

pro toho, kdo za zavřenými dveřmi hledá soukromí a ochranu. Stávají se rázným „ne“ jen pro psa, který má v úmyslu jimi projít.

Jelikož Mysl může vytvářet i imaginární reprezentace možných světů, jsme to právě my, kdo po věcech žádá, aby byly tím, čím nejsou, a když nadále jsou tím, čím opravdu jsou, myslíme si, že nám odpoví ne a že nám budou klást meze. To my si myslíme, že naše noha (napojená na kolenní kloub) může načrtnout různé úhly, od sto osmdesáti po pětadvacet stupňů, ale *nemůže* načrtnout úhel o třech stech šedesáti stupních. Naše noha – s tím, co taková noha „ví“ – žádná omezení nepociťuje, pociťuje jen možnosti. Podobně se smrt jeví jako mez nám, kteří bychom ještě rádi na tomto světě pobýli, ale z hlediska organismu se dostavuje, když věci jdou přesně tak, jak mají jít.

Bytí nám odpovídá „ne“ jen díky naší metafoře. Na naši náročnou otázku prostě jen neodpovídá tak, jak bychom si přáli. Jeho hranice jsou v našich touhách, v našem směřování k absolutní svobodě.²³

Je zřejmé, že vzhledem k těmto mantinelům je jazyk básníků v jakémsi bezcelním prostoru. Jsou lháři z povolání, a spíše než aby říkali, jaké býtí je, patří zřejmě spíš k těm, kdo nejen oslavují jeho nutnost, ale často si dovolují (a nám to dovolují také) popírat jeho mantinely – neboť v očích básníků želvy mohou létat, ba dokonce se mohou jevit jako bytosti přímo nesmrtelné. Básnický diskurs, který nám občas říká, že možná jsou i *impossibilia*, nás však staví před nezřízenost naší touhy a ukazuje nám, co by mohlo za touto mezí být, na jedné straně utiňuje naše zoufalství z vlastní konečnosti, na straně druhé nám připomíná, jak často jsme pouhou „zbytečnou vášní“. I tehdy, když básníci odmítají mantinely býtí přijmout, jejich popíráním nám je připomínají. I tehdy, když je s utrpením objevují, naznačují nám, že jsme je vymezili (a petrifikovali v zákony) příliš unáhleně – že bychom je stále ještě mohli obejít.

Ve skutečnosti nám říkají, že je třeba vyjít vstříc býtí s radostí (a jako „radostnou vědu“ můžeme vidět i Leopardiho), je třeba klást býtí otázky, zakoušet jeho odolné mantinely, zachycovat jeho otvory či „světliny“ a náznaky, jež nikdy nejsou dostatečně explicitní.

Vše ostatní jsou jen dohady.

2. KANT, PEIRCE A PTAKOPYSK

2.1. Marco Polo a jednorozec

Často na nějaký nový jev reagujeme jen přibližně: hledáme onen výstřížek obsahu, který je už v naší encyklopedii přítomen a který nový jev vysvětluje, ať už dobře či špatně. Typický příklad tohoto postupu najdeme u Marca Pola, který na Jávě vidí (jak my už dnes víme) nosorožce. Jde však o zvířata, která on nikdy předtím nespatriil, a na základě podobnosti s jinými zvířaty rozeznává u nosorožců tělo, čtyři nohy a roh. Jelikož mu kultura jeho doby nabízela pojem jednorozce jakožto právě čtyřnohého zvířete s jedním rohem na přední části hlavy, Marco Polo označí zvíře za jednorozce. Pak ale jako poctivý a pečlivý kronikář hned dodá, že tito jednorozci jsou poněkud zvláštní, řekli bychom ne příliš specifictí, neboť nejsou bílí a štíhlí, ale „jsou mnohem menší než sloni, kůži podobní buvolům“, jejich roh je černý a nehezky, jazyk ostnatý a hlava podobná hlavě kance: „Jsou to velmi ošklivá zvířata. Není to pak pravda, co se u nás o nich říká, že se nechávají chytit ženami, nýbrž je to zcela naopak“ (*Milión*, kniha III, kap. XII).¹

Marco Polo v tom má zřejmě jasno: místo aby znovu segmentoval obsah tím, že přidá nové zvíře do množiny živých tvorů, poopraví platný popis jednorozců, kteří, pokud existují, vypadají tak, jak je viděl on, a ne tak, jak je líčí legenda. Modifikuje intenzi, aniž by se dotkl extenze. Alespoň se tedy zdá, že takto měl v úmyslu postupovat – anebo lze dokonce říci, že takto opravdu postupoval bez přílišných taxonomických skrupulí.²

Jak by to ale dopadlo, kdyby se Polo nevydal do Číny, ale do Austrálie, a na břehu nějaké řeky spatřil ptakopyska?

