

ZNAKY, RYBY A KNOFLÍKY. POZNÁMKY K SÉMOTICE, FILOZOFII A HUMANITNÍM VĚDÁM

Všichni autoři, kteří mluvili výslovně o „sémio-
tice“, Locke, Dalgarno, Lambert, Husserl, Peirce, Saus-
sure, Morris, Jakobson a Barthes, ji definovali jako
doktrínu znaků. O znaku jako explicitním objektu filo-
zofického výzkumu se mluvilo od Aristotela a Augus-
tina, obou Baconů a Ockhama přes Hobbese až po
Cassirera a další. Přesto současná sémiotika pojem
znaku zpochybnila, a to ve dvou směrech. Na jedné
straně jej považuje za příliš široký a nepřesný; tím znak
rozpustila ve spleti *figur*, ať už výrazových či obsaho-
vých, nebo se rozhodla privilegiovat jen stránku signi-
fiantu. Na druhé straně znak jako příliš omezenou
jednotku rozpustila v tkáni enunciátu, textu, ve hře
lingvistických aktů, v komunikačním procesu, v kon-
verzační interakci, v praxi produkující smysl, v semi-
óze. Kde tradice mluvila o znacích, *de signis*, je dnes
shluk disciplín, přístupů a dalších akademických čle-
nění.

Zůstává znak teoretickým objektem, nejvyšším hy-
peronymem jako „věc“ nebo „substance“? Mají pravdu
ti, kteří proti sémiotickému rozhodnutí hovořit o zna-
cích vizuálních, verbálních, mimických, proxemic-
kých, termických, čichových, přirozených a umělých,
konvenčních a motivovaných, indexových nebo iko-

nických – a tak dále – vznášejí námitku, že říkat znak
ať už slovu, atmosférickému symptomu či algebraic-
kém symbolu je ryzí metaforickou licencí?

Nejrealističtější závěrem by bylo, že se nacházíme
před shlukem *rodinných podobností*. A rodinná po-
doba je dvojsečný pojem, zároveň nám odvahu dává
i bere: na jedné straně vás může přimět hledat, co exi-
stenci této podobnosti opravňuje, ale na druhé straně
nás může dovést k iluzi analogie; proto se jeví rozum-
nější uchýlit se do oblasti specializovanějšího zkou-
mání, aniž tím usilujeme o totalizující syntézu.

1. Strach ze znaku

V jedné recenzi na několik sémiotických děl,
která vyšla v *London Review of Books*¹ – a není důle-
žité, že předmětem recenze byla také jedna moje kniha,
protože útok je mnohem širší a já zde nezkoumám ná-
mitky proti svému dílu –, Roger Scruton tvrdí, že sé-
miologický nebo sémiotický projekt osciluje mezi
„třemi vzájemně nezávislými směry: první je skromný,
druhý spekulativní a třetí založený na klamném před-
pokladu“.

Skromný směr spočívá v hledání plurality významů
přímo v textu samém. Scruton vyjadřuje podezření, že
strukturalismus je poněkud „chlípný“, když nachází
v textu významy, které by tam sám autor nehledal.
Krom toho, že Scruton (s ostrovní naivitou) ztotožňuje
sémiotiku, strukturalismus a hermeneutiku jako tři po-
doby jediného kontinentálního komplotu, kdokoliv si
přečetl pár dobrých knih, ví, že tato „chlípnost“, exi-
tuje-li vůbec, je typická nanejvýš pro hodně pozdní
post-strukturalismus. Nicméně v tom problém není.

Není přece nesmyslné hledat v textu významy, které autor nepředvídal (stačí pomyslet na klasický případ *gaffes*, přehmatů či komických, trapných omylů): problémem je spíš v tom, co jednu interpretaci na úkor jiné legitimizuje. To Scruton ví, ale oba problémy směřuje. Ten druhý problém ovšem vůbec není „skromný“ a je škoda, že jej Scruton smetl ze stolu, aby mohl rovnou přejít ke kritice druhého směru.

Druhý směr „se týká rozšířeného spekulativního názoru, že vědecký výzkum nevyčerpává způsoby lidského poznání“. Jako příklady takové „spekulace“ Scruton cituje fenomenologii a Kanta; uznává, že tyto spekulace „nemají nic společného s vysvětlováním a předpovídáním“, a připouští, že jsou jistým způsobem zajímavé. Uvidíme, že obecná sémiotika by měla být právě takovouto činností. Scruton by to měl připustit a říci, že taková spekulace se mu nelíbí.

Jenže on v tomto bodě provede podivný argumentační kotrmelec. Bez jakéhokoli důkazu tvrdí, že všichni sémiologové se snaží založit svou vědu na modelu přírodních věd a ještě k tomu (v očividném rozporu) požadují, aby tato přírodní věda používala lingvistické kategorie; vzápětí předvede, jak jsou tyto dva požadavky neslučitelné (a kdyby o takové požadavky šlo, měl by docela pravdu). Jenže projekt, který on kritizuje jako vědecký, ve skutečnosti vědecký není, naopak je typu, který by sám definoval jako spekulativní neboli filozofický. Dokazuje tedy nemožnost takového filozofického projektu (sám ho však jako filozofický nevidí) tím, že dokazuje, že neodpovídá jeho pojetí přírodní vědy.

Navíc postupuje jako laik, který nedokáže rozeznat objekty, dokud je nezaloží filozofický diskurs (na rozdíl od ostatních laiků pak nerozezná ani zakládající filozofický diskurs).

Abychom mohli číst jakýkoli sémiotický text, musíme nejprve pochopit, že jeho autor vychází z předpokladu, že semióza existuje všude možně, rozhodně mimo verbální komunikaci. Pak teprve můžeme rozhodnout, zda popsal její fungování přijatelným způsobem. Ale ty dva problémy je třeba posuzovat odděleně.

Podívejme se však, co naopak dělá Scruton. Analyzuje stránky, na nichž Barthes aplikoval lingvistický model na kuchařské umění, a zdůrazňuje, že aplikace je čistě analogická. Očekávali bychom, že řekne: dochází-li v kuchařském umění k semióze, bude třeba definovat ji jinak. Kdežto Scruton dochází k závěru, že je-li Barthesovo řešení neuspokojivé, znamená to, že: a) kuchařské umění není znakový systém; b) sen o jednotném přístupu k různým sémiotickým systémům je neudržitelný.

Podle mého názoru je takový závěr možný jen v případě, kdy se Scruton už zkrátka rozhodl, že nemá smysl hledat semiózu v *menu*.

Z lásky k námětu nakonec můžeme přijmout (činíce tah, jemuž se v rétorice říká *concessio*), že Barthes neudělal dobře, když interpretoval složení jídla v lingvistických termínech paradigmatu a syntagmatu. Na druhé straně by však i Barthes souhlasil s tím, že kuchařský jazyk není jazykem v tom smyslu, jakým jím je třeba svahilština. Nicméně pokud někdo tuší, doufá, věří či tvrdí, že i v kuchařském umění jsou ve hře významy, nesmí se tady zastavit, ale musí se ptát, zda neexistují jiné kategorie, které by se mohly plodně aplikovat na složení jídelníčku, a zda náhodou tyto jiné kategorie nevyjadřují lépe než ony lingvistické společné aspekty slovního projevu a prostřeného stolu s mnoha chody.

Prieto předvedl, že mnohé sémiotické vizuální systémy se nemohou řídit lingvistickým modelem

dvojí artikulace. Poněvadž však trval na tom, že tyto systémy slouží k vytváření významů, hledal vhodnější artikulační model. Zároveň tak ukázal citelné rozdíly a zajímavé homologie mezi verbálním jazykem a znakovými jazyky. V tu chvíli by se dalo usoudit, že ani Prietův model není univerzálně použitelný, protože nebere v úvahu mnohé jiné sémiotické systémy, jimž není vlastní žádná artikulace a které nanejvýš odsouvá do temného limbu. A v tu chvíli bychom si zase měli uvědomit, že artikulace není kategorií obecné sémiotiky a musí být pojímána jako součást nějaké jiné kategorie s širším účelem.

Ale Scruton se už předem rozhodl, že každý sémiolog usiluje o přírodní vědu o znacích – „přírodní“, přesto však založenou na lingvistických kategoriích. A proto „když možnost takové vědy odmítneme, opakované výpůjčky lingvistických technicismů pro popis nejrozličnějších věcí, které dostaly z módních důvodů nálepku ‚znaků‘, se stanou jen jakousi alchymii vyvolávající iluzi metody, jež ve skutečnosti neexistuje“. Scruton vlastně říká „in the absence of the fact of it“, což se dost špatně překládá, ale na věci nic nemění. Mluví o metodě, která *de facto* neexistuje. Ale je-li na tom, co jsem doposud na těchto stránkách napsal, špetka pravdy, pak metoda (právě ve smyslu pozice některých sjednocujících pojmů) není faktem, protože není dána, nýbrž se vytváří.

Scruton chce ovšem dokázat, že taková metoda nemůže být v žádném případě vytvořena, a dál se obouvá do třetího směru:

„Idea obecné vědy o znacích je, tvrdím, založena na omylu. Co vlastně tvoří vědu? Existuje věda o rybách, protože ryby jsou utvářeny podobným způsobem, řídí se podobnými zákony a mají identifikovatelnou podstatu nad rámec zjevných skutečností,

kteřé nás vedou k tomu, abychom je tak pojmenovávali. (Ryby představují „přírodní druh“.) Knoflíky naopak tuto podstatu nemají a nemají ani společnou identitu nad rámec své známé funkce. Nemůže existovat věda o *uspořádání* knoflíků: existuje-li věda o knoflíkách, bude se zabývat jejich funkcí. Nu a znaky jsou podobnější knoflíkům než rybám a obecná věda o znacích se nebude týkat jejich uspořádání, ale jejich funkce. Ale jaká je tato funkce? Sémiologie odkazuje na jazyk, na dopravní značky, na výrazy tváře, na jídlo, na oblečení, na fotografii, na architekturu, na heraldiku, na spletené proutě, na hudbu. Můžeme říci, že všechny tyto věci jsou „znaky“ v téměř smyslu, nebo zkrátka v jakémkoliv smyslu? Slovo „znak“ znamená mnohé a vztahuje se k mnoha funkcím. Musíme předpokládat, že mrak znamená déšť ve stejném smyslu, v jakém *Je m'ennuie* znamená nudím se? Jistěže ne, protože žádný mrak nemůže mít stejnou funkci jako věta. Z vědeckého hlediska je podezřelé, že zde není *jedna* věc, ale jsou jich tisíce. Všechny tyto věci mají společný jen jeden malý, povrchní rys, obvykle důvěrně známý, stejně jako je nám důvěrně známá funkce knoflíků. Existuje-li společná podstata „znaků“, je dozajista nehluboká: sémiologie však tvrdí, že je velmi hluboká.

