

K filosofickému myšlení Charlese Sanderse Peirce (1839-1914)

Jaroslav Hroch

Filosofická fakulta Masarykovy univerzity, Brno

Věnujeme-li v současné době pozornost filosofickému a sociokulturnímu odkazu Charlese Sanderse Peirce, nejde pouze o historickou reminiscenci motivovanou vnější okolností 170. výročí narození jednoho z nejvýznamnějších představitelů amerického pragmatismu. Rozsáhlé a mnohostranné dílo Ch. S. Peirce nepochybně prokazuje velkou hloubku jeho filosofické reflexe a průkopnický přínos v oborech sémiotiky, logiky a teorie vědy. Zároveň jej však řadí k těm představitelům filosofického myšlení v USA, kteří rozvíjeli pojetí filosofie jako *kulturní a společenské kritiky*, spjaté s vědeckou a praktickou aktivitou člověka v moderní společnosti. Z těchto důvodů se naše studie nezaměřuje na přínos Ch. S. Peirce ve všech disciplínách filosofie a vědy (například na jeho pojetí sémiotiky a formální logiky, nebo na druhé straně na rekonstrukci jeho etických názorů), nýbrž věnuje pozornost jak jeho teorii poznání, tak i Peircovým dosud málo známým koncepcím ontologickým, sociokulturním a společenským.

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

Ke všeobecnému a jednoznačnému uznání velkého Peircova teoretického a myslitelského přínosu americkou filosofickou a vědeckou komunitou docházelo

poměrně pomalu. Teprve ve dvacátých a třicátých letech 20. století začíná postupně vycházet celé Peircovo mnohostranné dílo, nazvané *The Collected Papers of Ch. C. Peirce*.

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

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

Je zřejmé, že Peirce usiluje o takovou koncepci pochybování, která by stimulovala další vědecké bádání daleko účinnějším způsobem, než tomu bylo v pojetí Descartově. V tomto kontextu zdůrazňuje, že „pouhá přeměna oznamovací věty do formy věty tázací nepodněcuje naši mysl k jakémukoliv úsilí o dosažení přesvědčení. Musí existovat skutečná a živá pochybnost, a bez ní je každá diskuse nesmyslná“.³ Další problém podle Peirce spočívá v tom, že Descartova metoda univerzálního pochybování není aplikovatelná sama na sebe, neboť pochybnost o sobě samém není účinnou pochybností ve prospěch adekvátního poznání, nýbrž záležitostí vlastního sebeuvědomění, introspekce. Tato metoda však není založena na zkoumání věcí mimo náš subjekt, a tedy na vědecké experimentální práci. V této souvislosti také Peirce nesouhlasí s Descartovým jednoznačným vyřazením všech dosavadních poznatků, svědectví a autorit, především však vystupuje proti jeho

ignorování lidské kolektivní zkušenosti. V této souvislosti dokonce zdůrazňuje, že naše filosofické poznávání „musí začínat se všemi předsudky, které skutečně máme“. 4 V tomto názoru je Peirce velmi blízký argumentačním postupům filosofické hermeneutiky H.-G. Gadamera, která klade důraz na základní význam tradice, předsudků a praktické životní zkušenosti v procesu poznání.

Jak jsme již uvedli, jedním ze základních pojmů Peircovy epistemologie je *přesvědčení* („belief“). Tento pojem podle Peirce vyjadřuje „klidný a uspokojující stav, který si nepřejeme odstranit, nebo změnit v přesvědčení o něčem jiném“. 5 **Belief** nás dostává do takového stavu, že se chováme určitým způsobem, když vznikne určitá okolnost. Přesvědčení je totiž podle Peirce znamením toho, že v naší povaze byl ustaven nějaký návyk („habit“), který určuje naše jednání: „Přesvědčení nás nedonutí jednat ihned, avšak dostane nás do takového stavu, že když dojde k určité okolnosti, budeme se určitým způsobem chovat“. 6. Pochybnost nemá takové účinky, ale dokud není odstraněna, nutí nás ke zkoumání (‘inquiry’).

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

V souvislosti s kritikou karteziánismu Peirce vyslovuje svou základní tezi, že vědci a filosofové by neměli pochybovat kvůli pochybování samotnému, nýbrž jejich pochybování má být východiskem získávání nových poznatků, korigováním dosavadního poznání. Proto Peirce rozvíjí tzv. *fallibilismus*, tj. učení o omylnosti vědy a lidského vědění vůbec. Podle něho „existují tři věci, o kterých nemůžeme

nikdy doufat, že je dosáhneme zdůvodňováním, totiž absolutní jistoty, absolutní přesnosti, a absolutní univerzálnosti“.⁸