Ptakopysk je zvláštní zvíře, vypadá, jako by byl stvořen schválně, aby se stal výzvou jakékoli klasifikaci, a to jak vědecké, tak lidové: má asi

půl metru, zhruba dvě kila, zploštělé tělo pokryté tmavěhnědým kožichem, nemá krk, má ocas jako bobr, kachní zobák, zbarvený svrchu do modra, zesponu do růžova; nemá ušní boltce a jeho čtyři nohy mají pět ohebných prstů, propojených plovacími blánami; pod vodou tráví dost času (a také se tam živí), takže bychom ho mohli považovat za rybu či obojživelníka; samička sice klade vejce, ale mláďata pak kojí, přestože žádné mléčné bradavky nejsou vidět (ostatně ani u samečka nejsou vidět varlata, schovaná uvnitř těla).

Nejde nám o to, zda by Marco Polo toto zvíře identifikoval jako savce nebo jako obojživelníka. Určitě by si však musel položit otázku, zda to, co vidí (za předpokladu, že šlo o zvíře, a ne o smyslový klam nebo o bytost ze záhrobní), je bobr, kachna, ryba, nebo případně pták či obecně zvíře pozemské nebo mořské. Pěkný zmatek, z něhož by mu pojem jednorozec nepomohl, a v nejhorsím by se utekl k obrazu Chiméry.

Stejný zmatek pocítili i první australští osadníci, když ptakopyska spatřili: viděli v něm krtka a také ho nazvali *watermole*, tento krtek měl však zobák, takže to krtek nebyl. Něco zjevného mimo „formičku“, kterou skýtal idea krtka, se do formičky nevešlo – i když k tomu, aby identifikovali zobák, je třeba předpokládat, že měli podobnou „formičku“ i pro zobák.

2.2. Peirce a černý inkoust

S ptakopyskem by měl ale problémy i Peirce, kdyby se s ním poprvé setkal, a problémů s ním by měl daleko víc než s lithiem nebo s jablčným koláčem.

Jestliže lze tvrdit, že do rozpoznávání známých jevů vstupují sémiotické procesy, neboť jde právě o propojení smyslových dat s nějakým modelem (konceptuálním a sémantickým), pak hojně diskutovaným problémem je, nakolik nějaký sémiotický proces vstupuje do porozumění neznámým jevům. Téměř jakýmsi dogmatem peirceovské sémiotiky je, že semióza je zakořeněna v percepčních procesech, a není tomu ani tak proto, že přece jen musíme vysvětlit, že filozofická tradice psychologie mnohdy hovoří o percepčním „významu“, jako spíše proto, že

podle Peirce se percepční proces odehrává jako inference. Můžeme ještě jednou připomenout *Some consequences of four incapacities* a polemiku s karteziánským intuicionismem: nemáme žádnou schopnost introspekce ani intuice, ale veškeré naše poznání má původ v hypotetickém uvažování o vnějších faktech a v předchozím vědění (WR 2, s. 213).

Jako by peirceovský postup popisoval zdánlivě nemotorné Polovy pokusy tváří v tvář nosorožci; Polo postrádá platónskou „intuici“ neznámého zvířete ani se nepokouší vytvořit si jeho obraz a pojem *ex novo*, ale dává dohromady tento pojem jako jakousi kutilskou *bricolage* z pojmů už existujících, a vytvoří si tak nakonec novou entitu na základě toho, co už věděl o entitách jiných. Poznávání nosorožce se ve skutečnosti jeví jako abduktivní proces, jenž je o něco složitější než postupy kanonické: nejprve se na základě podivného a nevysvětlitelného výsledku předpokládá, že by mohlo jít o případ odpovídající pravidlu, a že by tedy mohlo jít o jednorozce; pak ale na základě dalších zkušeností se pravidlo reformuluje (pozmění se seznam vlastností, které zvíře charakterizují). Tento proces bych nazval *přerušenou abdukcí*.

Co vlastně Marco Polo *viděl* předtím, než *řekl*, že viděl jednorozce? Viděl přece jen něco, co muselo beztak být zvíře? Všimněme si, že proti sobě klademe primární „vidění“ a „řikání“. „Vidění“ je samozřejmě rétorická figura, která zastupuje jakoukoli odezvu hmatovou, teplotní či sluchovou. Problém však je, že na jedné straně nejspíš dosahujeme plné percepce (jakožto připsání významu nějakému neznámému jevu) tím, že vycházíme z určitého náčrtku, diagramu, kostry či profilu, řekněme klidně i z „ideje“; na straně druhé poté, co Marco Polo vtáhl do hry ideu jednorozce, musel přece jen uznat, že onen jednorozec není bílý, nýbrž černý. To ho přinutilo svou prvotní hypotézu korigovat. Co se vlastně stalo, když si Marco Polo řekl, že tento jednorozec *je černý*? A řekl si to předtím, nebo potom, co se rozhodl pro jednorozce? A pokud si to řekl předtím, proč i nadále trval na předpokladu, že jde o jednorozce? A když si pak uvědomil, že ono zvíře nejde příliš dobře dohromady s jeho ideou jednorozce, řekl jednoduše, že to, co vidí, není jednorozec, anebo poopravil svou ideu jednorozců a připustil, že na světě jsou i jednorozci černí a ne tak elegantní?

