosmická posloupnost.⁴⁹⁶

D. Chronologie a kairologie

Další z aspektů času lze uvést chronologii (od řec. χρόνος – měřený čas pořadí) a kairologii (z řec. καιρός – patřičný čas, kritický volající po akci). Každý aspekt se projevuje jinak. Obojí je záležitost syntetická – jedna je založena na momentální trvání v bytí-při-tom a druhá na reflexi, díky které lze spojit jednotlivé při-tom-nosti, které zpravidla označujeme jako okamžiky. Obě se prolínají a mají různou míru abstrakce. O bytí při-tom je potřeba hovořit v intencích trajektorie kontinuity a kontingence, možnosti a nutnosti, interiority a exteriority, imaginace a aktuálnosti.

Snad nejvíce ilustrativním příkladem vztahu chronologie a kairologie je již tradiční příklad s melodií. Kde pro chronologický aspekt bude stát notový zápis na partituře, kde noty stojí na papíře dané (*datum*) vedle sebe podle toho, jak je tam někdo napsal (s úmyslem něco vyjádřit) a stejně tak někdo noty reprezentující tóny může stejně

⁴⁹³ ARISTOTELEŚ. *Phys.* 202a-202b a 224a-225b [česky s.69nn a 125nn]

⁴⁹⁴ SMW, s. 118 [198].

⁴⁹⁵ AI, s. 238 [234].

⁴⁹⁶ PATOČKA, *Přirozený svět jako filosofický problém*, s. 104

izolovaně hrát. Vedle toho pro kaiologii (či výpověď o včasnosti) stojí načasování zahrání těchto tónů tak, *aby* posluchač mohl rozpoznat interpretovanou melodii – čili interpret musí zachovat harmonické proporce načasování zahrání tónů tak, aby je mysl posluchače spojila do správné harmonie melodie.⁴⁹⁷ Aby mohla být řeč o melodii, je potřeba, aby byly interpretem zahrána správná posloupnost tónů ve správném čase – čili, aby došlo k harmonizaci (kaiologie) jednotlivých elementů v toku v čase (chronologie). Správnost času je však záležitostí hodnoty a hodnocení, a to je závislé na uvědomění si možností ať už konkrétně aktuálních (lék i jed – řeč. φαρμακόν; angl. *drug* – je totéž, ale záleží na správné míře užití – ve správné míře ve správný čas), či obecných (obecně správný nemusí být vždy aktuálně dobrý – např. jednání, které by bylo protizákonné v momentu, kdy nastaly okolnosti vylučující protiprávnost).

Když se Hrochův tým ve své knize snaží elipticky zachytit pragmatismus, podotýkají, že „americký pragmatismus a kontinentální hermeneutika zároveň směřují ke sjednocení teorie a praxe, epistemologické a etické dimenze lidského života“⁴⁹⁸ Pragmatismus tak vlastně může působit jako síto mnohosti (*practical bearing, cash-value*), s níž se člověk každý den potýká ohledně toho, co je schopen zvládnout ze svých možností. Či z aspektu zkoumání časového chápání je toto možné převést na otázku: „Jak máme vlastně naložit s časem, který je nám dán a čemu máme věnovat pozornost, abychom mohli říci, že jsme nepromarnili život malichernostmi?“ Vlastně se jde paralelu dobře myslet – dobře žít.

Časový horizont člověka je smrt a s tím se tedy vkrádá otázka: „Jak žít dobrý život a dobře ho prožít až do konce, a to tak, abychom byli šťastní?“ Život v takové optice, jaká byla předznačena je vlastně neohraničená a nespočetná množina možností, která však dostává své vymezení na jedné straně vkročením, či vržením do života – porodem, či ještě přesněji vlastně už při samém početí – a na straně druhé smrtí, která přetíná možnostní spektrum náhle a nečekaně a zpravidla neplánovaně. Hledí-li se na život člověk vcelku, tak jej lze vidět jako množinu uzavřenou. Hledí-li se však na život člověka, který probíhá, je potřeba hovořit o množině z jedné strany otevřené. Tedy ze strany smrti otevřené, ač je tam

⁴⁹⁷ Velmi zajímavými pokusy s harmonickými proporcemi je možné vysledovat v hudebním žánru vzniklém ve druhé polovině 20. století tak zvané „minimální“ či „minimalistické“ hudby, která pracuje právě s rozsahem pomlk tak, aby zážitek z poslouchané sklady byl co nejvíc hraniční z hlediska provázání toku melodie, kdy dojem na posluchače je v jistých momentech takový, že lze stěží říci, zda je jedná o melodii či shluk jednotlivých tónů, které se opakují v pravidelném vzorci.

⁴⁹⁸ HROCH, *Pragmatismus a dekonstrukce*, s. 9.

tato mez očekávána, je v nedohlednu, a vždy přichází nečekaně, i když se na ní člověk celý život připravuje – což je mimo jiné dominantním úkolem filosofie již od starověku. Totéž je vlastně možné říci i o druhé straně o porodu, na který se rodiče, zejména pak matka, deset lunárních měsíců připravuje a ono konečné doručení (angl. *child delivery*) je doprovázeno bolestmi, ale i tak sám zázrak zrození přichází naráz a náhle.⁴⁹⁹

Se způsobem hodnocení množností a výhodnosti či vhodnosti rozhodnutí (typické i pro pragmatistickou etiku) se také skýtá asociace, která vznikla jako obraz v příběhu, který si posléze osvojila i evoluční biologie a který se posléze začal označovat jako „Efekt červené královny“.⁵⁰⁰ Efekt červené královny je evoluční matematický model, který je pojmenovaný podle výroku Červené královny z knihy Lewise Carrola *Through the looking glass, and what Alice found there*: „Now, here, you see, it takes all the running you can do, to keep in the same place. If you want to get somewhere else, you must run at least twice as fast as that!“⁵⁰¹ Tato věta je vesměs pochopitelná jako manifestní věta relativismu obecně. V tomto směru je snad možné tento fenomén vidět jako přítomnost v uskutečnění v předběhu a její kontextuálně relativní vztah, který ji neustále ovlivňuje a ona na ni reaguje dalším vývojem – jedná se vlastně o rozhovor entity s jejím kontextuálním okolím a oba se jejím prostřednictvím vzájemně dále vyvíjí.