Veškerá tato argumentace spočívá na mnoha omylech, abych užil výrazu, který je Scrutonovi drahý. Na *povrchu* nemá mrak a věta společného nic. V první kapitole své knihy *Sémiotika a filozofie jazyka*² jsem se snažil ukázat, jak odmítalo klasické myšlení ztotožňování přirozených znaků a slov. Má-li tedy mrak s větou něco společného, není to vůbec nehluboké, ale velice hluboké.

Naopak je zřejmé, že cosi intuitivně pojí verbální příkaz /stůj/ a červené světlo na semaforu. Mnohé jazyky hovoří v obou těchto případech o znaku. Scruton by potknul, že oba jevy mají společnou onu důvěrnou známost, jako důvěrně známe funkci knoflíků. Něco málo hlubokého. Ale proč bychom měli málo hluboké podobnosti zanedbávat? Sémiotika je filozofická, protože stejně jako filozofie reaguje *udiveně* tam, kde (jak by

řekl Peirce) „nacházíme nějaké velmi zvláštní okolnosti, které by mohla vysvětlit domněnka, že jsou případem obecnějšího pravidla, takže tuto domněnku přijmeme“.

Myslím, že Scruton opomíjí málo hluboké, důvěrně známé podobnosti, protože je považuje za intuitivní. To je ošklivá neřest mnohé reflexe, jež by chtěla být zdravě empirická a odsouvá jako intuitivní vše, co není schopna vysvětlit a co přijímá bez diskuse, přičemž vysvětlení přenechává (možná z ekonomických důvodů) jiným disciplínám. Takže má-li se stanovit, že tvrzení „slunce svítí o půlnoci“ je klamně, řekne se, že intuitivně víme, že není pravda, že slunce svítí o půlnoci. Ale intuice nám vůbec nenapoví, proč tomu tak je (a proč tomu tak není na severním polárním kruhu). Intuitivně vím, že pokud chci svést ženu, potenciálního klienta nebo zkorumpovaného úředníka, mohu buď mluvit o svém nesmírném bohatství, nebo nabídnout vzácně výtečnou večeři, jejíž *menu* by syntagmaticky oblažilo Rolanda Barthese. A stejně tak je intuitivní, že večeře by zapůsobila přesvědčivěji než syrové verbální tvrzení. Ale vůbec není intuitivní, proč je tohle všechno intuitivní. Scruton by se zeptal: co má společného losos, kaviár, šampaňské a věta /mám plno peněz a už nevím, co s nimi/? Existuje mezi jejich účinky jen málo hluboká podobnost? Proč však mohou plnit stejnou funkci (nebo ji plnit jeden lépe než druhý)? Nebude třeba určit „hlubší“ společný mechanismus? Jak vidíme, výzkum takovéto hloubky představuje pro obecnou sémiotiku zajímavý úkol (nikoli skromný, ale jistě spekulativní).

Podotkněme ovšem, že obecná sémiotika nemusí hledat podobnosti za každou cenu a musí také umět vytáhnout na světlo odlišnosti. Sémiotika je klidně s to říci, v jakém smyslu jsou mrak a věta /nudím se/ znaky, i když jsou velice odlišného typu. V každém případě je

pro obecnou sémiotiku charakteristický zájem, který v ní takovéto problémy vyvolávají, nikoli standardní odpověď, kterou nám má dát.

Ale Scrutonovy omyly jdou dál. Tvrdí, že jelikož jsou ryby přírodní druh a mají identifikovatelnou podstatu, může o nich existovat věda. Kdežto o knoflících a značkách ne.

Nechme stranou, nakolik je podivné volání po podstatách u autora, jenž ve stejném textu obviňuje sémiotiku, že je „novou scholastikou“. Všichni víme, jak je v současném filozofickém panoramatu důležitý diskurs „přírodních druhů“ a jejich podstaty. Mluvil jsem o tom v *Sémiotice a filozofii jazyka*, ale právě tam jsem také předvedl, jak je složité přírodní druhy definovat. Například *fish* v angličtině označuje kromě ryb také delfíny, ústřice a úhoře, což žádné ryby nejsou – aspoň ve smyslu, v jakém o tomto „druhu“ či třídě mluví přírodovědec. Je mi líto, že musím dávat lekce angličtiny rodilému mluvčímu (*native speaker*), ale podívám-li se do *Webster New Universal Unabridged Dictionary*, zjistím, že angličtina užívá *fish* pro označení jakýchkoliv jedlých mořských zvířat, kdežto máme-li na mysli druh či přírodní druh, musíme použít *fishes* v plurálu.

Ale klidně připustíme, že /ryba/ označuje přírodní druh, že existuje věda o rybách a jejich podstatě, že existuje *in re*, *post rem* a dokonce také *ante rem*. Proč se nemůže hovořit o podstatě knoflíků, která existuje *in re* (jinak by knoflík nebyl knoflík), *post rem* (jinak bychom knoflíky nerozeznávali) a *ante rem* (jinak bychom je nedokázali vyrábět)? Dotýkáme se zde otázky (o níž se diskutovalo již za Aristotela) „umělých“ druhů, jako je loď nebo židle, na jejichž definicích se ostatně procvičuje současná sémantika.

Z řady slovníků vyabstrahujeme, že knoflík (pomineme-li jeho metaforické použití, kdy se tak může označovat třeba vypínač) je předmět, jehož různý obvod má rozpětí zhruba od půl centimetru ke třem centimetrům, je vyroben z tvrdé hmoty a přišit na lem obleku (či jiné tkaniny z textilního nebo podobného materiálu) pomocí nitě, která prochází dírkami či spodním kroužkem knoflíku; posléze je knoflík provlečen štěrbinou či dírkou na druhém okraji stejné látky, aby oba okraje držely u sebe. Takto definovaný knoflík (a šlo by se vyjádřit i lépe) je jednak vyrobitelný, jednak rozpoznatelný (lépe než ryba, protože *verum ipsum factum*). Jeho definovatelnost se netýká jen jeho funkce, ale také jeho základní morfologie (zip má ve skutečnosti stejnou funkci, ale nikoho by ani nenapadlo prohlásit jej za knoflík).

Na druhé straně existují „druhy“, které sice nejsou umělé, ale jsou nějakým způsobem „funkční“, jako otec nebo prezident (a starý mládenec, abych vzdal hold sémiotickým diskusím). Chce-li Scruton říci, že studium ryb se liší od studia rodičovských nebo společenských rolí, má jistě pravdu; a chce-li vyhradit pojem věda jen pro přírodní vědy, stačí se dohodnout – ale v takovém případě se jeho cíl (sémiotika) ocitne ve výtečné společnosti. V této chvíli už však nevím, kam zařadí disciplíny, které studují *entia rationis* jako třeba druhou mocninu, symetrický vztah a možná také moc a autoritu – záměrně směřuji nepodobné věci, abych ukázal, co všechno zůstává mimo takovou definici vědy.

Ve skutečnosti je Scruton mazaný a neříká, že neexistuje věda o druhých mocninách nebo o moci (protože by se mohl střetnout s akademickými kritikami), omezuje se jen na tvrzení, že neexistuje věda o knoflících. Tento tah je (rétoricky) šikovný, protože neexistují od-

dělení srovnávací knoflíkologie, která by mohla Scrutona vyškrtnout z listiny pozvaných na silvestrovskou párty; on však zřetelně tvrdí, že nemůže existovat věda o jednotkách, které ačkoli mají rozdílné látkové složení nebo morfologický profil, přesto – *popsány jistým způsobem* – plní stejnou funkci.

Nevím, jak se vypořádal s ekonomii, pro niž mohou být dva lokty plátna, měřice zrní a měděná mince rovnocenné, neboť mohou být vzájemně směněny. Ale je zbytečné jeho pojetí vědy kritizovat. Problémem je, že *znaky nejsou jako knoflíky*. Jsou něčím mnohem křehčím a v tom smyslu si obecnější sémiotika klade mnohem větší ambice než nepravděpodobná věda o knoflících.

Pojem znaku je filozoficky vytvořen pro definování ať už slov, mraků, nebo i knoflíků, pokud jsou pokládány za *něco, co stojí místo něčeho jiného podle modalita inference*. Všeobecná sémiotika se nezabývá ani přírodními druhy, ani umělými druhy, ani funkčními druhy, nýbrž vztahem zprostředkovanosti, podmínkami, za jakých může interpretační činnost v jakémkoliv objektu rozeznat sémiotickou jednotku. Znak *neexistují*, dokud je nezaloží sémiotický diskurs.

Jen za takovýchto okolností bude možné přistoupit na hru a pokusit se (ale nejen pro hru) o sémiotiku – nikoli přírodní vědu – knoflíků.

Z mnoha morfologických vlastností knoflíků mohou být některé nahodilé (kruhový tvar a velikost: můžeme si představit čtvercový knoflík s obvodem osmdesáti metrů pro obra Gullivera), ale některé jsou podstatné pro jeho rozpoznatelnost: že je přišit k lemu látky a že na druhém lemu, jenž se na první příkládá, mu odpovídá patřičná dírka. Krom toho je charakterizován některými funkčními vlastnostmi, jako je schopnost být zapnut do knoflíkové dírky, aby spojil dva lemy látky.

