

UNIVERZITA KARLOVA
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Katedra elektronické kultury a sémiotiky

Bc. Martin Macháček

Falibilismus a sémiotika Charlese
Sanderse Peirce

Diplomová práce

Vedoucí práce: **Mgr. Michal Karla**

Praha 2018

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 20.6.2018

Martin Macháček

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval především vedoucímu mé diplomové práce Mgr. Michalu Karl'ovi za ochotu, rady, konzultace, poskytnuté materiály a za veškerou další podporu, které se mi během psaní diplomové práce dostávalo.

Mé díky patří též Mgr. Karolíně Šedivcové, Mgr. Martinu Švantnerovi, Ph.D. a Mgr. Martinu Charvátovi Ph.D. za podporu, kterou mi poskytli.

Obsah

ÚVOD.....	1
1. STRUKTURA REFEROVANÝCH STUDIÍ A JEJICH VÝCHODISKA.....	3
1.1. Východisko: Descartes	4
1.2. Peirce vs. Descartes vs. Scholastika	6
1.3. Exkurz: upevňování přesvědčení. Jak může být věda příkladem pro filosofii?	8
2. QUESTIONS CONCERNING CERTAIN FACULTIES CLAIMED FOR MAN.....	10
2.1. Schopnost intuitivního rozpoznání rozdílu mezi poznatky determinovanými předcházejícími poznatky a přímým nahlížením objektu.....	11
2.2. Schopnost intuitivního poznání Já	12
2.3. Schopnost rozeznání subjektivních elementů jednotlivých typů poznatků.....	13
2.4. Schopnost introspekce	14
2.5. Schopnost myslet bez znaků	14
2.6. Můžeme referovat k nepoznatelnému?	15
2.7. Poznatky nedeterminované předcházejícími poznatky	16
2.8. Námitky vůči formě Peircových argumentů.....	16
3. SOME CONSEQUENCES OF FOUR INCAPACITIES.....	19
3.1 Sylogistický proces	20
3.1.1 Validní inference: hypotéza, dedukce, indukce	23
3.1.2. Jiné typy inference	27
3.1.3. Jeden rod validní inference	28
3.2. Poznání zprostředkované znakově.....	30
3.2.1 Myšlenka jako bezprostřední objekt.....	31
3.2.2. Význam a poznatelnost: role hypotézy v reprezentaci	33
3.2.3. Vjemy a emoce.....	34
3.2.4. Vjemy jako nekomplexní myšlenky	35
3.2.5. Pozornost	36
3.2.6. Přítomnost obrazu v mysli, singularita.....	37
3.2.7. Konkluze: vše je znakem	39
3.2.8. Kritika: je vše znakem?	40
3.3. Absolutně nepoznatelné	41
3.6. Člověk-znak	43
4. FALIBILISMUS	45

4.1. Falibilismus ve vědě jako paradigma.....	46
4.2. Peircův nefalibilismus.....	48
ZÁVĚR.....	54
Použitá literatura.....	55

ABSTRAKT

Tato diplomová práce se zabývá rozбором Peircových textů *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man* a *Some Consequences of Four Incapacities* zaměřeným na genezi falibilismu a jeho závislost na teorii reprezentace. Peircova epistemologická pozice je zde artikulována na pozadí odmítnutí fundacionalismu a jeho podmínek (např. intuice a introspekce), které jsou chápány, vzhledem k charakteru našeho poznání vnějšího světa, jako nepodložené hypotézy. Cílem práce proto bude zjistit, jak se Peircova epistemologie může obejít bez jistoty pevných základů fundacionalismu.

Klíčová slova: Peirce, falibilismus, reprezentace, kritika fundacionalismu, inference, epistemologie

ABSTRACT

This thesis consists of the analysis of Peirce's essays *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man* and *Some Consequences of Four Incapacities* focused on the genesis of fallibilism and its dependence on the theory of representation. Peirce's epistemological position here is articulated as a rejection of foundationalism and its conditions (e.g. intuition and introspection) that are understood to be unfounded hypotheses due the character of our knowledge of the outside world. The aim of this thesis is to find out how Peirce's epistemology can work without the certainty of foundationalism.

Keywords: Peirce, fallibilism, representation, critique of foundationalism, inference, epistemology

ÚVOD

V teorii poznání Charlese S. Peirce je jednou z nejsilnějších tezí teze o závislosti poznání na reprezentaci – kdykoliv něco poznáváme, děje se tak díky reprezentaci, díky znaku. To samo o sobě indikuje důležitost sémiotiky pro epistemologii – znamená to, že samotná otázka po povaze znaku je nadřazena našim snahám o poznání reprezentovaného. V tomto ohledu je tedy nutné před uvažováním o možnosti a charakteristice poznání nejprve předejít, jakým způsobem je nám poznání zprostředkováno. Problémem zde je, že dřívější, s Peircem řečeno „moderní“ či scholastické (EP 1, 28), epistemologické koncepce, díky potřebě poznání nerepresentovaného či nerepresentovatelného (a tudíž mj. nezpochybnitelného), s teorií reprezentace plně nekonvenovaly – vyvstala tedy nutnost epistemologii usadit na teorii reprezentace.

Tento předpoklad nemožnosti poznání nerepresentovatelného stojí u základu kritiky, z jejichž důsledků pramení falibilismus. Jestliže je vše nám přístupné reprezentací, tedy znakově, a jestliže každý znak odkazuje ke svému objektu, odkazuje, díky pravidlům svého vzniku (jak si ukážeme) vždy pravděpodobně – v každé jednotlivé reprezentaci je prostor pro omyl, každá reprezentace je zpochybnitelná. Tato vlastnost našeho poznání musí být zohledněna jak při uvažování o filosofii vědy, tak o epistemologii obecně.

Jedním z prvních impulzů vedoucích k vytvoření takové epistemologie, která by byla falibilistická a založená na teorii reprezentace, byly pro Charlese S. Peirce bezesporu jeho námítky vůči filosofickým koncepcím jeho předchůdců. Výsostné místo zde zaujímají kritiky Kanta a Descartese, na jejichž základě Peirce staví vlastní pozitivní nauku o výlučnosti inference a reprezentace v rámci poznání. Peircův přístup k těmto autorům se značně liší. Zatímco kritika Kanta obsažená v pro Peircovo pojetí znaku zakládajícím eseji *On a New List of Categories* z roku 1867 (EP 1, 1-10) by se, vzhledem ke svému charakteru, dala nazvat spíše revizí kantovské nauky o kategoriích,¹ kritika Descartese zahrnuje téměř kompletní odmítnutí východisek, ze kterých Descartesova teorie čerpá. Pro nás bude nosná hlavně druhá jmenovaná.

¹ Peirce s Kantem souhlasil na tom, že poznání nutně předpokládá nějaké kategorie. Na druhou stranu však nepokládal jeho výčet dvanácti kategorií za skutečně fundamentální (De Waal 2001, 9). Kantovu metodu s jejím odvozením z funkcí soudu (W 1, 351) pokládal za spornou z důvodu, že ony funkce, z nichž Kant své kategorie odvozuje, nejsou (alespoň v některých případech) distinktní, nýbrž vzájemně převoditelné (W 1, 337).

Ve své práci se hodlám zabývat jak kritikou fundacionalismu, která poskytla živnou půdu pro Peirceovo uvažování o falibilistické epistemologii zakotvené v teorii reprezentace, tak tím, jak je toto zakotvení zdůvodněno. Budu čerpat převážně ze dvou studií Peircova raného období: *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man* (EP 1, 11-28) a *Some Consequences of Four Incapacities* (EP 1, 29-56), které vyšly v *Journal of Speculative Philosophy* v roce 1868. Dohromady tyto studie tvoří, spolu se studií *Grounds of Validity of the Laws of Logic: Consequences of Four Incapacities* (EP 1, 57–82), celek tzv. *Cognition Series* (EP 1, 57). Pokusím se zde nalézt odpověď na otázku, jak souvisí v těchto studiích rodící se falibilismus s (již o tři roky dříve formulovanou, viz W 1, 174, 303) sémiotikou.

Důvodem omezení se na tyto studie je, kromě mé snahy poukázat na základní kameny Peircova falibilismu, na kterém stojí jeho teorie vědy, i specifčnost Peircova díla, které se jako celek vyznačuje značnou nesystematičností a fragmentárností. Peirce svoji filosofickou koncepci rámci života neustále upravoval, přičemž ji často měnil a tyto změny ne vždy přiznával (Skagestad 1981, 1), což v kontrastu s jeho velmi systematickým způsobem přemýšlení a snahou o „architektonický systém“ (Skagestad 1981, 1) znamená značné obtíže při interpretaci vzhledem k nějakému univerzálnímu „peircovskému diskurzu“.²

² Jakákoliv snaha o takovou jednotící interpretaci by se neobešla bez postupné, a vzhledem k rozsahu a charakteru Peircova díla poměrně komplikované, komparace textů z různých období. Podle Murphey se Peirce dokonce pokoušel o celkem čtyři navazující systémy, přičemž ani v jednom případě neuspěl (Murphey 1993, 2-4). Možností jak se do tohoto „točitého hermeneutického schodiště“ (Skagestad 1981, 2) dostat, je podle nás právě „uzávorkování“ takového celku jeho díla, kde můžeme předpokládat relativní celistvost výkladu (v našem případě to je tedy celek *Cognition Series*) a relevanci Peircových dalších textů pečlivě posuzovat v souladu s autory, kteří se vydali podobnou cestou.

1. STRUKTURA REFEROVANÝCH STUDIÍ A JEJICH VÝCHODISKA

Peirce kritizoval scholastiku na základě jejího vycházení z fundamentů (např. EP 1, 28, viz níže). Zároveň jí však byl velmi ovlivněn. Je to patrné z jeho častých poznámek o nominalismu a realismu (spor o univerzálie) a z jeho odvrhování nominalismu i v rámci svého vlastního díla (viz například Delaney 1993, 56-57, který ukazuje, že Peirce považoval svoje dřívější vysvětlení týkající se dispozicí a modalit za „příliš nominalistické“). Peirce ostatně na jisté verzi epistemologického realismu přímo staví svoje chápání externího světa (Almeder 1980, 109-110). Můžeme rovněž pozorovat jeho důkladnou snahu o to propojit chápání realismu s pragmatismem (Skagestad 1981, 59-60). Podobných příkladů lze uvést velké množství a tento aspekt Peircova díla je akcentován nejenom v textech, které se snaží o výklad a kritiku Peircovy teorie, ale i v dílech majících za cíl mapovat dějiny sémiotiky.³

Tato inspirace scholastikou nezůstává u obsahu, ale promítá se i do formálních aspektů některých jeho textů. Jak Peter Skagestad správně poznamenává, již samotné názvy zde předkládaných studií nesou jisté znaky podobnosti se středověkými disputacemi⁴ (Skagestad 1981, 20). Podobnost nekončí u názvů, ale vztahuje se právě i k formě, např. ke způsobu kladení otázek a postulování *pro et contra* argumentů. Tento formální aspekt není podle Skagestada „promyšleným vtipem“, ale mnohem spíše pramení z Peircova skutečného obdivu k této formě argumentace (Skagestad 1981, 20).

Inspirován scholastickou formou argumentace, Peirce v *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man* předkládá celkem sedm partikulárních otázek týkajících se obecné možnosti či nemožnosti intuitivního poznání. Argumentace na jejich základě spočívá vždy v argumentu (či argumentech) pro předpokládanou schopnost,

³ Např. Robert Almeder tvrdí, že bez pochopení filosofie Dunse Scota není vůbec možné vést o peircovské filosofii nějakou hlubší debatu (Almeder 1980, 160). Mezi autory, kteří se zabývají rolí Peircovy sémiotiky v dějinách myšlení a její návazností na scholastiku, můžeme jmenovat Deelyho (2001), Eschbacha a Trabanta (1981) či Manettiho (1993).

⁴ Středověké disputace (jako paradigma zde v tomto zjednodušeném popisu použijme disputace běžné na teologických fakultách v 13. století, viz Kretzmann, Kenny, Pinborg a Stump, 1988, 21) byly rozděleny na dvě části, které probíhaly v různých dnech. První den šlo o to odpovědět na otázky obdržené od publika, jejichž téma bylo představeno v samotném úvodu. Následující den došlo k zopakování argumentů *pro et contra* a poskytnutí vlastní odpovědi (*determinatio*) na otázku. Velká část scholastických děl, a to i těch, která nepocházela z výše popsaných disputací, si tyto argumentační postupy držela a měla formu široce formulovaných otázek následovaných jednotlivými segmenty, z nichž se každý zabýval jistým partikulárním problémem dané otázky. Cíl zde byl stejný jako v případě mluvené disputace: představit argumenty pro a proti a poskytnout argumentaci z nich odpověď (řečeno s Peircem hypotézu) na řešenou otázku (Kretzmann, Kenny, Pinborg a Stump, 1988, 29). Podobné prvky nalezneme i u zde vykládaných Peircových studií.

následovanou argumenty proti, které bývají podpořeny širokým spektrem důkazů. Na konci každého oddílu vymezeného danou otázkou se vyskytuje závěr – tvrzení spočívající v nemožnosti dané schopnosti založené na předcházejících důkazech. *Some Consequences of Four Incapacities* spočívá ve shrnutí čtyř tezí Descartesova fundacionalismu (EP 1, 28), stručné explikaci jejich nemožnosti, neproveditelnosti či nedostatečnosti a zopakování čtyř hlavních propozic z „*Questions*“ (EP 1, 30), které nutnost předcházejících tezí zpochybňují. Zbytek článku je věnován potvrzování těchto propozic, které vede ke koncepci jiného (tj. sémiotického, falibilistického) pojetí epistemologie.

Ve svém základu se zde argument sestává ze dvou částí. Peirce nejprve podrobuje kritice kartesiánský fundacionalismus a poté se snaží ukázat, že jeho vlastní znaková teorie poznání splňuje požadavky epistemologie vysvětlující povahu vědeckého poznání. Zjistíme, že se zde neobejde bez zdůvodnění zdrojů jistoty tohoto poznání, ale zároveň si ukážeme, že je možné se obejít bez těch předpokladů, které předchozí část argumentu ukázala jakožto sporné.

1.1. Východisko: Descartes

Peircovo odmítnutí kartesiánského fundacionalismu (jenž sehraává roli synekdochy fundacionalismu obecně) je zde motivováno parsimonicky. Fundacionalismus, coby meta-epistemologická teorie, předpokládá existenci naprosto nevysvětlitelných faktů, obtížně obhajitelných mentálních schopností, a prakticky neproveditelných metodických požadavků, jimiž má být podmíněna možnost vědecké jistoty. Peirce se ptá, zdali by nebylo možné vypracovat epistemologii úspornější, jež by mimo to i lépe naplňovala potřeby „moderní vědy“ a „moderní logiky“ (EP 1, 28). To ho vede k rekonceptualizaci toho, co je vědecká jistota - v čem spočívá spolehlivost vědecké metody. Nástrojem této rekonceptualizace je, jak si později ukážeme, právě sémiotika.

Nejprve si však musíme ve stručnosti představit Descartesovu pozici. Podle Descartese to, co chápeme, může být chápáno jako pravdivé pouze ve chvíli, kdy to rozumem nahlížíme „velmi jasně a rozlišeně“ (Descartes 2010, 53). Přirozenou vlastností rozumu je rozlišovat pravdivé od nepravdivého, a to vždy, za totožných okolností, stejně dobře u každého člověka (Descartes 2016, 9). Každý jedinec je touto mohutností obdařen –

a tudíž každý může být, v případě, že se vyvaruje klamu, arbitrem pravdivosti. Tato pravdivost je umožněna: (1) ze sebe sama odvoditelnou schopností duše vykonávat myšlenkovou činnost (Descartes 2010, 51), a (2) existencí ideje, která díky této schopnosti může být intuitivně nahlížena a která garantuje pravdivost našeho poznání i ve chvíli, kdy odvrhneme veškeré ostatní principy a myšlenky (Descartes 2010, 77- 81). Touto ideou je idea Boha, která se nám dává skrze naše rozumové poznání sebe sama jakožto myslící substance (Descartes 2016, 29), a to vzhledem k tomu, že sami chápeme svou myslící substanci (tj. duši) jako něco nedokonalého – a to znamená, že chápeme i to, že je zde nějaká idea, která je dokonalejší a která tudíž nemůže být totožná s naší myslící substancí. Idea Boha je nejdokonalejší ze všech idejí a tudíž musí být nutně pravdivá, neboť pravda je dokonalostí a omyl je nedokonalostí (Descartes 2010, 53). I kdyby nám tedy náš rozum neposkytoval neomylné soudy (a Descartes v rámci čtvrté meditace [Descartes 2010, 77- 81] tvrdí, že zde omyly mohou být vždy, byť nepocházejí z ideje Boha, ale z naší svobody, která je Bohem garantována), máme zde stále základ v ideji, která možnost pravdivosti garantuje.

Pravdivost lidského poznání tedy zakládá rozum, který má, díky ideji Boha, schopnost pravdivého usuzování (Descartes 2016, 31). Na těchto základech Descartes rozvíjí Metodu, která spočívá v odvrhnutí veškerých předsudků a dosavadních tradic, výsledků vědy i vlastního uvažování, a na jejich opětovném potvrzování. Metoda je představena jakožto předpis, který nám, budeme-li jej následovat, umožní porozumět jednoduchým a obecným pravidlům a připravit si tak půdu pro řešení složitějších otázek (Descartes 2000, 33). Metoda je založena na čtyřech bodech a Descartes ji popisuje na základě vlastního postupu, kterým při svém zkoumání nahradil „mnohost zákonů“ (Descartes 2016, 19) věd:

„Prvním pravidlem bylo nikdy nepřijímat jako pravdivé nic, co bych nepoznal s evidencí jako pravdivé – tj. pečlivě se vyhýbat ukvapenosti a zaujatosti -, a pronášet soud jen o tom, co by se představovalo mému duchu jasně a zřetelně, že bych neměl důvod o tom pochybovat.

Druhé pravidlo: každý problém, který bych zkoumal, rozdělit do tolika částí, jak je jen možno a třeba k jejich nejlepšímu řešení.

Třetí: ve svých myšlenkách postupovat v náležitém pořadí – začít předměty nejjednoduššími a nejsnáze poznatelnými, posupně stoupat jako po stupních až k poznání věcí nejsložitějších a předpokládat řád i mezi věcmi, které po sobě přirozeně nenásledují.

A poslední pravidlo: všude sestavovat výčty tak úplné a přehledy tak obecné, abych měl jistotu, že jsem nic neopomněl“ (Descartes 2016, 19)

Jedná se o způsob, který se Descartesovi osvědčil a který podle něj lze použít při uvažování (bádání), abychom nabyli pravdivého poznání ukotveného v pevných a neomylných základech. Motiv, o který se opírá Peircova kritika, zde již velmi patrně vyvstává. První bod Metody je ukotven v možnosti pravdivého poznání na základě „velmi jasného a rozlišeného“ (Descartes 2010, 53) chápání prvních příčin. Následující body poté shrnují další postup v uvažování, které tedy v ideálním případě začíná od prvního „velmi jasného“ přesvědčení, a to, podle Peirce, jakožto „řetěz“ (EP 1, 29).