Marco Polo nebyl filozof. Takže se vraťme k Peirceovi. Do cesty od kontaktu s Dynamickým Předmětem přes *representamen* k vytvoření Bezprostředního Předmětu (který pak bude výchozím bodem řetězu interpretantů) klade Peirce *Ground* jako něco, co nejspíš představuje první fázi poznávacího procesu. Poprvé se *Ground* vyskytuje ve spisech z mládí, v nichž Peirceovi jde výhradně o logiku.³ Mezi pojem *substance* (obecná přítomnost, subjekt ještě bez intenze, jemuž se pak přisoudí nějaké vlastnosti, čisté Něco, na kterém ulpívá naše pozornost, jakési neurčené „it“) a pojem *byť* (pouhé spojení subjektu a predikátu) se klade (na způsob akcidentu) odkaz ke *Ground*, odkaz k nějakému korelátu a odkaz k nějakému interpretantu.

Ground jakožto kvalita je predikát. A tak zatímco odkaz ke korelátu spadá pod denotaci a extenzi, odkaz ke *Ground* spadá pod porozumění a konotaci (v logickém slova smyslu): *Ground* má něco společného s „vnitřními“ kvalitami, s vlastnostmi předmětů. Ve větě *inkoust je černý* je kvalita „černý“ neboli „černost“, jež je inherentní inkoustu, od předmětu oddělena prostřednictvím procesu abstrakce či *prescision*, odhlédnutí. Avšak i z logického hlediska *Ground* není souhrnem všech rysů, které vytvářejí intenzi pojmu (takový souhrn můžeme ideálně realizovat v procesu interpretace): když od něčeho odhlédnu, všímám si jednoho prvku a nezabývám se jinými. V *Ground* je předmět nahlédnut z nějakého úhlu pohledu, pozornost z něj vyčleňuje nějaký rys. Logicky vzato je jasné, že když o inkoustu predikuji černost, nepredikuji o něm kapalném skupenství. Kdybychom se však zastavili u logické hodnoty *Ground*, nic kloudného by z toho nevzešlo. Mezi příklady spíše matoucími než objasňujícími bychom se nanejvýš stali vězni nutkavého peirceovského triadismu.⁴ Kromě toho ani samotná volba termínu *Ground* není příliš šťastná: podouvá nám pozadí, z něhož se něco vystřihuje, zatímco u Peirce jde spíše o něco, co se vystřihuje z pozadí dosud nestrukturovaného. Pokud přijmeme běžný italský překlad „base“ (srov. Peirce, 1980), základ, nejde ani tak o základ Dynamického Předmětu, jako spíš o základnu, o výchozí bod poznání, kterého se snažíme dosáhnout. A této interpretace bychom se měli držet, pokud tomuto termínu budeme rozumět nikoli jako kategorii metafyzické, ale logické. Je to ale opravdu tak?

Nelze podceňovat skutečnost, že tyto rané spisy se nesou ve znamení explicitního Kantova vlivu. Peirce v nich chce řádně vysvětlit, jak naše pojmy slouží ke sjednocování rozmanitosti smyslových vjemů. Peirce jasně říká, že prvotní smyslové vjemy nejsou reprezentacemi nějakých neznámých věcí o sobě, ale samy tyto smyslové vjemy jsou něčím neznámým do té doby, než je mysl sváže predikáty. Peirce jako postkantovec, jímž se záhy stane, pak řekne, že tento proces konceptualizace probíhá pouze prostřednictvím *hypotetických inferencí*: to se však děje nejen při konceptualizaci, ale i při rozpoznávání smyslových vjemů. V jistém ohledu (vlastně ve všech ohledech) ale Peirce uspokojivě nevysvětluje, jak se dostaneme od vjemu k pojmu, když pro oboje navrhuje jako příklad hypotetický postup někoho, kdo v nějaké řadě zvuků rozpozná Beethovenovu sonátu a označí ji za krásnou. Nakonec však Peirce rozlišuje dva momenty, které jsou totožné v tom, že představují *pojmenování* toho, co člověk zakouší, a něco *pojmenovat* vždycky znamená formulovat určitou hypotézu (vzpomeňme na takové hypotetické pokusy Marca Pola); nicméně jména, která dáváme smyslovým vjemům, abychom je rozlišili (například smyslový vjem červené barvy) jsou v jistém smyslu nahodilá, nejsou ve skutečnosti motivovaná, slouží jen k tomu, abychom odlišili onen smyslový vjem od jiného (tím, že mu dáme nějakou nálepku): říkám, že vnímám červenou, abych vyloučil ostatní možné vjemy barev, ale tento vjem je ještě subjektivní, provizorní a nahodilý a jméno je mu připsáno jako *signifiant*, jehož *signifié* ještě není znám. Naopak máme-li pojem, přecházíme už k *signifié*.

Mohli bychom říci, že tu Peirce má na mysli Kantovu distinkci mezi vjemovými soudy a empirickými soudy (viz dále 2.4), i když se mu podobně jako Kantovi nedaří přesně definovat první typ. Stejně pojmenování „černá“ už totiž necharakterizuje první moment nějakého počítku, jinak by *Ground* nebyl kategorií, a Peirce trvá na tom, že predikovaná černost je už čistou *species* čili abstrakcí.