Definice látky je rovněž dosti neurčitá (knoflík může spojovat lemy tvídového obleku nebo gumové pláštěnky), ale myslím, že přesto můžeme dospět k definici celku vlastností, díky nimž u jistých netvrdých materiálů dáváme přednost užití knoflíků místo tkaniček nebo patentek.

Knoflík a knoflíková dírka představují základní systém opozic. Přítomnost knoflíku v principu poukazuje na přítomnost knoflíkové dírky a naopak.

Dobrý slovník však upozorňuje, že knoflíky mohou mít také ozdobnou funkci (a v některých dobách se přišivaly knoflíky z drahocenných materiálů všude možné, i na ramena a na záda). Ozdobné knoflíky jsou *falešné symptomy* (stejně jako ozdobné knoflíkové dírky třeba na klopách měšťanského saka, které se postupně začaly využívat jinak, k nošení květin nebo odznaků). Poněvadž symptomy mohou být falešné, jeví se ozdobné knoflíky jako formy „lži“ za estetickými účely, jsou jakousi rétorickou figurou.

Ale ozdobné knoflíky, zpočátku charakterizované jako případ lži, nemají lživou funkci. Funguje tu totiž jakýsi konverzační kontext: staví-li někdo falešný symptom na odiv, nesnaží se jeho falešnost utajit a nemá důvod lhát (tj. naznačovat přítomnost neexistujících knoflíkových dírek), musí mít nějaký důvod. Ozdobný knoflík se tedy jeví jako jakési plánované mrhání. V mnoha civilizacích (od Maorů po průmyslové společnosti studované Veblenem) plánované mrhání konotuje bohatství (a není samozřejmě podstatné, je-li toto „naznačené“ bohatství skutečné či ne): sako, jež má více knoflíků než dírek, „říká“, že si jeho nositel může dovolit jisté mrhání, aby se vychloubal. Opozice „emic“ mezi knoflíkem a knoflíkovou dírkou stanoví knoflík jako funkční mechanický artefakt, nepřítom-

nost „etic“ knoflíkové dírky charakterizuje knoflík jako symbolický artefakt směřující k vyjevení druhotné funkce.

Přítomnost knoflíku označuje možnost, že oblek se zapíná na knoflíky. Podle běžných norem oblékání je oblek s knoflíky formálnější než oblek bez knoflíků. Mnoho knoflíků konotuje krajní formálnost. Podle jiných aspektů oblékacího kodexu konotuje drahocennost materiálu bohatství. Drahému obleku odpovídá drahý knoflík. Drahé knoflíky na obleku (i nijak zvlášť drahém) konotují drahocennost obleku. Nevyjadřují to, že oblek lze zapnout na knoflíky, ale sociální status. Nejdražší ze všech látek je zlato. Žlutá barva znamená ikonograficky zlato. Zlatožluté knoflíky, i když nejsou ze zlata, vyjadřují sociální status. Proto mají generálové mnoho knoflíků (z hlediska funkčnosti zbytečných) a tyto knoflíky, jejichž hojnost znamená formálnost, jsou zlaté (označení statutu). Dvojitá řada zlatých knoflíků na otrhaných šatech nebo na taláru (obojí znamená jistý prostý status) vytváří jakýsi sémiotický protimluv podobně jako propracovaná, klasicistní rétorická figura v technickém manuálu k čistě praktickým účelům, který má být sémanticky jednoznačný a absolutně do-slovný.

Ale chceme-li vytvořit specifickou sémiotiku knoflíků, musíme mít po ruce pojmy (například pojem znaku a jeho interpretovatelnosti, definovatelnosti prostřednictvím příznaků a encyklopedických rysů), které může dodat jen obecná sémiotika.

Sémiotika knoflíků možná není nutná: to, co nám říkají, je intuitivní (důvěrně známé). Ale tím pádem by nebylo třeba ani vytvářet gramatiku jazyka, protože laikovi se jeví intuitivní, že /sníh je bílý/ znamená to, co znamená, a že /odklad obědvá kam/ nedává žádný

smysl. O knoflících jsem nemluvil, jen abych provokoval, ale protože se mi zdálo zajímavé vyjít ze zdánlivě tak frivolního a okrajového námětu, abych naznačil, že významové strategie se mohou uhnízdit všude, všude je řešíme podle typu jim odpovídající systematizace (knoflíky nejsou ani mraky, ani věty), ale přesto vždy ve světle těch několika konceptů zavedených obecnou sémiotikou. I knoflík znamená, protože může stát u zrodu interpretačního procesu, strukturovaného podle inferenčních modalit, stejného, jako je proces řídicí pochopení výrazu nebo objasnění věty, výklad textu, reakci na symbolicky pojatý obraz, na metaforu či alegorii.

2. Poněkud neshodný „konsensus“

Tradiční definice znaku se obvykle shrnují do scholastické formule *aliquid stat pro aliquo*; Jakobson ve svém úvodu k prvnímu Mezinárodnímu kongresu sémiotiky upřesnil, že „každý znak je vztah odkazu“. Ale takové pojetí odkazu (znak je za něco jiného) se hned komplikuje: na jedné straně odkaz na koncept, na mentální obraz, na abstrakci, na obsah, na univerzálii – a na druhé straně odkaz na věc, na stav světa. Idea je od Platóna a Aristotela jasná a stoikové nastolují sémiotický trojúhelník, který by mohl být pěkně vymezený Augustinovou definicí: „Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire“ (*De doctrina christiana*, II, 1,1).^{*} Tyto

^{*} lat.: Znak je totiž věc, kterou člověk vkládá kromě pojmu do počítků tím, že nechává do myšlení přicházet ze sebe něco jiného.

definice stojí u zrodu různých dalších trojúhelníků, o nichž se uvažovalo v dějinách západního myšlení.

Avšak tyto trojúhelníky nejsou zaměnitelné, *nemluví všechny o stejné věci* (viz tabulka, kde je „viditelně“ zachycen tento terminologický labyrint): Hjelmslevův obsah je abstraktní organizace kulturního prostoru, a ne psychická entita jako Augustinovo *verbum mentis*:

ARISTOTELES :	Vášeň duše
STOICI :	<i>Sémainómenon</i>
AUGUSTINUS :	<i>Verbum mentis</i>
ABÉLARD :	<i>Intellectus / Sententia</i>
OCKHAM :	<i>Conceptus</i>
LOCKE :	<i>Nominal essence</i>
FREGE :	<i>Sinn</i>
PEIRCE :	<i>Immediate Object</i>
CARNAP :	<i>Sense, Intension</i>
OGDEN &	
RICHARDS :	<i>Reference</i>
MORRIS :	<i>Significatum</i>
SAUSSURE :	<i>Signifié</i>
HJELMSLEV :	<i>Obsah</i>



ARISTOTELES :	Slovo	Věci a fakta
STOICI :	<i>Sémainon</i>	<i>Tynchanon</i>
AUGUSTINUS :	<i>Verbum vocis</i>	<i>Res</i>
ABÉLARD :	<i>Vox</i>	<i>Res</i>
OCKHAM :	<i>Terminus</i>	<i>Res</i>
LOCKE :	<i>Name</i>	<i>Thing</i>
FREGE :	<i>Zeichen</i>	<i>Bedeutung</i>
PEIRCE :	<i>Representamen</i>	<i>Dynamical Object</i>
CARNAP :	<i>Sign</i>	<i>Extension</i>
OGDEN &		
RICHARDS :	<i>Symbol</i>	<i>Referent</i>
MORRIS :	<i>Sign-vehicle</i>	<i>Denotatum</i>
SAUSSURE :	<i>Signifiant</i>	[]
HJELMSLEV :	Výraz	Substance nebo materie (?)

psychickou entitou je Abélardův *intellectus*, ale jeho *sententia* je abstraktní možnost různých definic: Ockhamův *conceptus* je zase znak věci, kdežto Carnapův *sense* ne. A konečně zůstává ve všech těchto trojúhelnících nejasné, týkají-li se ojedinělých termínů nebo enunciátů. V tom smyslu byl mnohem jasnější Aristoteles ve spise *O vyjadřování*: izolovaný lingvistický termín má jistě význam jakožto psychická událost, ale netvrdí ani pravdu, ani lež (a není tedy srovnatelný s věcmi nebo stavy světa), protože problém pravdy se řeší jen v úsudku a predikativní enunciaci. Ale navíc, a tento problém prozkoumáme za chvíli, u některých z těchto trojúhelníků je třeba myslet na strukturu jazykového znaku, u dalších na strukturu znaku obecného.

Rozpaky při definování vztahů mezi třemi vrcholy trojúhelníku se projevují dokonce i v rozhodnutí, zda levý vrchol nazvat či nenazvat znakem, protože pro mnohé je znak jakožto sémiotický fenomén spojením obou vrcholů levého ramene, signifiant plus signifié (pro Saussura) nebo *dictio* pro středověkou tradici. Důkazem této řady nejistot může být ve spleti protikladných užití obtížná situace termínu „denotace“, která dovedla současného filozofa Petera Geacha až k tvrzení, že by měl být odstraněn z oběhu filozofické měny, protože jen působí zmatek.

Co denotuje znak (nebo signifikant)? Středověcí myslitelé byli celkem zajedno: označující slovo označuje, *significat*, odpovídající koncept, a jmenuje, *nominat* (nebo *appellat*), věc, k níž se vztahuje. Ale již u Abélarda se objevuje nejasný status denotace, protože slovu dodává význam rozum (*significat intellectus*), označuje je význam (*denotat* – nebo *designat* – *sententia*), a pojmenovává věc (*nominat*, *appellat res*). V moderní době se naopak zdá, že designace a denotace se

přesunují a mají definovat vztah mezi označujícím slovem a věcí, k níž se vztahuje nebo k níž je přiřazeno lingvistickým územ. Termín „denotace“ tak nakonec zahrnuje většinu toho (ne-li všechno), co bylo pro středověk *suppositio*...