1.2. Peirce vs. Descartes vs. Scholastika

Podle Peirce je Descartesova filosofie nástupkyní předcházející scholastické tradice (EP 1, 28). Scholastika (1) nezpochybňovala svoje základy, (2) stála na svědectví mudrců a Církve, (3) její argumentace byla multifonní a (4) měla svoje „mystéria víry“ (EP 1, 28). Descartes oproti tomu (1) chápal filosofii jako něco, co musí začínat od univerzální pochybnosti, (2) považoval vědomí jedince za ultimátní test jistoty vědění, (3) nahradil multifonní argumentaci inferencí z jednoho pramene a (4) počítal ve své filosofii s věcmi, které jsou „naprosto nevysvětlitelné“, ledaže by pouhý poukaz na stvoření Bohem byl vysvětlením (EP 1, 28). Podle Delaneyho se tudíž dá Peircova kritika Descartesovy epistemologie shrnout jako kritika jeho metodismu, fundacionalismu, internalismu a individualismu. (Delaney 1993, 82).⁵

Peirce tvrdí, že moderní věda a logika potřebují jiné ukotvení (EP 1, 28). Naše uvažování (ve vědě i filosofii) by nemělo postupovat od univerzální pochybnosti:

⁵ Delaney v tomto „prvním přiblížení“ (Delaney 1993, 82) kritiky Descartesa poskytuje čtenáři nejenom půdu pro snazší manipulaci s Peircovými argumenty, ale i přibližné vydělení Peircovy vlastní teorie: kartesiánská epistemologie začíná kritériem poznání věci o sobě díky schopnosti intuice a jejím předpokladům, Peirce tudíž, po odvrhnutí možnosti takové schopnosti (viz níže), ve své teorii musí počítat se založením na jednotlivých instancích našeho poznání a kritérium vytváří až z něj – je tedy partikularistou (Delaney 1993, 82). Kartesiánský fundacionalismus znamená nutnost principů, které mohou být přímo nahlíženy a poskytovat tak půdu pro usazení veškerého poznání, zatímco Peircova koherentistická alternativa spočívá v myšlence, že takové absolutní ukotvení není možné a není ani nutné, neboť k poznání věci stačí množina vzájemně se podírajících přesvědčení (Delaney 1993, 83). Internalismus, tzn. podmínku „přímého přístupu“ (Delaney 1993, 84) ke znalosti, nahrazuje Peirce inferenčním, tj. mediovaným přístupem z vnějšího světa (jeho pozice je tedy externalistická), a individualismus (že je chápán jedinec jakožto arbitr pravdivosti) nahrazuje sociálním přístupem: chápe naše přesvědčení jakožto podepřené souhlasem a nesouhlasem s komunitou, ve které dochází k bádání (Delaney 1993, 84-85).

nemůžeme předstírat „pochybnost ve filosofii ve chvíli, kdy nemáme pochybnost v srdci“ (EP 1, 28). Filosofie by ve svém postupu měla kopírovat „úspěšné vědy“ (EP 1, 28), jejichž postup je naprosto odlišný.

Jedná se o ve své podstatě metodologickou výtku. Někdy je samozřejmě teoreticky možné odvrhnout naše předcházející porozumění, chápat jako kritérium jenom to přesvědčení, které nemáme žádný důvod zpochybňovat a „dojít do Konstantinopole“ přes severní pól (EP 1, 28), ale takové počínání by rozhodně z mnoha důvodů nebylo moudré. Descartesovo kritérium odvrhnutí všech předsudků se v tomto světle jeví jako zbytečný formalismus, a to i vzhledem k tomu, jak by ve skutečnosti měly postupovat „úspěšné vědy“:

„Jejich uvažování by nemělo tvořit řetěz, který není silnější, než jeho nejslabší článek, ale spíše lano, jehož nitky mohou být velmi tenké za předpokladu, že je jich dostatek a jsou pevně spojeny.“ (EP 1, 28)

Na základě této analogie můžeme říci, že praxí vědy je práce s „tenkými nitkami“, jejichž jednotlivé přetržení neznamená pro bádání žádný větší problém. Věda nikdy nepostupuje pouze od jedince a nikdy nevytváří vědění pomocí jednotlivé inference z jedné nepochybné příčiny – naopak se vždy přidržuje všech předsudků (EP 1, 28).

Mimo to, že je aplikace Descartesovy maximy velmi těžkopádná a neodpovídá tomu, jak uvažování podle Peirce postupuje, je však tento postup navíc i neudržitelný: velmi striktní kritérium nepochybnosti by nepřežilo žádné přesvědčení, což je patrné i v historii, kdy přesvědčení postavená na výlučnosti a nepochybnosti svého kritéria nepřežila nikdy dlouho (Delaney 1993, 86). Je tomu tak proto, že zde není žádný pevný bod, na kterém by se dalo kritérium postavit „o sobě“, tj. bez vztahování se k partikulárním výskytům (Delaney 1993, 86), ze kterých by nejprve mohlo být odvozeno.

Odmítnutí zakládající role intuice v epistemologii je pro Peirce jedním z východisek jeho vlastního pojetí vědecké metody, jehož zvláštnost spočívá právě v propojení chápání vědy jako historického a sociálního procesu, který se ukazuje jako efektivní (EP 1, 28) a ve kterém se zároveň nutnost základních přesvědčení nemanifestuje (a naopak se v něm pracuje s širokou plejádou často málo podpořených hypotéz, které není problém v průběhu bádání odvrhnout); a jako paradigmatu rozvažování založeném na

pravidlech logiky, která je v rámci Peircovského projektu klasifikace (např. Liszka 1996, 4) součástí sémiotiky.

1.3. Exkurz: upevňování přesvědčení. Jak může být věda příkladem pro filosofii?

Proč by ale měla být věda příkladem pro filosofii? Nemůžeme jednoduše odpovědět tvrzením o empirických úspěších – musíme zde brát v potaz zmíněné rozdělení vědy na vědu jakožto historickou praxi a vědeckou metodu, která tuto praxi podmiňuje. Narážíme zde na Peircovu později artikulovanou hypotézu o nadřazenosti vědecké metody jiným způsobům upevňování přesvědčení, vyjádřenou v jednom z jeho neslavnějších článků, *Fixation of Belief* z roku 1877 (EP 1, 109 – 123). Zde popsaná vědecká metoda (*the scientific method*) má, oproti jiným fundamentálním metodám upevňování přesvědčení, schopnost sebe-korekce, která chrání vědu před konfliktem s vnější realitou. Její schopnost přibližovat nás k pravdě nemůže troskotat na snaze udržení si vlastního přesvědčení (*the method of tenacity*), přesvědčení autority (*the method of authority*) či snaze o to vyhýbat se výsledkům, které kolidují se stávající teorií (*the a priori method*). Schopnost sebe-korekce vědecké metody je závislá na tom, že zde máme hypotézu externí reality nezávislé na tom, co si o ní kdokoliv myslí: že v rámci uvažování o ní může vždy docházet k omylům. Přesto je možné takovou realitu znát a „pravdivý názor“ na ni bude artikulován v dlouhém běhu, ve kterém bude neustále docházet k jeho reafirmaci. Efekt externí reality se tedy projevuje nezávisle na přesvědčení jednotlivce (EP 1, 120), a vědecká metoda jako jediná zahrnuje hypotézu takové reality a jejího nezávislého charakteru: a i jakékoliv nesprávné užití vědecké metody tak hypotézu externí reality a její nezávislosti na jednotlivci (a z toho vyplývající nutnost sebe-korekce) potvrzuje: dokud zde bude přesvědčení, že konečného názoru na tuto realitu bude možno dosáhnout v dlouhém běhu (viz níže kapitola 4.1 zabývající se omylností vědeckého poznání jakožto jeho atributu, a ne nedostatku)⁶.

⁶ Peirce však žádnou z předchozích metod udržování si přesvědčení přímo nezatrácuje a vyjmenovává příklady, kdy jsou efektivní. Vědecká metoda sice poskytuje možnost sebe-korekce, ale je v aplikaci těžkopádnější: a metoda a priori je například vždy pohodlnější a můžeme se jí, díky našemu ustrojení, v jistých případech držet, dokud „nebudeme probuzeni z uspokojujícího snu tvrdými fakty“ (EP 1, 121). Rovněž metoda autority je užitečná a podle Peirce je způsobem, jak ve společnosti udržet mír, neboť je nutné jisté nekonformity, které se ve společnosti vyskytují, zpočátku odmítnout, abychom předešli konfliktu (EP 1, 122). I metoda udržení si vlastního přesvědčení má v uvažování svoje místo, a to díky svojí rychlosti a jednoduchosti.

Tato vlastnost vědy je artikulována v celé její historii, která je historií omylů, jejich oprav a pokroku, a dává Peircovi dostatečné důvody k tomu chápat vědeckou metodu jako paradigma správného usuzování založené na specifickém užití hypotézy, dedukce a indukce: typů usuzování které Peirce považuje za fundamentální, a na jejichž kombinaci je, jak si v rozebíraných textech níže ukážeme, založeno veškeré uvažování.

2. QUESTIONS CONCERNING CERTAIN FACULTIES CLAIMED FOR MAN

Jádro Peircovy kritiky stojí na přesvědčení, že samotný způsob, jakým Descartes došel k základům svojí maximy, není vůbec možný – není zřejmé, že by duše byla nadána schopnostmi, které Descartesova Metoda předpokládá. Kritika těchto schopností je tématem studie *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*.⁷ Jedná se zde o otázky týkající se (1) schopnosti intuitivního rozpoznání rozdílu mezi poznatky determinovanými z předcházejících poznatků a přímým nahlížením objektu (EP 1, 11), (2) schopnosti intuitivního poznání Já (EP 1, 18), (3) schopnosti rozeznání subjektivních elementů různých typů poznatků (EP 1, 21), (4) schopnosti introspekce (EP 1, 22), a (5) schopnosti myslet bez znaků (EP 1, 23). Dále jde Peircovi o to dokázat, (6) zdali může mít znak nějaký význam, když referuje k něčemu nepoznatelnému (EP 1, 24) a (7) zdali máme nějaké poznatky, která by nebyly determinovány předchozími poznatky (EP 1, 25).

Jakkoliv je Peircova argumentace široká a obsahuje plejádu argumentů založených na historii a empirii (Delaney 1993, 90), následuje striktní a jednoduchá pravidla: pro hypotézu o existenci dané schopnosti musíme mít vždy důkazy (EP 1, 12) a musí se jednat o hypotézu, bez které by nebylo vysvětlení možné: není nutné tedy předkládat novou hypotézu ve chvíli, kdy dostačuje hypotéza stávající (např. EP 1, 18).

⁷ Je důležité podotknout, že v průběhu celé studie se nikde jméno Descartes přímo neobjevuje, zatímco ve studii následující k tomu dochází naopak velmi často. Tento postup může být nejspíše vysvětlen tím, že kritika intuice a ostatních „schopností přisuzovaných člověku“ cílí na širší spektrum použití těchto schopností v rámci filosofie, než pouze na samotný kartesianismus (Delaney 1993, 88). Totiž, i kdybychom se omezili pouze na empiristickou kritiku Descartesa, která tvrdí, že nahlížené „první premisy“ nejsou racionální intuice, ale přímé nahlížení objektu (Skagestad 1981, 23), zjistíme, že i tento typ fundacionalismu založený na přímém nahlížení objektu je pro Peirce nepřijatelný, neboť samotné postulování prvních premis je, jak uvidíme, nejisté a navíc i nepotřebné. Kritika kartesianismu tedy samotný kartesianismus plánovitě transcenduje, neboť Peirce je toho názoru, že scholastická víra v neomylnost autorit byla v moderní filosofii nahrazena vírou v neomylnost intuice (EP 1, 12-13). Je tedy myslím možné tvrdit, že Peirce kartesianismus chápe jako pominulou epochu dějin filosofie, která umožnila nástup anti-kartesiánského idealismu jak u empiristů jako je Berkeley a Hume, tak u Fichteho nebo Hegela (EP1, 51), a více ho zajímá to, co po Descartesově filosofii takřkajíc zbylo, než samotný Descartes.

2.1. Schopnost intuitivního rozpoznání rozdílu mezi poznatky determinovanými předcházejícími poznatky a přímým nahlížením objektu

Peirce chápe intuici jako poznatek, který není determinován jinými poznatky (EP 1, 11).⁸ Je „premisou, která není zároveň závěrem“ (EP 1, 12).⁹ Schopnost, které se v první otázce věnuje, je schopnost správného rozlišení mezi intuicí a jinak získaným (tj. předchozími poznatky determinovaným) poznatkem, který musíme předpokládat, když intuici chceme chápat jako kritériu pravdivosti.¹⁰ Jediným důkazem pro tuto schopnost je podle Peirce to, že máme „pocit“ (EP 1, 12), že takovou schopnost máme. Tento pocit může pramenit ze vzdělání, dřívějších asociací či něčeho jiného (EP 1, 12), a může svědčit pro tuto schopnost jenom v případě, že ji jsme na základě tohoto pocitu schopni bezpečně rozlišit - Peirce se tedy ptá po jeho neomylnosti. Z historického hlediska se totiž zdá, že nám tato přepokládaná schopnost nic takového nezaručuje.

Scholastičtí myslitelé podle Peirce chápali dva zdroje vědění: rozum a vnější autoritu. Tato vnější autorita byla sama chápána jako na předchozích poznacích nezávislý poznatek (a Berengariův pokus o zakotvení vnější autority v rozumu byl odvrhován jakožto „bezbožný“ [EP 1, 13]). V „moderní“ filosofii, která je předmětem Peircovy kritiky, jsou koordináty vědění rozum a intuice. Kdyby byla intuice v rozeznávání determinovaných a nedeterminovaných poznatků opravdu neomylná a její výstup natolik zřejmý, jak se tvrdí, nebylo by možné, aby byla dříve vnější autorita považována za koordinát, když by přitom šlo tuto koncepci odvrhnout jenom na základě kontemplanace. Peirce se tedy ptá, jestli toto chápání intuice jakožto koordinátu vědění nepotká stejný osud jako vnější autoritu (EP 1, 13).

⁸ Pro vyjasnění toho, jak je v této studii intuice chápána, Peirce v poznámce pod čarou popisuje, že první, kdo toto slovo použil, byl sv. Anselm. Ten intuici chápal, na základě citátu sv. Pavla, jako způsob, jakým poznávat Boha „tváří v tvář“. Pozdější užití slova oscilovalo mezi chápáním intuice jakožto protikladu schopnosti abstrakce (*abstractive cognition*), tzn. jakožto schopnosti chápání „přítomného jako přítomného“ (v podstatě Anselmovo pojetí); a v protikladu k diskurzivnímu poznání, neboť nepochází z předcházejících poznatků - podobně ji podle Peirce chápe Scotus i Kant (EP 1, 11-12).

⁹ Zde na tomto místě Peirce tvrdí, že rozdíl mezi „premisou, která není zároveň závěrem“ a intuitivně nahlíženým poznatkem, je ten, že první jmenovaná může být pouze soudem, zatímco druhý může být jakýmkoliv poznatkem. Jinde však přímo říká, že hypotetická inference je jakékoliv dovozování premis ze závěru (EP 1, 35) a že veškerá platná inference má formu sylogismu (EP 1, 30-31). Jakkoliv by se tedy z prvního citovaného místa mohlo zdát, že nahlížení premisy, která není zároveň závěrem, je k intuici pouze připodobněno, ve skutečnosti je jejím paradigmatem.

¹⁰ Podle Peirce je rozdíl mezi intuicí per se a intuitivním poznáním, že se jedná o intuici, neboť „každý poznatek jakožto něco přítomného je, samozřejmě, intuicí sebe sama“ (EP 1, 12).

Pro člověka je naopak velmi obtížné rozlišit mezi tím, co by se mu mělo „dávat přímo“ a tím, co o jevu sám dovozuje. To je obzvláště patrné při kouzelnických tricích (viz EP 1, 14), ale i při snění, které je obecně pokládáno za samozřejmý příklad inference, i když jeho obsah ve chvíli snění nejsme od reality schopni rozlišit. Důkazy pro nemožnost intuitivního poznání Peirce nalézají již v naší anatomii a v tom, jak jsme ustrojeni k vnímání. Na základě existence slepé skvrny na sítnici dovozuje, že skutečný obraz toho, co vidíme, není přímo vnímaný „ovál“, jak jej poznáváme, ale spíše „prstenec, jehož vyplnění musí být výkonem mysli“ (EP 1, 15), což je podle Peirce jasný důkaz o „nemožnosti rozlišení výsledku myšlení od údajů získaných intuicí“ (EP 1, 15). Podobně je tomu v případě vnímání tónu, neboť ani zde nemůžeme na základě kontemplanace o tom, jak tón zakoušíme, odhalit vlastnosti sluchového ústrojí a vibrací, které jím vnímáme. Vnímání třídímenzionálního prostoru (které bylo podle Peirce chápáno, až do Berkeleyeho pojednání o zraku, jako bezprostřední intuice [EP 1, 14]) je ve skutečnosti vnímáním dvojdimenzionálních projekcí na sítnici v čase, které je umožněno ustrojením sítnice (tj. nesčetným množstvím na světlo a barvu citlivých bodů) a následnými, vědomě nelokalizovatelnými, nervovými vzruchy - což je opět věc z kontemplanace neodvoditelná. To, k čemu podle Peirce dochází, je tedy ve skutečnosti hypotetická inference (EP 1, 42), která redukuje komplexitu na pojmy, se kterými poté mysl může operovat, bez toho aniž by brala v potaz jejich původ, tj. nepředstavitelnou rozmanitost jednotlivých nervových vzruchů (EP 1, 16-17).

2.2. Schopnost intuitivního poznání Já

Po odvrhnutí myšlenky o možnosti intuitivního poznání předchozími poznatky nedeterminovaných poznatků se Peirce obrací k naší intuitivní schopnosti chápat sebe sama. Vzhledem k tomu, že prokázal, že není patrné, že bychom výše zmíněnou schopnost přímého nahlížení měli, bylo by třeba dokázat, že chápání sebe sama, neodvozené z vnějších inferencí, je nezbytné pro naše porozumění – tedy že není možné, abychom k hypotéze o sobě samých došli jiným způsobem (EP 1, 18).

Dítě slovo „Já“ začne používat jako referenci k sobě samému až v jisté fázi vývoje (EP 1, 18). Je tedy pravděpodobné, že pojetí velmi malých dětí neobsahuje plně rozvinuté chápání Já, ačkoliv již mají schopnost uvažování např. o relativně složitém

trigonometrickém pojetí prostoru (EP 1, 19), tedy o vnějším světě. Podle Peirce se vlastní zkušenost s Já vynořuje až na základě inference externího světa, a to v době, kdy si dítě vytvoří vlastní model světa jakožto světa vnímaného z jednoho centrálního bodu. Když je ve chvíli, kdy takto chápe svět, dítě konfrontováno s tím, že existují i věci, které přímo nezakouší (a např. zjistí, díky svému omylu, že jsou kamna horká i ve chvíli, kdy centrální tělo necítí žár), a že naopak některé věci, které zakouší, ve světě ostatních neexistují (např. emoční stavy), pochopí, že centrální bod vnímání není univerzálním bodem reference – zakouší vlastní nevědomost a omyl. A právě tato nevědomost a omyl jsou, podle Peirce, základem našeho chápání Já – a toto chápání tedy je inferencí z vnějšího prostředí.¹¹ Je zde však argument, který tvrdí, že pocit vlastní individuality je něčím, co chápeme mnohem silněji, než pocit týkající se existence vnějšího světa – a že tedy vlastní Já je nám dáno jistěji, než vnější svět. To je podle Peirce chybou v uvažování. Je tomu totiž stejně, jako by tomu bylo při svědectví o události z mnoha pramenů: jednotlivý pramen bychom vždy chápali jako méně jistý, než shodující se svědectví (EP 1, 21).

2.3. Schopnost rozeznání subjektivních elementů jednotlivých typů poznatků

Dále každý poznatek obsahuje něco, co je reprezentováno a nějakou činnost vědomí. Opět se zdá, že je nám vlastní schopnost intuitivně rozlišovat mezi těmito dvěma mody - mezi subjektivním a objektivním – jelikož např. chápeme, že je zde rozdíl mezi viděním a představováním si barvy (EP 1, 21). V tomto chápání je však opomenut důležitý fakt: výsledkem uvažování o schopnosti intuitivního rozlišení mezi tím co vnímáme a tím, čemu věříme, by opět byl argument, u kterého bychom museli rozhodnout, zdali mu věříme či jej vnímáme (EP 1, 21). Navíc ani samotná existence rozdílu mezi představou a vnímáním není žádným důkazem pro schopnost intuitivního rozeznávání, neboť otázka zde není, zdali zde nějaký rozdíl existuje, ale zdali máme nějakou bezprostřední schopnost (kritérium), která by zde byla již před percepcí. Hypotéza o takové schopnosti však není

¹¹ Peirce si je sám vědom nedostatku, který tento důkaz má. Jedná se totiž o způsob, jak se vývoj dětského porozumění manifestuje – jak se však toto porozumění skutečně vyvíjí, to nemůžeme nikdy s jistotou vědět. I přes to necítí potřebu přicházet s jiným důkazem, neboť je toho názoru, že tato hypotéza je mnohem více podpořena fakty, než hypotéza o existenci zvláštní mohutnosti lidské mysli, která by nám poznání Já umožňovala (EP 1, 20).

vůbec nutná, neboť nám vlastní percepce poskytuje dostatek informací k rozlišení těchto modů (viz EP 1, 22).