Peirce však pokládá jméno, které přisoudil *Ground*, za termín, nikoli za propozici nebo za argument. Tento termín předchází jakémukoli existenciálnímu či pravdivostnímu tvrzení a vztahuje se (dříve než k něčemu jako celku) k nějakému aspektu něčeho, co se teprve chystáme inferenčně identifikovat.

Tím se dostáváme od logické problematiky k problematice gnozeologické. *Ground* je takzvanou *Firstness* nikoli pro zachování triadické symetrie, ale proto, že vystupuje jako původ konceptuálního porozumění. Jde o „počáteční“ způsob, jakým uvažujeme o předmětech pod jistým úhlem pohledu. Mohl bych o inkoustu uvažovat jako o tektutině, ale v tomto případě o něm uvažuju z *hlediska* jeho černosti. Jinými slovy: ještě nevím, že ta věc přede mnou je inkoust, ale pojmám ji jako černou, z hlediska její černosti.

Když říkáme „z hlediska“, není to jen gramatikalizovaný výraz. *Ground* je jakožto kvalita onou *Firstness*, a tedy Ikonou neboli *Likeness* či podobností.

Zdá se, že Peirce poté na zhruba třicet let ideu *Ground* opouští, a v 2.8 uvidíme, jak se jí opět chopí. I po třiceti letech o ní stále mluví jako o „jakési ideji“ v „platónském“ smyslu slova, v jakém se říká, že někdo pochopí myšlenku jiného člověka, v tom smyslu, že tím, že si vzpomene, co jsme si mysleli dříve, se tatáž myšlenka navrátí (CP 2.228). Mezitím však lépe rozpracoval to, co mínil vjemovým soudem, který v roce 1903 (CP 5.53) definuje jako „soud, který tvrdí ve formě propozice, jaký je charakter počítka bezprostředně přítomného v mysli. Počítka samozřejmě není samotným soudem, ani soud se nemůže nijak podobat počítku. Liší se od něj natolik, nakolik se liší tištěná slova popisující Murillovu Madonnu od samotného obrazu.“

I vjemový soud se jeví už jako inference, jako hypotéza vybudovaná na základě oněch dat ze smyslového vnímání, jimiž jsou „počítka“, percepty, a náleží *Thirdness*, alespoň jako předpoklad úspěšného řetězu interpretací (CP 5.116). Kde by tedy v tuto chvíli měl figurovat *Ground*? Na straně onoho počítka, který ještě není soudem?

Na jedné straně nám Peirce říká, že vjemový soud už obsahuje nebo předznamenává obecné prvky, že „univerzální propozice jsou odvoditelné z vjemových soudů“, že abduktivní inference se rozplývá ve vjemovém soudu, aniž by tu byla jasná hranice mezi oběma jevy, a tak, jak poznamenává Proni (1990, s. 331), logické principy si osvojujeme přímo ze změní smyslového vnímání. Na straně druhé nám v témže textu Peirce říká, že „vjemové soudy můžeme považovat za krajní případy abduk-

tivní inference, od nichž se liší tím, že jsou vyloučeny z dosahu jakékoli kritiky“ (CP 5.181). To znamená (jak je zřejmé z CP 5.116), že jakožto prvotní předpoklady veškerého našeho rozvažování „nemohou být vjemové soudy zpochybněny“.

To je podivné stanovisko. Jestliže je inference už v samotné percepci, tak tu existuje možnost omylu, navíc i sám Peirce se zabývá smyslovými klamy (CP 5.183); přesto se zároveň zdá, že tyto smyslové inference nejsou hypotetické, nýbrž „apodiktické“. To je pěkná a explicitní obrana realismu, jen kdyby s ní nepřišel někdo, kdo nikdy nepřestal tvrdit, že i percepcie je semiózou, a tedy i abdukcí. Konečně i kdyby vjemový soud nemohl být zpochybněn, měli bychom intuici týkající se jednotlivin, což je představa, proti níž se Peirce vždycky bouřil, a to již od svých protikarteziánských spisů. Kdyby pak to, co nemůže být zpochybněno a co je jednotlivinou, bylo „počítkem“ (a kdyby počítka byl totožný s *Ground*), nemohlo by to spustit inferenční procesy, které se týkají jen obecných termínů (CP 5.298). Jestliže už i v percepci je nějaká abstrakce, pak je tu interpretace, byť jen rychlá a nevědomá (srov. Proni 1990, kap. 1.5.2.4), a jestliže tu je interpretace, je tu i „možnost kritiky“.

Když necháme stranou tyto jemné detaily (a nevyhnutelné kontradikce, které se vyskytují ve spisech z různých období), mohli bychom se z toho dostat takto: dobře, máme tu poněkud nejasnou situaci, která panuje v prostoru mezi *Firstness* (ať už je to *Ground* či nikoli) a plně realizovanou *Thirdness*; je tu bezesporu první moment, kdy naše smysly reagují; ve chvíli, kdy se mi kvalita představí jako kvalita něčeho (*Secondness*), toto něco se stane předpokladem pro jakoukoli další inferenci v tom smyslu, že vím, že je tu beztak Dynamický Předmět, který spouští řetěz mých reakcí; v tuto chvíli začíná proces interpretace a ve chvíli, kdy se vjemový soud formuje a stabilizuje, Dynamický Předmět se přetváří v Bezprostřední Předmět.