V dnešní filozofii jazyka (nebo alespoň v anglosaské tradici) je denotací termínu soubor objektů, k nimž se termín vztahuje, a denotací asertivního enuciátu je odpovídající stav věcí. V tom smyslu se může denotace ztotožnit s referencí (odkazem), kde jejím referentem bude *denotatum* nějaké jazykové jednotky. Ale mluvíme tu o referentu jako o jediném objektu, nebo jako o třídě objektů? John Stuart Mill rozhodl, že „slovo ‚bílý‘ denotuje všechny bílé věci, jako sníh, papír, mořskou pěnu a tak dále, a implikuje, nebo jak říkali scholastici, konotuje vlastnost bělost“. Tím by byla s uspokojující jasností definována hranice mezi extenzionálními a intenzionálními fenomény: výraz denotuje třídu individuí, která pojmenovává, a konotuje vlastnosti, díky nimž lze rozeznat příslušnost oněch individuí k dané třídě. Na tomto základě zřejmě stojí sémiotiky, které extenzi chápou jako funkci intenze.

Ale téměř paralelně vzniká lingvistická strukturální tradice, v níž se denotace přesouvá na stranu intenze. U Hjelmsleva (a u Barthesa a v sémiologii posledních desetiletí) je denotace vztah, který spojuje termín s částí obsahu, k níž je přiřazen, zatímco pro doplňkové a zprostředkované významy bude ve stopách další neméně staré tradice vyhrazena konotace.

Lyons nedávno navrhl užívat denotaci neutrálním způsobem mezi extenzí a intenzí, takže slovo /pes/ denotuje třídu psů, ale (metalingvistický?) termín „psí“ označuje vlastnost, jejíž vlastnictví je podmínkou pro správnou aplikaci výrazu /pes/. Nejedná se tu o inovaci

ani o terminologickou systematizaci: jednoduše se bere na vědomí dvojnásobnost a polysémie a ukazuje se tolerance a chápavost, ba přímo ochota spolupracovat s filozofickým kontextem, v němž se termín objevil.

Spletenec problémů, které vynesla na světlo (příkladná) záležitost s denotací, bohatě stačí ke předvedení toho, jak je pro sémiotické myšlení těžké najít konsens ohledně vstupních terminologických otázek. Ale důvod zmatku není náhodný ani řešitelný dobrovolnými esperantisty. Sémiotické myšlení se totiž od počátku stále prezentuje jako rozštěpené dilematem a poznamenané více či méně implicitním výběrem, kterým se myslitel řídí: je třeba studovat jazyky, abychom věděli, kdy a jak se správně vztahují k věcem (problém pravdy), nebo abychom pátrali, jak a kdy jsou užívány za účelem vytváření víry a domněnek? Neboli za každou terminologickou volbou stojí hlubší volba: mezi signifikantními systémy, které jsou ve vztahu k věcem průhledné, a signifikantními systémy, které produkují skutečnosti. Patetickým zpečetěním tohoto rozdělení je, že na obou stranách barikády se ve chvíli, kdy rozdělení vyjde na světlo, odpůrce idealismu umlčí (alespoň v poslední době).

3. K archeologii konceptů

Mnohé námitky proti konceptu znaku (viz právě předestřené námitky Rogera Scrutona) míří k faktu, že se zde rozšiřuje kategorie vlastní verbálnímu jazyku na jiné jevy, které nemají stejné vlastnosti. Pokud si ovšem znovu projdeme historií konceptu znaku, zjistíme, že je to přesně naopak: obecný sémiotický pojem, vzniklý pro definování přirozených jevů, byl následně použit

na jevy lingvistické. Když se pak jazykové vědy rozvinuly a prohloubily specifické charakteristiky lingvistického znaku, byly tyto charakteristiky připsány i znakům nelingvistickým, často prostřednictvím metaforických násilností. Je třeba pokusit se o archeologii znaku a očistit jeho původní koncept převrácením lingvistického paradigmatu, které dominovalo většině sémiotiky dvacátého století. A právě o to jsem se pokusil v první kapitole své knihy *Sémiotika a filozofie jazyka*.

Vyzdvihl jsem tam, že když se objevil pojem znaku (*sémeion*) v *Corpus Hippocraticum*, byl prezentován jako důkaz, symptom, příznak a vztahoval se k přirozeným skutečnostem, které umožňují diagnostické (nebo prognostické) závěry, vyvozené inferencí. Znak nemá s vlastním významem (nebo s vlastním referentem) vztah rovnocennosti či ekvivalence, nýbrž implikace. Tedy ne „tohle rovná se tamto“, ale „pokud tohle, tak tedy tamto“.

Ale řecká filozofie jazyka vynaložila mnoho času na to, aby znaky (ve výše definovaném smyslu) ztotožnila s termíny jazyka, byť nikdy explicitně.

Aristoteles mluví o slovech v *Organu* a zdá se, že upřednostňuje jejich definici v termínech ekvivalence: /člověk/ rovná se „smrtný racionální živočich“ a naopak. Ale v *Rétorice* mluví o znacích, které chápe jako antecedenty mající víceméně nutný vztah k důsledku („má-li horečku, je tedy nemocný“).

U tohoto rozdělení zůstanou ještě stoici, u nichž se objeví sémiotický trojúhelník vztahující se k lingvistickým termínům, který zřejmě bere v úvahu výraz, obsah a referent, ale na první pohled nijak nesouvisí s teorií znaků (*sémeia*), událostí a příhod, které připouštějí předpoklad vztahu mezi antecedentem a důsledkem.

Pokud ovšem interpretace stoiků Sexta Empeirika nenaznačuje, že možná existuje zvláštní vztah mezi slovy a znaky. Lingvistické výrazy zprostředkovávají obsahy a ty se pak zase spojují ve věty, takže všeobecná věta o jistém antecedentu umožňuje vyvodit další všeobecnou větu o důsledku. Jazyk se začíná jevit jako „primární modelující systém“ (jak by řekli sovětské sémiotologové), který zprostředkovává další významové systémy.

Spojení obou sémiotických světů uskuteční až Augustin. Ten hovoří o druhu znaků, do něhož spadají jak přirozené symptomy, tak termíny verbálního jazyka spolu s dalšími nositeli významů, jako jsou vojenské prýmký nebo zvuk trubek. O celou řadu staletí předběhl obdobný Saussurův návrh.

Naznačuje totiž, jak sloučit sémiotiku identity ($a \equiv b$) se sémiotikou inference ($p \supset q$). Což je cenný nápad, avšak nikoli definitivní řešení problému.

Pak se dlouho neustále váhá mezi návratem ke klasické teorii přirozených znaků, odlišných od znaků verbálních, a různými víceméně explicitními návaznostmi na Augustina. Sledovat tyto proměny je zdlouhavé (dobrodružné, vzrušující, nezbytné od základu revidovat); můžeme říci, že byly dovršeny u Saussura, který se vrací k Augustinově myšlence *genus-signum*, jež definuje různé sémiotické jevy od slov k vojenským frčkám (všimněte si, že Augustin i Saussure mají stejný příklad). Až na to, že k tomuto návratu dochází až nyní, když se přitom gramatici od klasického Řecka do devatenáctého století dva tisíce let snažili analyzovat a studovat (z různých vynikajících důvodů) právě lingvistický znak. Ve chvíli závěrečného sjednocení znaků v projektu obecné sémiotiky je už model pro znak, *genus generalissimum*, dán lingvistickým znakem. Para-

digma se převrátilo: na přirozený znak, založený na modelu inference, se nyní rozšiřuje model lingvistického znaku, založený na ekvivalenci, kdežto mezi stoiky a Augustinem došlo k opačnému procesu. Takové otočení kormidlem se už nedá zastavit: i v nejkritičtěji pojatých lingvistických sémiotikách (u Hjelmsleva a v dalších analýzách komponentů) – i když se tam neupadalo do čistě instrumentálních prostoduchostí logiků, kteří řešili význam výhradně synonymicky – zůstával dominantním (stále ještě aristotelský) model dvojnásobné souvztažnosti mezi *definiens* a *definiendum*.

4. Znak a interpretace

A přece nebyl takový závěr vůbec nutný. To, že z této slepé uličky se mělo a mohlo vyjít, ukazuje dnes kritika namířená na sémantiku ve formě slovníku a výzva k vytvoření sémantiky ve formě encyklopedie, jež by směřovala ke kontextovému zařazování termínů do významového systému.

To jako první pochopil Peirce. Jeho hlavní myšlenkou je, že znak (signifikant, výraz) může být interpretován jen dalšími znaky, ale ne jednou provždy, neboť škála možností je nekonečná – tuto myšlenku ostatně můžeme vystopovat už v Abélardovi, a dokonce i v Aristotelovi, který na mnoha místech tuší, že definice může nebýt jen jedna jediná.

Vraťme se nyní k Peircovi: model souvztažnosti znaku (neboli *representamen*) a bezprostředního objektu by vyústil do čisté rovnocennosti, kdyby byl interpretans pouze synonymním termínem. Ale není, je totiž řetězem definicí, z nichž každá upravuje a rozšiřuje předchozí,

takže od termínu lze dojít ke všem větám, v nichž může tento termín figurovat, a od vět pak ke všem argumentacím, které jsou jimi umožněny. Znak je něco, co nám vždy umožňuje dozvědět se ještě něco dalšího, odlišného, v jiných okolnostech a kontextech. Termín je prázdná forma věty, Peirceovu sémantiku ovládá logika vzájemných vztahů. Chceme-li znázornit sloveso /ožehnit se/, musíme se uchýlit k aparátu „případů“: X si bere Y v Z.

Moderní kazuální sémantiky, které se protínají s pragmatikou nebo se opírají o slovník a předpokládají sadu *frames*, scénářů a stereotypů jednání, jsou nyní založené na myšlence *encyklopedické sémantiky*, kde sémém představuje virtuální text a text zase expandující sémém. Obsahem výrazu je systém instrukcí, jehož účelem je umožnit užití výrazu v různých kontextech. Kanonická forma definice zní: „Máme-li takovýto termín v takovýchto kontextech, interpretujeme jej takto.“ Tím je registrována pluralita kontextů a myslí se též na typologii nejčastějších kontextů.