Toto nicméně vyobrazuje proces fyzikálního (φύσις) ontologického růstu, který je možné označit jako *stávání se*. Rychlost růstu a jeho reaktivita pak má minimalizovat dopady vnějších vlivů – totiž čím rychlejší je, tím je dopad menší. Tento proces je ztělesněním vývoje generické cesty, která v sobě podržuje integritu osobnosti, jež odráží cestu dosažení aktuálního okamžiku. Tedy to, že je člověk tady a teď takový a takový je možnostní uskutečnění rozhodnutí pro volbu *směrem k...* člověk se *stal (has become)* tím a tím, tedy *je* takový, ovšem uskutečněný jen nedokonale, neboť se stále stává – jedná se tedy jen o dočasnou fasetu, k níž je možné referovat, a je tedy jaksi neukončenou minulostí. Tomuto chápání v anglickém jazyce odpovídají právě tzv. „před-časy“, což je české označení pro „perfect tenses“ (např. *present perfect* – předpřítomný čas) – ty do

⁴⁹⁹ Coby ilustraci se např. v Bibli dočteme, že „Alžbětě pak naplnil se čas (ἐπλήσθη ὁ χρόνος), aby porodila (doslova: byl ji naplněn čas porodit), i porodila syna.“ Je zde dobře vidět, že slovo χρόνος, zde referuje k velmi konkrétní mezi, určitému okamžiku. (L 1,57 – cit. podle Bible kralické) – „Τῆ δὲ Ἑλεισάβητ ἐπλήσθη ὁ χρόνος τοῦ τεκεῖν αὐτήν, καὶ ἐγέννησεν υἱόν.“ (podle NA27)

⁵⁰⁰ Srov. LANGERHANS, R.B. Coevolution, In: *Encyclopedia of Ecology*. Second Edition, s. 33.

⁵⁰¹ CARROL, Lewis. *Through the looking glass, and what Alice found there*, in: CARROL, Lewis. *Alice's Adventures in Wonderland & Through the looking glass, and what Alice found there*, s. 172n.; v češtině vyšlo pod názvem *Za zrcadlem a co tam Alenka našla* je volné pokračování *Alenky v říši divů* z roku 1871.

češtiny, která nemá takový gramatický aparát, překládají pomocí gramatického času posunutého do minulosti, čímž se bohužel poněkud vytrácí explicita spojitosti s přítomností. Jinými slovy by bylo možné tuto situaci popsat jako, že se jedná o přítomnost s retencionálním ohonem, a to do té doby, než bude jako přítomnost ukončena uvržena do definitivní minulosti, jakožto dokonaná záležitost. Pak začne být referována, jako minulá v souvztažnosti k jí současným událostem (tedy k referenci přítomného ve vztahu minulosti) a bude přítomná jen jako udaná – *po-minu-lá* – hotová, totiž *facta* (učiněná) a jako paměť bude nadále ovlivňovat budoucí.

Vposled všechny moderní metafyzické deskripce času mohou stát vedle sebe a ač se vzájemně mohou vylučovat, tak poukazují ke specifickým – tedy zredukovaným – aspektům naší temporální zkušenosti s procesem světa. A jakožto redukcím jim nevádí stát vedle sebe, ale spojí-li se všechny dohromady beztak jim bude stále něco chybět, totiž to, oč přišly onou vstupní redukcí – jsou pouhé obrazy svědectví – prostě je tam již vždy něco víc. Jak říká Whitehead je lidské metafyzické chápání omezené.

6. Závěr

Cílem této práce bylo zmapování chápání problematiky času a temporality u vybraných autorů, jimiž byli klíčoví zástupci americké filosofie Charles Sanders Peirce, William James a Alfred North Whitehead. Tito filosofové, kteří vzešli z různých vědeckých pozadí jsou spojování vizí procesuálního chápání reality – to platí pro pragmatismus, faneroskopii, radikální empirismus i filosofii organismu či procesu.

Tato práce byla vedena v pěti sekcích, kde první rozbírá problematiku americké filosofie jako takové a jak na ni nahlížet. Tato úvaha směřuje k chápání filosofii jako bytostně lidskou záležitostí s charakterem interpretativního svědectví závislého na rozumění vlastní dispozici a snahou komunikace této situace s druhými. Tedy americká filosofie, má svá americká specifika, ale primárně se jedná o lidskou snahu chápat a sdílet svět.

Na tuto sekci navazuje sekce, která se podává zevrubné zmapování mozaiky filosofického myšlení C. S. Peirce, Zmapování je založeno na snaze zachytit střípky uvažování o temporálních aspektech jeho verze pragmatismu, jeho projektu faneroskopie, metafyzických koncepcí a tyto výstupy jsou pak zachyceny v reflexi, která má výchovně-filosofický nádech. Napříč touto sekcí rezonuje Peircovo chápání času jako kontinua, jehož vypovídání probíhá primárně v duchu modalit nutnosti, možnosti a aktuálnosti.

Třetí sekce je věnována zmapování koncepcí týkajících se problematiky času z pera W. Jamese. Jamesova bádání o percepci času zanechaly v dějinách filosofie nesmazatelnou stopu, zejména je-li řeč o fenoménu Zdánlivé přítomnosti, Proudů vědomí a Čisté zkušenosti. To vše zasazeno metafyzického rámce pluralistického univerza dává vyvstat koláži, která je založena na vzájemné propojování jednotlivých jsoucn (a tak z určité perspektivy tenduje k upřednostňování prostoru) a jejich skládání do matice reality, kterou člověk percipuje prostřednictvím fokalizace toku vědomí v pozornosti. Sekce je uzavřena oddílem, který shrnuje Jamesovo temporální přemýšlování v pěti okruzích, které zhruba kopírují trajektorii od jevů nevíce interiorních po ty, které jsou mu nejvíce exteriorní.