2.4. Schopnost introspekce

Další schopnost, která Peirce zajímá, je schopnost introspekce. Peirce ji chápe jako schopnost nahlížení faktů, která jsou běžně považována za interní a tudíž nedeterminovaná z externího světa. Podle Peirce je zřejmé, že část lidské percepce je skutečně určena vnitřními podmínkami a že tedy např. naše vnímání červené má svoje vlastnosti díky ustrojení mysli (EP 1, 22). Nicméně tato vlastnost percepce není argumentem pro introspekci – červená se nám vždy nejdříve dává jako inference něčeho externího – naše chápání červenosti tak nepotřebuje další hypotézu introspekce, když je vysvětlitelné skrze hypotézu inference z vnějšího světa. U emocí, u kterých se zdá, že nejsou ovlivněny přímo externím světem, jde vždy o nějakou relaci. Emoce nemůže existovat bez něčeho, co by ji zapříčinilo - „něco“ se mi hnusí, na „něco“ jsem naštvaný. Není možné mít emoci o sobě, bez jakékoliv relace – a i kdyby se jednalo o relaci k dalšímu obsahu mysli, tento by byl determinován buďto opět dalším obsahem mysli, nebo poznatkem něčeho externího. Stejná pravidla platí např. i pro smysl pro krásné či morální: dobré a špatné jsou vždy nejprve predikáty něčeho dalšího (EP 1, 23). To, že máme schopnost vůle, tj. schopnost koncentrace pozornosti – abstrakce (EP 1, 23), je poté odvoditelné z abstraktních objektů „stejně, jako znalost schopnosti vidět je odvoditelná z barevných objektů“ (EP 1, 23) a tedy ani pro tuto schopnost není třeba vytvářet hypotézu o introspekci.

2.5. Schopnost myslet bez znaků

Po odvrhnutí všech těchto schopností, jejichž existence měla být kritériem našeho pravdivého poznání a rozlišování mezi jeho jednotlivými mody, je třeba položit epistemologii na jiné základy. Když uvažujeme o externích faktech, jediná možnost, jak je uchopit, je skrze znaky (EP 1, 24), neboť samotná jednotlivost se nám z externího světa do mysli nemůže dostat „o sobě“ a Peirce ukázal, že ani její „přímé nahlížení“ není možné. Není jednoduše možné, abychom měli nějaké kriteriální předpoklady (Delaney 1993, 82), tj. neinferenční implicitní mohutnosti, které by nám poznání vnějšího světa

zprostředkovávaly a které by existovaly bez toho, aby jím byly determinovány – jediný způsob, jak vnější svět uchopit, je tak skrze jeho reprezentaci, tj. znakově. Za „říši znaků“ (Skagestad 1981, 24) se v přemýšlení nemůžeme nikdy dostat.

Podle Peirce je obecné přesvědčení, že každému znaku musí předcházet myšlenka, na tomto základě chybné. Každá myšlenka je totiž vždy již sama o sobě determinovaný poznatek – dává se nám jako znak, jako reprezentace předcházejícího. Myšlenka „o sobě“ by znamenala myšlenku bez mediace, což není možné jednoduše pro to, že takovou myšlenku nelze nijak zprostředkovat (EP 1, 24) – nemohli bychom o ní tedy nikdy vědět. S tím souvisí základní vlastnost myšlenek: myšlenky jakožto mediace nikdy nevznikají ihned, vždy jsou součástí série, kde je každá myšlenka interpretací předcházející myšlenky (EP 1, 24).

2.6. Můžeme referovat k nepoznatelnému?

Na první pohled by se však mohlo zdát, že zde existují jisté znaky, které mají význam i přes to, že to, co reprezentují, je naprosto nepoznatelné. Takové znaky by mohly být obecnými propozicemi (jako například věta „všichni přežvýkavci jsou zároveň sudokopytníci“ [EP 1, 24] referující o možném nekonečném, a tudíž nepoznatelném, počtu zvířat, která jsou přežvýkavá) nebo by mohlo jít o hypotetické propozice. Peirce tvrdí, že výraz „nepoznatelný“ je složen z výrazů „poznatelný“ a jeho negace. Negaci nechápe jako plnohodnotný výraz, ale jako výraz synkategorematický - takový výraz, který nemůže být sám predikátem žádné propozice. Negace musí být vždy spojena s něčím dalším. A jelikož nejvyšším (tj. nejabstraktnějším) konceptem, pod který spadá vše reálné, je koncept poznatelného¹², musí být vše, o čem soudíme že „je“, zároveň být poznatelné. Nepoznatelné by bylo něčím, co je poznatelné jakožto nepoznatelné (EP 1, 25), což je samo o sobě kontradiktorické tvrzení. Pravda obecných a hypotetických propozic tedy v tomto smyslu nemůže být naprosto nepoznatelná, nemůže však ani být poznatelná ve své úplnosti. Vždy ji poznáváme indukčně (EP 1, 25) a tedy pravděpodobně - čímž se neliší od jakékoliv jiné pravdy, neboť ukotvení žádné pravdy nemůže být podle Peirce absolutní.

¹² Zde se podle nás zřetelně objevuje pragmatický přístup k vnímané realitě světa (více viz níže).

2.7. Poznatky nedeterminované předcházejícími poznatkami

Pojetí poznání jakožto inference předcházejících poznatků zakládá otázku po zakončení tohoto procesu. V závěru studie se tudíž Peirce ptá po tom, zdali je možné, aby zde byly poznatky, které nejsou inferencí (EP 1, 25). Jelikož musíme opět nejprve odvrhnout možnost intuitivního poznání, Peirce tvrdí, že o takových poznacích musíme být schopni vytvořit hypotézu na základě inference. Nicméně „předpokládat, že je poznatek determinován pouze něčím absolutně externím znamená předpokládat, že je jeho determinaci nemožné vysvětlit.“ (EP 1, 25)

Všechny poznatky jsou vždy v relaci a probíhají v čase, a jelikož nemůžeme mít jiné poznání než to inferenční, může být naše poznání o původu poznatku vždy pouze odvoditelné z relace, kterou mezi sebou ze sebe vycházející poznatky mají. Peirce si všímá, že to, co odlišuje poznatky od svých determinací, je pocit „živosti“ (EP 1, 26). Závěr nám je vždy přítomen „živěji“ než premisy. Na tomto základě je možné tvrdit, že se zde setkáváme se sérií inference směrem od externího na myslí nezávislého objektu. Pro ilustraci uvádí analogii s převráceným trojúhelníkem, namáčeným jedním svým vrcholem do vody (EP 1, 26). Bod na tomto vrcholu reprezentuje externí objekt a hladinou odměřená úsečka mezi dvěma stranami trojúhelníku reprezentuje živost poznatku. Když trojúhelník více potápíme, hladina se více vzdaluje od bodu reprezentujícího externí objekt a úsečka reprezentující živost poznatku je zároveň delší. Když však trojúhelník z vody vytahujeme, úsečka se zmenšuje a vrchol se přibližuje. Nikdy ale nenastane chvíle, kdy by úsečka byla přímo v bodu na vrcholu, neboť bod nemá žádnou vzdálenost mezi stranami. Vzdálenost se bude nekonečně zmenšovat a ve chvíli, kdy bude trojúhelník celý nad vodou, žádná úsečka existovat nebude – a stejně je tomu s naším poznáním. Představa objektu, který je zcela nezávislý na našem poznání, není tedy ve skutečnosti představou žádného objektu. Pojem objekt je něco, co se nutně vztahuje k pojmu reprezentace, a tudíž objekt uvažovaný bez tohoto vztahu není objektem.

2.8. Námitky vůči formě Peircových argumentů.

Velká část Peircových argumentů vychází nejprve z observace partikulárních výskytů – jedná se o empirické argumenty. Short dovozuje, že fundacionalismus, proti

kterému je tato kritika namířena, by takové důkazy nebral v úvahu, neboť podle fundacionalistů není možné legitimizovat fakta bez předchozího ustanovení metody (Short 2007, 33). Když tedy Peirce, na základě zkoumání empirie, přišel s fakty, mohlo se tak stát pouze díky nějaké metodě, tj. nějakému kritériu, které by poznání legitimizovalo - a Peircův "úskok" směrem k empirii by byl v tomto smyslu *reductio ad absurdum* (Short 2007, 33). S podobnou námitkou přichází i Delaney, když tvrdí, že pro filosofa, který neuznává dichotomii vědy a filosofie, tyto argumenty mohou mít velkou váhu, ale většina fundacionalistů rozdělení vědy a filosofie uznává a tudíž by Peircovu kritiku přijala jenom ve chvíli, kdy hovoří o konceptuálních argumentech (Delaney 1993, 94) a ty vycházející z empirie by chápala jako neplatné na základě zmatení kategorií.¹³

Tyto námitky lze však chápat spíše jako výtky vůči tomu, že Peirce tuto fundacionalistickou pozici v *Cognition Series* výrazně nezohlednil. Podle Shorta je tomu nejspíše proto, že mu šlo především o to fundacionalistickou pozici vystavit empirii, aby bylo patrné, že fundacionalistická východiska jsou založena na jejím ignorování (Short 2007, 33), což se zdá být naprosto v rozporu s tím, jak mysl s empirií kdekoliv mimo filosofii zachází. To je pro Peirce, vzhledem k holistickému charakteru jeho teorie, argument velmi pádný, byť pro fundacionalisty by takový argument žádnou váhu neměl.

Porovnání zde však není možné, neboť fundacionalismus a Peircova teorie nestojí na stejné půdě. Peirce neustále připomíná, že pozice, kterou vytváří, není nikdy absolutně jistá (Short 2007, 34), že se jedná o pozici pravděpodobnou a že i její uchycení faktů v „síti“ našich přesvědčení má charakter hypotézy. Síla našeho přesvědčení je závislá na indukci, která je z principu pravděpodobná vždy; a na sociálním aspektu (Delaney 1993, 84) - ne na pevných a zřetelně nahlížených základech. Nejedná se však ani o epistemický skepticismus, neboť skepticismus paradoxně sám vyžaduje nějaké pevné místo, ze kterého můžeme o možnosti našeho poznání pochybovat (Delaney 1993, 110). Jednoduše řečeno: Peircovi zde nejde o to hledat styčné body mezi vlastní teorií a fundacionalismem a na jejich základě kritizované schopnosti odvrhovat (a už vůbec ne pouze na poli „moderně“ definované dichotomie vědy a filosofie). Jeho filosofie vychází z naprosto odlišných

¹³ Podobně Delaney uvažuje i o historických argumentech – zde je toho názoru, že by Descartes s Peircem nesouhlasil vzhledem k jejich odlišnému pojetí důkazů, kdy Peirce dává velkou váhu sociálním a historickým aspektům, na jejichž základě potvrzuje, že např. intuice není možná, neboť kdyby možná byla, silně by se projevila v historii filosofie. Descartesova pozice by byla podle Delaneyho nejspíše taková, že schopnost intuice je vlastní pouze individuím, jejichž kognitivní schopnosti fungují řádně a že tato individua nemají sebemenší důvod svou schopnost nahlížení zpochybňovat na základě vnějších faktů (Delaney 1993, 93).

předpokladů – nejde o žádné rétorické cvičení, ale o pokus o naprosto jinou epistemologii, která nemůže být z fundacionalistické pozice takto jednoduše napadnutelná.

Nejvíce otázek však vzbuzuje Peircovo řešení problému série inference. Z teorie inference vyplývá, že nemůžeme poznat žádné první premisy a na mysli nezávislý objekt tedy vždy stojí mimo tuto sérii (EP 1, 25). Analogie s trojúhelníkem je sama o sobě poměrně matoucí, neboť důkaz nemožnosti přímého uchopení externího objektu je zde proveden formou podobnou aporii.¹⁴ Podle Skagestada tento argument vůbec neimplikuje, že první premisy nejsou, pouze, že jsme vždy schopni v rámci inference odvodit, že jakákoliv premisa je rovněž i závěrem něčeho jiného. To nám však v rámci našeho poznání stačí, neboť naše vědomost není založena na tom, že známe první příčiny, a může fungovat stejně dobře i bez této znalosti (Skagestad 1981, 23). To, o co Peircovi šlo, bylo spíše ukázat, že se bez dogmatického postulování prvních příčin (ať už na půdě kartesianismu nebo teorií jeho empirických kritiků) lze obejít (Skagestad 1981, 23). Se zajímavou (spíše peirciánskou než peircovskou) alternativou přichází Delaney: podle něj by samotné Peircově teorii o sociální a historické koncepci vědění více odpovídalo odvrhnutí lineární koncepce inference ve prospěch koncepce založené na „síti poznatků“, z nichž by žádná jednotlivě nemusela čelit odůvodňování, neboť by mu čelila globálně, jakožto součást obecné kognitivní struktury (Delaney 1993, 101-102).

¹⁴Jelikož jakoukoliv inferenci předchází jiná inference, v rámci trojúhelníku může do nekonečna docházet k půlení vzdáleností mezi úsečkami a přitom bude každé úsečce vždy předcházet menší úsečka – jedná se tedy o jakousi variaci aporie o Achillovi a želvě, což Peirce sám přiznává (EP 1, 27).

3. SOME CONSEQUENCES OF FOUR INCAPACITIES

Na začátku práce (1. kapitola) jsme stručně pojednali východiska Descartesovy filosofie a vyložili úplný začátek druhého eseje *Cognition Series*, který je explicitně odmítá. Důvod tohoto našeho postupu byl jednoduchý:¹⁵ šlo nám o to zasadit širší kritiku fundacionalismu hned z počátku do konkrétních historických „kolejí“: je totiž patrné, že Peirce chápal „moderní“ epistemologii (jejíž počátek viděl v Descartesovi) jak v opozici vůči té scholastické,¹⁶ tak vůči té svojí. A to, o co nám jde, je exegeze role sémiotiky a falibilismu v Peircově nefundacionalistické epistemologii - a uvažování o nich má v odmítnutí karteziánského fundacionalismu nesporně svůj kořen. Zmínili jsme však rovněž, že Peirce měl bezesporu k tomu v prvním eseji Descartesovo jméno nezmiňovat svoje důvody: bylo potřeba odvrhnout fundacionalismus, ne pouze Descartesa, ten, byť je chápán jakožto „otec moderní filosofie“ (EP 1, 28), je v tomto rozvrhu nakonec spíše synekdochou. Vývody tohoto eseje jsou totiž aplikovatelné i na scholastickou epistemologii (EP 1, 28), i na jakýkoliv jiný fundacionalismus (i ten empiristický). I proto se, po explicitní kritice Descartesa na začátku druhého eseje, dále Peirce snaží o to dostat z pozice odvrhnutí fundacionalismu jakožto nepotřebného a nemožného, do pozice explikace vlastní teorie, která poskytuje půdu pro naše chápání inference, kterou fundacionalismus poskytnout nemůže.

Kritiku obsaženou v *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man* a její důsledky Peirce tedy v následující studii *Some Consequences of Four Incapacities* shrnuje do čtyř propozic: (1) veškerá znalost našeho vnitřního světa je inferencí vnějšího světa, (2) každý poznatek je logicky determinovaný z předcházejícího poznatku, (3) nemáme schopnost myslet bez znaků, a (4) nemáme žádnou koncepci něčeho absolutně

¹⁵ Podobný postup volí i Skagestad (Skagestad 1981, 20), byť motivaci k němu má pravděpodobně odlišnou – jde mu, jak se domníváme, spíše o to představit tuto část Peircovy práce jako ucelené pojednání, nám jde spíše o exegezi jednotlivých konceptů.

¹⁶ Do širších dějinných souvislostí dává Peirce a scholastiku John Deely, když tvrdí, že Peircova sémiotika je „postmoderní“ ve svém vymezení se vůči „modernímu“ karteziánskému pojetí a v příklonění se k dřívějšímu scholastickému (*Latin age*) chápání reality (Deely 2010, 40-44). Zatímco jak řecká, tak scholastická filosofie to, jestli můžeme na nás nezávislou realitu poznat, nezpochybňovaly (a zabývaly se pouze tím, co tato nezávislá realita je a jak na člověka působí), „moderní“ filosofie zavádí diferencí mezi objektem ve vědomí a objektem na vědomí nezávislém. Při tom však opomíjala zdůraznit důležitou věc: jak se věci samy stávají objekty. Tato diference mezi objektem a věcí, jak ji můžeme vidět u Descartesa či Locka, se, podle Deelyho, skrze Kanta a jeho rozdělení na nepoznatelnou věc o sobě a *Noumenon* (inteligibilní aspekt objektu), stává dogmatem „moderní“ filosofie. Postmoderní filosofie je pak částečným návratem k dřívější scholastické tradici: chápe objekty a věci jako „reálné“, patrné v „akci znaků“ a „vetkané do lidské zkušenosti takovým způsobem, který transcenduje moderní opozici idealismu a realismu“ (Deely 2010, 43).

nepoznatelného (EP 1, 30). Tyto propozice jsou přímými důsledky odmítnutí fundacionalismu, jako takové si však žádají hlubšího (sémiotického, falibilistického) usazení – je z nich třeba vyvodit důsledky. Dají se však považovat za centrální bod Peircovy snahy o tvorbu na reprezentaci založené falibilistické teorie poznání.

Peirce zde pokračuje ve stylu argumentace předcházejícího článku – neměli bychom představovat novou hypotézu ve chvíli, kdy již stávající stačí na vysvětlení jevů, kterými se zabýváme. Po odvrhnutí možnosti odvození našeho chápání externích faktů pomocí intuice „zevnitř“, musíme obrátit svou pozornost „ven“.

Pořadí těchto čtyř propozic stojí rovněž za zmínku, neboť se řídí právě tímto principem představení hypotézy a stojí na něm celá následující argumentace této studie. Pouze první propozici lze uvažovat bez odkazu k ostatním: můžeme přijmout, na základě důkazů, tezi, že je veškerá znalost našeho světa inferencí vnějšího světa - a odvrhnout tak introspekci.¹⁷ Při zkoumání inference z vnějších faktů potom můžeme nahlédnout, že není vnějšího či vnitřního faktu, který by nebyl odvozen ze série, která má svůj původ vně (příčemž tento náš náhled je již usazen na první tezi, jinak bychom mohli namítnout, že máme inference neodvoditelné a dostupné pouze introspektivně!) a že takové odvození se zakládá na logice (viz níže). Z této pozice můžeme pozorovat, jak se nám veškerá fakta dávají, a na základě takového pozorování usoudit, že není jiný způsob, jak by se nám fakta dávala, než skrze znaky (třetí propozice). Vzhledem k tomu, že máme vždy co dočinění s reprezentací, kdy tedy poznáváme něco jako reprezentované, nic jiného, než reprezentovanou věc, poznat nemůžeme: a absolutně nepoznatelné (čtvrtá propozice) by znamenalo neschopné nacházet se ve vztahu reprezentace – a taková „věc“ by nemohla být součástí znakově poznávané reality.

3.1 Sylogistický proces

To, čím se zde Peirce zabývá, je „modifikace vědomí“ (EP 1, 30). Jde nám o to, jak se jednotlivé fakty ve vědomí zjevují, jak je chápeme a z čeho je odvozujeme. Nejméně pochybnou „modifikací vědomí“ je poznávání – a jelikož jsme jeden jeho typ, intuici

¹⁷ Peirce samozřejmě netvrdí, že nedisponujeme schopností nahlížet vnitřní stavy (což je z „*Questions*“ patrné), pouze to, že tato schopnost není přímá ani fundamentální. Je odvozena ze znalosti externího světa, a ačkoliv ani tato není jistá úplně, je dostatečná pro odlišení faktů. Odmítnutí introspekce tedy není žádným argumentem pro skepticismus ohledně našich schopností nahlížení (Skagestad 1981, 21).

vnitřních faktů, odvrhli, musíme se zaměřit na poznávání faktů externích. Poznatky z externích faktů poskytují dostatečnou půdu pro rozlišení všech aspektů našeho vnímání a nepředpokládají existenci neodvoditelných vnitřních faktů (pro což Peirce předkládá důkazy v „*Questions*“) – jsou tedy jistější a méně pochybné, než poznatky z introspekce, kterou odvrhujeme - a měli bychom hypotézu o nich následovat tak dlouho, dokud nám to dovolí. Tyto poznatky mají samozřejmě nějaké vlastnosti: na základě předcházející argumentace můžeme tvrdit, že se nezjevují bezprostředně samy o sobě a nejsou ani přímo nahlíženy, nýbrž jsou účastny neustávajícího procesu, který je možné popsat a jehož pravidla je možné pochopit.