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

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

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

zárukou její pravdivosti: „Je jistě důležité vědět, jak učinit naše ideje jasnými, ale mohou být dokonce velice jasné, aniž by byly pravdivé.“ 13

Rozhod autora studie *Jak vyjasnit naše ideje* s karteziánismem působí velmi radikálně. Peirce evidentně v mnohém předjímá Jamesovu zásadní kritiku jednostranného filosofického racionalismu. Peirce považuje karteziánské pojmy jasnosti a zřetelnosti nejen za muzeální a zastaralé, ale dokonce by je nejráději odhodil – byť to tak přímo neformuluje – na smetiště dějin filosofie: „Onen tak obdivovaný ornament logiky – doktrína jasnosti a zřetelnosti, vypadá snad pěkně, avšak je nejvyšší čas převést ji do sbírky jako antikvární *bijou*, a vybavit se něčím lépe přizpůsobeným pro moderní používání.“ 14. Ve studii *Jak vyjasnit naše ideje* se Peirce vrací ke své koncepci svébytné spojitosti pochybování a přesvědčení. Znovu zdůrazňuje, že „přesvědčení (belief) je něčím, čeho jsme si vědomi, co uklidňuje neklid našeho pochybování a co umožňuje, že uspořádání naší povahy se projevuje v pravidlech, ve způsobu jednání, krátce řečeno: v návyku“. 15 Peirce odmítá rozbití skutečnosti na pojmy a takové pojetí vědy, které by bylo pouhým souborem logických definic, zcela odtržených od skutečné praxe vědy. Prostředky logického myšlení, vedoucí k utřídění a logické konzistentnosti našeho poznání, začínají působit teprve tehdy, když získáme praktické vědecké poznatky a zatím nezpochybnitelná přesvědčení: „Z analýzy definic se nemůžeme naučit nic nového. Nicméně, naše existující přesvědčení mohou být uspořádány podle tohoto procesu, a tento řád představuje podstatnou složku intelektuální ekonomie, jakož i všeho jiného.“ 16

Metoda poznání je stále pro Peirce zásadním filosofickým problémem. Z hlediska základních postupů vědecké metodologie kritizuje Peirce klasickou filosofickou tradici za to, že vycházela z dedukce, avšak stejně tak i pozitivismus, že vycházel především z indukce. Obecným termínem pro metodu poznání je u Peirce *zdůvodňování* („reasoning“), které v sobě zahrnuje dedukci, indukci a abdukci. Pro experimentální vědu (ale i pro běžný život) je podle Peirce nejdůležitějším nástrojem k vytváření nového poznání (tj. k proměňování pochyb v přesvědčení) *abdukce*. Abdukce je metoda formulování hypotéz ve vědě - vytvářejí se explanační hypotézy, které umožňují vysvětlit vazby mezi termíny. Podle Peirce „abdukce není více méně než uhadováním (‘guessing’)“ [...] „Její platnost jako taková spočívá v tom zevšeobecnění, že žádné nové pravdy nelze

nikdy dosáhnout jinak než zároveň s nějakými dalšími novými pravdami.“ 17 „Abdukce se vztahuje ke všem našim ideám, týkajících se skutečných věcí, které přesahují to, co je dáno ve vjemech, avšak je pouhou domněnkou, bez důkazové platnosti.“ 18

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

Důležitý ontologicko-gnoseologický problém představuje pro Peirce pojem *skutečnosti* („reality“). Byl si totiž velmi dobře vědom toho, jak je obtížné a složité pojem skutečnosti a skutečného definovat: „Můžeme definovat skutečné jako to, jehož charakteristika je nezávislá na tom, co si kdokoliv může o něm myslet. Avšak, jakkoliv může být tato definice shledána jako uspokojivá, bylo by velkou chybou se domnívat, že tato definice činí ideu skutečnosti dokonale jasnou“. [...] „Jediný důsledek, který mají skutečné věci, je ten, že způsobují přesvědčení, neboť všechny vjemy, které vzbuzují, plynou do vědomí ve formě přesvědčení. Je tedy otázkou, jak se pravdivé přesvědčení (nebo přesvědčení ve skutečnosti) odlišuje od nepravdivého přesvědčení (nebo přesvědčení v rámci fikce). Přitom je však důležité si uvědomit, že to, co umožňuje dát konkrétní a srozumitelný význam výrazu 'vlastnosti nezávislé na tom, co si o nich kdokoliv může myslet, že jsou', je teprve výsledkem dlouhodobého a soustavného bádání.“21