V Bezprostředním Předmětu se setkávají některé aspekty *Ground* (ten má povahu ikony, oné *Likeness*) a všechny rysy vjemového soudu (ten tu vystupuje jako výchozí bod jakékoli další interpretace). Nanejvýš bychom mohli říci, že se nám nabízejí Bezprostřední Předměty i něčeho, co nepoznáváme prostřednictvím percepcie (bezpochyby tu musí být

dva Bezprostřední Předměty, které odpovídají termínům jako *prezident* a *Alpha Centauri*). Tohle nás ale nemusí příliš trápit, když si uvědomíme, že ikona není nutně obrazem ve vizuálním slova smyslu, protože i melodie, kterou si pohvizdují, třebaš i falešně, může být ikonou Beethovenovy *Osudové*; a protože i graf má povahu ikony – přestože nevykazuje žádnou formální podobnost s tím, co zobrazuje.

Mohli bychom se tedy konečně znovu nadechnout a připustit, že je-li pojem *Ground* poněkud nejasný, stejně tak jako povaha vjemového soudu, není tomu tak v případě Bezprostředního Předmětu. Ten je předmětem tak, jak je reprezentován (CP 8.343), tak, jak je myšlen (CP 5.286), je *typem* (type), jehož *konkrétním výskytem* (token) je Dynamický Předmět, který spustil řetěz reakcí (Proni 1990, s. 265).⁵ Bezprostřední Předmět do jisté míry uniká individuálnosti percepce, protože jako interpretovatelný je už veřejným, intersubjektivním objektem: neříká nám o tomto objektu všechno, ale jen tím, že se dostanu k Bezprostřednímu Předmětu, mohu o tomto objektu něco vědět a něco říci.

Zdá se mi, že v tomto procesu a během této stabilizace se objevuje problém, který Peirce nacházel už u Kanta. Peirce se totiž pokouší reformulovat, aniž by ho transcendentálně odvozoval, Kantův pojem *schéma*.

Má Peirce na mysli opravdu kantovský schematismus? A nevytváří se zdánlivě neoddělitelný svazek *Ground* a Bezprostředního Předmětu právě tím, že se Peirce pokouší odlišit kategorie (a své, nebo Kantovy?) od schématu a zároveň od rozmanitosti smyslového názoru?

Peirce se ke kantovskému pojmu schématu vrací vždycky jen okrajově. V CP 2.385 bez váhání tvrdí, že Kantovo schéma je *diagramem*; mluví však o něm abstraktně v souvislosti s postuláty empirického myšlení vůbec, v rámci modální logiky. Avšak v roce 1885 říká, že učení o schématech mohlo Kanta napadnout až později, když už měl systém první *Kritiky* načrtnutý: „for if the *schemata* had been considered early enough they would have overgrown his whole work“ (WR 5, s. 258–259). Vypadá to jako vědecký program, jako by se před ním otevřela cesta k ne-transcendentálnímu kantismu. Jak ale Peirce schematismu rozuměl, když i Kant, jak se ukáže, tento pojem chápal jen krůček po krůčku?

2.3. Kant, stromy, kameny a koně

Je tu jeden důvod, proč Peirce, budoucí teoretik sémiotiky, zahajuje svou kariéru intenzivní četbou Kanta, a proč si cení jeho tabulky soudů a kategorií, jako by mu byla svěřena na hoře Sinaj.⁶

Kantovi byla vytýkána naprostá nepozornost vůči sémiotickému problému. Jak ale poznamenává Kelemen (1991), ta už od dob Hamannových a Herderových byla připisována skutečnosti, že Kant implicitně považoval vztah mezi jazykem a myšlením za velmi úzký, a předpokládalo se, že tento vztah je nejlépe vidět právě v učení o schematismu, a to tak, že někteří ztotožňovali schéma se slovním pojmem (*Wortbegriff*). Na druhou stranu nelze však popřít, že implicitní sémiotika je přítomna i v dělení na analytické a syntetické soudy, že v *Antropologii*⁷ najdeme explicitní diskusi o teorii znaků a že je zároveň možné číst celou *Logiku* ze sémiotické perspektivy (srov. Apel, 1972). Kromě toho byl opakovaně zdůrazňován vztah mezi věděním a komunikováním, o kterém Kant hovoří na mnoha místech, třebaže se nad ním příliš nepozastavuje, jako by mu celá otázka připadala naprosto zřejmá (Kelemen, 1991, s. 37). A konečně, jak ještě uvidíme, sémiotické pasáže najdeme i ve třetí *Kritice*.