To je model inferenční, jako byl model stoického *sémeion*. A všimněme si, že platí pro přirozené znaky, pro lingvistické termíny, pro dopravní značky, pro vizuální obraz. Znovu se začíná rýsovat znak jako teoretický objekt, velice obecné inferenční schéma, pod svými konkrétními podobami uvnitř různých sémiotických systémů stejné. Znakové myšlení se z takového pohledu jako v minulosti sjednocuje s konjekturálním myšlením: logika objevu je sémiotikou a teorie jazyka je popisem procesů založených na indiciích.

Pokud ovšem přijmeme tuto hypotézu, bude muset sémiotika umět vymezit mnohé odlišnosti nižších systémů, protože znaky různých sémiotických systémů se mezi sebou zajisté liší. Kromě jediného bodu této

hlubinné inferenční struktury, drobného, avšak pevného, odolávajícího všem kritickým jedovatostem. Stačí uznat, že znak není (pouze) to, co zastupuje něco jiného, ale je především – a zásadně – to, co zastupuje své možné interpretace. *Znak je to, co může být interpretováno.*

5. Interpretace a humanitní vědy

V tomto bodě se pojem interpretace stává mnohem plodnějším, než když slouží jen jedinému oboru znaků. Umožňuje nám znovu se zamyslet nad postavením humanitních věd ve vztahu k takzvaným přírodním nebo exaktním vědám.

Podíváme-li se znovu na diskuse, jež se ve dvacátém století vedly o postavení humanitních věd, můžeme si všimnout, nakolik se hned od počátku v srdci rozpravy zahnízdila myšlenka interpretace.

Z hlediska vědeckého statutu se zde střetlo mnoho teorií, jež se víceméně všechny zrodily v pozitivistickém prostředí devatenáctého století a různě pak přetrvávaly až do našich dnů. Je to především rozdělení (mající původ u Comta) na vědy *abstraktní* a *konkrétní*. Abstraktní je matematika, konkrétní mineralogie. Spencer rozlišoval *abstraktní vědy* (jako logika nebo matematika), *abstraktně-konkrétní* (jako mechanika, fyzika a chemie) a *konkrétní* (jako astronomie, mineralogie, geologie, psychologie, sociologie). Povšimněme si, že v těchto i v dalších klasifikacích tohoto století mnohé z těch, kterým dnes říkáme humanitní vědy (jejichž nejvyššími představiteli byla sociologie a psychologie), mírumilovně sousedí s těmi, které bychom dnes nazvali experimentálními nebo přírodními. Důvod je zřejmý:

pozitivismus si ve svém projektu vědeckého sjednocení vědění dokázal všimnout hierarchií komplexnosti, abstraktnosti a zralosti různých odvětví vědění, ale nemohl pojmout zřetelné rozlišení věd o člověku a věd o přírodě. Vědy o přírodě představovaly model, jemuž se měly jednou přizpůsobit, byť jen přibližně, pomocí připodobňování a opatrně, i vědy o člověku, vždy jen přechodné a určené k zániku.

Zřetelný zlom však přinesl německý historicismus a v jiné míře i italský novoidealismus.

Syntetizovat sérii mnohem méně ostrých postojů se snaží vědy zkoumající kulturní jevy, které jsou lidskému světu cizí, a které tudíž člověk nemůže empaticky pochopit: tyto fenomény nejsou *intencionální* a člověk, který je studuje, nemůže odhalit plány, úmysly, hodnoty, které věc představovala, když se tak či onak zachovala. Tyto vědy tedy *popisují* to, co se děje, a *vysvětlují* to hledáním *obecných zákonů*. Existují však i jevy, které se týkají myšlení a jednání člověka a jeho sklonu vytvářet dílo. V takových případech se člověk chová záměrně a plánovitě. Kdo pak takové jevy studuje, musí nejenom nějak popsat jejich vnější aspekt, ale především jim porozumět, *pochopit* záměry, které jimi hýbou, a to může udělat tak, že se vcítí do postoje toho, kdo je vytvořil. Přitom však bude badatel stále více tíhnout k tomu, aby zdůraznil originalitu, *jedinečnost* těchto jevů. Historikovi se budou těžko hledat obecné zákony dějin, ale snadněji, správněji se pokusí vysvětlit, proč se ta která událost přihodila, jaké byly její příčiny, jaký měla význam pro své současníky a jaký má pro nás.

Nyní si však musíme v plném proudu tradičně humanitních disciplín, jako jsou dějiny nebo literární historie, položit otázku, zda v opozici k přírodním vědám,

jež hledají obecná pravidla, a proto byly pojmenovány *nomotetické*, skutečně existují vědy čistě *idiografické*, jak byly definovány, zaměřené na pochopení individuálního, neboli vědy „ducha“.

Jestliže „chápací“ vědy míří k individuálnímu, jaký je stupeň této individuality?

Historik se může věnovat studiu specifické situace v římském státě po Augustově smrti a snažit se pochopit, proč Tiberius u moci jedná v protikladu s republikánskými tendencemi, které projevoval, než se stal Augustovým nástupcem. Historikovo pochopení by mělo platit pouze pro Tiberiův případ. Těžko však uvěříme, že se historik neuchyluje k hypotézám vymodelovaným na předchozích či následných případech, jako je třeba „jiní lidé u moci se v obdobné situaci chovali následovně“. Je pravda, jak bylo mnohokrát řečeno, že tyto domnělé „obecné“ zákony jsou většinou „samozřejmé“ a pocházejí z jiných oborů, jako je psychologie nebo ekonomie. Avšak jakkoli je statistický zákon – např. „všichni lidé jsou smrtelní“ – nebo psychologický zákon – např. „všichni stárnoucí lidé nějak předjímají, co se stane po jejich smrti“ – samozřejmý, přece jej kvůli tomu nebudeme zanedbávat.

Krom toho ne všechny obecné zákony, na které se historik více či méně implicitně odvolává, jsou do stejné míry poklidně samozřejmé. A za třetí skutečnost, že si historik půjčuje zákony z jiných oborů, nevyvrací ani zákonnou povahu těchto zákonů, ani správnost jeho ze všeobecnějších metody. Každá hypotéza je jakousi „krádeží“ nebo výpůjčkou zákonů z jiných oblastí vědění: stejně jako astronom uplatňuje matematické zákony, může se historik uchýlovat k ekonomickým či psychologickým zákonům a přetvářet je na obecnější zákony s historiografickou platností.

Každé dějepisné pochopení, jakkoliv by mělo být idiografické, chtě nechtě nabízí *příklady* chování v tom smyslu, jak o nich mluví Aristoteles v Rétorice. Příklad je velice slabá inference: z jednotlivého případu usuzujeme na možnost obecného zákona. Protože si Peisistratos vyžádal tělesnou stráž a vzápětí s její pomocí nastolil tyranii (a stejně to provedl Theagenés v Me-gaře), můžeme každého dalšího vládce, který bude chtít tělesnou stráž, podezírat ze snahy o nastolení tyranie. Příklad není důkaz. Je to náznak. Dobrá. Ale kolik příkladů musíme shromáždit, abychom od příkladu (nedostatečného důkazu) přešli k indukci (což je důkaz, který mnozí považují za dostatečný)? Ve skutečnosti ke stanovení zákona nestačí ani deset tisíc příkladů: musí dojít ke skoku, je třeba vsadit na hypotézu, že i jednoduchý příklad může být přijat (s předpokladem následného ověření) jako základ pro vytvoření hypotézy zákona. U zrodu každého vědeckého objevu je řada náznaků. Na vědci je, aby domněnku ověřil metodičtěji a uvážlivěji než Othello.

Úplně idiografická nikdy není ani literární analýza, ačkoli ozřejmuje individuální povahu třeba sonetu, jeho neopakovatelnost a jedinečnost. Na jedné straně se totiž může uchýlit ke schémátům, k modelům vybrané literární invence (jako jsou rétorické figury nebo zákony žánrů – a sonet je koneckonců sonetem právě proto, že se přizpůsobuje, byť třeba s maximální svobodou, strofickému a metrickému modelu); a na druhé straně neexistuje kritik, byť by byl sebevíc „impresionistický“, který by se při demonstraci neopakovatelných kvalit jedinečného díla nesnažil něco říci i ke konstantám umělecké tvorby a k povaze estetických hodnot.

Je-li v duchovních vědách vždy na prvním místě akt pochopení a teprve poté následuje vysvětlení, do jaké

míry se tak děje i v přírodních vědách? Jürgen Habermas si všiml, „že logický vztah mezi porozuměním a vysvětlením může být tedy redukován na obecný vztah mezi hypotetickým projektem a empirickým ověřením. Svým porozuměním vkládám do pozorovaného jednání racionální účel, který je dostatečným motivem.“⁴

Ovšem charakteristické pro tento proces zřejmě není ani tak to, že interpretace skutečnosti do ní vkládá „racionální cíl“, ale sama logika této interpretace. Zkrátka základem tohoto typu porozumění je typický postoj, který byl od Heideggera (*Sein und Zeit*) přes hermeneutickou tradici (ale ještě před Heideggerem ve Schleiermacherově hermeneutice) definován jako „hermeneutický kruh“.

Pro hermeneutický kruh je typické, že chci-li pochopit text a vysvětlit jeho jednotlivé části, musím si předem na všechno stanovit hypotézu: tato hypotéza předchází mému setkání s textem a odkrývá stejné textové informace, a přesto musí být textem a každou jeho jednotlivou částí potvrzena. Interpret vychází z *před-pochopení*, spjatého se strukturou existence, se způsobem jeho bytí na světě (Gadamer řekne: spjatého s tradičním věděním; my řekneme: spjatého s intertextovou tradicí předchozích interpretací). Hermeneutický střet zaručuje pochopení částí na základě celkové hypotézy, ale zaručuje též celkovou hypotézu, protože ta zdůvodňuje části a jejich globální vztah.