Jedná se zde o proces validní inference, kdy z premis vyplývá závěr za předpokladu, že je tento vždy nebo obvykle pravdivý ve chvíli, kdy jsou pravdivé samy premisy. Dokud jsme tedy schopni dosledovat pravdivost premis, můžeme hovořit o pravdivosti závěru: a tedy můžeme hovořit obecně o pravdivosti celého tohoto procesu vyvozování. Tento proces, proces správného rozvažování (EP 1, 30), stojí u základu chápání veškeré myšlenkové aktivity. Bude však třeba ukázat jak se v rámci našeho myšlení projevuje.

Peirce se na následujících několika stránkách pouští do dokazování, že je tomu skutečně tak: že veškeré rozvažování, je-li pravdivé, je vždy jednoho typu a všechny další alternativy jsou na tento typ redukovatelné. Uvažování, o kterém mluvíme - usuzování závěru z premis - je usuzováním ze sylogismu.

Je patrné, že se s takovým typem uvažování setkáváme neustále, neboť „když je člověk přesvědčen k tomu věřit premisám tak, že podle nich hodlá jednat a tvrdit, že jsou pravdivé, za příznivých okolností bude rovněž hotov jednat podle závěru a tvrdit, že je pravdivý“¹⁸ (EP 1, 30). Sylogismus je zde esenciálním pojmem Peircovy tehdejší logiky za

¹⁸ Již v předchozím výkladu jsme se s podobnými „důkazy“ apelující na naše vnímání účinků setkali (např. v kapitole 1.3, kde jsme se setkali s podobným přístupem ve chvíli, kdy se řešilo, proč by mělo být vědecké uvažování paradigmatickým toho filosofického). Toto místo, byť se zdá být poněkud triviálním, je velmi důležité: přímo fixuje myšlenku sylogistického procesu, jakožto jediného neredukovatelného modelu uvažování, v naší zkušenosti. Je tedy podle nás zmínkou opírající výskyt takového typu uvažování v Peircově pragmatickém pojetí reality. Skagestad tvrdí, že realismus obsažen v Peircových dílech od roku 1868 je již zcela pragmatický (Skagestad 1981, 87), ačkoliv k vlastní formulaci (zápisu) „pragmatické maximy“ došlo až mnohem později, konkrétně v roce 1878, kdy vyšel článek *How to Make Our Ideas Clear* (EP 1, 124-141). Ten se zabývá kritikou Descartesových „jasných a rozlišených idejí“, přičemž jasnost a rozlišenost Peirce nepovažuje za dostatečnou distinkci a zavádí „třetí třídu“ jasnosti, odvíjející se od maximy, která byla již předtím, v roce 1873 při Peircově výstupu před Metafyzickým klubem, označena jako „pragmatická“ (Skagestad 1981, 88). Tato maxima tvrdí, že při nahlížení efektů, které mohou mít "myslitelné praktické důsledky", pojmáme objekt tak, jak se našemu rozvažování dává - a celek těchto vnímaných praktických

relací¹⁹. Dokazováním, že sylogistický proces může být redukcí veškerého pravdivého rozvažování, si Peirce připravuje půdu pro další ukotvení rozvažování z externích faktů pomocí třech modů sylogistického procesu (hypotézy, dedukce, indukce), jejichž explikace ho povede k tvrzení, že závěry rozvažování, a obecně veškeré uvažování ve znacích o světě, stojí právě na nich.

Když Peirce dokazuje neredukovatelnost a nezastupitelnost sylogistického procesu v myšlení, tj. procesu validní inference z premis na závěr, snaží se tedy o to vysvětlit, jaké typy (mody) takového procesu máme. V první řadě může být validní inference buďto úplná, nebo neúplná. Když je úplná, závěr bezzbytku vyplývá z premis. Když je neúplná, závěr rovněž vyplývá z premis, ale k jeho postulování je třeba ještě dodatečných virtuálních podmínek²⁰. Tyto podmínky jsou však rovněž premisami, a tudíž je každá neúplná pravdivá inference virtuálně úplná (EP 1, 31). Dále může být každý sylogismus buďto jednoduchý, nebo komplexní. Komplexní je takový, který obsahuje více, než dvě premisy, a takový může být vždy rozdělen do po sobě následujících segmentů, z nichž každý bude jednoduchým sylogismem: jakákoliv komplexní inference je tedy sumou (sérií) jednoduchých inferencí.

Validní sylogismus ve svém implicitním stavu je tedy vždy úplný a jednoduchý. Může být však buďto apodiktický nebo pravděpodobný. Apodiktický sylogismus je sylogismus deduktivní, kde závěr vyplývá nutně z premis: a tomu je tak vždy, protože jakékoliv nezmíněné (virtuální) avšak existující podmínky mohou být vždy součástí premis

důsledků je tedy celkem, který označujeme pojmem daného objektu (EP 1, 132). Výše referované usazení sylogistického procesu jakožto procesu, se kterým se setkáváme při pozorování chování lidí, kteří podle něj zřetelně jednají, je tak usazením následujícím pragmatickou maximu.

Tato Skagestadova (a přeneseně i naše) historická interpretace je samozřejmě zpochybnitelná (viz Skagestadova zmínka o Murpheyho odlišném přístupu k výkladu Peircova díla a jeho dopadů, který považuje za příliš svazující [Skagestad 1981, 87-88]), ale obecně lze myslíme říci, že je podobná exegeze myšlenek ospravedlnitelná ve chvíli, kdy jsou pro ni pádné důvody: když nám například ozřejmuje další vývoj myšlení autora.

¹⁹ Ačkoliv se Peirce relacemi zabýval již mezi lety 1866 a 1867, vlastní algebraickou formalizaci logiky relací, vycházející z extenze Booleova systému, předkládá až v roce 1870 (W 2, 359-429). Tato logika relací v Peircově systému nahrazuje jeho předcházející koncepci a je předchůdnou verzí dnešní predikátové logiky.

²⁰ Tento princip virtuality premis je dobře ilustrovatelný na příkladu tzv. explanačních náčrtů. Když bychom například tvrdili, že se Titanic potopil, protože narazil do ledovce, jedná se o explanační, která je se zdá být nekompletní inferencí daného faktu – kdyby zde záviselo pouze na zde sdělených faktech, nejednalo by se o explanační toho, proč se Titanic potopil. Ve skutečnosti se však o explanační jedná a tato bude pravdivá, neboť zde bereme za samozřejmost velké množství jiných premis, které nejsou explicitně obsaženy v sylogismu, kteréhož by mohla být věta „Titanic se potopil, protože narazil do ledovce“ zkratkou, např. určitý úhel nárazu, netěsnění dveří mezi segmenty lodě atd. (Rosenberg 2005, 37). Ačkoliv tyto premisy explicitně zmíněny nejsou, jsou implikovány a jejich role jakožto premis v explikaci je dovoditelná. Každý argument, který je tedy neúplný a zároveň pravdivý, je ve skutečnosti virtuálně úplnou sérií sylogismů.

a potenciálně tvořit deduktivní sylogismy. Na druhé straně: jakýkoliv sylogismus, jehož pravdivost závisí na neexistenci nějaké znalosti, bude vždy pravděpodobným.

Závěry apodiktických argumentů²¹ jsou pravdivé vždy, pokud jsou pravdivé premisy. Na ostatních faktech nezáleží: a proto bude libovolná řada po sobě jdoucích dní, jejichž jména se ve výčtu nebudou opakovat, dlouhá vždy maximálně sedm dní, ať jsou okolnosti jakékoliv (EP 1, 31). Oproti tomu závěr pravděpodobného argumentu, že krvácení léčí cholera, by byl validní jenom potud, pokud bychom před sebou měli jenom jednotlivý příklad pacienta, který krvácel a následně se uzdravil – a nevěděli bychom, že některým pacientům s cholerou se může velmi náhle ulevit i po fázi, kdy nemají hmatatelný pulz a silně krvácí. Když to však víme, tento závěr přijmout nemůžeme a ztrácí svoji validitu.

3.1.1 Validní inference: hypotéza, dedukce, indukce

Dedukce, jakožto apodiktický argument, je nekomplikovaná v tom smyslu, že je platná vždy – a Peirce sám ji zde nehodlá věnovat příliš pozornosti, neboť „je řádně pojednána v řadě učebnicích logiky“ (EP 1, 33). Pravděpodobné argumenty jsou na druhou stranu závislé na naší neznalosti – chybějícím vědění. Jejich validita závisí na tom, do jaké míry premisy odpovídají závěrům. Kdyby žádné vědění nechybělo, jednalo by se o apodiktický argument: a pravděpodobné argumenty jsou tedy naším dovozováním z neznalosti.

Když máme nedostatečné vědění o tom, zdali vlastnost náleží kromě předmětu, o kterém si jsme do určité míry jistí, že ji má, i jiným předmětům téže třídy, a my uvažujeme tak, jako by všechny do jedné třídy náležící předměty danou vlastnost měly, dochází k indukci. Když naproti tomu máme nedostatečné vědění o tom, zdali kromě vlastností determinujících předměty jedné třídy se ještě jiná pozorovaná vlastnost s těmito ostatními vlastnostmi zpravidla vyskytuje, dochází k tvorbě hypotézy (EP 1, 32).

²¹ Peirce zde mluví o argumentech, když se např. chystá užít příkladů (EP 1, 31-32) nebo se snaží o rozdělení různých typů sylogistického uvažování (do dále rozebíraných tří typů). To nic nemění na faktu, že nám jde o to odhalit, jak se sylogistický proces manifestuje a jaká jsou jeho specifika: sylogistický proces je účasten našeho veškerého uvažování a je tedy samozřejmě základem argumentu.

Validita závěru indukce je závislá na něčem, čemu Peirce říká „statistický argument“ (EP 1, 30)²². Jedná o předpoklad, že pokud člen či členy nějaké skupiny mají nějakou vlastnost, pak i ostatní členy této skupiny budou tuto vlastnost mít. To samozřejmě nikdy nevíme jistě: a indukce může být proto jak velmi silná, tak velmi slabá. Je však patrné, že v „dlouhém běhu“ (EP 1, 33) bude poskytovat poměrně přesné závěry, neboť kdykoliv budeme mít konečné množství případů, větší množství odpovídajících případů bude lépe statisticky vypovídat o zbytku²³. Principem indukce je, že když vezmeme její závěr jakožto hlavní premisu jiného sylogismu; a tvrzení, že dané předměty jsou členy skupiny, na kterou usuzujeme, jako vedlejší premisu tohoto sylogismu; závěr z těchto premis vyplývající bude zbývající premisou předcházející indukce (EP 1, 33). Takový sylogismus pak bude „statisticky deduktivní“ (viz Liszka 1996, 57).

Hypotéza je argumentem, který vyvěrá z předpokladu, že vlastnost, o které víme, že se vyskytuje vedle jiných vlastností daného předmětu, by se měla vyskytovat v jejich společnosti i u jiných předmětů. Validita závěru hypotézy je založena na tom, že zde je tento závěr plausibilním způsobem, jak danou situaci interpretovat (EP 1, 33). V situaci nedostatku vědění se tak běžně děje, že vznikají rozdílné hypotézy s rozdílnou validitou.

Když budeme následovat obecné pravidlo zmíněné na začátku Peircova uvažování o tezích vyvěrajících z odmítnutí fundacionalismu (kapitola 3), člověk by se měl vždy držet té hypotézy, která je nejméně pochybná a potřebuje nejmenší počet dalších předpokladů a změn v systému námi přijímaných přesvědčení²⁴.

²² Není tomu však tak, že by pravdivost samotného procesu indukce byla založena na „jednoduchém výčtu“ (W 1, 177), byť tak k indukci přistupuje mnoho logiků, včetně Aristotela. Problémem je už to považovat obecné termíny za schopné pojmut kompletní výčet jednotlivin: to není možné kvůli tomu, že velká část z těchto jednotlivin existuje pouze v možnosti, a když použijeme termín „všichni lidé“, můžeme sice možná vyčíst všechny lidi, kteří se kdy narodili, ale rozhodně ne ty, kteří se teprve narodí (W 1, 178), byť i ti bezesporu do této množiny patří.

²³ Dostatečný počet hrstí fazolí různé barvy, ze kterých bychom induktivně usuzovali, kolik fazolí jednotlivé barvy je obsaženo v pytli, by obsáhl celý pytel fazolí (EP 1, 30). Když Peirce hovoří o „dlouhém běhu“, myslí tím nedefinovaný počet výskytů.

²⁴ více Liszka 1996, 64-68, který na příkladu mystéria faraonovy kletby velmi názorně ukazuje, jak takový proces probíhá. Když Lord Carnavon záhadně umřel po otevření Tutanchamonovy hrobky, nabízela se hypotéza o kletbě, která byla v dané době velmi populární (a dále popularizovaná např. sirem Arthurem Conanem Doylem). Jednalo se o hypotézu, avšak o takovou, která by, v případě své platnosti, zrušila veškeré tehdejší uvažování o vědeckém popisu světa: takový popis by na základě uznání validity této hypotézy musel inkorporovat i možnost ovlivňování reality kletbou. A pro takovou změnu paradigmatu samozřejmě jeden výskyt nestačí. Smrt zůstala tedy mystériem: běžné nahlížení světa jakožto místa poslušného jistých vědou mapovaných zákonů neumožňovalo hypotézu o kletbě bezesbytku přijmout. Když však později dr. Nicola Di Paolo přišel s hypotézou, že Lorda Carnavona mohla zabít toxická houba, která se v prostředích, jako byla Tutanchamonova hrobka, někdy vyskytuje, a podpořil toto své tvrzení vlastním výzkumem této houby, jednalo se již o hypotézu, která mohla být přijata, neboť se přidržovala toho, co o světě víme. Při porovnání

V případě totožné validity dvou hypotéz se situace komplikuje. Kdybychom se přidrželi Delaneyho srovnání řešení tohoto problému poukazem na rozpory mezi Peircovým a Putnamovým přístupem (Delaney 1993, 167-168), můžeme tvrdit, že díky Peircově představě metafyzického realismu tato situace nemůže nikdy v „dlouhém běhu“ nastat – že metafyzický realismus, na kterém Peircovo přesvědčení stojí, předpokládá, jako regulativní princip, konečný názor (*the final opinion*) – ve chvíli, kdy by byly známy všechny podmínky (tj. kdy by tento argument už nemohl být pravděpodobným, ale byl by apodiktickým – je to hypotetická možnost, na které se tento regulativní princip zakládá), nic takového jako stejně validní hypotézy by nebylo možné, neboť by jediný správný názor ze všech existujících premis nutně vyplynul.

Funkcí hypotézy je nahrazení množství předtím nejednotných predikátů za jeden, který je bude sdružovat²⁵. (EP 1, 34) Stejně jako u závěru indukce, i závěr hypotézy se dá substituovat na místo premis deduktivního sylogismu: s rozdílem, že závěrem tohoto sylogismu nebude hlavní premisa, ale vedlejší. Peirce tento princip dosazování závěrů indukce a hypotézy na místo premis deduktivního sylogismu ukazuje na příkladu s šifrovaným textem (EP 1, 32-34), nám však bude pro ilustraci stačit jednoduchá variace asi nejběžnějšího Aristotelova příkladu sylogismu o Sókratovi, který sám Peirce na jiném místě *Cognition Series* (EP 1, 61) používá:

Hypotéza:

Hlavní premisa: *Všichni lidé jsou smrtelní.*

Vedlejší premisa: *Sókratés je smrtelný.*

Závěr: *Sókratés je člověk.*

Dedukce:

Hlavní premisa: *Všichni lidé jsou smrtelní.*

Vedlejší premisa: *Sókratés je člověk.*

Závěr: *Sókratés je smrtelný.*

obou hypotéz je ta druhá mnohem více validní, neboť s sebou přináší menší počet dalších předpokladů, které bychom museli přijmout či odvrhnout, a zároveň je její síla dostatečná pro popsání faktů.

²⁵ Toto je velmi důležité pro falibilismus vyvěrající z Peircovy teorie znaku, viz níže.

Indukce:

Hlavní premisa: *Sókratés je člověk.*

Vedlejší premisa: *Sókratés je smrtelný.*

Závěr: *Všichni lidé jsou smrtelní.*

Všimněme si principu substituce, který Peirce popisuje: Když máme indukci, jejíž závěr je, že *všichni lidé jsou smrtelní* na základě dvou tvrzení, že *Sókratés je smrtelný* a *Sókratés je člověk*, její závěr je zasaditelný na místo hlavní premisy sylogismu dedukce, jehož závěrem je, že *Sókratés je smrtelný*. Závěr hypotézy je poté zasaditelný na místo vedlejší premisy dedukce.

Tento příklad má, oproti zmiňovanému s šifrovaným textem, jednu nevýhodu: ukazuje se zde velmi slabá indukce (usuzování z jednoho případu, stejně jako ve výše zmíněném argumentu o krvácení a choleře). Je však patrné, že kdyby předmětů bylo větší množství, závěr by se stával pravděpodobnějším – což není překvapením, vzhledem k tomu, že validita indukce závisí na statistickém argumentu (EP 1, 33).

Hypotézy, které tvoříme, jsou, stejně jako indukce, díky principu své tvorby na základě nedostatečného vědění, vždy falibilní: nemůžeme vědět, jestli vědění, které jimi dovozujeme, vyplývá ve všech případech. Tento princip stojí za falibilitou veškerého našeho vědění o světě a je principem vědecké metody, která s ním pracuje (viz kapitola 1.2, kde je vědecký fakt popsán jako lano, jehož jednotlivé nitky mohou být velmi tenké – tj. velmi falibilní). Můžeme sice říci, že je tímto způsobem možné dosáhnout konečného názoru (*the final opinion*) - nemůžeme však, z principu způsobu, kterým jsme k němu došli, u jednotlivého přesvědčení nikdy říct, jestli tomu tak skutečně je. Tato pozice je alternativou mezi skepticismem a dogmatismem²⁶ (De Waal 2001, 38).

²⁶ Co se týče celku našeho přesvědčení, máme značnou jistotu (vzhledem k tomu, že pozorujeme praktické účinky, na jejichž základě přesvědčení upevňujeme, viz zmínky o pragmatismu výše), ale jednotlivým přesvědčením si nikdy nemůžeme být úplně jisti. Díky tomu jsme schopni vyhnout se dogmatické pozici, že existuje vědění, které je nezpochybnitelné, i skeptické pozici, že všechno naše vědění musí být odmítnuto jako nejisté (což je mj. jistá forma dogmatismu, viz Delaney 1993, 110: skepticismus paradoxně předpokládá pevnou půdu, na které můžeme stát při posuzování nejistoty našeho poznání).

3.1.2. Jiné typy inference

Jsou však inference opravdu pouze tři typy? Je mnoho různých druhů inferencí, například analogie: dovozování z partikulárního na partikulární (EP 1, 35). Podle Peirce analogie „odvozuje svou validitu z kombinace vlastností indukce a hypotézy, jsa přitom analyzovatelná buďto dedukcí nebo indukci, nebo dedukcí a hypotézou“ (EP 1, 35).

Peirce se zde na tomto místě omezuje pouze na analogii, je však patrné, že to, co platí pro analogii, musí platit pro všechny typy uvažování. Přínosný přehled různých Peircem popsaných inferencí uvádí Liszka (Liszka 1996, 68-71), my si zmíníme jenom některé. Předně analogie je inference malého množství předmětů na jiné množství předmětů, které se těmto v různých ohledech podobají. Když tedy máme názor, že se některé větší planety otáčí okolo své osy, můžeme analogicky usoudit, že se i jiné větší planety takto otáčí (Liszka 1996, 68). Toto uvažování obsahuje sekvenci indukce (1): planety, které se takto otáčí, jsou vzorkem množiny všech planet, které by se měly na základě naší indukce otáčet stejně; hypotézy (2): množina planet, které zkoumáme, má jisté vlastnosti, které má i množina planet, o kterých víme, že se kromě těchto vlastností zároveň i otáčí okolo své osy; a dedukce (3): z tohoto vyplývá, že zkoumané planety budou mít i danou vlastnost, tj. otáčení se kolem své osy. Metafora²⁷ oproti tomu značí, že jisté předměty mají alespoň nějaké vlastnosti společné (víno, krev: červená), ale jsou jiného druhu, třídy – zatímco analogie předpokládá tu samou třídu. Metafora se tedy z většiny zakládá na hypotéze, při které neuvažujeme o předmětech stejné třídy. Mezi další typy uvažování patří např. generalizace, která je užitím obecného pojmu na jistý počet případů (Liszka 1996, 70). Generalizace není indukci, neboť zde nejde o pravdivost charakterizace, ale o formulaci charakterizace – a tudíž se jedná o tvorbu hypotézy (Peirce ji nazývá „formální hypotézou“, viz CP 4.22). Dalším typem redukovatelné inference je např. hypostatická abstrakce, která je převážně deduktivní aplikací vjemového soudu (bílý předmět) na supozici o obecné vlastnosti (bělost), což nám umožňuje tvorbu obecnin (Liszka 1996, 71).