Stačí si nicméně povšimnout, a to platí jak pro Kanta, tak pro Aristotela, čistě verbálního původu kategoriálního aparátu; a připomeňme si Heideggerův pertinentní postřeh (1973, s. 33–34 [v českém překladu s. 43]): „Konečné nazírající bytosti musí být s to podílet se na tom či onom nazírání jsoucího. Konečné nazírání zůstává však jako nazírání zprvu vždy vázáno na v té či oné chvíli nazírané jednotlivé. Nazírané je poznaným jsoucnem pouze tehdy, když si je každý může učinit pochopitelným sobě i druhým, a tím je tedy sdílet.“ Mluvit o tom, co je, znamená učinit sdílitelným to, co poznáváme: ale poznávání a sdílení implikuje obrat k obecnému, které je už výsledkem semiózy a závisí na segmentaci obsahu, jíž je kantovský systém, zakotvený v úctyhodné filozofické tradici, produktem už kulturně stabilizovaným a jazykově strukturovaným. Když je rozmanitost smyslového názoru sjednocena v pojmu, jsou už *percipienda* vnímána vlastně tak, jak nás tomu naše kultura naučila.

Avšak jedna věc je, že obecný rámec Kantova učení má nějaký sémiotický základ, a druhá věc je, zda Kant někdy vypracoval teorii toho, jak připisujeme jména tomu, co vnímáme, ať už jsou to stromy, psi, kameny či koně.

V rámci dobové teorie poznání, jak do ní vstoupil i Kant, byly na otázku „jak dáváme jména věcem“ v zásadě dvě možné odpovědi. Jedna pramenila z tradice, kterou nazveme scholastickou (a která vychází už z Platóna a Aristotela): věci se ve světě objevují ontologicky již definované svou esencí, v hrubé látce strukturované svou formou. Není třeba stanovovat, zda tato (univerzální) forma existuje *ante rem*, anebo *in re*; forma se nám nabízí, probleskuje v individuální substanci, rozum ji zachycuje, myslí a definuje (tedy *pojmenovává*) jakožto *cost*, *quidditas*. Naše mysl pracuje jen v tom smyslu, v jakém operuje činný rozum, který tuto operaci (ať už k ní dochází kdekoli) uskutečňuje bleskurychle.

Druhá odpověď je ta, s níž přišel britský empirismus. Substance nepoznáváme, a i kdyby existovaly, nic by nám nezjevovaly. Podle Locka máme jen smyslové vjemy, které jsou zdrojem jednoduchých idejí, prvotních či druhotných, ale stále ještě nepospojovaných: jsou sérií vjemů váhy, výšky, velikosti, jakož i barev, zvuků, chutí, proměnlivých stínů a polohy těla. Zde je rozum činný v tom smyslu, že *pracuje*: spojuje, kombinuje a abstrahuje, a to určitě zcela spontánně a přirozeně, ale jen takto spojuje jednoduché ideje v ideje složené, kterým říkáme člověk, kůň, strom nebo pak také trojúhelník, krása, příčina a následek. Poznání spočívá v tom, že dáváme jména těmto svazkům jednoduchých idejí. U Huma, pokud jde o rozpoznávání věcí, je to ještě jednodušší (pracujeme přímo s vjemy, jejichž jsou ideje jen bledými napodobeninami): problém vzniká nanejvýš tehdy, když spojujeme mezi sebou ideje věcí, jako tomu je v případě tvrzení o kauzalitě; a tady bychom jen řekli, že tu nějaká práce existuje, ale odvádíme ji lehce, na základě zvyku a přirozeného sklonu k víře, i když se po nás chce, abychom reflektovali jen souběh či spoluvýskyt, prioritu a trvalost sekvencí našich vlastních vjemů.

Kant si samozřejmě nemyslí, že by bylo možné znovu zvažovat scholastické řešení. Dokonce je-li tu nějaký opravdu koperníkovský aspekt Kantovy revoluce, pak spočívá v tom, že ruší jakékoli úvahy o formě

přítomné *in re* a přikládá synteticko-produktivní (a nejen abstraktivní) funkci starému činnému rozumu. Pokud jde o anglické empiristy, Kant hledá transcendentální základ onoho procesu, který oni v zásadě přijímali jako rozumný způsob, jak existovat ve světě, jehož zákonitosti se upevňovaly tím, že koneckonců fungovaly.

Tím však Kant značně přesunuje ohnisko zájmu teorie poznání. Je sice smělé říci, jak to udělal Heidegger, že *Kritika čistého rozumu* nemá nic společného s teorií poznání, ale je spíš bádáním o ontologii a o její vnitřní možnosti; ale je také pravda, že – řečeno stále s Heideggerem – má málo společného s teorií ontického poznání, tj. s teorií zkušenosti (1973, s. 24 [v českém překladu s. 33–34]).

Přesto Kant věřil ve zřejmost jevů, věřil, že naše smyslové názory odněkud pocházejí, měl na srdci to, jak vyvrátit idealismus. Z dogmatického spánku ho však nejspíš probudil Hume, a to tím, jak zproblematizoval kauzální vztah mezi věcmi, a nikoli Locke, který také přišel s problémem týkajícím se činnosti rozumu v procesu pojmenování.

Říci, proč rozhoduju, když něco afikuje mé smysly, že jde o strom či o kámen, bylo zásadním problémem pro empiristy, ale pro Kanta je to nejspíš problém podružný, neboť mu daleko víc záleželo na tom, aby poskytl pevný základ našemu poznání nebeské mechaniky.