Děje se to ovšem ve vědecké teorii jinak? Při pozorování některých postavení Marsu si Kepler uvědomil, že nedefinují kruhovou výseč. Oběžná dráha Marsu tedy není kružnice. Mějte prosím na zřeteli, že chtěl-li Kepler považovat svá první pozorování za signifikativní, musel mít předem stanovenou hypotézu

o ne-kruhovosti oběžné dráhy: nepoctivý či nedovtipný vědec, případně vědec, který by chtěl věřit kruhovosti oběžných drah, protože dostal na potvrzení této hypotézy vládní stipendium, by svá pozorování pominul jakožto bizarní a nepřesná a pokusil by se o nová, méně zneklidňující. Ale pokračujme. V tomto okamžiku se musel Kepler rozhodnout pro nějaké jiné zakřivení. Neptejme se, proč si na úkor jiných vybral právě elipsu, nejspíš měl dobré důvody a elipsa se jevila jako nej přijatelnější hypotéza. Ve světle této hypotézy provedl kontrolní pozorování: zamířil dalekohled a čekal, až se Mars objeví na dráze elipsy. A dočkal se. Nechme nyní stranou další hypotézy, jako třeba že chování Marsu je příkladem obecného chování planet. Nás zajímá, že chtěl-li Kepler najít smysl nových údajů (a rozpoznat jejich *relevantnost*), musel *předejmout* a *pochořit* možnou formu daného jevu, neboli možný (a dosud neznámý) zákon. Zajisté Marsu nepřisuzuje racionální záměry, ale jako by to dělal: jako když se detektiv snaží vcítit do psychologie vraha, aby pochopil, jak asi v daných okolnostech jednal a jak asi bude jednat v jiných (třeba se za účelem kontroly dají uměle připravit); stejně se Kepler, chce-li formulovat dobrou hypotézu, musí takzvaně *postavit na místo možného zákonodárce univerza a přijmout jeho hledisko*. Přesně to udělal bez experimentálních údajů Koperník, když se rozhodl, že sluneční systém musí být z důvodů symetrie a krásy pouze heliocentrický. Koperník se snažil pochopit, co si asi tak nejspíš myslel Bůh, když tvořil svět.

Má teorie je víc než pouhá metafora: celá Peirceova teorie hypotézy je založena na schopnosti lidské mysli vžít se do přírody a jejích tendencí.

Vymýšlet hypotézy je skoro jako hádat. Rozdíl tu ovšem je: ten, kdo vytváří hypotézu, je vybaven údaji,

jež nejsou nijak vysvětlitelné a vedou k domněnce, že jsou to případy obecnějšího zákona, takže pokud by takový zákon platil, údaje by už nebyly nevysvětlitelné. Peirce dal této hypotéze (jedné z forem hypotézy) jméno *abdukce* – a *abduction* znamená v angličtině také „únos“, krádež. Peirce termín jistě razil pro jeho podobnost s „indukcí“ a „dedukcí“. Ale abdukce je opravdu plnění, krádež, nedovolená výpůjčka z jiné oblasti. Protože zákon, k němuž se hypotéza vztahuje, přece už někde musel být formulován, a pokud ještě nebyl (jako v případech zcela kreativních hypotéz), stejně musí někde jinde existovat systém zákonů, který takové zformulování umožňuje – jako v Koperníkově případě, který hledal harmonické modely využitelné na vlastní obnovitelský projekt astronomické teorie v jiných oblastech. A právě toto území již formulovaného, tato zásobárna formulovatelného je oním světem *inter-textuality* a kulturní tradice, o níž mluví hermeneutika.

Mohli bychom říci, že přírodní vědy hledají *zákony* pro vysvětlení *tříd fenoménů*, zatímco interpretace textu (jako ostatně řešení kriminálního případu) hledá *jednotlivá fakta*, která vysvětlují, proč došlo k dalším *jednotlivým faktům*. Ale myslím, že tento rozdíl nemá vliv na strukturu hypotetického uvažování, které spočívá v hledání *něčeho*, co, je-li to pravdivé nebo přijatelné, zdůvodní další něco. Na druhé straně ani v literárním textu či kriminálním případě nejde jen o fakt, který je vysvětlen dalším faktem: pro vytvoření hypotézy příčinného faktu je třeba mít na zřeteli nějakou pravidelnost, třídu dalších faktů, které by vysvětlily (nebo již někdy vysvětlily) nějakou skupinu analogických faktů v jiných kontextech.

Řekněme, že před-pochopení se formuje otázkami typu: „Co bych dělal já, nebo co by dělali jiní mně

podobní, kdybych byl autorem tohoto textu, pachatelem tohoto zločinu, stvořitelem tohoto univerza?“

V tomto bodě se před-pochopení a kruhovost hypotetického procesu u přírodních věd neliší od humanitních. Problém je spíš jinde: naznačili jsme, že i přírodní vědec interpretuje prostřednictvím antropomorfizace fenoménů a jejich světa, interpretuje údaje, jako by byly výsledkem volního projektu. Samozřejmě jsme vybrali provokativní příklad, aby byl tím účinnější. Pokusme se teď o opačnou operaci. Podívejme se na humanitního vědce, který by pracoval s projekty, záměry a hodnotami tak, že by je *odlidštil, deantropomorfizoval*.

Marco Santambrogio naznačuje,⁵ že když chce historik pochopit činy racionální osoby, rekonstruuje její důvody a její kalkulace, tj. „kalkulaci *prostředků*, jež je třeba přijmout, aby se dospělo k vytčenému *cíli*, ve světle *okolností*, které *daná* osoba viděla a chápala“. Taková kalkulace se nijak neliší od úvah, jaké může sprádat šachový expert, když sleduje partii mezi šampionem X a šampionem Y. Expert zná šachová pravidla; zná řadu kanonických tahů, banálních či výjimečných, které udělali jiní hráči v analogických herních situacích; zná seznam (pravděpodobně již interpretovaný) kanonických tahů, které udělali za svou kariéru X a Y (a pozor, expert musí také vědět, že u obou musí mít na zřeteli i nepředvídatelnost, jistý styl a jisté konstanty chování, z nichž vycházejí při vymyšlení tahů, které budou pro protivníka nečekané). Expert nepotřebuje znát psychologii X nebo Y ani se vciťovat do jejich úmyslů a chtění. Kalkuluje podle *obvyklých protitahů*, víceméně obecných zákonů, herních schémat, *strategických tahů*. Santambrogio naznačuje, že tato myšlenka se nachází u různých teoretiků sociálních věd

včetně Poppera: „Metodu vytváření modelů stavím na naprosté racionálnosti (a možná také na vlastnictví kompletní informace) [...] všech zkoumaných jedinců a na stanovení odchylky aktuálního chování od vzorového chování, jež považuji za jakousi nulovou souřadnici.“⁶

Pokusme se nyní podívat na tuto metodu předpokladu nikoli jako na propočítání racionální logiky výběru, ale jako na *sémiotický propočítání kulturní frekvence interpretací*. Mohu předvídat, že na konci poslední věty Beethovenovy symfonie bude publikum v koncertním sále tleskat (předpověď má vysoký stupeň pravděpodobnosti), zatímco nikdo nebude tleskat v krátkých pauzách mezi větami, to se nanejvýš ozve pokašlávání (předpověď s velmi vysokým stupněm pravděpodobnosti, pokud předpokládáme optimální okolnosti, tedy zasvěcené publikum, řadu abonementních koncertů atd.). Předpoklad ovšem není umožněn kalkulací s racionálním chováním diváků. Počítá se naopak se způsobem, jakým je i nejméně racionální divák zvyklý kulturně reagovat na koncertě. Jde o *sémiotický zákon*, který *vjadřuje obvyklé interpretace událostí*.

Není nutné vciťovat se do záměrů ani si v myslu reprodukovat optimální racionální kalkulaci. Stačí odvolat se na (kulturní) logiku interpretací.

Termín „interpretace“ má ovšem dlouhou a spletitou historii: v tradici biblické exegeze označuje zkoumání skrytého smyslu, v protestantském rozvinutí této tradice se zdůrazňuje aspekt svobody a mnohosti takového zkoumání (stejný text může mít mnoho interpretací). V každém případě je zřejmě pro interpretaci charakteristické tázání po čemsi, čeho smysl není očividný. Čím je text temnější (svatý text) nebo vzdálenější naší schopnosti pochopit jej (pozůstatek dávné epochy), tím

víc je potřeba interpretovat. Od Schleiermachera se pojem interpretace stále víc spojuje s pojmem historického výzkumu a dešifrování textů a je pochopitelné, že v takovémto smyslu se ho zmocnili neohistorističtí teoretici chápání – a v témž klíči se k němu vrátila současná heideggerovská a post-heideggerovská hermeneutika.

Ale termín interpretace je překladem řeckého termínu *hermeneia* tak, jak jej užívá Aristoteles (stačí pomyslet na takto přeložené *De Interpretatione*, které se v tomto překladu cituje dodnes), a v původním významu znamená výraz, ve smyslu, že jazyk vyjadřuje, předvádí, značí náklonnosti duše (nebo koncepty). Teorii interpretace nejbližší tomuto původnímu významu vypracoval filozof Peirce.

Vytváříme znaky, abychom vyjádřili objekty, ale jelikož objekt stimuluje utváření výrazu (podle Peirce *representamen*), je to *dynamický objekt* (chceme-li, věc jako taková), něco, co se prostřednictvím znaku nikdy neznázorní úplně. *Representamen* znázorňuje (a odkazuje na) *bezprostřední objekt* (ten můžeme nazvat signifié, obsah). Bezprostřední objekt představuje dynamický objekt jen *v jistém úhlu*. Problém vzniká s otázkou, jaký je bezprostřední objekt znaku, a s Peircovou odpovědí, že jej můžeme definovat jen prostřednictvím dalšího znaku – tzv. *interpretanta* prvního znaku. Tento druhý znak je zase prezentován jako *representamen*, odkazující k bezprostřednímu objektu, který může být zase interpretován dalším znakem a tak dále až donekonečna.