²⁷ Peirce chápe mezi metaforou a analogií velký rozdíl, který sahá k sémiotické gramatice (Liszka 1996, 69) – metafora a analogie jsou rozdílné druhy ikonů. Analogie je diagramem, reprezentuje na základě podobnosti mezi vztahy (podobně jako mapa reprezentuje vztahy mezi objekty zakreslenými na mapě vztahy mezi objekty v terénu), zatímco metafora je paralelou mezi reprezentativní vlastností věcí. Metafora tedy není diagram, neboť neodkazuje na podobnosti ve vztazích (Liszka 1996, 37-38).

3.1.3. Jeden rod validní inference

Peirce dokazuje, že existuje pouze jeden rod validní inference a že se vyskytuje ve třech variantách: hypotéza, dedukce a indukce (EP 1, 31-36). Jiná než validní inference je nesmyslem a jiné, než tyto tři varianty sylogistického procesu jsou vždy jejich kombinací. Každý myslitelný argument leží na pravdivosti inferenčního postupu (viz EP 1, 37).

Není argumentu, který by nemohl být rozložitelný do sekvence sylogismů, z nichž by každý měl dvě premisy o tom, že jisté předměty mají jisté vlastnosti (EP 1, 36). Přitom každý závěr může být substituován na místo propozice jiného sylogismu. Substituce jednotlivého termínu (vlastnosti či předmětu) může být odůvodnitelná pouze tak, že tento *reprezentuje* jiný termín, který nahrazuje²⁸: kdybychom substituovali v závěru sylogismu „S je P“ S za M, a závěr by zněl „M je P“, potom by další premisa tohoto sylogismu musela tvrdit, že „každé S je M“. Jestli je závěr „S je P“ odvozen z jedné či druhé premisy substitucí, tato premisa může být zapsána „S je M“ a druhá premisa tohoto sylogismu musí být zapsána „Cokoliv je M, je P“. Takový sylogismus musí být vždy schopen vyjádřit, že: když S je M a zároveň M je P, pak každé S je P (EP 1, 36). Premisa a závěr musí mít vždy společný termín (zde pro první premisu S a pro druhou P), jinak závěr nevypovídá o pravdivosti premis a výsledkem není validní inference.

Jeden z problémů při považování veškeré mentální aktivity za proces mající základ v jednom typu validní inference, je existence inferencí, které se nezakládají na pravdivosti premis či závěru (EP 1, 37). Jestli je tomu skutečně tak, že veškeré uvažování je validní inferencí, nic, co není inferencí pravdivosti (či pravděpodobnosti) z premis na závěr (tj. čehož závěr neodpovídá, ať už z jakéhokoliv důvodu, premisám), by nemohlo být účastno na procesu myšlení.

V logice je to relativně jednoduché: slova jsou posuzována na základě svého významu a jeho interpretace (EP 1, 37) a jakékoliv falacie jsou zde „jednoduše absurdní či kontradiktorické“ (EP 1, 37). V psychologii (tj. jinde, než v logice) vidíme poněkud jiný přístup. Argument je validní v případě, že premisy, ze kterých pochází závěr, jsou dostatečné k jeho odůvodnění: buďto samy o sobě, nebo v kombinaci s jinými propozicemi. Jsou čtyři typy inferencí, které by validní být neměly (EP 1, 37):

²⁸ Dá se, myslíme, přímo říci, že je podle Peirce jakékoliv myšlení právě substitucí předmětů a/nebo vlastností do sylogismů: že každý prvek zde reprezentuje jiný prvek v sérii pokračující inference.

- 1) Inference, jejichž premisy jsou nepravda
- 2) Inference, které mají pouze velmi malou sílu (validitu)
- 3) Inference, které jsou pomatením propozicí
- 4) Inference spočívající ve špatné aplikaci pravidla inference.

Zdá se, že tyto typy nevedou k pravdivému závěru nikdy (a když ano, jednalo by se o náhodu). Jsou však proto samy nevalidní?

Kdyby se při uvažování jakýkoliv z těchto typů objevil, nebyly by nám při hledání pravdivosti k ničemu „chladný úsudek“ ani „klidné rozvažování“²⁹ (EP 1, 37), neboť ty nám pouze zajišťují, že nebudeme z rozvažování nic vyjímát a že budeme při rozvažování pozorní a eliminujeme z něj naši vlastní potřebu vkládat do něj naše přesvědčení, jaká by daná inference měla být. Z Peirce zde však mluví empirik (potažmo „pragmatik“): zkušenost ukazuje, že při pojmání distinktních premis, dochází všichni lidé, kteří uvažují klidně a důkladně, ke stejným závěrům³⁰. To však neznamená nic vzhledem k pravdivosti takových závěrů.

Kdyby premisy, ze kterých vycházíme, nebyly pravdivé (1), neznamenalo by to, že by samotný proces nebyl validní: naopak, validní bude, neboť závěr premisám, při správném uvažování, bude odpovídat (EP 1, 38). To, co nebude „pravdivé“, bude pouze obsah závěru – a to ze stejného důvodu jako premisy. Závěr samotný vzhledem k premisám bude validní, neboť bude jejich inferencí. Když má inference jenom velmi malou sílu (2) validní vždy je a jedná se o pravděpodobný argument. Kdybychom se spletli mezi propozicemi (3), učinili bychom tak proto, že jsou si tyto propozice v jistém aspektu podobné. A i když se zde bude jednat o pomatení, i toto pomatení bude, na základě podobnosti propozic, nutně legitimní: když se spleteme, považujeme vlastnosti jedné propozice za ekvivalentní té druhé (jinak bychom se nespletli) a proto, když na tomto základě uvažujeme, nevzniká vzhledem k samotnému procesu uvažování nevalidní inference (EP 1, 38). Můžeme si říci, že předpokládat cokoliv jiného by znamenalo vnášet do uvažování nějaký „objektivizující“ aspekt, na základě jehož autority bychom mohli v jednotlivcově uvažování rozpoznat chybu: pokud bychom takto chtěli postupovat, stáváme se fundacionalisty. Kdybychom se fundacionalistické pozici chtěli vyhnout, museli bychom

²⁹ Bezesporně narážka na Descartesovo přirozenou vlastnost rozumu rozlišování pravdivého od nepravdivého (Descartes 2016, 9).

³⁰ Tato skutečnost nás opravňuje k tomu o procesu myšlení a falaciích vůbec hovořit. Kdybychom si nebyli, na základě zkušenosti, jisti, že lidé dochází při podobných podmínkách k podobným závěrům, nemohli bychom ji být vůbec jisti, jak sylogistický proces probíhá.

konstatovat, že posouzení legitimacy takové pravděpodobné inference (tj. že podobné propozice nebyly popleteny), leží opět na pravděpodobné inferenci – která může mít větší validitu pouze v případě, že je pro ni poskytnuto více důkazů, na jejichž základě dojde u více jednotlivců ke shodě. V případě, že je špatně užito pravidla inference (4), je samo pravidlo inference premisou: dochází tak buďto k jeho pomatení (tzn. k třetímu případu falacie, který se zakládá na podobnosti), nebo k jeho špatnému užití nehledě na podobnost: a jeho špatné užití je ve skutečnosti správné užití špatného pravidla inference (EP 1, 38).

3.2. Poznání zprostředkované znakově

Z Peircova výkladu je tedy, do tohoto momentu, patrné, že odmítá intuici jakožto nahlížení jinak nenahlédnutelných faktů, a že chápe validní inferenci z externích faktů - kterážto je jednoho rodu a třech typů – jakožto jediný možný způsob myšlení. Vypořádává se tedy s prvními dvěma propozicemi, které jsme vypsali na začátku kapitoly 3. Že je takto popisovaná inference reprezentací – a že naše poznání je tedy zprostředkováno vždy znaky – jsme již na několika místech předeslali, bude však třeba, pomocí následující Peircovy argumentace, ukázat, jaké má tato reprezentace vlastnosti.

Kdykoliv když myslíme, to, co máme v našem vědomí zpřístupněné, je nějaká reprezentace (pocit, obraz, pojem atd.). Avšak i my jsme sami při tomto procesu reprezentací: Peirce přímo tvrdí, že „všechno, co je nám přístupno, je fenomenální manifestací nás samých“ (EP 1, 38). Tomuto způsobu pojmání Já (Peircem nazývaném člověk-znak, *man-sign*) je věnován samotný závěr eseje (EP 1, 53-55) – zatím předpokládejme, že kdykoliv jako lidé myslíme, vystupujeme v procesu myšlení jako znak (EP 1, 38): a to jak v chápání jiných lidí v případě, že je myšlenka manifestována skrze nás (kteří vystupujeme jako znaky), tak v případě následujících myšlenek nás samých, ve kterých se jakožto znak manifestujeme rovněž.

Znak jako takový má tři základní reference: je znakem myšlenky, která jej interpretuje; je znakem objektu, kterému je v tomto procesu ekvivalentem; je znakem vzhledem k nějakému ohledu či kvalitě, která jej spojuje s tímto objektem. Reprezentace není jednotlivou ohraničenou událostí: je postupným řetězcem, sérií inferencí (Peirce ji nazývá *train of thought*, viz EP 1, 39). Jakákoliv nová zkušenost je, díky tomuto principu (který je, výše zmiňovanou, sérií inferencí, diferencovanou podle „živosti“, viz EP 1, 27-

28) událostí zabírající čas – došlo k inferenci z něčeho, co bylo inferencí něčeho jiného atd. Kdyby myšlení nic nepředcházelo (a nová zkušenost by skutečně byla pouze bezprostředním náhledem), musela by myšlenka nutně zůstat bez obsahu: neboť vždy operujeme již s inferencemi, ze kterých něco vyvozujeme. Vzhledem k tomu není podle Peirce ani pravděpodobné, že by myšlenka, která byla před chvílí v naší mysli obsažena, najednou přestala existovat: že by najednou přestal existovat celý řetěz inferencí, který k ní vedl. Je však možné, že bude postupně „umírat“ – že bude následovat zákon asociace, dokud to půjde – ale nikde v tomto řetězu nebude myšlenku následovat „nemyšlenka“, která by ji interpretovala. Jedinou možností, jak by mohlo dojít k ukončení takového procesu, tak může být smrt (EP 1, 39).

Jak je to tedy s myšlenkami, které se vyskytují v nějaké posloupnosti? Peirce zde uvádí příklad: když máme sérii inferencí směrem od vně vnímané osoby: Toussainta (pozn. vůdce haitské revoluce na přelomu 18. a 19. století), a první naše myšlenka ho bude reprezentovat jako černocho (a ne nutně jako muže), následující jako muže (a ne nutně jako generála) a další jako generála, při zpětném myšlení na Toussainta jako na generála budeme myslet, že „tento černoch, tento muž, byl generálem“ (EP 1, 39). Následující myšlenka tedy vždy denotuje ty předcházející.

3.2.1 Myšlenka jako bezprostřední objekt

Každá myšlenka-znak (*thought-sign*) je tedy, podle rozdělení výše, referencí k objektu vzhledem k jejím vlastnostem coby myšlenky. Je bezprostředním objektem (*immediate object*) ve vědomí. Je patrné, že když myslíme na reálnou věc (máme zpřístupněnu reprezentaci této věci), musí zde být něco, co není bezprostředním objektem (nejenom kvůli temporálnosti tohoto procesu, ale i kvůli tomu, že bezprostřední objekt je pouze tím, jak se nám dává myšlenka na vlastní objekt - je tudíž ekvivalentem tohoto objektu v procesu, jeho „otiskem“ ve vědomí). Musí zde být vnější objekt, který poznatek determinuje (EP 1, 27). Tento objekt vně je, a musí být, u základu každé inference – neboť kdyby tomu tak nebylo, měli bychom před sebou koncepci, která by byla naprosto psychologická³¹ a nevyprávěla by o realitě světa.

³¹ Psychologismus je obecně přístup, ve kterém jsou sémiotické (logické) a empirické kategorie chápány jako totožné. V rámci sémiotiky se jedná o velmi důležité téma. Liszka jmenuje tři typy psychologismu: podle

Tento objekt Peirce v „*Questions*“ popsal v příkladu s trojúhelníkem jako determinant poznatku objektu (viz EP 1, 27-28). Rozdíl mezi tímto objektem, který Peirce, v průběhu svého díla nazval „dynamickým“³², a výše popsaným bezprostředním, je značný. Bezprostřední objekt je objekt (ve vědomí) přítomný, ale vzhledem k tvorbě znaku neefektivní - to znamená, že nedeterminuje znak; zatímco „dynamický“ objekt není nutně přítomný, ale je efektivní, a je tedy determinantem znaku (CP 8.343; EP 1, xxxvii; Almeder 1980, 23). Z toho mimo jiné vyplývá, že objekt, který stojí u základu inference, nemusí být pouze existující věc, ale i věc v možnosti.

Znak samozřejmě není totožný s označovanou věcí a musí mít tedy specifické vlastnosti. Tyto vlastnosti jsou jeho materiální kvalitou (EP 1, 40). Musí mít zároveň i nějaké spojení s věcí, kterou označuje (s jiným znakem, nebo s objektem). V prvním případě je totiž například zřejmé, že slovo „člověk“ napsané na papíře, není totožné s označovaným objektem, byť je znakem – a že materiální kvalita znaku a označovaného objektu mohou být rozličného charakteru. I propojení s označovaným objektem je rozličného charakteru: chápeme, že korouhvička (EP 1, 40) odkazuje na směr větru jinak, než např. grafické znázornění. Skutečnou, tj. fyzickou (EP 1, 40) propojenost znaku s objektem označuje Peirce jako čistě demonstrativní užití (*pure demonstrative application*) znaku.

prvního by filosofie měla být považována za odvětví psychologie, neboť se zabývá myšlenkovými obsahy (Fries, Benneke); podle druhého, jehož proponentem je John Stuart Mill, jsou psychologické procesy jediným způsobem artikulace a odůvodnění logiky; a podle třetího vše, co produkuje mysl, je nutně doménou psychologie (Liszka 1996, 16).

Tento problém je dodnes hlavní překážkou v uvažování sémiotiků o komplementaritě Saussurovy a Peircovy teorie znaku. Všimněme si, že se saussureovská sémiotika (sémiologie) - díky své konstituci jakožto studia (jazykových) znaků, které jsou spojením označovaného a označujícího - se problémem rozdílu mezi empirií a sémiotikou nezabývá. U Saussura je označovaný pojem (tj. obsahem myslí) a označující je zvukovým obrazem, který sám rovněž není fyzikálním zvukem, ale stopou zvuku v mozku. Spojení s objektem „vně“ zde chybí, respektive je potlačeno tvrzením o arbitrarnosti znaku (Saussure 1989, 95-100). Někteří autoři se snažili o inkorporaci tohoto (inherentně psychologického) systému do peirceovské sémiotiky a například Pierre Guiraud tvrdí, že „Saussure upřednostňoval sociální funkci znaku, Peirce logickou. Ale oba aspekty spolu úzce korelují a slova sémiotika a sémiologie dnes referují k té samé disciplíně“ (Guiraud 1975: 2). Toto poměrně časté přesvědčení, že Saussureova sémiologie a Peircova sémiotika se liší především svým akcentem sociální funkce respektive logiky (Liszka 1996, 16), vyvěrá, jak se alespoň domníváme, z Peircovy klasifikace věd. Je skutečně možné chápat sémiologii jako součást toho, co Peirce klasifikuje, v rámci speciálních věd, jako psychologii (de Waal 2001, 5), ale pouze co se týče předmětu zkoumání. Peirce totiž chápe sémiotiku jakožto *organon*, nástroj (Liszka 1996, 16), který je aplikovatelný ve všech disciplínách, které se znaky zabývají – a tento jeho nástroj není se sémiologií komplementární. Kdybychom se snažili o to Peircovu sémiotiku a Saussureovo sémiologii takovým způsobem propojovat, znamenalo by to vydělení části Peircova systému ve prospěch sémiologie a narušení holistické struktury Peircovy sémiotické teorie.

³² Tento objekt je v rámci Peircova (pozdějšího) díla nazýván buďto "*dynamic object*" (CP 8.335) nebo častěji "*dynamical object*" (např. CP 4.536; CP 4.539; CP 8.183; CP 8.184; CP 8.314). Ačkoliv se v dřívější klasifikaci znaků striktní oddělení aspektů bezprostředního a dynamického objektu neobjevuje (de Waal 2001, 77), to, že Peirce uvažuje o dynamickém objektu, tj. objektu externímu našemu vědomí, který determinuje poznatek v rámci sémiosis, je patrné od jeho raných textů (referované texty nevyjímaje) – což je podle nás dostatečný důvod k retrospektivní aplikaci tohoto termínu.

Znak jako takový však nezakládá ani materiální kvalita, ani čistě demonstrativní užití, neboť zde nezáleží na vlastnostech, které daná jednotlivina má, ani na tom, jak je propojena s jinou věcí – to jsou totiž vlastnosti, které znak má „o sobě“. Je přece možné vzít na sobě nezávislé jednotlivosti a učinit z jedné znak druhé. To, co činí znak schopným reprezentovat je mysl, respektive to, čím je materiální kvalita a čistě demonstrativní užití znaku myslí (EP 1, 40). Tento ohled, manifestovaný v každé akci znaků, tedy zakládá schopnost znaků reprezentovat objekty či jiné znaky.

3.2.2. Význam a poznatelnost: role hypotézy v reprezentaci

Jak však může myšlenka-znak reprezentovat? Například pojem chápeme díky tomu, že má nějaký význam, tj. že jej lze logicky uchopit. Problém je, že se tato věc většinou neproblematizuje a pojem se chápe jednoduše jako myšlenka, která tento význam obsahuje – že tedy reprezentuje význam tak, že jej obsahuje. Myšlenky jsou však vždy již už temporálně oddělenými událostmi: jedna druhou nemůže nikdy doslova obsahovat (EP 1, 40), respektive my ji nemůžeme jako obsaženou nikdy přímo nahlížet. Myšlenky si nemohou být naprosto ekvivalentní a na základě této ekvivalence nemůže být ani o pojmu jednoduše uvažováno jako o něčem, co je může, bez dalších předpokladů, sdružovat o sobě.

Je tomu dokonce tak, že myšlenky si v tomto ohledu nemohou být ani podobné, neboť k tomu, abychom určili podobnost, musíme vedle sebe postavit v jeden čas dvě věci: ale myšlenky jsou přece vždy časově oddělené. Taková znalost o podobnosti tedy nemůže být bezprostředním náhledem (EP 1, 40) podobnosti dvou věcí. Přesto tak však uvažujeme – chápeme podobnost myšlenek jako něco, co nemáme důvod zpochybňovat.

Když tedy porovnáváme myšlenky, nečiníme tak úsudek na základě přímého náhledu – musí zde být něco jiného, co nám toto srovnání umožňuje. Naše vědomí, že jsou myšlenky, které jsou podobné či myšlenky, které mohou reprezentovat na základě svých vlastností jiné myšlenky, je vždy hypotézou (EP 1, 41). Tato hypotéza je samozřejmě podpořena fakty (do té míry, že ji máme tendenci považovat za přímé nahlížení podobnosti). A tedy tvrzení, že „jeden pojem je obsažen ve druhém“ (EP 1, 41) ve skutečnosti znamená, že jej běžně považujeme za reprezentaci druhého - to znamená, že

soudíme, že jeden je reprezentací druhého. A tento soud, jakkoliv je vzhledem k faktům často vysoce pravděpodobný, zůstává vždy, díky tomu, že je hypotézou, falibilním.