Následná čtvrtá sekce v náčrtu mapuje myslitelskou trajektorii A. N. Whiteheada. Tato trajektorie má charakter organismu, jehož procesem je růst k naplnění v srostení – konkrescenci, který vždy přináší novotu. Taková to entita, aktuální entita pak sprádá předivo přítomné reality v konglomerátech nexech, které se vzájemně prehendují. Takovéto aktualizací dobrodružství probíhá v temporalizaci, která je uskutečňováním

realizací. Takže dochází rozpořívování procesuálního momenta vzniku a zániku. V rámci tohoto sebe-uskutečňujícího koloběhu dochází ke snaze v níž se zračí tendence k Harmonii. Jedná se tak o zachycení dramatu, který se ve světových kulisách děje – uskutečňuje.

Poslední pátá sekce je věnována myšlenkovým trajektoriím, které úzce souvisí s problematikou času obecně. Tato sekce, jejíž charakter je reflektovat témata a motivy, které by mohly stát jako kliky k otevření oken či dveří, které umožní dialog v horizontu jako filosofie, tak i světa v jeho souvislostech, protože časová zkušenost je každému člověku vlastní. Takže je zde řeč o času v jeho zpředmětnělé formě umožňující synchronizaci, některé aspekty žité zkušenosti (např. zvyk, bezprostřednost), čas jako spojující i rozdělující a konečně jako správný a hodnotný.

Otázka času, je jednou z těch klíčových, kterou si každý člověk dříve či později položí. Proto je čas a jeho obšírná problematika klíčová pro filosofické uvažování a zároveň otázka po čase patří k těm nejbytostnějším a nejniternějším. Pro hraje tak klíčovou roli v dějinách myšlení. A proto je také ideálním východiskem k dalšímu dobrodružství idejí.

7. Literatura

Prameny primární

JAMES, Henry, *The Letters of William James, vol. 1*, Longmans, Green, and Co.: London, 1920. [online: 2019-01-27] Dostupné z: <http://www.archive.org/details/lettersofwillia01jame>

JAMES, Henry, *The Letters of William James, vol. 2*, Longmans, Green, and Co.: London, 1920. [online: 2019-01-27] Dostupné z: <http://www.archive.org/details/lettersofwillia02jame>

JAMES, William a MCDERMOTT, John Joseph. *The writings of William James: a comprehensive edition, including an annotated bibliography updated through 1977*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977. ISBN 0-226-39188-4.

JAMES, William. *A Pluralistic Universe*. London: Longman, 1909.

JAMES, William. *Essays in radical empiricism*. Mineola, NY: Dover Publications, 2003 (1912).

JAMES, William. *On Some life's Ideals* New York: Holt and Company, 1900.

JAMES, William. *Pragmatism: a new name for some old ways of thinking : popular lectures on philosophy*. New York: Longmans, Green, 1907

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

JAMES, William. *Some problems of philosophy*. London: Longman, 1916.

JAMES, William. *Talks to Teachers and Students*. London: Longman, 1900.

JAMES, William. *The Meaning of the Truth: a Sequel to 'Pragmatism'*. London: Longman, 1909.

JAMES, William. The Perception of Time. *The Journal of Speculative Philosophy* 20, no. 4 (1886): 374–407. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/25668117>.

JAMES, William. *The principles of psychology*. 2 vols. New York: Holt and Company, 1918.

JAMES, William. *The will to believe and other essays in popular philosophy*. New York: Longmans, 1912.

PEIRCE Charles Sanders a Kenneth L. Ketner (ed.). *Reasoning and the Logic of Things : The Cambridge Conferences Lectures of 1898*. Harvard University Press 1992. ISBN 0-674-74966-9.

PEIRCE, Charles Sanders (nd). *A Suggested Classification of the Sciences*. MS [R] 1339. Faksimile rukopisu, [online: 2021-02-23]: https://rs.cms.hu-berlin.de/peircearchive/pages/view.php?search=%21collection1372+%k=&modal=&display=xlthumbs&order_by=resourceid&offset=0&per_page=120&archive=&sort=DESC&restypes=&recentdaylimit=&foredit=&ref=1739

PEIRCE, Charles Sanders a COHEN, Morris R (ed.). *Chance, Love, and Logic: Philosophical Essays*. London: K. Paul, Trench, Trubner, 1923. [online: 2016-10-11] Dostupné z: <https://archive.org/details/chanceloveandlog00peiruoft/page/n7/mode/2up>