Abychom pochopili tento interpretační proces a jeho potenciální nekonečnost, je třeba objasnit dva body. Především – mluví-li Peirce o znacích, nemyslí jen slova nebo izolované termíny, ale také definice, věty a celé texty; a nejen verbální či vizuální znaky, ale také chování a cokoli, co lze chápat jako interpretant před-

chozího znaku. V jedné pasáži Peirce naznačuje, že pro toho, kdo nezná význam povelu „pó-zor!“, je interpretace dána odpovídajícím postojem vojáků. Druhou připomínkou je, že všechny interpretanty objasňují obsah předcházejícího znaku tím, že k němu přidají něco navíc nebo něco rozdílného. Předpokládejme, že se ptám na význam slova voda, a někdo mi ukáže vodu: to je interpretační proces, jehož prostřednictvím se dozvím některé fyzické vlastnosti vody (že je tekutá, průzračná, bez vůně atd.). Ale já se ptám dále, co znamená to, co mi bylo ukázáno. Dostanu odpověď, že to je H₂O: tedy nová interpretace, která mi objasní, co znamená *voda*, tím, že poznám některé její chemické vlastnosti; a bude-li pak význam tohoto vzorce interpretován prostřednictvím vzorce struktury, poznám ještě další vlastnosti molekuly vody.

Interpretace je tedy sémiotický fenomén: každý znak, každý symbol v širokém smyslu slova je interpretací. Pojem interpretace se nemusí nutně ztotožňovat s hledáním temného, skrytého smyslu: je to prostředek, jímž nějak objasňujeme *nějaký* smysl (každý výraz, jehož význam neznáme, je temný). Na jedné straně můžeme říci, že interpretace je prostá, nikoli tajemná – občanský průkaz je interpretací fotografie (a fotografie je interpretací vlastního jména). Na druhé straně směřuje interpretace stále k dalšímu prohlubování a je jaksi křivolaká, protože působí „v jistém ohledu či úhlu“. Fotografie interpretuje vlastní jméno jinak, než jak jej interpretují úřední údaje na protější straně – a přece je obsahem vlastního jména *toto všechno* a ještě spousta dalšího.

Nechme stranou, že pro Peirce existuje interpretace i na úrovni vnímání (tuto myšlenku vypracovala trochu jinak fenomenologie či Piagetova psychologie a další školy). Musíme si však objasnit, že *interpretací*

je i praxe. Rozviňme návrhy Luise Prieta⁷ a předpokládejme, že přede mnou leží papírový kelímek, těžký křišťálový popelník a kladivo. To jsou fyzické objekty s přesnými a popsitelnými vlastnostmi. Ale jen prostřednictvím své praxe (svého užívání) při jejich interpretaci některé vlastnosti využiji a jiné odvrhnu. Potřebuji-li nádobu na tekutou hmotu, vřadím papírový kelímek a křišťálový popelník, které vidím (a interpretuji) jako duté nádoby, do stejné třídy – na rozdíl od kladiva; nezáleží na tom, že je kelímek lehčí nebo méně odolný než popelník. Pokud však chci něčím po někom zuřivě hodit, zařadím do stejné třídy kladivo a popelník oproti papírovému kelímku – a nebude důležité, že popelník je dutý a kladivo ne. Praxe a způsob užívání *interpretuje objekt*, vřazuje ho do příslušného *před-pochopení*.

Řadu pojmů silně spjatých s interpretací nalezneme i u dalšího autora, v mnoha ohledech blízkého citovaným historicistům, s nimiž sdílí novokantovský původ. Jde o Ernsta Cassirera a o jeho *Filosofii symbolických forem*. Pro Cassirera neodráží znalost (a tedy věda) povahu věcí jako takových. Předměty znalosti jsou pro něho „intelektuální, svobodně tvořené symboly“. Cassirer se vztahuje k pojetí (jež našel u Hertze a Helmholtze) vědeckých objektů jako symbolů nebo *představ*, „takových, že ideálně nutné následky obrazů jsou pokaždé zase obrazy přirozeně nutných následků znázorněných objektů“. Symbolická aktivita se projevuje v jazyce, v náboženství, v umění, v mýtu a v různých formách vytváří to, co bych snad mohl nazvat (aniž zradím Cassirerovo myšlení) interpretací objektů a událostí. „Tak nachází každá opravdu příležitost, přesná myšlenka svůj pevný bod jen v symbolice a v sémiotice, na níž spočívá.“

Habermas v již citovaném díle energicky zdůrazňuje, že Cassirerův postoj mění postoj novokantovských historicistů, protože vede k jinému pojetí vztahu mezi přírodními a humanitními vědami. Přírodní věda vytváří symboly, aby ozřejmila své vlastní údaje (verbálně nebo matematicky vyjádřený zákon, diagram, vzorec atd.). Humanitní vědy musí naopak vytvářet symboly (teorie, interpretace) pro systémy symbolických forem. Humanitní vědy jsou tak *povyšeny do kategorie meta-teorie*. „Nomologické vědy vytvářejí uvnitř systémů formálně stanovených znaků výpovědi o skutečnosti. Tím se dostávají na stejnou úroveň jako mýtus, umění a náboženství, které ve své specifické oblasti stejně znázorňují vybranou skutečnost. Naopak kulturní vědy jsou založeny na formálních vztazích mezi symbolickými formami. Neposkytují žádnou informaci o skutečnosti, ale ujišťují o informacích, které jsou již dány. Jejich úkolem není empirická analýza znázornitelných sektorů skutečnosti, ale logická analýza forem znázornění.“⁸

Vidíme tedy, že se profiluje *sémiotické rozlišení* přírodních a kulturních věd: ty první *interpretují údaje*, což je interpretace *prvního stupně*, ty druhé *interpretují interpretace*, neboli provádějí interpretaci *druhého stupně* (nebo *entého stupně*)⁹.

Abych bylo toto odlišení plodné, musíme stanovit, v čem spočívá rozdíl mezi nevědeckou a vědeckou interpretací. Řekněme, že nevědecké interpretaci (jako je praxe, snad i percepce a pak umělecká tvorba, mýty apod.) chybí některé náležitosti, které jsou naopak vlastní vědecké interpretaci (ať už prvního nebo druhého stupně).

Rád bych vyjasnil, že pokud naznačujeme, že následující požadavky jsou pro vědeckou praxi minimální,

znamená to, že každá praxe hodná toho jména by je měla splňovat; zároveň tím nechceme tvrdit, že nevědecké praxi chybí tyto požadavky *in toto*. Nevědecká praxe může některé z těchto požadavků uspokojovat, vědecká praxe (přírodní nebo humanitní věda) by měla splňovat všechny, byť na různém stupni.

Řekněme tedy, že vědecká praxe, ať už jde o interpretaci prvního nebo druhého stupně, je charakterizována těmito aspekty:

a) Směřuje k vytváření „symbolů“ *obecné platnosti*, které vysvětlují mnoho případů, celou třídu případů.

b) Hodlá co nejlépe vysvětlit jistou oblast údajů. Vědecké teorie jsou navzájem v konfliktu, zatímco nevědecké praxe mohou koexistovat, aniž by se navzájem negovaly.

c) Znázorňuje prostřednictvím vlastních postupů objekty, které lze veřejně pozorovat (což se neděje při nevědecké praxi, jako je mýtus nebo náboženství).

d) Musí připouštět předpovědi, třeba i různých stupňů přesnosti. I humanitní věda jako například lingvistika může předpovídat, jaké typy vět budou průměrem mluvčích považovány za gramatické.

e) Měla by se dát zkontrolovat zkouškou správnosti.

f) Jakmile pozná svůj objekt, umožňuje program obměny tohoto objektu. I sociální věda, která stanovuje nejpravděpodobnější chování mnoha jedinců při propuknutí paniky, umožňuje provést operace snižující riziko takovýchto situací.

Pro každou vědeckou interpretaci skutečnosti máme tedy jednotné charakteristiky. Nyní bude třeba zaměřit se na to, co odlišuje interpretace prvního stupně od interpretací druhého stupně.

Přírodní věda je interpretace *údajů*. Je pravda, že pro rozpoznání údaje jako takového a pro rozpoznání jeho vztahu k vlastní interpretační hypotéze přírodní věda nutně závisí na některých filozofických koncepcích, o nichž se ještě zmíníme, ale tento její úděl je nevýhnutelný.

Přírodní věda skutečně přistupuje k údajům, které jsou již výsledkem vjemových interpretací, ale schválně návyky a setrvačnosti každodenního vnímání zpochybňuje: abych tak řekl, osvobozuje se od nich, staví se nad ně. Je to „svěží“ interpretace údajů dosud vůči interpretaci odolných.

V tomto smyslu sice přírodní věda rozpoznává vlastní údaje na základě hypotézy, ale pracuje s údaji nezávislými na vlastním pozorování, takže i když se k nim dostane třeba laik, také něco pozná, byť prostřednictvím jiné interpretace (méně kontrolované, méně intersubjektivně rozpoznatelné a více závislé na vlastním světonázoru). Kde vidí přírodovědec angiosperma, tam vidí laik strom, kde vidí fyzik elektrické jevy, tam laik vidí stále jen blesk nebo vnímá výboj, kde vidí fyzik atomy a molekuly, tam laik zakouší nějaký pocit.

Kromě toho si v přírodních vědách vědec volí ke zkoumání takovou oblast jevů, jakou by si na první popud obezřetně zvolil i laik: mineralog ví, že (na prvním stupni) není pro vysvětlení tvorby krystalů relevantní predátorství psovitých šelem.

Naproti tomu humanitní vědy jsou interpretace interpretací. Svými vysvětlujícími modely (znaky metajazyka, které odkazují na bezprostřední předměty, jež znázorňují) nahrazují oblast jevů, které jsou již výsledkem organizované praxe, ať už fyzické či sociální, tudíž také nahrazují objekt předchozí interpretace. Studuje-li

sociologie role, antropologie příbuzenské systémy a lingvistika syntaktická pravidla, vysvětlují tyto disciplíny způsob, jakým lidské bytosti jisté skupiny jednájí ve shodě se zvyky, které jsou výsledkem interpretace skutečnosti, ačkoli ji subjekty samy nedokážou zdůvodnit prostřednictvím postupných (například verbálních) přísně organizovaných interpretací.