Myšlenka „o sobě“, tj. jednotlivý výskyt pocitu (*feeling*) ve vědomí, je tedy naprosto jednoduchá a „neanalyzovatelná“. (EP 1, 41) a hovořit o složitých myšlenkách je podle Peirce ve skutečnosti metafora. Avšak to neznamená, že bychom před sebou měli představu myšlení, které leží na neanalyzovatelném základu – vždyť to je přece právě to, co Peirce kritizuje. Je tomu tak, že my, jakožto myslící a vnímající bytosti, dokonce nemůžeme ani myslet bezprostřední výskyt jako přítomný – neboť v té chvíli to, co jako přítomné myslíme, již není bezprostředním výskytem pocitu. Jakožto něco takto bezprostředně přítomného mají tudíž naše pocity (bezprostřední výskyty myšlenek) pouze jednu charakteristiku, a tou je jejich přítomnost – a ta je univerzální. Nic jiného v nich nezbyvá k analýze – ve své přítomnosti neukrývají žádný význam. Význam zde neleží v samotných výskytech, ale ve spojení s reprezentací dalších myšlenek: význam myšlenky je vždy virtuální a odvíjí se od vztahu. Jednotlivé části tohoto procesu „(...) protékají plynule našimi životy, jsou celkovým součtem; jejich zprostředkování, které je tímto plynutím, je způsobeno reálnou efektivní silou za naším vědomím“ (EP 1, 42). A my tedy vždy, když již máme pojem něčeho, máme k dispozici reflexi, hypotézu vycházející z tohoto plynutí: a máme tedy k dispozici již analyzovatelnou, poznatelnou věc.

3.2.3. Vjemy a emoce

Ve „*Questions*“ Peirce obšírně pojednává o tom, že vjem dané věci není intuicí, ale že je odvozený z předchozích poznatků (EP 1, 14-15). To samé platí o emocích (EP 1, 23). Všechny vjemy a emoce jsou „jednoduchým predikátem na místě komplexního predikátu“ (EP 1, 42), jsou tedy hypotézou – sjednocují rozmanitost. Jejich výskyt není determinován rozumem. Vjemy i emoce jsou determinovány naším ustrojením. Jsou nám dány způsobem, který nejsme schopni kontemplací nahlédnout (nejsme např. z našeho vjemu tónu schopni odhalit, že se jedná o zvukové vlny, viz EP 1, 15). Tak, jak se nám dávají, nejsou reprezentací, ale pouze materiální kvalitou. A reprezentace není materiální kvalitou myšlenky determinována.

Takový pocit, který by nebyl zároveň i účasten na reprezentaci, však není, respektive jej nemůžeme vůbec uvažovat. Není možné, abychom uchopili pocit, který by

nebyl predikátem – a to ani u emocí. To i v případech, že to tak nevypadá: když je člověk naštvaný, vždy ho *něco* štve (EP 1, 43), ačkoliv sám nemusí přímo nahlížet konkrétní věc, která ho štve. Vše, co můžeme rozumově uchopit, je reprezentací: která není odvislá od materiální kvality jednotlivého výskytu, ale od vztahů, které se v ní, vzhledem k nám, manifestují. Tento vztah, jak si později ukážeme, je podle Peirce založen na zaměření pozornosti.

Důvodem, proč to v některých případech vypadá, že jsou emoce spíše afekcí Já, než predikátem něčeho dalšího, je v tom, že způsobují více „pohybu“ (EP 1, 44), než vjemy: a to pravděpodobně pro to, že se jedná o inference z komplexity (EP 1, 43), které nedokážeme „chladným“ rozumem řádně rozklíčovat (emoce strachu, radosti, údivu nebo úzkosti jsou všechny založeny na tom, že rozmanitost, pro kterou vzniká emoce, v nás vyvolává pocit neurčitosti).

Emoce je, na rozdíl od takové hypotézy, která je nám dána rozvažováním (*intellectual hypothesis*), přítomna bez ohledu na to, jak uvažujeme – nemůžeme vědomým rozvažováním vytvořit emoci. V tom se shoduje s vjemem – oba jsou „*reasoning from definition to definitum*“ (EP 1, 43) – jsou hypotézou, kde je hlavní premisa arbitrární³³. Jejich vzájemný rozdíl tkví v již zmiňovaném pohybu. Ten, který je vyvolán emocí, je větší, neboť emoce přichází mnohem později po první prezentaci objektu, kterého se týká: v době, kdy jsou již myšlenky, které se tohoto objektu týkají, v mozku vytvořeny a mají již svůj vlastní pohyb.

3.2.4. Vjemy jako nekomplexní myšlenky

Pocit myšlenky (*the feeling of a thought*) tedy není určován svou materiální kvalitou, neboť zde není, bez vztahu k něčemu dalšímu, žádné spojení, které by vysvětlovalo, proč se vyskytuje pouze v jistých případech. Kdyby zde takové spojení bylo, musel by obsahovat více – nějakou další myšlenku. A v tom případě by se jednalo o komplexní myšlenku (EP 1, 45). Jediné myšlenky, které tedy mohou být nekomplexní, jsou

³³ Pojem "arbitrární" Peirce používá v různých významech. Zde znamená náhodný ve smyslu výskytu, který je nezdůvodnitelný o sobě, avšak jeho zdůvodnění je obsaženo v závěru sylogismu, kdy se pozorovaný jev ukazuje jako jednotlivá instance arbitrárně (druhý význam) postulovaného pravidla - hypotézy, která je pouhým jménem pro nervové vzruchy určitého druhu, jejichž rozmanitost sjednocuje, a tudíž vysvětluje - a jakýkoliv charakterově jiný počitek by tomuto účelu sloužil stejně dobře.

ty, jejichž výskyt nemá racionální charakter a jsou tedy hypotézou, kde je hlavní premisa arbitrární – jsou buďto vjemem, nebo emocií.

Jestli jsou však jediné nekomplexní myšlenky (tj. myšlenky jednoduché) vjemy a emoce, pohybuje se Peirce na půdě metafyziky, která je velmi odlišná od toho, co za metafyziku běžně považujeme. Přiznává sice, že některé zcela metafyzické pojmy naprosto jednoduché jsou, ale že nemohou být definovány pomocí rodů či difference – jediný způsob, jak je definovat, je negací. Je to tak s jakoukoliv vlastností – usoudit, že objektu nějaká vlastnost náleží, můžeme pouze ve chvíli, kdy jej porovnáváme s objektem, kterému tato vlastnost nenáleží (EP 1, 45). Pojem zcela univerzální vlastnosti je tedy nesmyslem.

Ani pojem bytí není takto univerzální. Nemůžeme jej získat tak, že bychom u všech věcí, které jsou, pozorovali vlastnost bytí. Získáváme jej však aktem reflexe: pozorujeme odlišné predikáty, které mohou být přiřazeny subjektu – a že každá taková akce bude zakládat koncepci (např. pojem), která bude pravdivá jenom díky tomuto spojení (EP 1, 45) – *bude* díky tomuto spojení. To není to samé, jako přímo nahlížet bytí v každém předmětu jako univerzální vlastnost - neboť bytí je koncepce týkající se znaku: a jako taková nemůže být společná všem znakům, i když je společná jejich aplikaci (EP 1, 45)³⁴ – znak, který je pravdivý, vždy *je* právě tímto spojením subjektu a predikátu.

3.2.5. Pozornost

Základem myšlenek je tedy vjem neboli nekomplexní myšlenka, jejíž hlavní premisa je arbitrární. Dalším konstituentem myšlenky jakožto reprezentace je schopnost abstrakce, neboli pozornost (EP 1, 46). Čistě demonstrativní užití znaku totiž samo o sobě není referentem. Pozornost zde proto hraje roli spojení v čase, je „silou, kterou je myšlenka

³⁴ Podobně v „*On a New List of Categories*“ (EP 1, 1-2) Peirce považuje bytí za jednotu, do které porozumění redukuje rozmanitost vjemů. Tato jednotu je zde rovněž spojením predikátu se subjektem. Jediné, co se pojmem bytí artikuluje, je toto spojení. Je zde tedy rozdíl mezi bytím a substancí, kterou Peirce definuje jako „pojem přítomného obecně, či *to* obecně“ (EP 1, 2). *To* nemůžeme ve své aktuálnosti nikdy dosadit na místo predikátu, ani jej odvodit ze subjektu, neboť je čistou přítomností a, jak jsme si řekli výše, jakékoliv subjekto-predikátové struktury, jsou již reprezentací, a jedná se o hypotézy o světě. Věta „Kamna jsou černá“ (EP 1, 2) tudíž obsahuje substancí, kterou je přítomnost kamen, ze které nebyla ještě vydělena černost – a *jsou černá* je přidělení predikátu černosti, který má vysvětlující charakter, je hypotézou, která jeden aspekt rozmanitosti subsumuje – před tímto spojením byla přítomnost kamen s čerností pouze výskytem, který nebyl subsumován pod subjekto-predikátovou strukturu. O kamnech se podobných predikátů, které by odkazovaly k bytí, dá říci samozřejmě mnoho.

v jednom čase spojena a dána do relace s myšlenkou v jiném čase“ (EP 1, 46). Podle Peirce je tento princip patrný opět vzhledem k empirii: chápeme pozornost jako kontinuální proces, který nejenom, že nám umožňuje zaměřovat se na daný objekt, ale rovněž nám, ve spolupráci s pamětí, pomáhá jej držet v mysli v průběhu času (EP 1, 46). Pozornost se objevuje ve chvíli, kdy je nám něco přítomno opakovaně v průběhu času. To ji konstituuje jako indukci, ale zároveň nejde o indukci, která by nám zprostředkovávala informaci (jediné, co nám zprostředkovává, je zaměřenost pozornosti). Tento proces je tvorbou habitu. I pozornost je tedy v tomto smyslu falibilní. Tímto tedy Peirce shrnuje, že veškerá modifikace vědomí je inferencí, a že zapojuje tři složky: vnímání, pozornost a rozumění.

3.2.6. Přítomnost obrazu v mysli, singularita

Peirce odráží námitku, že by se jeho teorie, že veškerá naše modifikace vědomí - pozornost, vnímání, rozumění - je inferencí, vztahovala pouze k obecným termínům – a že by nemohla být uplatněna v případě obrazu či naprosto singulární reprezentace (EP 1, 47). Singulární znamená to, co může být jenom na jednom místě v jednom čase. Avšak „slunce“, které je bezesporu takovou věcí, je zároveň i obecným termínem. Na druhou stranu mohu mít obecný termín pro jednotlivce, ale tento bude vždy opět temporálně i spaciálně jednoznačně určen. Naprosto singulární zde znamená de facto naprosto determinovaný.

S tímto porozuměním je patrné, že nikdo nemá opravdový obraz jednotlivé věci v mysli. Kdyby jej měl, musel by být schopen vybavit si jej se všemi jednotlivými detaily. Oproti Humeovi, který tvrdí, že mezi představovaným a viděným obrazem je rozdíl pouze v jejich „síle a živosti“ (EP 1, 47), Peirce tvrdí, že v případě, že zavřeme oči, kterými jsme sledovali červenou knihu, nebude naše představa toho, co jsme viděli, v zásadě méně živá či silná. Je tomu tak proto, že to, co si z pozorování červené knihy odnášíme, není barva, ale pouze „vědomí, že bychom ji rozpoznali“ (EP 1, 48). Na příkladu s představováním si imaginárního koně (EP 1, 48) Peirce dokazuje, že si nejsme schopni představit naprosto určitou barvu tohoto koně: a že je velmi nepravděpodobné, aby tato určitá barva zmizela z naší představy koně tak okamžitě, že bychom ji nepostřehli, a byla nahrazena obecnou barvou, zatímco u koně, kterého bychom skutečně viděli, by tato určitá barva zůstala v našem vědomí.

Dostáváme se zde opět k otázce rozlišení toho, co je nám prezentováno. Z dřívější argumentace je patrné, že nemáme schopnost rozlišovat mezi subjektivními mody poznání (třetí otázka v „*Questions*“, viz EP 1, 21). Můžeme proto považovat za obraz něco, co je ve skutečnosti hypotézou pramenící z našeho porozumění. Peirce proto tvrdí, že nemáme našim vnímáním zpřístupněn žádný obraz: že je obraz, jak jej chápeme, tvořen myslí – smyslem, kterým obrazy chápeme³⁵. V případě zraku je patrné, že kapacita oka, co se týče vnímání veškerých detailů, s obrazem, který se domníváme, že „máme“ v mysli, plně nekoresponduje: jednak se jedná o na světlo a barvu citlivé body a ne ucelený obraz, a jednak (jak již bylo popsáno výše) se nám každý takový obraz okem dává, díky rozmístění těchto bodů, spíše jako „prstenec“ (EP 1, 49), než námi vnímaný ovál. Jednotlivé vjemy tak tvoří v uvažování obraz, ačkoliv samy vjemy jsou tomuto obrazu neadekvátní³⁶.

Tato úvaha nám umožňuje vysvětlit, proč se domníváme, že před sebou obraz skutečně máme a ukazuje, že původní hypotéza by nejenom nevysvětlovala žádný aspekt toho, jak se nám obraz dává, ale naopak by vytvořila další hypotézy, které bychom museli nejprve potvrdit (EP 1, 49). Například: z toho, že zapomínáme detaily dříve, než obecné charakteristiky, by plynulo, že dříve ztrácíme věc, kterou máme primárně (tj. detaily) a ponecháváme tu, která je k nám dispozici až sekundárně (obecné charakteristiky). Navíc kdybychom tvrdili, že obrazy (a obecně jakékoliv determinované reprezentace čehokoliv) skutečně máme v mysli, znamenalo by to, že máme nekonečné množství takového „materiálu“ (EP 1, 50) pro všechny možné poznatky, kterého bychom si nemohli být vědomi. A to by předpokládalo existenci věcí, které nemají vůbec žádný účinek na naše vnímání³⁷.

³⁵ Týká se to všech smyslů (obrazy v mysli zde nejsou chápány pouze jako vizuální reprezentace).

³⁶ Není sice, alespoň jak se domníváme, nutné říkat, že tento výklad neodporuje pozdějšímu výzkumu smyslů, a není zde ostatně ani prostor pro komparaci pozdější neurobiologie s Peircovou teorií percepce (která je, jakožto rozpracovaná, rovněž pozdějšího data), ale považujeme za instrumentální uvést alespoň příklad: u zraku byly Hubelem a Weiselem (1962) v mozkové kůře objeveny zrakové detektory, které zpracovávají pouze určité aspekty obrazu tvořených body na sítnici, například úhel nebo linie (což by znamenalo, s Peircem řečeno, že nemáme k dispozici obraz ekvivalentní zobrazení na sítnici, ale jednotlivé aspekty, vjemy či rozmanitost, kterou náš mozek spojuje do jednoty). Další výzkum Hubela a Weisela (1979) poté skutečně odhalil, že struktura těchto detektorů je ve skutečnosti hierarchická: že existují „jednoduché buňky“, které jsou aktivovány specifickými vjemy (že některé buňky reagují např. pouze na některé linie); „komplexní buňky“, které přijímají signály vyvolané excitací jednoduchých buněk a skládají z nich, v rámci celého zrakového pole, specifické typy „znaků“; a „hyperkomplexní buňky“, které reagují podle podnětových vzorů. Kassin (2007, 88-89) uvádí příklad: když bude jedna jednoduchá buňka excitována linií /, druhá linií - , a třetí linií \, nervový vzruch, který bude, skrze komplexní buňku, přenesen k hyperkomplexní buňce, umožní této reagovat na utvořenou jednotu těchto signálů tak, že bude moci dojít ke ztotožnění s písmenem A.

³⁷ Tento argument je naprosto v souladu s pragmatickou maximou.

3.2.7. Konkluze: vše je znakem

Stěžejní otázka zde je, zdali je vše soudem, neboť předchozí výklad nám zprostředkoval takovou koncepci percepce reality, ve které nejsou jednotlivé výskyty vjemů determinovány jinak, než arbitrárně. Jejich význam spočívá v tom, že usuzujeme z jejich vztahů: že naše přesvědčení, že máme myšlenky, které můžeme porovnávat a chápat jejich význam, je tvorbou hypotézy, a že jejich propojení do jednoty spočívá v pozornosti, která se na ně zaměřuje díky indukci. Z toho je sice patrné, že cokoliv z naší percepce reality je nějakým způsobem zprostředkováno jakožto náš soud o této realitě, ale je to tak skutečně se všemi koncepty, i například s obecnými pojmy?

Máme zde dozajista soud týkající se existence věci, a svět, jak jej známe, je nám takovými soudy zprostředkován. Máme však i koncepce, které nejsou poznávány takto přímo: nemůžeme říct, že obecný pojem existuje tak, že se nám dává smysly. Jakkoliv se však tvrdí, že můžeme mít pojem bez toho, abychom o něm soudili (EP 1, 50), podle Peirce je to pouze naše představa: že zde soud musí být vždy – neboť jsme si přece ukázali, že myšlenkové obsahy, o kterých se domníváme, že je máme, jsou ve skutečnosti soudem.

Asociace idejí probíhá na základě tří principů: podobnosti, následnosti a příčinnosti (EP 1, 50). Můžeme, vzhledem k našemu předcházejícímu náčrtu toho, jak funguje inference, tvrdit, že tento proces asociace je procesem denotace jednotlivých znaků na základě těchto principů. Všechny znaky zpřítomňují znaky, ze kterých jsou inferovány. A z tohoto hlediska soudy denotují jiné soudy, které přišly před nimi a kterých jsou znakem.

Znak v nás vyvolává jakési hnutí (Peirce zde užívá slovo „emoce“), které je způsobené zaměřením pozornosti (EP 1, 51). Tato emoce je přímo „znakem a predikátem dané věci“ (EP 1, 51). Z úsudku na základě dvou podobných emocí můžeme tak vždy posoudit podobnost.

Je zde obecně argument, že v úsudku, který je logický, by měl závěr inferovat z premis. Když na základě tvrzení „*Eliáš byl muž.*“, dovedíme „*Byl smrtelný.*“, přeskočíme vedlejší premisu „*Všichni lidé jsou smrtelní.*“, tento úsudek je však validní, a kdyby nebyl inferencí, byl by podle Peirce termín inference používán tak přísně, že by se nikdy neobjevil mimo učebnice logiky – neboť podobné inference se vyskytují v akci znaků neustále.

3.2.8. Kritika: je vše znakem?

Domníváme se, že před přechodem k poslední části Peircovy eseje týkající se nepoznatelného a doktríny o člověku-znaku, je třeba Peircovu pozici trochu problematizovat. Peircova vlastní pozice se nezakládá na jistotě: to, o čem hovoří, je koherentní lidské vědění, ne jisté lidské vědění. Podle Shorta (Short 2007, 34) zde však nepředkládá, na základě úzce definovaného procesu myšlení (tj. inference) definitivní důkaz o tom, že jsou všechny myšlenky znaky. Jeho přesvědčení, že každá myšlenka musí být znakem, je založeno na tom, že každá interpretace musí předcházet předcházející interpretaci. Avšak je zde zásadní problém s determinací: co tato determinace znamená? Přesnou definici determinace myšlenek Peirce v těchto esejích nenabízí.

Toto učení samozřejmě, jak sám Peirce načrtl, zakládá možnost pokračujícího progresu ve znakové interpretaci (a Peirce sám, v příkladu s trojúhelníkem, uvažuje i o nekonečném regresu). Je tedy patrné, že se myšlenka takto "roztahuje" nekonečně do obou směrů procesu: budoucnosti i minulosti. Short dovozuje, že myšlenka je interpretací předcházející myšlenky tak, že má její význam či obsah (Short 2007, 35). To, že si mohu myslet, že "kočka chce být nakrmena" (Short 2007, 35) je díky tomu, že již mám k dispozici myšlenku týkající se kočky, která se mi tře o nohu a mňouká, které jsou opět determinovány mou pozorností těmito jevy. Tedy to, že kočka chce být nakrmena, je myšlenka (znak), která je interpretací předchozích myšlenek: tyto myšlenky myšlenku na to, že kočka chce být nakrmena, již obsahují. Sekvence takového myšlení je nekonečná v obou směrech, neboť kdyby nebyla, bude na jednom konci nutně intuice nepoznatelného a na druhém "nemyšlenka" interpretující myšlenku.