Jde o to, že první *Kritika* nebuduje ani tak gnozeologii, jako spíš epistemologii. Jak to velmi dobře shrnul Rorty (1979), Kant se nezajímal o *knowledge of*, ale o *knowledge that*, jinými slovy ne o podmínky poznání (a tedy i pojmenování) předmětů, ale o možnost založit pravdu našich propozic o předmětech. Mohli bychom tedy dokonce říci, že se nezajímal o teorii poznání, je-li v současných filozofických termínech míněno slovem „poznání“ *knowledge of* a slovem „vědění“ *knowledge that*.⁸ Jeho primární starostí je zjistit, jak je možná matematika nebo čistá fyzika, popř. jak je možné udělat z matematiky a fyziky dvě teoretická poznání, která musí své předměty určit *a priori*. Jádro první *Kritiky* je v tom, že hledá nějakou záruku legislativní činnosti rozumu, která se týká oněch *propozic*, jež mají svůj vzor v newtonovských zákonech – a jejichž příkladem jsou propozice o něco srozumitelnější a důstojnější jako *všechna tělesa jsou těžká*. Kant má na srdci to, aby zaručil poznání

oných zákonů, které jsou základem přírody pojímané jako *soubor předmětů zkušenosti*; a Kant nikdy nezpochybnuje, že tyto předměty zkušenosti – psi, koně, kameny, stromy či domy – jsou tytéž, jejichž poznáním se tolik zabývali i empiristé; avšak Kant (přínejmenším po *Kritiku soudnosti*) se zřejmě vůbec nestará o objasnění způsobu, jakým poznáváme předměty každodenní zkušenosti, alespoň ty předměty, kterým se dnes obvykle říká *natural kinds*, přirozené druhy, jako jsou velbloud, buk, brouk. Tohle si s jistým zklamáním uvědomoval i filozof, jehož zájmem byla *knowledge of*, totiž Husserl⁹; zklamání se však obrátí v potěšení pro toho, kdo naopak soudí, že problém poznání (nebo vědění) lze vyřešit jen v termínech inherentních jazyku, a tedy v rámci vnitřní koherence mezi propozicemi.

Rorty (1979, kap. 3.3) polemizuje s představou, že by poznání mělo být „zrcadlem přírody“, a klade si dokonce otázku, jak mohl Kant tvrdit, že nazírání nám poskytuje rozmanitost, když tuto rozmanitost poznáváme teprve poté, co byla sjednocena v syntéze rozumu. V tomto smyslu prý Kant udělal krok vpřed ve srovnání s gnozeologickou tradicí, jež jde od Aristotela k Lockovi, s tradicí, která se snažila modelovat poznání na základě vnímání: Kant prý odstranil problém vnímání prohlášením, že poznání se týká propozic, a ne předmětů. Rorty je spokojen ze zřejmých důvodů: ačkoli se sám snaží napadnout samotné paradigma analytické filozofie, přesto z něho vychází, a to i z hlediska své vlastní osobní historie, a proto vidí Kanta jako někoho, kdo mezi prvními vnukl analytické tradici myšlenku, že není ani tak potřeba ptát se na to, co je pes, jako spíše na to, zda výrok *psi jsou zvířata* je pravdivý či nikoli.

To Rortyho potíží zcela nezabavuje, ani kdyby měl v úmyslu zredukovat poznání na ryze jazykový problém, protože mu to zabraňuje položit si otázku vztahu mezi vnímáním, jazykem a poznáním. To znamená, že je-li tu protiklad (když použijeme s Rortym jeden Sellarsův příklad) mezi tím, „vědět, jaké je X“, a „vědět, jakého druhu je X“, stále bychom se museli ptát, zda odpověď na druhou otázku nepředpokládá zároveň předchozí odpověď na první.¹⁰

Pro Kanta toto představuje ještě větší problém, neboť se nestará nejen o to, jak vysvětlit, jak dochází k tomu, že chápeme, *jaké je X*, ale ne-

dokáže také vysvětlit, jak přicházíme na to, *jakého druhu je X*. Jinými slovy v první *Kritice* chybí nejen problém toho, jak chápeme, že nějaký pes je pes, ale i to, jak vůbec můžeme říkat, že pes je savec. To by nemuselo být tak podivné, uvážíme-li kulturní kontext, v němž Kant psal. Jako příklad vědy, kterou lze založit *a priori*, měl Kant k dispozici matematiku a přírodovědu, jež měly dlouhou tradici, a věděl tedy velmi dobře, jak definovat hmotnost, rozlohu, sílu, hmotu, trojúhelník či kruh. Neměl však k dispozici žádnou vědu o psech, žádnou vědu o bucích či lípách nebo o broucích. Nezapomínejme, že když Kant píše první *Kritiku*, uběhlo jen něco málo přes dvacet let od definitivního vydání Linného *Systema naturae*, prvního monumentálního pokusu stanovit klasifikaci „přírodních druhů“. Slovníky předcházejících století definovaly psa jako „známé zvíře“ a klasifikační pokusy takových, jako byli Dalgarno či Wilkins (17. století), předkládaly taxonomie, které bychom dnes označili za nepřesné a aproximativní.¹¹ A je také jasné, jak mohl Kant definovat pojem pes jako empirický pojem; a z empirických pojmů, jak několikrát zopakuje, nemůžeme nikdy poznat všechny aspekty. Proto první *Kritika* začíná (Úvod, VII) prohlášením, že v transcendentální filozofii se nemohou vyskytnout pojmy, které by v sobě měly něco empirického: předmětem syntézy *a priori* nemůže být přirozenost věcí, jež je sama o sobě „nevyčerpateľná.“