Peirce si uvědomuje, že poznání skutečnosti je dlouhodobým procesem, založeným na stále se rozšiřující a kumulativní zkušenosti.. Z toho však jistě nevyplývá, že bychom Peirce mohli považovat za vyhraněného agnostika nebo subjektivního idealistu. Tento zakladatel amerického pragmatismu vždy usiloval – obdobně jako William James – spojit ve svém filosofickém myšlení idealismus a

realismus, na rozdíl od „klasického“ britského empirismu odmítal zakládat poznání skutečnosti pouze na smyslových údajích. Pojem skutečnosti („reality“) je podle Peirce spjat s racionálním účelem, a je tedy něčím, jehož význam může být určen až jeho důsledky. Přitom však byl Peirce od počátku své filosofické dráhy přesvědčen, že existuje skutečnost nezávislá na vědomí, na tom, jaké názory o ní kdokoliv má: „Jsou zde skutečné věci, jejichž charakter je zcela nezávislý na našich názorech o nich; tyto skutečnosti působí na naše smysly podle ustálených zákonů, a ačkoliv jsou naše vjemy tak rozličné, jako jsou naše vztahy k předmětům, jsme schopni, využitím výhody zákonů percepce a prostřednictvím zdůvodňování zjistit, jak věci skutečně a opravdu jsou; a kterýkoliv člověk, jestliže má dostatečnou zkušenost a dostatečně o ní uvažuje, bude doveden k jedinému pravdivému závěru. Tato nová koncepce zde obsažená je koncepcí skutečnosti.“ 22 s. 26

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

Je zřejmé, že Peirce kladl důraz na *společenský* charakter vědeckého bádání. Tento jeho poznatek byl velmi inspirativní pro nejvýznamnějšího představitele mladší generace tzv. frankfurtské školy Jürgena Habermase, který ve své práci *Poznání a zájem* („Erkenntnis und Interesse“, 1968) mimo jiné podrobil kritice gnoseologické teorie pozitivismu a jeho koncepci vědy. Na podkladě Peircovy koncepce falibilismu a vědeckého poznání dochází Habermas k závěru, že vlastně neexistuje žádný neatřesitelný základ, na němž by mohly být postaveny interpretativní procesy v rámci vědeckého bádání, a že koncept pravdy, související s všeobecně přijatelnými podmínkami a předpoklady uznání, respektování a přijetí

vědeckých teorií, je též závislý na specifickém konsensu v rámci vědecké komunity.²⁴

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

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

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

V gnoseologických koncepcích Ch. S. Peirce se však projevuje určitá rozpornost, respektive rozpolcenost, vycházející právě z jeho pojetí společenského a časového charakteru poznání skutečnosti. Podstatná rozpornost Peircovy

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

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

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

Peirce v této studii zdůrazňuje, že vědecké poznání je založeno na tom, že zvláště přírodní vědci myslí tím způsobem, jakým je uvažováno v laboratoři – to

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

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

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

Je tedy zřejmé, že u Kanta a stejně tak u Ch. S. Peirce má termín *pragmatický* teleologický charakter. Významným a zásadním rysem Peircovy teorie poznání a

vědy je její důraz na neoddělitelné sepětí mezi racionálním poznáním na jedné straně a racionálním účelem, záměrem člověka na straně druhé.³⁵

Pro Peirce neznamena proto jeho tzv. *pragmaticismus* nějaký nový filosofický světový názor nebo pokus o vypracování nového metafyzického učení o pravdě a skutečnosti. Znovu zdůrazňuje, že *pragmatismus*, respektive *pragmaticismus* je metodou, jak správně určit význam slov, pojmů a teoretických koncepcí. Význam pojmu lze ztotožnit s praktickými důsledky, které by nutně vyplývaly z předpokladu jeho pravdivosti: „Jestliže někdo dokáže přesně definovat všechny myslitelné experimentální jevy, které by plynuly z přijetí nebo nepřijetí určitého pojmu, tak tím získá úplnou definici tohoto pojmu, a absolutně nic více v této definici nebude.“³⁶

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

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

Přibližně od osmdesátých let 19. století pozorujeme u Ch. S. Peirce výraznou tendenci rozpracovat vlastní, svébytné pojetí vývoje, odlišné od toho, jaké