Toto učení je však založeno vždy na konečném čase (Short 2007, 35). Peircovo řešení je, že myšlenka jednoduše tvoří kontinuum a že nekonečnost tkví v konečném intervalu (jako je nekonečné množství reálných čísel obsaženo v intervalu 0 až 1) - a tedy nekonečnost myšlenek je obsažena v konečnosti vědomí. Podle Shorta je to problém: když uvažujeme o myšlení jako o kontinuu (Peirce přímo tvrdí, že nemáme myšlenku, ale jsme v procesu myšlení, jako netvrdíme, že tělo má pohyb, ale že tělo je v pohybu [EP 1, 42]), je problém s jednotlivými myšlenkami: jestli jsou vždy "pohybem" interpretace, musí být vždy rozlišeny libovolně, a takové rozlišení je nutně fikcí "myšlenky-bodu" (Short 2007, 36), který nemá bezprostřední předcházející nebo následující myšlenku, neboť mezi jakýmkoliv dvěma body v kontinuu zde musí být nekonečné množství jiných. Pak by

mohla být brána nauka o kontinuu myšlenek pouze jako jakýsi analytický nástroj, který nemůžeme brát vážně jako základ Peircovy teorie reprezentace.

Taková interpretace Peircovy nauky o kontinuu by znamenala její odsun směrem od nástroje sloužícímu k ukotvení teorie k jakési metafoře. Domníváme se však, že sám Peirce si byl nedostatku koncepce nekonečného kontinua vědom a že mu o konečné „ukotvení“ vůbec nešlo. Toto naše přesvědčení pramení z toho, že tento způsob popisu kontinua nazval "paradoxem" (EP 1, 27), a problém týkajících se "fikce" takto usazených jednotlivých myšlenek sám zmiňuje (byť se proti němu ohrazuje: pak bychom museli jako fikce chápat i soudy a jednotlivé poznatky, viz EP 1, 27). Tvrdí, že mu nejde o to podat logické vysvětlení, ale pouze poukázat na to, že poznání povstává jako proces "počínání" (EP 1, 27). A tak tedy problém ilustrovaný trojúhelníkem namáčeným do vody není ani tak deskripční procesu sémiotiky, ale spíše poukazem, že lze proces reprezentace uvažovat i jinak, než jako vyvstávání z nepoznatelných faktů (domníváme se tedy, že v této úvaze "cosi" chybí - a toto "cosi" může být, myslíme, "skrytá síla", či "skutečná efektivní síla stojící za vědomím", o které Peirce hovoří při popisu neanalyzovatelného výskytu myšlenky [EP 1, 42-43]).

3.3. Absolutně nepoznatelné

Jestliže je význam to, co je předáváno v našem pojmu věci, a vše, co poznáváme, poznáváme díky tomu, že poznáváme tento význam skrze vztahy, ve kterých se nám dává; naprosto nepoznatelné je něco, co nemá význam, neboť se k němu nemůže navázat žádný pojem (EP1, 52). Vše, co pojmáme jako „reálné“ musí být nutně naším poznatkem. Taková věc musí být logicky derivována pomocí indukce a hypotézy z předchozích méně živých poznatků, kterých je znakem – a to inferencí směrem od nejméně živého poznatku, který je „věcí o sobě“ (EP 1, 52), a který jako takový neexistuje (viz výše). Takové poznatky, které se nám takto dávají, jsou buďto pravdivé či nepravdivé: referují k reálnému či nereálnému předmětu.

Reálné je to, co se prokáže jako nezávislé na idiosynkraziích jednotlivce – to, co se ukáže jakožto pravdivé v dlouhém běhu. Je patrné, že taková věc není v dikci jednotlivce, naopak. Jednotlivec postupným upravováním svého uvažování v závislosti na ostatních, kteří uvažují stejně či rozdílně v podobných případech, vytváří takové inference, které

vedou ke zvýšení znalosti o dané věci (EP 1, 52). V případě reálného dochází v průběhu času k neustálé reafirmaci. Vzhledem k tomu, že to, co je nepoznatelné, nemůže být poznáno, a tudíž se o něm nemůžeme nikdy mýlit, a vzhledem k času, který je a bude vynakládán k reafirmaci věcí, které námi poznávány jsou (a komunitě, která nám tuto reafirmaci umožňuje), není důvod nepředpokládat, že skutečně poznáváme vnější věci (EP 1, 52), byť, jak již bylo řečeno výše, v jednotlivých případech si nikdy nemůžeme být jisti.

S koncepcí reality přichází problém realismu a nominalismu. Nominalistická kritika realismu spočívá v tom, že obecné pojmy (univerzálie) jsou metafyzickou fikcí (EP 1, 53). Není tomu však tak: podle Peirce je realismus založen na tom, že chápe realitu věci jakožto pravdivost její reprezentace. Když máme slovo „člověk“ a toto slovo je na něco aplikovatelné, tj. je o něčem pravdivé, poté je pojem „člověk“ reálný. To, že je tento pojem aplikovatelný, nominalisté přijímají, ale domnívají se, že kromě toho je zde nějaká partikulární „věc o sobě“, která je sama nepoznatelnou realitou. (EP 1, 53). Nepoznatelná realita je ale nesmysl: to, co poznáváme, poznáváme díky vztahům, ve kterých se daná věc vyskytuje a díky vlastnostem, které má – a takováto nepoznatelná realita by byla bez vlastností a bez vztahů.

Peirce svou koncepci realismu odvozuje od Dunse Scota. Problém nominalismu a realismu se obecně týká vždy metafyziky univerzálií, avšak Peircova odpověď na tuto otázku není úplně tradiční. Scotovu definici Peirce přeformuloval do dvou tezí³⁸: člověk může interpretovat nezávislost věcí jako neschopnost jejich ovlivnění myslí – takový interpret reality by byl nominalistou. Realistický pohled naopak tkví v tom, že nezávislost (a tedy realita) tkví v neschopnosti naší mysli danou věc nemyslet (De Waal 2001, 47) – že věci jsou reálné právě tím, jak jsou naší mysli zprostředkovány bez toho, aby se o to mysl přičinila.

Nejde rovněž o univerzálie jako takové - nejde o to, jestli jsou univerzálie reálné, ale o to, co je to reálné (EP 1, 53, De Waal 2001, 48). V případě nominalismu tkví realita v jednotlivinách, ve věcech o sobě – nic jiného než jednotliviny nemůže být reálné. U realismu tkví realita v konečném názoru (De Waal 2001, 48) a tedy univerzálie jsou nutně reálné, neboť jsou přítomny v každém názoru. Jejich realita vychází z pravdivosti, která je nutná. Z tohoto pohledu je celý spor o univerzálie jenom jakousi zástupnou rozepří za důležitější problém: jaká je koncepce reality.

³⁸ V kritice Berkeleyeho díla z roku 1871 (EP 1, 83 – 105)

3.6. Člověk-znak

Jaká je tedy realita mysli? Její fenomenální manifestace je znakem – je substancí, která je reprezentací substance a tudíž se i vyvíjí v souladu s principem inference (EP 1, 53). Peirce zde předkládá zajímavý problém: rozdíl člověka a slova. Vzhledem k předložené teorii znaku se totiž zdá, že člověk jakožto znak a slovo jakožto znak se liší, co do komplexity, ve svých kvalitách, ale ne způsobem, jakým odkazují, tj. referují.

Jedním způsobem odlišení člověka od ostatních znaků by bylo tvrzení, že člověk má vědomí – například že člověk sebe jako znak reflektuje způsobem, že chápe sám sebe jako účastného na „zvířecím životě“ (EP 1, 54). Když má toto vědomí živější, je však pouze lepším zvířetem, tj. lépe chápe svou tělesnou manifestaci; ale není díky tomu lepším člověkem. Vědomí je tak pouze vjem, tj. materiální kvalita znaku. Vědomí může být určeno jako konzistence: habitus připisování myšlenky „já myslím“ věcem. Konzistence však náleží každému znaku.

Slovo i člověk jsou schopni vzdělávání, respektive růstu informace, ke které znak referuje – v tom smyslu, že tento růst způsobuje rozšíření znaku. Člověk-znak bude obsahovat po takovém vzdělání více informací, ale i slovo (například slovo „elektřina“, které za Franklina označovalo méně, než v Peircově době) má tuto schopnost. Ve skutečnosti je tomu tak, že se člověk a slovo „vzdělávají vzájemně“ (EP 1, 54)

Podle Peirce není vzhledem ke vědomí možné provést žádnou smysluplnou distinkci mezi člověkem a slovem, neboť „slovo, který člověk užívá, je člověkem samým“ (EP 1, 54), je jeho fenomenální manifestací. Z toho přímo vyplývá, že člověk je myšlenka. Problém, který nám toto tvrzení přináší, spočívá v tom, že máme tendenci vnímat individualitu, která je však pouhou surovou silou nad „zvířecím životem“, zatímco skutečná podstata znaku spočívá v tom, že něco vyjadřuje. To, čím znak je (čím je reálný), přitom je vždy zakořeněno v komunitě: že jsou současné reprezentace, byť jsou třeba rozvinutější než jejich předměty, totožné s tou, ke které komunita dojde v dlouhém běhu. Existence myšlenky tak spočívá v tom, co bude v akci znaků následovat: a je tedy vždy pouze potenciální, hypotetická. A to, jak se manifestuje vlastní existence člověka, je v této distinkci zakořeněno: člověk *je* pouze v tom smyslu, že je negací: nerefereje k věcem, ke

kterým referují jiné znaky, ať už jsou tyto lidmi či nikoliv. Člověka jakožto znak tedy v tomto smyslu přímo zakládá nevědomost a omyl (EP 1, 55)³⁹.

³⁹ Je zde velká distinkce mezi vědomím a sebe-vědomím. Vědomí je spojování nepřibuzných predikátů a je symptomem komunikace s vnějším světem (Delaney 1993, 146), které svou funkci provádí nepřímou, skrze „činnost habitů“, a, jak je popsáno výše, nemůže zaručovat distinktní reprezentaci člověka jakožto člověka. Sebe-vědomí je komplikovanější: plné sebe-vědomí je inferencí, mající svůj původ v nevědomosti a omylu, tj. v základní polaritě (druhosti), která je zakotvena v některých zkušenostech (Delaney 1993, 149), přičemž tento „primitivní“ pocit polaritě je pocíťován na základě konfliktu komplexního řetězu inferencí. Vznik tohoto sebe-vědomí Peirce popisuje v „*Questions*“ jako uvědomění si dítěte, že není centrálním bodem (EP 1, 19-20) a že se od ostatních znaků tedy odlišuje. Je komplexním znakem – nicméně Peirce trvá na tom, že tato komplexita, kterou nám zprostředkovává sebe-vědomí, jeho výlučnost nezaručuje, komplexním znakem je i kniha; a snaží se vyvarovat možným oddělením na „my“ a zbytek - chápe člověka jako průběh jeho života, který je znakem, neboť se manifestuje (Delaney 1993, 150). Ačkoliv by se tedy mohlo zdát, že konečné odlišení spočívá v tom, že člověk užívá znaků reflektovaně, Peirce je velmi rezervovaný k onomu „my“, k distinkci týkající se individuality: jsme součástí znakového procesu a nevládneme jím tak, abychom reflexi jednoduše „měli“ (Delaney 1993, 150). Později charakterizuje esenci člověka odlišenou od partikularity: chápe člověka jakožto transcendentního (CP 7.591) – není tedy pouhou věcí a není identický se svým tělem, jeho esence je informační, a z toho důvodu je v jistém smyslu „nesmrtelný“: dokud informace ve znaku je pravdivá, přesahuje tělo, může být na více místech naráz (tj. všude, kde se informace artikuluje) a to i po smrti zvířecího těla (Delaney 1993, 152).

4. FALIBILISMUS

Peircova teorie vědy (klasifikace věd i vědecká metoda) a epistemologie jsou součástí holistického systému, jehož základ tkví na principech popsanych v referovaných studiích. Sémiotika se zde objevuje, jak jsme již předestřeli, v roli *organonu* (Liszka 1996, 16), nástroje aplikovatelného ve všech disciplínách a při jakékoliv rozumové aktivitě. I když zde není věnován prostor samotné klasifikaci znaků⁴⁰, jsou zde explikovány důležité principy stojící za reprezentací. Tato Peircova pozice, že veškeré poznání je zprostředkováno znaky, zakládá realitu, která je založena na specifikách teorie reprezentace. Tato specifika jsou ve zmíněných studiích rozpracována, aby poskytovala základ teorii, která, za předpokladu dané reality zprostředkované výhradně znakově, popisuje veškeré poznání, kterého může člověk „mít“, jako pravděpodobné a falibilní.

Popsali jsme, že vždy, když operujeme se znaky, tvoříme nějakou hypotézu, reprezentaci. Falibilismus takových operací je spjat s vlastní rolí hypotézy, respektive s její inherentní vlastností, kterou je reference na základě nedostatečného vědění. Jakékoliv nefalibilní uvažování, a případná nefalibilní tvorba znaků a jejich operace s nimi, by musely být postaveny na apodiktických argumentech skládajících se z premis, které nejsou samy závěrem jiného sylogismu. To však není možné, neboť premisa, která by zároveň nebyla závěrem (EP 1, 12) je premisa, která nám není kognitivně přístupná a její emergence by musela nutně být tak či onak nějakou formou inference z předcházejících závěrů. Naše schopnost poznávání není navíc nikdy založena pouze na apodiktických argumentech, neboť reprezentace sama a naše chápání empirie jsou založeny na hypotéze a indukci.

Argumenty proti způsobu pojmání reality jakožto pramenící z jistých a intuitivně nahlížených základů jsou, jak jsme dostatečně akcentovali, jádrem Peircovy epistemologie. Jak reprezentace, tak naše chápání světa, které je jí zprostředkováno, se zakládá na pravděpodobných argumentech. Proto, i když Peircova teorie není psychologická a rozhodně má ambice popisovat realitu světa ne jako naši subjektivní naraci, ale skutečně jako realitu, se nejistotě v případě jakéhokoliv jednotlivého inferovaného argumentu nevyhne – a to ani v případě vjemů. To ji však nedevaluje: neboť jakkoliv je naše poznání derivované z premis, které jsou falibilní, je postaveno na pravidlech správné inference.

⁴⁰ Klasifikaci znaků vypracoval Peirce již dříve, např. v *On a New List of Categories* (EP 1, 7-10).

Bude však třeba předestřít, jak je případná správnost pravděpodobných argumentů zakotvena.

4.1. Falibilismus ve vědě jako paradigma

Co se týče vědy, Peirce na ni hledí jako na historický proces, dalo by se říci, že je v jeho pojetí jakousi „dynamickou verzí“ kantovského projektu (Delaney 1993, 36). Kantovská otázka po vědecké objektivitě podložené naší nutnou konstitucí myslí je nahrazena otázkou po tom, jaký musí být svět, aby tento způsob bádání (tj. věda) dosáhl pravdivosti (Delaney 1993, 37). Pravdivost „tady a teď“ je nahrazena pravdivostí v dlouhém běhu. To nahrazuje představu nutné pravdy jakožto přímého náhledu něčeho apriorního a váže to pravdivost k procesu bádání.

Historie vědy je tedy brána jako fenomén, který je třeba vysvětlit – neboť jenom na základě fenoménů, respektive efektů, je možné vůbec poznat realitu (to je Peircův partikularismus, který staví do opozice vůči metodismu, a rovněž jeho pragmatické východisko). Je nepopíratelné, že vedení rozumu pomocí vědecké metody vede k empirické adekvátnosti (Delaney 1993, 37-38), tj. k lepšímu vysvětlení a k předpovídání jevů, protože se tato vlastnost manifestuje v celé historii vědy. Zároveň je každé představení nového poznatku, každý objev, nutně hypotézou, která je, v rámci procesu bádání navíc potvrzována indukčně, přičemž obojí, jak hypotéza, tak indukce, jsou falibilními mody uvažování.

Role hypotézy je zde obzvláště důležitá – pouze spojení předtím nesouvisící rozmanitosti do jednoty, ať v případě vjemů (EP 1, 42) či v případě komplexních myšlenek, zakládá novou informaci, přičemž dedukce takovou informaci explikuje a indukce potvrzuje (CP 6.475). Dalo by se říci, že hypotézou nalézáme „stavební bloky“ (Delaney 1993, 38) našeho bádání. Problémem je však jejich legitimita – jak jsou ukotveny, když je peircovská koncepce kritikou fundacionalismu? Potvrzování hypotézy je proces, který je v „přítomnosti“ zakotven vždy pravděpodobně. Když hypotézu explikujeme deduktivně a potvrzujeme induktivně, toto potvrzení není nikdy jisté. Je dokonce naprosto zřejmé, že se v tomto procesu vyskytnou chyby a omyly.

Klíčem je zde Peircův pragmatismus, ve kterém je upevňování názoru (a s ním související rostoucí empirická adekvátnost) ošetřeno, místo neustálého kotvení v nezpochybnitelných základech (ať již v autoritě či introspektivně), neustálým upravováním hypotéz o světě – jde zde o to, že máme regulativní principy, které naše bádání řídí vzhledem k budoucnosti, ne k minulosti (Delaney 1993, 39).

Jak je však možné, že člověk přijde v současnosti s hypotézou, která se v budoucnosti potvrdí? Jak bychom vysvětlili pokrok vědy (a obecněji – naši schopnost adekvátního popisu empirie), kdybychom neměli u hypotézy zaručenou žádnou jistotu její správnosti? Věda jako proces nemůže být vysvětlena jako vrstvení a potvrzování náhodných vstupů (Delaney 1993, 40) - možných hypotéz je nekonečné množství a naprostá většina z nich je samozřejmě nesmyslná. Odpověď na tuto otázku je překvapivě jednoduchá: člověk má schopnost hádat správné odpovědi, mít tedy spíše pravdu (CP 5.173). Tato schopnost je instinktem, který se vyvinul díky tomu, že je naše zaopatřování ve světě úspěšné – a je tedy v podstatě produktem evoluce. Vzhledem k tomu, že takový instinkt nápomocný našemu zaopatřování se jeví jako důležitý pro naše přežití, je pravděpodobné, že jej, jakožto produkty evoluce, mít budeme.⁴¹ Výběr hypotézy je rovněž otázka ekonomie. Když probíhá výběr možné hypotézy, měla by se brát v potaz její jednoduchost (nebo „přirozenost“), přístupnost jejího výsledku a testovatelnost (Delaney 1993, 19). Jde i o to vybírat hypotézu, která by v případě prokázání své neplatnosti přesto přinesla výsledek, který by mohl být přínosný (minimálně v tom, že by nám ukázal, kudy cesta nevede). Navíc, jak je již z výše referovaných studií patrné, nemělo by docházet k tvorbě nové hypotézy, když stávající hypotéza dokáže dané jevy explikovat – představení takové hypotézy a její testování by bylo plýtváním času, energie a peněz (Delaney 1993, 19) a nutilo by nás vytvářet nadbytečné konstrukce, které by takto představenou hypotézu podpíraly. Tyto principy Peirce staví, vzhledem k našim omezeným možnostem a schopnostem, jako v podstatě morální obligaci. Měl by být brán v potaz nejenom samotný princip bádání, ale i sociohistorický aspekt vědy: měly by být voleny takové hypotézy, které umožní tvorbu názoru udržitelného v dlouhém běhu, nehledě na jednotlivce. „Nejlepší“ hypotéza, optikou Peircovy ekonomie, neznamená jednoduše „pravdivá“, ale nejlépe umožňující pohyb k pravdě v dlouhém běhu (Delaney 1993, 20)⁴². Přesto je patrné,

⁴¹ Peirce přímo tvrdí, že tento „přirozený instinkt“ je kotvou vědy (CP 7.220).

⁴² Takový přístup k jednotlivým hypotézám může být, podle našeho názoru, vysvětlen jako „instrumentalistická“ snaha o použití hypotéz, které v dlouhém běhu sice pravdivé nejsou, avšak fungují dobře v jistých situacích, jsou tedy sice nepravdivé, ale tato nepravdivost může být reflektována a mohou být

že gros tkví v již zmiňovaném „instinktu“, který celou ekonomiku v podstatě nejprve umožňuje. Vzhledem k tomu, že naše mysl vznikla v kontaktu s empirií, která je podřízena pohybovým zákonům, je tudíž možné uvažovat, že tyto zákony chápeme přirozeně, vzhledem k našemu ustrojení mysli.