- PEIRCE, Charles Sanders, *Collected papers of Charles Sanders Peirce. vol 1-8*. HARTSHORNE, Ch., WEISS P., BURKES M. (ed.) Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931–1958. Dostupné online z: <https://archive.org/search?query=Collected+papers+of+Charles+Sanders+Peirce>
- PEIRCE, Charles Sanders, HOUSER, Nathan a Christian KLOESEL, ed. *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings: volume 1 (1867-1893)*. Bloomington: Indiana University Press, 1992. ISBN 0-253-20721-5.
- PEIRCE, Charles Sanders, HOUSER, Nathan a Christian KLOESEL, ed. *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings: volume 2 (1893-1913)*. Bloomington: Indiana University Press, 1998. ISBN 0-253-21190-5.
- PEIRCE, Charles Sanders, Justus BUCHLER (ed.). *Philosophical writings of Peirce*. New York: Dover Publications, 1955; ISBN 0-486-20217-8.
- PEIRCE, Charles Sanders. (ed.), *Studies in Logic by Members of the Johns Hopkins University*, Little, Brown, and Company, Boston, MA, 1883. [online: 2024-02-21] Dostupné z: <https://archive.org/details/studiesinlogic00peiruoft/mode/2up>
- PEIRCE, Charles Sanders. První přednáška: Upevňování víry, přel. Otakar Vochoč. In: *Filosofický časopis*, roč. 58, č. 6/2010. s. 826-839. [online: 2019-02-10] Dostupné z: https://kramerius.lib.cas.cz/search/i.jsp?pid=uuid:7a064137-700a-4baf-a113-402bbb723719#periodical-periodicalvolume-periodicalitem-page_uuid:3095373b-3f0b-457e-b363-b14e4a8f07bd
- PEIRCE, Charles Sanders. *Reason's Conscience: A Practical Treatise on the Theory of Discovery; Wherein logic is conceived as Semeiotic*. 1904. MS [R] 693. [online: 2023-08-17] Dostupné z: <https://www.fromthepage.com/jeffdown1/c-s-peirce-manuscripts/ms-693-n-d-reason-s-conscience>
- PEIRCE, Charles Sanders. *Semiotic and Significs: the correspondence between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*. Bloomington: Indiana University Press, 1977.
- WHITEHEAD, Alfred North, *Adventures of Ideas*. New York: Free Press, 1967. ISBN 0-02-935170-7.
- WHITEHEAD, Alfred North, GRIFFIN, David Ray a Donald W. SHERBURNE, ed. *Process and reality: an essay in cosmology : Gifford lectures delivered in the University of Edinburgh during session 1927-28*. New York: Free Press, 1978. ISBN 0-02-934570-7.
- WHITEHEAD, Alfred North, *The Concept of Nature*. London: Cambridge University Press, 1920.
- WHITEHEAD, Alfred North. *Adventure of ideas*. New York: Free Press, 1967. ISB 0-02-935170-7
- WHITEHEAD, Alfred North. *Dobrodružství idejí*. Praha: OIKOYMENH, 2000. IBSN 978-80-7298-009-2
- WHITEHEAD, Alfred North. *Modes of thought*. New York: The Free Press, 1968.
- WHITEHEAD, Alfred North. *Science and the modern world*. New York: New American Library, 1960.
- WHITEHEAD, Alfred North. *Symbolism, Its Meaning and Effect*. New York: Macmillan Co., 1927.
- WHITEHEAD, Alfred North. *Symbolismus, jeho význam a účín*. 1. vyd. Praha: Panglos, 1998. ISBN 80-902205-5

WHITEHEAD, Alfred North. *Veda a moderný svět*. Bratislava: Pravda, 1989.

WHITEHEAD, Alfred North; HEJDÁNEK, Ladislav a MAREK, František. *Matematika a dobro a jiné eseje*. Praha: Mladá fronta, 1970.

Prameny sekundární

ARISTOTELÉS. *Etika Níkomachova*. Přeložil A. KŘÍŽ. Čtvrté nezměněné vydání. Praha: Petr Rezek, 2013. ISBN 978-80-86207-35-3.

ARISTOTELÉS. *Metafyzika*. Přeložil A. KŘÍŽ. Třetí vydání, v Nakladatelství Petr Rezek druhé. Praha: Petr Rezek, 2008

ARISTOTELÉS. *Fyzika*. Přeložil A. KŘÍŽ. Druhé vydání. Praha: Petr Rezek, 2010. ISBN 80-86027-31-7.

ARISTOTELÉS. *Člověk a příroda*. Přeložil A. KŘÍŽ, M. MRÁZ, J. NETOPILÍK Praha: Svoboda, 1984.

ARISTOTLE. *Aristotle's Metaphysics*, ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press. 1924. [online: 2022-01-10] dostupné z:
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0051>

AUGUSTIN. *Vyznání*. Přetisk vyd. L. Kruncíře z r. 1926. Praha: Kalich, 1990. Studijní texty Komenského evangelické bohoslovecké fakulty. ISBN 80-7017-144-8.

AUGUSTINE, *Confessions: with an English Translation*, transl. William Watts, London: William Heinemann, 1912, 2 vol. [dostupné z:
<https://archive.org/details/staugustinesconf01augu> ; 19.4.2015]

BERGSON, Henri, *Čas a svoboda: o bezprostředních datech vědomí*. 1. vyd. Praha: Filosofía, 1994. 136 s. ISBN 80-7007-065-X.

BAIN, Alexander. *The Emotions and the Will*. 3rd edition. Longmans, Green & Co.: London 1875.

CLAY, Edmund R. *The Alternative: a study in psychology*. London: MacMillan & Co., 1882. [online 2024-03-20]:
<https://archive.org/details/alternativeastu00claygoog/page/n4/mode/2up>

DESCARTES, René, *Meditationes de prima philosophia – Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-036-X.

DEWEY, John. *The influence of Darwin on philosophy, and other essays in contemporary thought*. New York: H. Holt and company, 1910.

EMERSON, Ralph W. Circles. In: *Essays: First and Second Series*. Boston: The Riverside Press, 1883. [online 2020-04-15] dostupné z:
<https://archive.org/details/essaysfirstseconx00emer/page/n5/mode/2up>

FRANKLIN, Benjamin, Bliss PERRY. *Benjamin Franklin: Selections from autobiography, Poor Richard's almanac, Advice to a young tradesman, The whistle, Necessary hints to those that would be rich, Motion for prayers, Selected letters*. New York: Doubleday & McClure Co., 1898.

HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2002., 487 s. ISBN 80-7298-048-3.