zastával tehdejší přírodovědecký materialismus. Při tomto utváření svých koncepcí evoluce se Peirce – samozřejmě jen do určité míry – nebránil vlivům německého klasického idealismu, tendencím k naturfilosofii u F. W. J. Schellinga a dialektickému pojetí vývoje u G. W. F. Hegela. Peirce usiluje postihnout dialektiku nutnosti a náhody, zvyku a spontaneity, mechanismu a citu („feeling“). Je zajímavé, že v souladu s tradicí pragmatismu a amerického transcendentálního idealismu považuje Peirce za základní entitu světového dění *psychické procesy*: „Fyzikální události nejsou ničím jiným než degradovanými nebo nerozvinutými formami událostí psychických.“ 39 Ze skutečnosti, že fyzikální procesy jsou nižší, méně vyvinutou formou procesů psychických, můžeme podle Peirce vysvětlit fenomén citění. Důležitým podnětem z oblasti přírodních věd se pro tyto Peircovy úvahy stávají tehdejší zkoumání fyzikálních a chemických vlastností protoplazmy. Je to totiž právě schopnost citění, kterou považuje za základní vlastnost protoplazmy: „Protoplasma jistě cítí, a pokud nechceme připustit pochybný dualismus, tato vlastnost vzniká ze zvláštností mechanického systému.“ 40 Citění je tedy podle Peirce základním hybným momentem materiálních procesů, neboť podle něho tam, kde nacházíme spontánnost náhody, existuje ve stejné míře citění. Peirce vlastně považuje za počáteční hybnou sílu vývoje *duchovní princip*, nezachytitelný prostřednictvím přírodních věd, především věd fyzikálních: „Počáteční chaos, v němž neexistovala žádná pravidelnost, byl z fyzikálního hlediska pouhou nicotou.“ 41. V této souvislosti Peirce zdůrazňuje, že i když před materiální realitou existoval primární chaos, nelze tento stav celkově chápat jako pouhou nicotu, neboť v něm existovala „nesmírná intenzita nahromaděného vědomí“. Podle Peirce ve srovnání s touto neobyčejnou intenzitou vědomí, spojeného s citem, jsou soudobé projevy citění jakožto hybného prvku matérie něčím nesmírně nepatrným, jako bychom srovnávali „pohyb jedné nebo dvou molekul s nekonečnou a nespočitatelnou rozmanitostí náhody, která je zcela neomezená“. 42 Můžeme tedy říci, že „fenomén hmoty není ničím jiným než výsledkem znatelné převahy návyků nad vědomím“. 43 Jestliže je návyk primární vlastností vědomí, musí být rovněž tak vlastností hmoty, která je, jak již Peirce uvedl, druhem vědomí. Jestliže však odstraníme návyk, pak jsou znovu obnovené procesy náhodné spontánnosti doprovázeny intenzifikací citu.

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

Sepětí spontánnosti a intenzifikace citu vede Peirce k hlubšímu promyšlení úlohy náhody ve vývoji přírodní a společenské skutečnosti. V Peircově koncepci procesy náhody mají „mají obecný charakter, v této obecnosti se projevuje tendence dále se rozšiřovat a zdokonalovat.“ 45 Tuto svou koncepci, „zdůrazňující absolutní náhodu“, nazývá Peirce *tychismus*. Spontánní náhodnost Peirce pevně spojuje s citem, a oběma fenoménům připisuje vzájemné sepětí: „Kdekoliv nalezneme náhodnou spontaneitu, tam v odpovídající úměrnosti existuje cit.“ 46

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

Pokud jde o konzistentní spojení gnoseologických a etických momentů Peircova pragmaticismu, najdeme je v jeho koncepci tzv. *konkrétní rozumnosti* („concrete reasonableness“), jak ji rozpracoval např. ve svém hesle pro *Baldwin Dictionary*: „Jediné pravé a konečné dobro, kterému mohou napomáhat praktické skutečnosti, k nimž (etická) maxima obrací pozornost, je podporovat rozvoj

konkrétní rozumnosti. ... Téměř každý bude nyní souhlasit, že úplné dobro nějakým způsobem spočívá v evolučním procesu. Je-li tomu tak, nejde v něm o individuální reakce v jejich oddělenosti, nýbrž o něco obecného či kontinuálního. Synechismus je založen na představě, že sjednocování, vznik kontinuálního, vznikání podle zákonů, vznikající obeznámenost s obecnými idejemi, nejsou ničím jiným než fázemi jednoho a téhož procesu růstu rozumnosti.“ 48

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

Je velmi důležité, že Peirce zdůrazňuje *sepětí svobody a lásky* ve světovém evolučním procesu. V této souvislosti se velmi blíží Hegelově koncepci dějinného procesu jako pokroku ve vědomí svobody. U Peirce vlastně nacházíme obdobnou interpretaci pojetí ducha u mladého Hegela jako je například interpretace Hansa-Georga Gadamera, nejvýznamnějšího představitele filosofické hermeneutiky 20. století. V Gadamerově interpretaci je Hegelovo pojetí ducha odvozeno z křesťanského pojmu ducha svatého. Podle Gadamera totiž mladý Hegel ukázal, že dialektická mnohotvárnost světové a životní skutečnosti může být nejlépe postížena v „duchu lásky a smíření“ prostřednictvím „pohybu ducha k sobě samému“, který tak získává svou dějinnou konkrétnost.⁴⁹ Obdobnou koncepci má také Peirce, který zdůrazňuje sepětí lásky a svobody a jejich význam v evolučním dějinném procesu. Podle Peirce Hegel směřoval ke skutečnému agapismu, neboť agapismus může být uskutečněn především s „podporou živelné svobody, která je dechem ducha lásky“. 50