Jsou-li přírodní vědy interpretace prvního stupně, humanitní vědy jsou interpretace druhého stupně, ne však ve smyslu, že by byly nutně jen interpretacemi jiné interpretace. Jsou interpretacemi interpretací jakožto interpretace jiných systémů či uzlů skrytých interpretací. Kulturní antropolog například zjistí, že dvě osoby spolu udržují pravidelný pohlavní styk, žijí ve stejné chýši, starají se společně o děti narozené z jejich spojení a pravidelně se chovají jistým způsobem k jiným osobám, které jsou s jedním nebo druhým spojeny pokrevním poutem. Pokud by se antropolog omezil na zjištění těchto údajů o chování a na dokázání jejich pravidelnosti, pracoval by ještě na úrovni přírodních věd (přírodovědec neříká, co „chtějí“ znamenat tělesa, která padají podle jistých zákonů – tvrdí jen, že padají podle těchto zákonů, a stejně by se choval antropolog, kdyby se omezil jen na konstatování, že předměty jeho výzkumu pravidelně dělají to a to).

Antropolog se však snaží údaje definovat a interpretuje je jako další interpretace skutečnosti (a mluví o symbolickém chování, o významové interakci). Může se kvůli tomu uchýlit k dalším interpretantům. Význam nějakého činu může být interpretován dalším symbolickým chováním, například způsobem uspořádání chýši ve vesnici, nebo verbálním projevem subjektu, když oznámí, že se k někomu chová tak a tak, protože je to jeho tchán.

V čem jsou humanitní vědy „slabší“ než přírodní vědy? Obě podléhají omylnosti každé inference, i když přírodní vědy rozhodují o interpretaci toho, co je ještě prosté předchozích interpretací (proto dává vědec raději do závorek, co se běžně o zkoumaných jevech „ví“). Humanitní badatel naopak pracuje s výsledky předchozích interpretací a není si nikdy jist, zda další interpretace, které si zvolil jako interpretanty studovaných interpretací, jsou správné a dostaly se k němu nepokroucené. Antropolog, který zpovídá domorodce, nikdy neví, do jaké míry mu říká pravdu a zda správně interpretuje praxi, na niž je tázán – a často o „správnosti“ soudí podle toho, co souhlasí s jeho interpretací dalších interpretací. Vidíme, jak Marcel Mauss interpretuje praxi *hau* v mnohem složitějším vysvětlujícím kontextu, než jaký mu dodal domorodý informátor.

Jakmile ostatně vstoupíme do řádu interpretací druhého stupně, najednou nevíme, jak vymezit oblast výzkumu. Badatel mineralog se autonomně rozhodl, proč vyloučí predátorství psovitých šelem z počtu jevů podstatných pro studium krystalů; antropolog však neví, jaké jevy mohou být relevantní pro pochopení příbuzenských vztahů. Stačí, když mu jeho informátor řekne (kvůli autonomní interpretaci jiných interpretací), že struktura klanu je dána strukturou zvěrokruhu nebo rozdílem mezi psovitými šelmami a hovézím dobytkem, a hned se oblast jeho výzkumu potenciálně prodlouží do nekonečna.

Humanitní vědy se nemohou uchýlit k textu, k protokolům, definitivním kontrolám, protože každá nová interpretace by mohla přejmout funkci nového interpretanta, a tedy nové možnosti kontroly.

Co mají přece jen společného přírodní a humanitní vědy kromě kritérií vědeckosti, vyjmenovaných v předchozím odstavci?

U obou existují jisté údaje, rozeznatelné jako takové i mimo interpretační kontext, který je definoval jakožto pertinentní. I turista, který se o studium kulturní antropologie nezajímá, může zjistit, že dvě osoby žijí ve stejné chýši a jistým způsobem (ne nutně následkem toho) se chovají ke třetí osobě.

6. Obecná sémiotika a filozofie

V tomto okamžiku můžeme definitivně stanovit rozdíl mezi specifickými sémiotikami a obecnou sémiotikou.

Specifické sémiotiky mají téměř vždy charakteristiky vlastní humanitním vědám, jak jsme je načrtli na předchozích stránkách. Popisují interpretační systémy, které jsou různými systémy znaků.

Obecná sémiotika naopak *stanovuje* prostřednictvím filozofického gesta sám obecný pojem znaku, právě abychom mohli mluvit jednotným způsobem o jevech, jež si na povrchu nejsou nijak podobné.

Specifické sémiotiky popisují, organizují (je-li možné formalizují) mimický jazyk, verbální jazyk, vizuální znakový systém, jednoduchý, dešifrovatelný kodex, který řídí číslování autobusů ve městě. Mnohé z těchto sémiotik mají důstojnost vědy, vypracovávají napodobitelné hypotézy, opatřují předběžné instrumenty. Mohou se rozhodnout, zda nejmenší či největší jednotky, jimiž se zabývají, nazývají znaky, či ne.

Ale obecná sémiotika uvažuje o podmínkách, za nichž jsou možné specifické sémiotiky, a je tedy uvažováním o znaku, o znakovosti nebo o hlubokých mechanismech každého významového systému. Mnohost sémiotických přístupů (jejich zdánlivá neredukovatelnost,

jejich skandálnost pro mnohé specialisty na uzavřené významové systémy) znamená, že obecná sémiotika není vědou: *je filozofickou činností*. Nebylo by obtížné ztotožnit ji s filozofií jazyka, kdyby filozofie jazyka připustila, že jejím problémem je právě toto, podmínky, za jakých je možná znakovost mimo verbální systém. Když je od stoiků po Peirce filozofie jazyka taková, ztotožňuje se s obecnou sémiotikou.

Ale obecná sémiotika se musí ubírat mimo filozofii jazyka, protože ve skutečnosti hledá podmínky znakovosti i mimo přirozené jazyky, někdy přímo v záhybech vjemových procesů (takže vysvětluje, proč se mluví o významu slov, o významu světa nebo zkušenosti), mimo lidské a zvířecí v hloubce biologických procesů (a tohle vysvětluje, proč někdo mluví o genetickém kodexu nebo o materiálních základech významosti).

Filozofie jazyka, která se táže jen na podmínky, za nichž jsou výrazy (a jimi tvořené věty) pravdivé či lživé, představuje jen jednu kapitolu obecné sémiotiky. Praxe zkoumající sociální podmínky verbální výměny, konverzační pravidla, podmínky, za nichž dochází k výrazům štěstí (ať už jde o přístup filozofický, nebo sociologický a statistický), ještě není obecnou sémiotikou, i když do obecné sémiotiky vnáší světlo a žádá ji o rozšíření některých hypotéz na široký svět neverbální praxe.

Obecná sémiotika je filozofií jazyků v tom smyslu, že jí chce být nejen podle pravidel – *ergon*, ale i v procesu – *energeia*. Obecná sémiotika je filozofií semiózy a semiózu nachází i mimo záměrnou výměnu informací v hloubi přírody a mimo konvenční struktury, mimo kodifikované vztahy v samém mechanismu inferenčního myšlení, hypotetické či abdukční náhody.

Hrozí jí nebezpečí, že se stane současnou formou filozofie. Její povinností je ten hazard zkusit a kritizovat přitom (v kantovském slova smyslu) vlastní výstřelky, tj. vlastní omezení. V tomto smyslu je obecná sémiotika otevřená smrtící kritice, kterou ji zahrnují její bázliví odpůrci: že prý chce vědět příliš a dává dohromady věci, které k sobě nepatří, protože si někdo všiml, že existuje rozdíl mezi slovem /kouř/, vizuálním znázorněním proužku kouře a inferenčním mechanismem, podle něhož (skutečný) proužek dýmu stoupá ze skrytého ohně (ale můžeme dodat, že existuje ještě proužek dýmu „pojmenovaný“ v Madame Butterfly, tudíž znaky představované jinými lingvistickými znaky a vyjádřená vyjádření a převyprávěné inference a svět semiózy uvnitř semiózy vyprávění...).

A přece je úkolem obecné sémiotiky (znakového myšlení) dostat se právě pod tyto odlišnosti. Tyto odlišnosti jsou tak zřejmé, že by nestálo za to vytahovat je na světlo, kdybychom je nechtěli překonat nebo zpochybnit. Jedná se o věci *příliš* odlišné, než aby mělo cenu mluvit o jejich odlišnosti – mluví se tedy o jejich skryté důvěrné podobnosti. Všichni vědí, že je rozdíl mezi významem slova /kouř/ a tím, čemu se říká vjemový význam, když se z nesouvislé řady smyslových údajů složí vjem *kouře*.

A právě protože to všichni vědí, je povinností obecné sémiotiky ptát se, zda pod touto tak zřejmou odlišností neleží nějaká hlubší totožnost: a dokud se na tuto otázku neodpoví, nemůže se dělat specifická sémiotika ani slova /kouř/, ani namalovaného obrazu kouře, ani vyprávění o tom, že někdo z přítomnosti kouře usuzuje na existenci ohně. Jako každá dobrá filozofie musí i myšlení o znaku hnát hru do krajnosti.

- 1 Roger Scruton, „Possible worlds and premature sciences“, The London Review of Books, February 7, 1980
- 2 Torino, Einaudi, 1984
- 3 Viz Karl Popper, *The open society and its enemies*, London, Routledge, 1952. Čes. *Otevřená společnost a její nepřátelé*, ISE, Praha 1994
- 4 J. Habermas: *Logica delle scienze sociali (Logika společenských věd)*, Bologna, il Mulino, 1970.
- 5 Viz jeho předmluva k italskému vydání *Naturalismo e scienza sociale (Naturalismus a sociální věda)* Davida Thomase, Bologna, il Mulino, 1982.
- 6 Karl Popper, *Miseria dello storicismo*, Milano, 1954 (čes. *Bída historicismu*, Oikoymenh, Praha 2000)
- 7 *Pertinenza e pratica*, Milano, Feltrinelli, 1976
- 8 Ernst Cassirer, *Filosofie symbolických forem*, čes. Oikoymenh, Praha 1996
- 9 J. Habermas, *Logica delle scienze sociali*, op. cit., s.13–14
- 10 Toto rozlišení jako první navrhl Massimo Bonfantini: „*Le tre tendenze semiotiche del novecento*“, VS 30, 1981, str. 21–38