- HUSSERL, Edmund. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filozofie*. Vyd. 2., (repr. 1. vyd.). Praha: Academia, 1996. Filozofická knihovna. ISBN 80-200-0561-7.
- HUSSERL, Edmund. *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*. Praha: Ježek, 1996, ISBN: 80-901625-9-2.
- KANT, Immanuel. *Fundamental principles of the metaphysics of morals*. Translated by T. K. ABBOTT. Republication. Dover publications: Mineola, NY, 2005
- KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. Přeložili J. LOUŽIL, J. CHOTAŠ a I. CHVATÍK. 2. upravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2020. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 978-80-7298-301-8.
- KANT, Immanuel. *The Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Translated by M. J. GREGOR. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974. ISBN 978-90-247-1585-5.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Monadologie a jiné práce*. Praha: Svoboda, 1982,
- MARITAIN, Jacques. *Reflections on America*. New York: Charles Scribner's Sons, 1958.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Friedrich Nietzsche*. [Praha]: Československý spisovatel, 2009. ISBN 978-80-87391-15-0.
- NIETZSCHE, Friedrich. *The Gay Science: with a prelude in rhymes and an appendix of songs*. New York: Random House, 1974. ISBN 0-394-71985-9.
- PALOUŠ, Radim. *Čas výchovy*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991, ISBN 80-04-25415-2.
- PALOUŠ, Radim. *Heretická škola: O filosofii výchovy ve světověku a Patočkově pedagogice čili filipika proti upadlé škole*. Praha: OIKOYMENH, 2008, ISBN 978-80-7298-302-5.
- PALOUŠ, Radim. *K filosofii výchovy: východiska fundamentální agogiky*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991, ISBN 80-04-25390-3.
- PATOČKA, Jan, Ivan CHVATÍK a Pavel KOUBA. *Aristotelés: přednášky z antické filozofie*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 1994, 128 s. ISBN 80-7021-067-2.
- PATOČKA, Jan, Ivan CHVATÍK a Pavel KOUBA. *Péče o duši*. Praha: OIKOYMENH, 1996. ISBN 80-86005-24-0.
- PATOČKA, Jan, KOUBA, Pavel a Ivan CHVATÍK, ed. *Přirozený svět jako filosofický problém*. 3. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1992. ISBN 80-202-0365-6.
- PATOČKA, Jan. *Metafysika ve XX. století*. In: *Jan Patočka – repository*. [online 2019-06-05] Dostupné z <https://archiv.janpatocka.cz/items/show/286>.
- PATOČKA, Jan; KOUBA, Pavel a ŠVEC, Ondřej. *Fenomenologické spisy. II, Co je existence: publikované texty z let 1965-1977*. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-420-6.
- PLATÓN, NOVOTNÝ, František a HAVLÍČEK, Aleš. *Platónovy spisy I: Euthyfrón; Obrana Sókrata; Kritón; Kratylós; Theaitétos; Sofisté; Politikos*. Praha: OIKOYMENH, 2003. ISBN 80-7298-062-9.
- RICŔEUR, Paul a Miloš REJCHRT. *Život, pravda, symbol*. 2. upr. vyd. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1993. Oikúmené. ISBN 80-85241-32-3.

RUSSELL, Bertrand. *A history of western philosophy*. New York: Simon and Schuster, 1945. ISBN 0-671-20158-1.

RUSSELL, Bertrand. *Portraits from Memory*, New York: Simon and Schuster, 1956.

SVOBODA, Karel. *Zlomky předsokratovských myslitelů*. 2. vyd. Praha: Československá akademie věd, 1962. Filosofická knihovna (Nakladatelství Československé akademie věd).

TOCQUEVILLE, Alexis de. *Demokracie v Americe*. Přeložil Vladimír JOCHMANN. Praha: Lidové noviny. Knihovna Lidových novin, 1992. ISBN 80-7106-051-82.

WEBER, Max a Jan J. ŠKODA. *Autorita, etika a společnost: pohled sociologa do dějin*. Praha: Mladá fronta, 1997. Souvislosti. ISBN 80-204-0611-5.

Sekundární literatura

ALAND, Barbara a ALAND, Kurt. *Novum Testamentum graece et latine*. 27. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, c1993. ISBN 3-438-05401-9. (V textu referováno jako NA27)

ANDRLE, Michal. *Whiteheadova filosofie přírody: se zvláštním zřetelem k "londýnskému" období*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010. Amfibios. ISBN 978-80-87378-22-9.

APEL, Karl-Otto. *From Pragmatism to Pragmaticism*, translated by John Michael Krois, Univesity o Massachussets Press, Amherts, 1981. ISBN 0-87023-177-4.

ATKIN, Albert. *Peirce*. London & New York: Routledge, Taylor & Francis group., 2016. ISBN 978-1-315-69640-9.

AYER, A. J. *The Origins of Pragmatism* [online]. London: Palgrave Macmillan UK, 1968 [2021-02-10]. ISBN 978-1-349-00054-8. Dostupné z: doi:10.1007/978-1-349-00052-4.

BASILE, Pierfrancesco, RÖD Wolfgang a Jan PETŘÍČEK. *Filosofie 19. a 20. století. I, Pragmatismus a analytická filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 2022, 429 stran; 22 cm. ISBN 978-80-7298-602-6.

Biblií svatá, podle posledního vydání Kralického z roku 1613, Vídeň: Adolf Holzhausen, 1906

BRAGUE, Rémi. *Kotvy na nebesích: metafyzická základna lidského života*. Přeložil Šimon GRIMMICH, přeložil Jan LOCKENBAUER. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2019. Myšlení současnosti. ISBN 9788024638027.

BROWNING, Douglas a William T. MYERS, ed. *Philosophers of process*. 2nd ed. New York: Fordham University Press, 1998. ISBN 0-8232-1879-1.

CARROL, Lewis. *Alice's Adventures in Wondeland & Through the looking glass, and what Alice found there*, London: 2011. ISBN 978-1-9073-6036-7

COBB, John B., *Whitehead Word Book: A Glossary with Alphabetical Index to Technical Terms in Process and Reality*. Clermont: P&F Press, 2008. ISBN 978-0-9742459-6-6.

COMMAGER, Henry Steele. *The American mind: an interpretation of American thought and character since the 1880's*. 3. print. New Haven: Yale University Press, 1950.