Ve své koncepci evolucionismu zdůrazňuje Peirce – na rozdíl od Darwinovy teorie – že hnacím momentem evoluce není mechanická nutnost, variování a přirozený výběr, nýbrž svébytné sepětí náhody, kontinuity a syntetizujícího principu lásky. Učení o náhodě, tzv. „tychismus“ musí podle Peirce „vést ke vzniku evoluční kosmologie, ve které jsou všechny pravidelnosti („regularities“) přírody a vědomí považovány za produkty vývoje“. Přitom Peirce připouští, že jeho

koncepce tychismu byla ovlivněna „schellingovským idealismem, který považuje hmotu za pouhou, částečně umrtvenou součást vědomí“. 51 Syntézou tychismu a pragmatismu je podle Peirce synechismus, který princip náhody spjatý s tychismem spojuje s ideou kontinuity, charakterizující veškeré světové procesy, mající evoluční charakter: „Tendence považovat kontinuitu za ideu primární důležitosti je snad vhodné nazvat synechismem.“ 52

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

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

V konzistentní souvislosti se svou ontologickou koncepcí citu jako hybného momentu světového vývoje Peirce zdůrazňuje podstatné sepětí vlastní koncepce evolucionismu se základní ideou křesťanské lásky v evangeliích Nového zákona: „Filosofie, která vyplývá z evangelia Janova, ukazuje cestu, jak se vyvíjí mysl

(mind) ... Láska, která rozpoznává zárodky laskavosti v nenávistném, postupně je zvroučňuje do života a činí jej hodným lásky.“ 56

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

Ve studii *Evoluční láska* Peirce velmi citlivě reaguje na proměnu původní maloměstské agrární pospolitosti, která je narušována a ohrožována v důsledku mocné a nezadržitelné industrializace amerických měst v podmínkách formování vyspělé průmyslové společnosti. Jako mnoho jiných amerických intelektuálů té doby podléhá pocitům osamělosti a bezdomoví lidské existence, a tím více zdůrazňuje hodnoty *sympatie*, *soucitu* a *solidarity*. 58 Právě v této souvislosti podrobuje hluboké reflexi nejen historický význam křesťanství, ale i *psychologickou úlohu a etickou funkci* křesťanských hodnot v procesu překonávání surovosti, necitelnosti a nevědomosti v životní skutečnosti a společenském vědomí římského impéria: „Bezpochyby, vnější okolnost, která více než většina jiných nejprve přiměla lidi, aby přijali křesťanství v jeho laskavosti a jemnosti, byla úděsná míra, do které byla společnost atomizována v důsledku zatvrzelé nenasytlosti a necitelnosti, do níž Římané svedli svět.“ 59 Zároveň je zajímavé, že Ch. S. Peirce předjímá hluboké postřehy C. G. Junga o etické funkci raného křesťanství při duchovním vyrovnávání s fenoménem zla v římské společnosti, které zároveň mělo vést k překonání její atomizace: „Když uvážíme, za jakých psychologických nebo morálně-historických podmínek křesťanství vzniklo, totiž v době, kdy byla nejhrubší surovost každodenní podívanou, pak pochopíme

náboženské uchvácení celé osobnosti a hodnotu náboženství, které hájilo člověka římské kultury proti očividnému útoku zla.“⁶⁰

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

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

Pokud v tomto kontextu srovnáme společenskohistorické podmínky formování filosofického myšlení Ralphi Waldo Emersona (1803-1882) a Charlese Sanderse Peirce (1839-1914), je třeba si uvědomit, že – na rozdíl od Ch. S. Peirce – R. W. Emerson tvoří svá nejvýznamnější filosofická díla v období vymezeném koncem

třicátých a počátkem šedesátých let 19. století. Tehdy žije převážná část obyvatelstva Spojených států amerických na venkově a malých městech, v jejichž společenské a duchovní atmosféře převládá patriarchální konzervativismus, lpějící na obecně uznávaných zvycích a mravech udržovaných náboženskou pospolitostí. V této souvislosti také na většině univerzit v USA vzniklých z původních bohosloveckých učilišť převládá netvůrčí duch ortodoxního a dogmaticky pojímaného křesťanství. Nepřekvapuje proto, že Emerson v této době proklamuje nonkonformistický individualismus, odmítající se podříditi kolektivnímu mínění a tradičním náboženským koncepcím. V Emersonově filosofii má velký význam kategorie sebedůvěry, spoléhání na sebe sama, a tuto kategorii zavádí jako první v americkém filosofickém myšlení, a to v eseji *Sebedůvěra* („Self-Reliance“, 1841): „Nejžádanější ctností je přizpůsobivost. Sebedůvěra, spoléhání na sebe sama („self-reliance“) jsou její protiklady. Společnost nemiluje skutečnost a tvůrce, ale jména a zvyky. Kdo chce tedy být člověkem, musí být nonkonformní.“⁶² Emerson vidí podstatu *self-reliance* v osvobození se od konvencí,⁶³ podobně jako Thomas Carlyle klade důraz na velké osobnosti a *svobodnou individualitu*.