Kromě hypotézy je pravděpodobnou složkou každého bádání i indukce, která hypotézu jakožto názor fixuje a eliminuje ty hypotézy, které nejsou v souladu s výskyty, které předpokládají. Může však takto sloužit jako spolehlivý nástroj? Podle Peirce tomu tak bezesporu je a spolehlivost indukce se potvrzuje neustále – poznáváme ji z efektů. Je naprosto nutnou složkou jakéhokoliv usuzování, neboť i kdybychom se ocitli ve světě, ve kterém se na indukci nedá za žádných okolností spolehnout, naše znalost pravidla, které nám říká, že se na indukci nedá spolehnout, by pramenila opět z indukce:

„Když by i v tak démonicky utvořeném vesmíru byla indukce spolehlivým nástrojem, určitě je spolehlivým nástrojem v jakémkoliv běžném vesmíru – zvláště v tom našem.“
(Delaney 1993, 43)

4.2. Peircův nefalibilismus

Peircův falibilismus znamená problematizaci epistemologického dogmatismu, který, díky své snaze o univerzální uzavřený systém pravd, podle Peirce jasně klade překážku na cestě bádání. I jeho kritika Descartesa byla motivována snahou o rozkrytí nemožnosti takového dogmatického systému (Savan 1964, 190). Stejně tak Peirce stojí v opozici vůči skepticismu, který chápe jako nominalistický: vede k přiřazování pravdivosti a nepravdivosti po vzoru náhodného přiřazování jmen, zatímco chápe realitu samu jako nepoznatelnou a neuchopitelnou.

Podle Davida Savana stojí Peircova epistemologická pozice na dvou bodech: falibilismu a nefalibilismu. Falibilismus je odpovědí na dogmatismus, a je založen na tom, že žádné naše jednotlivé poznání nemůže být jisté. Termín „Peircův nefalibilismus“, který

užity „správně“. Například můžeme bez problému popsat mnoho fyzikálních jevů pomocí hypotéz derivovaných z Newtonových zákonů, ačkoliv si v současnosti jsme vědomi jejich nedostatků. Na druhou stranu vysvětlení, proč se krychle nevejde do otvoru tvaru kruhu pomocí kvantové mechaniky, rozhodně pravdivé bude, ale nebude „správně“ tento jev takto vysvětlovat dítěti při hře (Rosenberg 2005, 44). Faktem zůstává, že v rámci vědy se hypotézy nepravdivé vzhledem k dlouhému běhu, ale přesto „funkční“, objevují neustále a to i nereflektovaně a je nutné je užívat a jejich užití upravovat v případě, že se objeví skutečnost, která je vyvrací.

Savan razí, je pak odpovědí na skeptické argumenty, a jeho teze by se daly shrnout následovně:

- 1) Jsme oprávněni tvrdit, že je zde reálný svět nezávislý na přesvědčení jakéhokoliv člověka, a že máme skutečnou znalost tohoto světa.
- 2) Musí zde být opravdová empirická znalost reálného světa, ať již teď, či jindy.
- 3) Je pravděpodobné, že v jakémkoliv daném čase máme zprostředkovánu opravdovou empirickou znalost reálného světa. (Savan 1964, 191)

Nediferencovaně jsme pozice falibilismu a nefalibilismu, v rámci Peircovy epistemologie, popsali jako v podstatě komplementární. Nicméně jisté „třetí plochy“ v takto zavedené dichotomii jsou jasně viditelné: i kdyby šlo pouze o „rozpor“ mezi tím, že Peirce na jednu stranu chápe všechno poznání jako falibilní, ale na druhou stranu přesto kritizuje pochybnost Descartesa vzhledem k tomu, že jsou zde přesvědčení, které nemá nikdo důvod zpochybňovat – že totiž existují přesvědčení, u kterých nemáme „pochybnost v srdci“ (EP 1, 29).

Jakkoliv by se tento, možná zdánlivý, rozpor, dal asi vyřešit poukazem na proces bádání, kde bereme množinu přesvědčení jako jistou vzhledem k úrovni naší znalosti, a ne absolutně (viz Delaney 1993, 20), problém je o něco hlubší a Peirce sám tento rozpor zdůrazňoval (Savan 1964, 192). Podle Savana je například tvrzení, že je sice naprosto jasné a pravdivé, že je toto list papíru, ale je zároveň možné, že to není pravda a toto list papíru není; naprosto v souladu s tím, jak Peirce předložený problém pojímal (Savan 1964, 192).

To, co poskytuje kritérium pravdivosti, je v Peircově teorii inference. To, že je toto papír, je inferováno z premis, které musí být pravdivé či pravděpodobné, aby i jejich závěr byl pravdivý či pravděpodobný. V případě naší jistoty pravdivosti či pravděpodobnosti premis je pochybnost o závěru „sebeklamem“ (Savan 1964, 197). Podle Peirce je odůvodněné tvrdit, že jsou jisté propozice pravdivé: jednoduše proto, že je nemůžeme myslet jako nepravdivé – a že zde tedy není žádná společná půda pro veškeré pochybování, jako v případě Descartesa. Tato vlastnost „nemoci myslet jinak“, která je, jak jsme napsali výše, založena na inferenci „*from definition to definitum*“ (EP 1, 43) je, podle Savana, prvním principem Peircova nefalibilismu.

Je však pravda, že mezi tvrzeními „papír je bílý“ a „tvrdím, že papír je bílý“ (Savan 1964, 198) je značný rozdíl. Mohlo by být řečeno, že nic nemůže být tvrzeno s jistotou, nicméně Peircův přístup k problému je odlišný. Tvrdí, že i výroky, které se prokází

v dlouhém běhu jako nepravda, byly vytvořeny v souladu s pravidly správné inference a správnost inference dále potvrzují (viz kapitola 3.1.2.). A jelikož inference stojí na pravdivosti (či pravděpodobnosti) závěrů vzhledem k premisám, musí zde být vůdčí princip (*leading principle*), tj. regulativní princip, který není ani pravdivý, ani nepravdivý (aby nedošlo k zacyklení týkající se toho, že pravdivost je manifestována v inferenci, která je založena na pravdivosti, viz Savan 1964, 199). Vůdčí principy jsou u každého fundamentálního druhu inference (hypotéza, indukce, dedukce) distinktní.

Vůdčí princip indukce je, že když vybereme objekty na základě jejich příslušnosti k nějaké třídě a nalezneme u nich společné vlastnosti, celá tato třída bude mít tyto společné vlastnosti (CP 7.131), což spočívá na představě, že poznatelnost a bytí jsou jednou a tou samou věcí (Savan 1964, 200). Validita indukce tak spočívá v tom, že části tvoří celek a zároveň musí stát i na předpokladu, že bude indukčně potvrzována (a každý empirický fakt musí být vždy potvrzen indukčně). Avšak ne všechny pravdivé premisy vedou induktivně k pravdivému závěru v dlouhém běhu (neboť jsou falibilní). A naopak z nepravdivých premis můžeme dosáhnout pravdivého závěru – když budu předpokládat, že světlo je modré a bude faktem, že jsem barvoslepý a vidím v tomto modrém světle jako bílé pouze naprosto bílé objekty, stejně usoudím, že je papír bílý (Savan 1964, 201). Jestliže jsou premisy nepravdivé a toto se prokáže, bude odůvodnitelné pozdější tvrzení o jejich nepravdivosti. Když se tato věc však po nespecifikovaném čase neprokáže, propozice bude pravdivá a bude o ní možno tvrdit, že je pravdivá. A tedy objekt takové propozice bude nutně reálný, neboť reálné je to, co je objektem pravdivé propozice: odtud existence reálného světa, která je druhým principem Peircova nefalibilismu (Savan 1964, 201).

Tento druhý princip však nemusí být pravdivý a Peirce tvrdil, že to, co se k jeho pravdivosti upíná, je víra či očekávání (Savan 1964, 201). Nicméně jelikož je na něm založena veškerá naše jistota týkající se všech partikularit, je hypotéza o pravdivém světě v podstatě tou nejvíce plausibilní hypotézou vůbec.

Avšak to, že Peirce z této hypotézy pravdivosti usuzuje, že je koncepce pravdy založena na komunitní snaze, a že pravdivá propozice musí být posléze potvrzena všemi členy této komunity, je podle Savana omyl: takový závěr z předložené hypotézy nevyplývá (Savan 1964, 201). Savanův argument je zde podobný tomu Shortovu, který se týká reprezentace (viz kapitola 3.4.): když máme množinu všech čísel větších než 0 a menších než 1, není v ní ani naprosto nejmenší, ani naprosto největší reálné číslo. V každém případě

bude série pokračovat vždy dalším číslem. Když vezmeme 0 jako moment před procesem myšlení a 1 jako moment po skončení procesu myšlení, není zde v procesu myšlení moment, po kterém by nenásledoval další moment procesu myšlení. Každý další takový moment bude následující afirmací procesu, ale přitom samozřejmě každá další taková afirmace bude následována další a další – a to do nekonečna. V tomto rozpisu však nikde není určen žádný konečný či nutný souhlas všech členů komunity: bude pouze chvíle, kdy všechny afirmace dané propozice prostě přestanou. Není zde dokonce ani místo pro komunitu, neboť není důvod, aby všechny takové afirmace byly veřejné (Savan 1964, 202).

Je možné, že si Peirce byl tohoto problému vědom, neboť tvrdil, že existují propozice, jejichž série je v rámci konečného času ukončena. Takové propozice budou soukromé a zmizí bez toho, aby mohlo být usuzováno o jejich pravdivosti – jedná se o propozice, které najdou svůj konec ve smrti (viz kapitola 3.2.). I z jeho pozdějších zmínek o tom, že vědecká inference není, vzhledem k člověku, tou nejdůležitější: že důležitější přesvědčení jsou osobní a náboženské (CP 1.673); a o tom, že to, co je podle vědecké inference pravdivé, musí spočívat na zájmu něčeho nadřazeného a transcendentního (CP 5.357), je patrné, že Peirce uvažoval i o pravdách, které jsou známy, avšak jejichž pravdivost nespočívá na komunitě a končí smrtí (Savan 1964, 203). Takové pravdy jsou však od těch vědeckých velmi odlišné a zakládají se tak dvě kritéria pravdivosti, což Peirce nikde nezohledňuje.

Třetím principem Peircova nefalibilismu je, že je pravděpodobné, že v jakýkoliv daný čas máme k dispozici pravdivou empirickou znalost. Když je závěr inferován z premis a my nemáme důvod k tomu premisy zpochybňovat, můžeme odůvodněně tvrdit, že je pravdivý. To nám však neříká nic o tom, jestli skutečně pravdivý je, ani o tom, jestli my skutečně víme, že pravdivý je (Savan 1964, 203) – nepředpokládáme, že víme to, co budou všichni ostatní členové komunity vědět v dlouhém běhu.

Mohu takto odvodit závěr, který ve skutečnosti pravdivý je – to znamená, že bude potvrzen v dlouhém běhu. Já však, když tento závěr odvozuji, o tomto dlouhém běhu nemohu nic říci, jeho budoucnost pouze předpokládám. Nevím tedy, zdali je závěr pravdivý. Není tedy správné říkat, že kdykoliv odvodím pravdivý závěr z pravdivých premis, že pravdivost závěru znám. Mohl bych se v pravdivosti mýlit. Kdybych například usoudil, že kameny padají, z nepravdivých premis, které by tvrdily, že přirozené místo

kamenů je dole a vzduchu nahoře (a proto kameny padají vzduchem dolů) a byl bych o tomto závěru, který ve skutečnosti naší zkušenosti s kameny odpovídá, naprosto přesvědčen a neměl bych důvod jej zpochybňovat, bylo by přece absurdní tvrdit, že vím, proč kameny padají dolů (Savan 1964, 204). Na druhou stranu, kdybych opravdu usoudil z pravdivých premis pravdivý závěr, který bude potvrzen v dlouhém běhu, sice to bude znamenat, že vím pravdu, ale nebude mě to opravňovat k tomu to tvrdit: není tedy nutné, abych já věděl, že je závěr pravdivý – stačí, když pravdivý je.

Faktem však je, že když vím, že je závěr pravdivý, musím zároveň vědět i to, že je pravdivý proto, že bude potvrzen v dlouhém běhu. Toto se však nijak neliší od jakékoliv znalosti z indukce: to, že slunce zítra vyjde, vím úplně stejně jistě, jako to, že závěr, který považuju za pravdivý, bude potvrzen v dlouhém běhu (Savan 1964, 204). Všechna empirická znalost je induktivní a zakládá se na přesvědčení (či víře), že vůdčí princip indukce se v našem induktivním usuzování manifestuje.

Tvrdit, že pravdy (tj. hypotézy), které podporuje velké množství důkazů a není žádný důvod je zpochybňovat, nejsou jisté (a říkat kupříkladu, že to, že žil Napoleon, je „jenom teorie“, viz CP 5.589) je tedy „šílenost“. Takové hypotézy Peirce nazývá „ustanovenými pravdami“ (CP 5.589) a není zde nic, co by nám bránilo je znát (jakkoliv si, v souladu s falibilitou hypotézy, nikdy naprosto jisti být nemůžeme).

Peircova pozice je tedy následující: to, co vím, musí být pravda; a co je pravda, musí být v dlouhém běhu potvrzeno – když se daná věc jako pravdivá neprokáže, dojde ke korekci toho, co vím, neboť je moje vědění falibilní - když něco vím, nemusím to vědět v budoucnu a mohu mezitím umřít. Mohu vědět, že někdo další ví, ale pro to, abych sám věděl, to není nutné – musím pouze vědět, že to, co vím, bude jednou potvrzeno jakožto pravdivé. To, že tvrdím, že něco vím, činím kvůli tomu, abych dosáhl nějakého efektu: snažím se svou pravdivou znalost přenést – tvrzení je tedy performativní - z toho, že je něco tvrzeno, ještě nevyplývá, že je to pravda (Savan 1964, 206). Tudíž když vím danou věc a tato věc je tedy pravdivá, jakékoliv tvrzení o pravdivosti bychom neměli brát jako jisté, neboť je naším způsobem, jak přenést naše vědění dál – neposkytuje nám ale pro usazení pravdivosti žádnou půdu. Taková propozice může být pravdivá a může být velmi pravděpodobná, ale není jistá. Vzhledem k Peircově falibilismu tu lze pravdivost udržet ve smyslu empirického faktu: můžeme vědět, ale nemůžeme vědět, jestli je naše vědění nutné a jisté, neboť je vždy zprostředkováno indukci. Tato teze o falibilitě není v konfliktu s výše

vyloženou nefalibilitou, neboť zatímco nefalibilismus je učením o vědění, falibilismus je učením o vědění toho, že víme.

ZÁVĚR

Hlavním cílem předkládané práce bylo vyložit, jak se z Peircovy rané kritiky Descartesa (a obecně fundacionalismu) vyvinula jeho vlastní epistemologická koncepce, založená na falibilismu a teorii reprezentace. „Znát svět“ podle Peirce znamená předpovídat účinky habitů, které se v něm vyskytují (Chisholm 1952, 93). Tyto účinky jsou nám, vzhledem k charakteru našeho poznání (empirie), vždy zprostředkovány pouze pravděpodobně: veškeré naše vědění o světě je zprostředkováno indukcí a vše, s čím zacházíme jakožto s reprezentací, je naší hypotézou. Tím se Peirce radikálně staví vůči dogmatismu, který považuje za překážku bádání: a připomíná, že praxe vědy (EP 1, 29) dogmatická není a funguje podle vědecké metody, jejíž charakter později explikoval ve článku *Fixation of Belief* (EP 1, 109-123). Peircova vědecká metoda a dokonce jeho ekonomie bádání (viz kapitola 4.1.) nemají svůj původ v žádném uvažování *ex cathedra* – což je věc, za kterou sám kritizoval fundacionalisty a obzvláště Descartesa – je naopak úvahou nad tím, jak probíhá proces bádání ve vědě, ve vědecké praxi, při zkoumání.

Peircova nefundacionalistická pozice se zde zakládá na odmítnutí intuice jakožto zdroje jinak nezprostředkovatelného poznání. Zdroj jistoty poznání tudíž musí být někde jinde. Peirce tvrdí, že vzhledem k tomu, že naše hypotéza externího světa a pravidla inference dostačují k popsání veškerého poznání a myšlenkové činnosti, není nutné předkládat žádné dodatečné hypotézy týkající se intuice či introspekce: že veškeré naše poznání a usuzování je inferencí z vnějších faktů a má formu sylogismu, jehož premisy jsou závěrem jiných sylogismů. Je zde tudíž série inference směřující od samotného objektu reprezentace, který je nám přístupný vždy pouze reprezentací.

Tato na teorii reprezentace založená epistemologická koncepce byla v předkládané práci představena na základě rozboru Peircových textů *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man* a *Some Consequences of Four Incapacities*, které byly zvoleny kvůli tomu, že se zde objevují motivy velmi důležité pro Peircovo dílo (nefundacionalistická epistemologie, falibilismus, ale i teorie percepce) na pozadí kritiky dřívějších „moderních“ filosofických koncepcí. Spolu s autory, kteří se danými texty zabývali, pak práce nejenom odpovídá na to, jak je Peircova nefundacionalistická epistemologie zakotvena a jaké jsou její předpoklady, ale rovněž představuje možné problémy, které tato koncepce může mít.

Seznam zkratek

Charles Sanders Peirce

W Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition

CP Collected Papers of Charles Sanders Peirce

EP The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings

Použitá literatura

- ALMEDER, R. (1980): *The Philosophy of Charles S. Peirce: A Critical Introduction*. Oxford: Blackwell.
- DEELY, J. (2001): *Four Ages of Understanding*. Toronto: Toronto University Press.
- DEELY, J. (2010): *Semiotic Animal: A Postmodern Definition of "Human Being" Transcending Patriarchy and Feminism*. South Bend: St. Augustine Press.
- DELANEY, C. F. (1993): *Science, Knowledge, and Mind: a study in the philosophy of C.S. Peirce*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- DESCARTES, R. (2000): *Pravidla pro vedení rozumu*. Praha: Oikoymenh.
- DESCARTES, R. (2010): *Meditace o první filosofii*. Praha: Oikoymenh.
- DESCARTES, R. (2016): *Rozprava o metodě*. Praha: Oikoymenh.
- DVOŘÁK, P., NOVÁK, L. (2011): *Úvod do logiky aristotelské tradice*, Praha: Krystal OP.
- ESCHBACH, A., TRABANT, J. (1983): *History of Semiotics*. Philadelphia/Amsterdam: John Benjamin Publishing Company.
- GUIRAUD, P. (1975): *Semiology*. London: Routledge and Kegan Paul.
- HUBEL, D., WIESEL, T. (1962): „Receptive fields, binocular interaction and functional architecture in the cat's visual cortex“. *Journal of Physiology*, 160, 106-154.
- HUBEL, D., WIESEL, T. (1979): „Brain mechanism of vision“. *Scientific American*, 241, 150-162.
- CHISHOLM, R. M. (1952): „Fallibilism and Belief“. In: Philip P. Wiener, Frederic H. Young (eds): *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce*. Cambridge: Harvard University Press, 93-110.
- KASSIN, S. (2007): *Psychologie*. Praha: Computer Press, a.s.
- KRETZMANN, N., KENNY, A., PINBORG, J., STUMP, E. (1988): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism, 1100-1600*. Cambridge: Cambridge University Press.

- MANETTI, G. (1993): *Theories of the Sign in Classical Antiquity*. Bloomington: Indiana University Press.
- MURPHEY, M. G. (1993): *The Development of Peirce's Philosophy*. Indianapolis: Hackett..
- PEIRCE, C. S. (1931 – 1958): *Collected Papers of Charles Sanders Peirce I-VIII*. Cambridge: Harvard.
- PEIRCE, C. S. (1982): *Writings of Charles S. Peirce: a chronological edition*. Bloomington: Indiana University Press.
- PEIRCE, C. S. (1992): *Essential Peirce, vol. 1*. Bloomington: Indiana University Press.
- ROSENBERG (2005): *Philosophy of Science: A contemporary introduction, Second Edition*. New York, London: Routledge.
- SAUSSURE, F. (2007): *Kurs obecné lingvistiky*. Praha: Academia.
- SAVAN, D. (1964). „Peirce's Infallibilism“. In: Edward C. Moore, Richard S. Robin (eds.): *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce, Second Series*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 190-211.
- SHORT, T. L. (2009): *Peirce's Theory of Signs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SKAGESTAD, P. (1981): *The Road of Inquiry*. New York: Columbia University Press.