COX, Trevor J. *The Sound Book: The Science of the Sonic Wonders of the World*. First American edition. New York: W.W. Norton & Company, 2014. ISBN 978-0-393-35058-6

- ČAPEK, Jakub a Ondřej ŠVEC. *Pragmatic perspectives in phenomenology*. New York: Routledge, 2017. Routledge research in phenomenology. ISBN 978-1-138-21097-4.
- ČAPEK, Karel. *Pragmatismus čili Filosofie praktického života*. V Olomouci: Votobia, 2000. ISBN 8071982997.
- DELEDALLE, Gérard. *Charles S. Peirce, 1839-1914: an intellectual biography*. Philadelphia: J.Benamins Pub. Co., 1990. ISBN 90-272-2067-0.
- DEMĀANČUK, Nikolaj. *Filosofie a vědecké myšlení: proměna obrazu vědy v analytické tradici*. Dobrá Voda: Aleš Čeněk, 2002. ISBN 80-86473-19-8.
- DURANT Will. *The story of philosophy: the lives and opinions of the greater philosophers*. [2nd ed.]. New York: Pocket, 1991. ISBN 9780671739164.
- FEIBLEMAN, James K. *An introduction to the philosophy of Charles S. Peirce: interpreted as a system*. Cambridge: MIT Press, 1970. ISBN 0-262-06035-3.
- FISCH, Max Harold (ed.). *Peirce, semeiotic, and pragmatism: essays*. Bloomington: Indiana University Press. 1986, ISBN 0253343178.
- FITZGERALD, John J. *Peirce's Theory of Signs as Foundation for Pragmatism*. Paris: Mouton, 1966.
- GALLIE, W. B. *Peirce and Pragmatism*. Harmondsworth, 1952.
- GLEICK, James. *Chaos: making a new science*. New York: Penguin, 1988. ISBN 0-14-009250-1.
- HAUSMAN, Carl R. *Charles S. Peirce's evolutionary philosophy*. Cambridge: Cambridge university Press, 1997. ISBN 0-521-59736-6.
- HELLER, Jan. *Znamení odkazující k nebi*. Vyd. 2. Praha: Vyšehrad, 2009. Rozhovory nad Biblí. ISBN 978-80-7021-975-1.
- HELM, Bertrand P. *Time and reality in American philosophy*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1985, ISBN 9780585083582.
- HENNING, Brian G, MYERS William T, JOHN, Joseph D. *Thinking with Whitehead and the American pragmatists: experience and reality*. Lenham: Lexington books, 2015. ISBN 978-0-7391-9032-6
- HOOKWAY, Christopher. *Peirce*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1985. ISBN 0710097158.
- HORTON, Rod William a Herbert W. EDWARDS. *Backgrounds of American literary thought*. 3rd ed. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1974. ISBN 0130562912.
- HROCH, Jaroslav, Magdalena KONEČNÁ a Lukáš HLOUCH. *Proměny hermeneutického myšlení*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010. ISBN 9788073252311.
- HROCH, Jaroslav, Radim ŠÍP, Roman MADZIA a Ondřej FUNDA. *Pragmatismus a dekonstrukce v anglo-americké filozofii*. Brno: Paido, 2010. ISBN 978-80-7315-205-5.
- HROCH, Jaroslav. *Soudobá anglo-americká a kanadská filosofie*. Brno: Filozofická fakulta Masarykovy univerzity, 2003. ISBN 80-210-3269-3.
- KLOESEL, Christian J. W. *Writings of Charles S. Peirce: a chronological edition. Volume 3, 1872-1878*. Bloomington: Indiana University Press, c1986. ISBN 0-253-37203-8.
- KOLMAN, Vojtěch a Robert ROREITNER, ed. *O špatném nekonečnu*. Praha: Filosofia, 2013. ISBN 978-80-7007-406-0.

KUKLICK, Bruce. *A history of philosophy in America, 1720-2000*. New York: Clarendon Press, 2001. ISBN 0-19-825031-2.

LAWRENCE, Nathaniel M. *Alfred North Whitehead: A Primer of his Philosophy*. Twayne Publishers, Inc.: New York, 1974. ISBN 978-0805737349.

LOWE, Victor, HARTSHORNE, Charles, JOHNSON, Allison Hartz. *Whitehead and the Modern World*. The Beacon Press: New York, 1972. ISBN 0-8369-7281-3

MACEK, Petr. *Bůh ve filosofii Charlese Hartshorna*. Praha: OIKOYMENH, 2016. ISBN 978-80-7298-227-1.

MACEK, Petr. *Novější angloamerická teologie: přehled základních směrů s ukázkami*. Praha: Kalich, 2008. ISBN 978-80-7017-100-4.

MARSOOBAN, Armen T., RYDER, John. *The Blackwell Guide to American Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2004. ISBN 0-631-21622-7.

MENAND, Louis. *The metaphysical club*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002. ISBN 0374528497.

MIHINA, František a Emil VIŠŇOVSKÝ, ed. *Pragmatizmus: Charles Sanders Peirce, William James, John Dewey, Richard Rorty*. Bratislava: Iris, 1998. Malá antológia filozofie 20. storočia. ISBN 80-88778-45-X.

MISAK, Cheryl (ed.). *The Cambridge companion to Peirce*. New York: Cambridge University Press. 2004. ISBN 978-0521579100.

MOORE, Edward C. *William James*. New York: Washington Square Press. 1965.

MURPHEY, Murray G. *The development of Peirce's philosophy*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1961.

MURPHY, Robert Francis. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Praha: SLON, 1998. ISBN 80-85850-53-2.

MYERS, Gerald E. *William James: His Life and Thought*. New York: Yale University Press, 1986. ISBN 0-300-03417-2

PALEK, Bohumil, C. K. OGDEN, Charles Sanders PEIRCE, I. A. RICHARDS a Haskell Brooks CURRY. *Sémiotika*. 2. přeprac. vyd. Praha: Karolinum, 1997. ISBN 80-7184-356-3.

PEREGRIN, Jaroslav. *Kapitoly z analytické filosofie*. 2. vyd. Praha: Filosofia, 2014. ISBN 978-80-7007-420-6.

PRATT, Scott L., c2002. *Native pragmatism: rethinking the roots of American philosophy*. Bloomington, IN: Indiana University Press. ISBN 0-253-21519-6.

REYNOLDS, Andrew. *Peirce's scientific metaphysics: the philosophy of chance, law, and evolution*. Nashville, TN: Vanderbilt University Press, 2002. ISBN 0-8265-1396-4.