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

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

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

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

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

nebyla samoučelem, nýbrž nezbytnou podmínkou utváření sociálních jistot, kooperativního společenství a harmonického lidského soužití. 66

Je zřejmé, že pro Ch. S. Peirce by zřejmě bylo velmi blízké to pojetí liberalismu, které se projevuje jak v politických teoriích, tak i ve společenskoekonomické praxi dnešních Spojených států amerických. Zde je liberalismus spojován především s úsilím o rozvoj občanských svobod, demokratických institucí a *sociálních* podmínek života nižších a středních vrstev americké společnosti. V tomto kontextu – jak vidíme právě v současnosti – je zdůrazňována nutnost regulativních zásahů státu do hospodářského života, například prostřednictvím velkoryse koncipovaných ekonomických a sociálních programů, které by měly kompenzovat živelnost a sociální necitlivost "klasické" kapitalistické ekonomiky.

Poznámky

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

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

3 Tamtéž, odst. 376, s. 232.

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

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

- 6 Tamtéž, odst. 373, s. 231. **Peirce Ch. S., *Love, Chance and Logic. Philosophical Essays*. Lincoln and London, University of Nebraska Press 1998, s. 15**
- 7 Tamtéž, odst. 382, s. 238. **Peirce Ch. S., *Love, Chance and Logic. Philosophical Essays*. Lincoln and London, University of Nebraska Press 1998, s. 23.**
- 8 Peirce, Ch. S., *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Volume I. Principles of Philosophy*. Edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss. Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press 1965, odst. 141, s. 29.
- 9 Tamtéž, odst. 253, 75.
- 10 Tamtéž, odst. 171, s. 36. K tomu srov. Mihina, František, *Racionalita. K náčrtu genealogie, modelov a problémov*, c. d., s 100- 103.
- 11 Srov. Šíp, Radim, *Richarda Rortyho ústup do jazyka v kontextu vývoje „americké dispozice“*. Disertační práce. Brno, Masarykova univerzita 2005, s. 55.
- 12 Peirce ,C. S., How to Make Our Ideas Clear. In: týž, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Volume V. Pragmatism and Pragmaticism*, odst. 391, s. 249.
- 13 Tamtéž, odst. 410, s. 271.
- 14 Tamtéž, odst. 392, s. 251.
- 15 Tamtéž, odst. 397, s. 255.
- 16 Tamtéž, odst.. 392, s. 251.
- 17 Peirce, Ch. S., *The New Elements of Mathematics. Volume IV*. Edited by Carolyne Eisele.. The Hague, Mouton Publishers 1976, par. 320, s. 284.
- 18 Peirce, Ch. S., *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Volume I. Principles of Philosophy*. Edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss, c.d., odst. 209, s. 126.
- 19 Srov. Mounce, H.O., *The Two Pragmatism. From Peirce to Rorty*. London, Routledge 1997, s. 6.
- 20 Srov. Šíp, R., *Richarda Rortyho ústup do jazyka v kontextu vývoje „americké dispozice“*, c. d, s. 55.
- 21 Peirce, Ch. S., How to Make Our Ideas Clear, c. d., odst. 406, s.266.

- 22 Peirce, Ch. S., *The Fixation of Belief*, c.d., odst. 384, s. 243. **Peirce Ch. S., *Love, Chance and Logic. Philosophical Essays*. Lincoln and London, University of Nebraska Press 1998, s. s. 26.**
- 23 Peirce, Ch. S., *How to Make Our Ideas Clear*, c.d., odst. 407, s. 268.
- 24 Habermas, J., *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1968, s. 118.
- 25 Tamtéž, s. 116.
- 26 Tamtéž, s. 124.
- 27 Tamtéž, s. 124.
- 28 Tamtéž, s. 119.
- 29 Srov. Šíp, Radim, *Richarda Rortyho ústup do jazyka v kontextu vývoje „americké dispozice“*, c.d., s. 58.
- 30 Peirce: Ch. S., *Semiotics and Signifcs. The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*. Edited by Charles S. Hardwick. With the assistance of James Cook. Bloomington and London, Indiana University Press 1977, s. 31.
- 31 Tamtéž, s. 31-32.
- 32 Peirce, Ch. S., *What Pragmatism Is*. In: *týž, The Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Volume V. Pragmatism and Pragmaticism*, c.d., odst. 412, s. 273.
- 33 West, C, *The American Evasion of Philosophy. The Genealogy of Pragmatism*. Madison, The University of Wisconsin Press 1989, s. 50.
- 34 Peirce, Ch. S., „*What Pragmatism Is*“, c.d., odst. 412, s. 274.
- 35 Srov. tamtéž, odst. 412, s. 274. K tomu srov. Dewey, J., „*The Pragmatism of Peirce*.“ In: Peirce, Ch. S., *Chance, Love and Logic. Philosophical Essays*, c. d., s. 302.
- 36 Peirce, Ch. S., *What Pragmatism Is*, c.d., odst. 412, s. 273.
- 37 Tamtéž, odst. 416, s. 278.
- 38 Tamtéž, odst. 417, s. 279. K tomu srov. Mihina, F., *Racionalita. K náčrtu genealogie, modelov a problémov*. ManaCon, Prešov 1997, s. 99.“
- 39 Peirce, Ch. S, *Man's Glassy Essence*. In: *týž, Love, Chance and Logic. Philosophical Essays*, c. d., s. 261.

- 40 Tamtéž, s. 260 .
- 41 Tamtéž, s. 262.
- 42 Tamtéž, s. 262.
- 43 Tamtéž, s. 262
- 44 Tamtéž, s. 261.
- 45 Tamtéž, s. 264.
- 46 Tamtéž, s. 262.
- 47 Tamtéž, s. 265.
- 48 Citováno podle: Dewey, J., The Pragmatism of Peirce. In: Peirce, Ch. C., *Love, Chance and Logic*, c.d., s. 304.
- 49 Srov. Gadamer, H.-G., „Hegel und der geschichtliche Geist“. In: *Kleine Schriften III. Idee und Wahrheit. Platon Husserl Heidegger*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1972, s. 118-128, citované místo s. 127. K Hegelovým teologickým spisům z mládí srov. Patočka, Jan, „Hegelův filosofický a estetický vývoj.“ In: Hegel, Georg Wilhelm .Friedrich, *Estetika*. Svazek první. Přel. J. Patočka. Odeon, Praha 1966, s. 9-56, zvláště s. 16-29.
- 50 Peirce Ch. S., „Evolutionary Love.“ In: týž, *Love, Chance and Logic. Philosophical Essays*, c.d., s. 283.
- 51 Peirce, Ch. S., „The Law of Mind.“ In: týž, *Love, Chance and Logic. Philosophical Essays*, c. d., s. 202.
- 52 Tamtéž, s. 203
- 53 Peirce Ch. S., „Evolutionary Love.“ In: týž, *Love, Chance and Logic. Philosophical Essays*, c.d., s. 274.
- 54 Tamtéž, s. 269.
- 55 Srov. Berkeley: *Siris – A Chain of Philosophical Reflexions and Inquiries*. In: C. Fraser, A., C., (ed.), *Berkeley's Complete Works.*, Oxford, Clarendon Press 1901, s 141-299, zvláště s. 150-167.
- 56 Peirce, Ch. S., „Evolutionary Love.“ In: týž, *Love, Chance and Logic. Philosophical Essays*, c. d., s. 270. K celkovému pochopení ekologických a etických souvislostí evolucionismu srov. Šmajš, Josef, *Potřebujeme filosofii přežítí?* Brno, Doplněk 2008.

- 57 Popelová, J., *Rozpad klasické filosofie. Vznik novodobého filosofického schizmatu*. Praha, Nakladatelství Svoboda 1968, s. 121.
- 58 Srov. West, C., *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*, c.d., s. 47.
- 59 Peirce, Ch. S., „Evolutionary Love.“ In: *Love, Chance and Logic. Philosophical Essays*, c.d., s. 290.
- 60 Jung, Carl Gustav, „Hymnus na Stvořitele.“ In: *týž, Symbol a libido*. Přel. E. Richterová, P. Patočka. Odborný redaktor českého svazku Karel Plocek. *Výbor z díla VII*. Brno, Nakladatelství Tomáše Janečka 2004, s. 105-106.
- 61 Peirce, Ch. S., „Evolutionary Love.“ In: *týž, Love, Chance and Logic. Philosophical Essays*, c.d., s. 270.
- 62 Emerson, Ralph Waldo, *Sebedůvěra*. Brno, Zvláštní vydání 1995, s. 10. Srov. originál v angličtině: Emerson, R. W., Self-Reliance. In: *The American Tradition in Literature*. Revised. Volume 1. Bradford to Lincoln. Ed. S. Bradley, R. C. Beatty, E. H. Long. New York, W. W. Norton and Company, Inc. 1962, s. 1067-1087, citované místo: s. 1069.
- 63 Obdobně jako R. W. Emerson uvažuje také C. G. Jung: „Velikost historických osobností nikdy nespočívala v jejich absolutním podrobení konvenci, ale tkvěla naopak v jejich osvobození od konvence a ve spásné svobodě.“ Srov. Jung, C. G., *Duše moderního člověka*, Brno, Atlantis 1994, s. 60.
- 64 Kuklick, B., *A History of Philosophy in America 1720-2000*. Oxford, Clarendon Press 2001, s. 1-7.
- 65 Tindall, G. B., Shi, D. E., *USA*. Praha, Lidové noviny 1994, s. 408.
- 66 Srov. Višňovský, E., *Štúdie o pragmatizme a neopragmatizme*. Bratislava, Veda 2009, s. 70.