RICHARDSON, Robert D. *William James: in the maelstrom of American modernism – a biography*. Boston: Houghton Mifflin Company, 2007. A Mariner Book. ISBN 978-0-618-91989-5.

RIŠKA, Augustín. *Americká filozofia: od Peircea po Quina*. Bratislava: IRIS, 1996. ISBN 80-88778-27-1.

SAPÍK, Miroslav. *Procesuální filosofie a civilizace v díle A. N. Whiteheada*. Brno: L. Marek, 2008. ISBN 978-80-87127-14-8.

- SCHINZ, Albert. *Anti-pragmatism*. Boston: Small, Maynard & Co., 1909.
- SOKOL, Jan. *Čas a rytmus*. 2., rozš. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-123-4.
- STANLICK, Nancy A. *American philosophy: the basics*. New York: Routledge, 2013. ISBN 978-0415689700.
- STEVENS, Richard. James and Husserl: The Foundations of Meaning [online]. Dordrecht: Springer Netherlands, 1974. *Phaenomenologica*. ISBN 978-94-010-2060-2. Dostupné z: doi:10.1007/978-94-010-2058-9
- ŠÍP, Radim. *Richarda Rortyho ústup do jazyka v kontextu vývoje "americké dispozice"* [online 2017-02-19]. Brno, 2006. Disertační práce. Masarykova univerzita, Filozofická fakulta. Vedoucí práce prof. PhDr. Jaroslav Hroch, CSc.. Dostupné z: <https://theses.cz/id/4s55kp/>.
- ŠVANTNER, Martin, Michal KARLA a Karolína ŠEDIVCOVÁ, ed. *Sémiotické marginálie: mezi epistemologií, estetikou a politikou*. Praha: Togga a FHS UK, 2019. Polemos. ISBN 978-80-7476-157-7.
- TWAIN, Mark a WARNER, Charles D., *The Gilded Age: A Tale of Today*, 2 vols., New York: Harper & Brothers Publishers. 1901.
- VIOLA, Tullio. *Peirce on the Uses of History*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2020. ISBN 978-3-11-065156-0. <https://doi.org/10.1515/9783110651560>.
- VOROVKA, Karel. *Americká filosofie*. Praha: Sfinx, 1929.
- WHITE, Richard. *The Republic for which it stands: the United States during Reconstruction and the Gilded Age, 1865-1896*. New York, NY: Oxford University Press, [2017]. ISBN 9780190619060.
- ZLATOŠ, Michal. Aproximace problému vztahu vědy a filosofie. In: HOGENOVÁ, Anna a RYBÁK, David (ed.). *Potřebuje v planetární době filosofie vědu, či věda filosofii?* [Praha]: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2020. s. 272-291. ISBN 978-80-7603-162-3.
- ZLATOŠ, Michal. Existence u C. S. Peirce – Prvost, Druhost a Třetnost jako aproximace existence in: PELCOVÁ, Naděžda a Lea KVĚTOŇOVÁ-ŠVECOVÁ. *Existence a koexistence ve filosofické, speciálněpedagogické a psychologické reflexi: inkluzivní škola*. Praha: Univerzita Karlova – Pedagogická fakulta, 2020. s. 253-266.

Další použitá literatura, články a slovníky

- ASTIUS, Fridericus. *Lexicon Platonicum: sive vocum platoniarum index, vol. III*. Lipsiae : Libraria Weidmanniana, 1858.
- BALDWIN, James M. (eds.). *Dictionary of Philosophy and Psychology, vol. 2*. The Macmillan Co., New York: 1902 (21920), [online: 2019-01-02] <https://archive.org/details/dictionaryofphil21bald>
- BELL Jason. Is Husserl a Pragmatist?, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* [Online 2024-02-11], XIV-2, 2022, ISSN: 2036-4091. DOI: <https://doi.org/10.4000/ejpap.2983>
- BERGMAN M. & PAAVOLA S. (Eds.). *The Commens Dictionary: Peirce's Terms in His Own Words*. New Edition. [online 2023-08-19]: <http://www.commens.org/dictionary>

BRONIAK, Christopher J. James's Theory of Fringes. *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 32, no. 3, 1996: 443–68. [online 2018-01-30]. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/40320611>.

BURCH, Robert, Charles Sanders Peirce, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), forthcoming URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/peirce/>>.

DE TIENNE, André. 1914–2014: One Hundred Years of Editing and Publishing Peirce (Commens Working Papers no. 4). *Commens: Digital Companion to C. S. Peirce*, ISSN 2342-4532 [online: 2020-01-12] <http://www.commens.org/papers/paper/de-tienne-andr%C3%A9-2014-1914%E2%80%932014-one-hundred-years-editing-and-publishing-peirce>

DESMET, Ronald and Andrew David Irvine. Alfred North Whitehead in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/whitehead>.

Eliot Ch. W. [online 2020-02-02] <https://www.harvard.edu/about-harvard/harvard-glance/history-presidency/charles-william-eliot>

ELIOT, Charles W. The New Education. *The Atlantic Monthly*. 1869, vol. 2 [online 2020-02-25] dostupné z: <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1869/02/the-new-education/309049/>

ESPOSITO, Joseph, Synecism: the Keystone of Peirce's Metaphysics. In: *The Commens Encyclopedia: The Digital Encyclopedia of Peirce Studies New Edition*, Mats BERGMAN and João QUEIROZ (eds.), ISSN 2342-4257. [online: 2019-02-01] Dostupné z: <http://www.commens.org/encyclopedia/article/esposito-joseph-synecism-keystone-peirce%E2%80%99s-metaphysics>

FEIBLEMAN, James. The Relation of Peirce to New England Culture, in: *The American Journal of Economics and Sociology*, vol. 4, no. 1 (1944): 99-107. [online 2020-03-31]. www.jstor.org/stable/3484081.