SUMMARY

Ontological, epistemological and socio-cultural dimensions of Charles Sanders Peirce's philosophy

In the first part of this study there is analyzed Ch. S. Peirce's epistemology in relation to philosophy of René Descartes. In Peirce's view Cartesian skepticism will be a mere self-deception as we are not able to begin our quest for knowledge with complete doubt, on the contrary we cannot avoid of starting epistemological processes with all our prejudices. There is also analyzed Peirce's conception of doubt-belief theory of inquiry. Doubt is an uneasy and dissatisfied state from which we struggle to free ourselves and pass into the state of belief. According to Peirce belief does not make us act at once, but puts us into such a condition that we shall behave in a certain way.

In the second part of this study its author reflects from the ontological point of view Peirce's pan-psychistic conceptions, combined with synechism. Synechism means the tendency to regard everything as continuous. In this connection, according to Peirce, the most fundamental moving principle of the evolutionary process is not struggle and competition but the principle of chance (tychism), based on nurturing love. In Peirce's view tychism gives birth to an evolutionary cosmology, in which all the regularities of nature and of mind are regarded as products of growth. As far as the Peirce's socio-economical conceptions are concerned, he argues against the popular socio-economic Darwinism, connected with egoism under an ever-expanding monopoly capitalism. At the end of the article there is analyzed Peirce's conception of the historical, psychological and ethical significance of Christianity. There is also paid attention to Peirce's opinion that the statement of St. John in Gospel is the formula of an evolutionary philosophy, which teaches that growth comes only from love. In opposition to rugged individualism and social Darwinism Peirce refuses the notion of human selfishness as the moving

principle of social progress. In this historical context his socio-political views precede the social liberalism and communitarianism of John Dewey.

České resumé

K filosofickému myšlení Charlese Sanderse Peirce (1839-1914)

První část této studie analyzuje teorii poznání (epistemologii) Ch. S. Peirce ve vztahu k filosofii René Descarta. Peirce označuje Descartův skepticismus za pouhý sebeklam, neboť nemůžeme v našem poznávacím procesu vycházet z naprostého, úplného pochybování, naopak musíme začínat se všemi předsudky, které skutečně máme. Ve stati je též podrobena rozboru Peircova koncepce zkoumání (inquiry), založená na teorii pochybnosti a přesvědčení. Pochybnost Peirce charakterizuje jako neklidný a neuspokojující stav, z něhož se usilujeme vymanit, a přejít do stavu přesvědčení. Zdůrazňuje též, že přesvědčení („belief“) nás nedonutí jednat ihned, avšak dostane nás do takového stavu, že když dojde k určité okolnosti, budeme se určitým způsobem chovat.

Ve druhé části studie její autor reflektuje z ontologického hlediska Peircovy panpsychické koncepce, spojené s tzv. synechismem. Synechismus znamená tendenci považovat všechno za kontinuální. V této souvislosti podle Peirce není základním hybným principem evolučního procesu boj a soutěžení, nýbrž syntetizující princip tvořivé lásky. V Peircově pojetí učení o náhodě, tzv. „tychismus“, vede ke vzniku evoluční kosmologie, ve které jsou všechny pravidelnosti („regularities“) přírody a vědomí považovány za produkty vývoje. Pokud jde o Peircovy sociálně ekonomické koncepce, kritizuje dobový sociální darwinismus, teoreticky zdůvodňující egoismus spjatý s rozvojem individualistického a živelného kapitalismu. V závěru studie je věnována pozornost Peircově koncepci duchovního, etického a dějinného významu křesťanství. Zároveň je podroben analýze názor Ch. S. Peirce, že Evangelium sv. Jana je vlastně formulací evoluční filosofie, která učí, že skutečný vzestup a rozvoj může vzniknout pouze z lásky. V protikladu k bezohlednému individualismu a sociálnímu darwinismu Peirce odmítá považovat sobectví a nenasytost za hybný

moment sociálního pokroku. V tomto historickém kontextu předjímají Peircovy sociálně politické názory sociální liberalismus a komunitarismus Johna Deweyho.