FRIEDMAN William .J., JANSSEN Steve M. Aging and the speed of time. *Acta Psychol (Amst)*. 2010;134(2):130-141. doi:10.1016/j.actpsy.2010.01.004

FUSCO Giuseppe, MINELLI Alessandro. Phenotypic plasticity in development and evolution: facts and concepts. *Philosophical Transactions of the Royal Society Biological Sciences*. 2010: 365 pp. 547–556 <http://doi.org/10.1098/rstb.2009.0267>

GIREL, Mathias. The Metaphysics and Logic of Psychology: Peirce's Reading of James's 'Principles'. In: *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 39. No. 2, 2003, s. 163–203. [Online 2024-02-06] Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/40320930>

GOODMAN, Russell. William James, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), forthcoming URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/james/>>.

HARPER, Douglas. (n.d.). Etymology of neighbor. *Online Etymology Dictionary*. Retrieved February 19, 2024, from <https://www.etymonline.com/word/neighbor>

HARTSHORNE, Charles. Continuity, the Form of Forms, in Charles Peirce. In: *The Monist*, vol. 39, no. 4, 1929, pp. 521–534. [online: 2021-05-02] Dostupné z: JSTOR, www.jstor.org/stable/27901209

HERZOG, Max. William James and the development of phenomenological psychology in Europe. *History of the Human Sciences*, 1995, 8(1), 29-46. Dostupné z: <https://doi.org/10.1177/095269519500800103>

HROCH, Jaroslav. K filosofickému myšlení Charlese Sanderse Peirce, in: *Filosofický časopis*, roč. 58, čís. 6/2010: 805-824, ISSN 0015-1831.

HROCH, Jaroslav. K filosofickému myšlení Williama Jamese, in *Filozofia*, 63 (2008), 2, 144-154. ISSN 2585-7061. [online: 2021-02-10] Dostupné z: <http://www.filozofia.sav.sk/sites/default/files/doc/filozofia/2008/2/144-154.pdf>

HOAD, T. F., ed. *The concise Oxford dictionary of English etymology*. Oxford: Oxford University Press, 1996. ISBN 0-19-283098-8.

KÁBRT, Jan a kol. *Latinsko-český slovník*. Praha: Leda, 2000. ISBN 8085927829.

LANGERHANS, R.B. Coevolution. In: *Encyclopedia of Ecology*. Second Edition. The Netherlands: Elsevier B.V, 2019, ISBN 0444641300. Dostupné z: <https://doi.org/10.1016/B978-0-444-63768-0.00471-6>.

LEPAŘ, František. *Nehomérovský slovník řeckočeský*. Mladá Boleslav: K. Vačlena, 1892.

LIDDELL, Henry George, SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon: revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie*. Oxford: Clarendon Press. 1940. [online 2019-08-30] <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.04.0057>

LOVEJOY, Arthur O. The Thirteen Pragmatisms. I. *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, vol. 5, no. 1, The Science Press: New York. 1908, s. 5–12.

MACHADO Melinda, HIBIG Valeska. "On Time" Opens at Smithsonian's National Museum of American History. National Museum of American History, November 18, 1999. [online 2022-03-06] <https://web.archive.org/web/20110630183026/http://www.americanhistory.si.edu/news/pressrelease.cfm?key=29&newskey=97>

MACHEK, Václav. *Etymologický slovník jazyka českého*. 5. vyd. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2010. ISBN 978-80-7422-048-7.

MARTIN, Leisa A. Examining the Pledge of Allegiance. In: *The Social Studies* [online]. 2008, vol. 99, is. 3, 127-131 [online 2020-02-02]. DOI: 10.3200/TSSS.99.3.127-131. ISSN 0037-7996. Dostupné z: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.3200/TSSS.99.3.127-131>.

MERRIAM-WEBSTER. (n.d.). *Merriam-Webster.com dictionary*. [online: 2020-03-08], dostupné z: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/between>

Note on the Pronunciation of 'Peirce'. *Peirce Project Newsletter*. 1 (3–4). December 1994. [online: 2019-01-02]: https://peirce.sitehost.iu.edu/news/1_3/13_4x.htm

NUBIOLA Jaime The Reception of William James in Continental Europe, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* [Online], 2011, III-1, Online since 01 July 2011, Dostupné z: <http://journals.openedition.org/ejpap/869>; DOI 10.4000/ejpap.869

RANDSDHELL, Joseph. *Some Leading Ideas of Peirce's Semiotic* (ver. 2.0 of November 20, 1997), [online: 2020-12-19]: <http://web.archive.org/web/20000831203550/http://www.door.net/arisbe/menu/library/aboutcsp/ransdell/leading.htm>

REYNOLDS, Andrew. Peirce's Cosmology and the Laws of Thermodynamics. In: *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 32, no. 3, 1996, pp. 403–423. [online: 2019-02-10] Dostupné z: www.jstor.org/stable/40320609

SCHMIDT, Jon Alan. Temporal Synechism: A Peircean Philosophy of Time. *Axiomathes* [online]. 2022, 32(2), 233-269. ISSN 1122-1151. [online 2021-03-20] Dostupné z: doi:10.1007/s10516-020-09523-6

STRAND, Torill. Peirce on Education: Nurturing the First Rule of Reason. *Studies in Philosophy and Education* [online]. 2005, 24(3-4), 309-316 [cit. 2024-02-24]. ISSN 0039-3746. Dostupné z: doi:10.1007/s11217-005-3852-1

The Declaration of independence [online 2020-02-20] <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>

WHITNEY, William Dwight, *The Century Dictionary, part XXIII*. New York: The Century co. 1889. [online 2020-04-09] Dostupné z: <https://archive.org/details/centurydictipt2300whituoft/mode/2up>

ZLATOŠ, Michal. Problematika času v rámci synechismu C. S. Peirce, *Paideia*, 2020, vol. 17, no. 4, s. 1-8, ISSN 1214-8725.

ZLATOŠ, Michal. The American Philosophy and the Problem of Time, *Taula*. Quaderns de pensament, 2019, 47(47), 47-56. Dostupné z: http://ibdigital.uib.es/greenstone/collect/taula/index/assoc/Taula_20/19v047p0/47.dir/Taula_2019v047p047.pdf