Takže i kdyby si Kant byl vědom, že redukuje poznání na poznání vztahů mezi výroky (a tedy na poznání jazykové), nemohl by si přesto položit otázku, kterou si naopak položí Peirce, otázku týkající se nikoli výlučně jazykové, nýbrž *sémiozické* povahy poznání. Je pravda, že jestliže se mu to nedaří v první *Kritice*, vydává se tímto směrem ve třetí, ale aby na tuto cestu opravdu mohl nastoupit, bude se muset vypořádat s obtížemi, které mu v první *Kritice* nastražil pojem schéma, o němž bude řeč v 2.5.

Podle jednoho Kantova příkladu (P, § 23)¹² mohu přejít od neuspořádaného sledu jevů (je tu kámen, je pod sluncem, kámen je teplý – a jak uvidíme, tohle bude příkladem vjemového soudu) k výroku *slunce zahřívá kámen*. Řekněme, že slunce je A, kámen B, být teplý je C, a můžeme pak říci, že A je příčinou toho, že B je C.

	SOUDY	KATEGORIE	SCHEMATA	ZÁSADY
KVANTITA	Obecné Částečné Jedinečné	Jednota Mnohost Vškerost	Číslo	Axiómy názoru: všechny názory jsou extenzivní veličiny
KVALITA	Kladné Záporné Nekonečné	Realita Negace Limitace	Stupeň	Anticipace vjemu: ve všech jevech má realita intenzivní velikost, stupeň
RELACE	Kategorické Hypotetické Disjunktivní	Subsistence a inherence (substantia/accidens) Kauzalita (příčina/účinek) Vzájemnost (vzájemná činnost)	Trvalost něčeho reálného v čase Sukcese rozmanitosti Současnost různých určení	Analogie zkušenosti: Trvalost substance Časová posloupnost podle zákona kauzality Současné bytí podle zákona vzájemnosti
MODALITA	Problematické Asertorické Apodiktické	Možnost/nemožnost Existence/neexistence Nutnost/nahodilost	Shoda syntéz různých představ Existence v určitém čase Existence ve veškerém čase	Postuláty empirického myšlení vůbec: to, co se shoduje s formálními podmínkami zkušenosti, je možné To, co je spjata s materiálními podmínkami zkušenosti, je reálné To, čeho sepetí se skutečným je určeno podle obecných podmínek zkušenosti, existuje nutně

Obr. 2.1. – Soudy, kategorie, schémata a zásady čistého rozvažování

Podle tabulky kategorií, transcendentálních schémat a zásad čistého rozvažování¹³ (viz obr. 2.1) mi axiómy názoru říkají, že všechny názory jsou extenzivní veličiny, a prostřednictvím schématu čísla aplikuji kategorii jednoty na A a B; anticipací vjemu aplikuji schéma Stupně a tvrdím realitu (v existenciálním slova smyslu, *Realität*) jevu, který je mi dán v názoru. Na základě analogií zkušenosti vidím A a B jako substance, trvalé v čase a mající nějaké akcidenty; a stanovím, že akcident C náležející B je zapříčiněn A. Nakonec dojdou k tomu, že to, co je spjata s materiálními podmínkami, je reálné (v modálním slova smyslu, *Wirklichkeit*), a prostřednictvím schématu existence v určitém čase tvrdím, že daný jev opravdu nastává. Podobně kdybychom měli výpověď *dle přírodních zákonů vždy a nutně dochází k tomu, že sluneční světlo zahřívá (všechny) kameny*, museli bychom nejprve aplikovat kategorii jednoty a poté kategorii nutnosti. Za předpokladu, že syntetické soudy *a priori* mají správný transcendentální základ (o to se tu však nepřeme), Kantův teoretický aparát by nám vysvětlil, proč mohu s jistotou tvrdit, že A je nutnou příčinou toho, že B je C.

Kant ale v tuto chvíli ještě neříká, jak nakládat s proměnnými: proč vnímám A jako slunce a B jako kámen? Jak přispívají zásady čistého rozvažování k tomu, že pojmám konkrétní kámen jako odlišný od ostatních kamenů, od slunečního světla, které ho zahřívá, od ostatního univerza? Pojmy čistého rozvažování, jimiž jsou kategorie, jsou příliš rozsáhlé, příliš obecné na to, aby mi umožnily poznat kámen, slunce a teplo. A nepostačí ani Kantův příslib (KČR, s. 95), že jakmile bude k dispozici seznam čistých kmenových pojmů, bude možné „snadno“ připojit i pojmy odvozené a podřízené, přičemž toto rozšíření odkládá do dalšího díla, neboť zde se musí zabývat nikoli úplností systému, ale jeho principy; také by podle Kanta stačilo projít učebnice ontologie a šikovně zahrnout pod kategorii kauzality predikabilie síly, činnosti a trpnosti, nebo podřídit kategorii modalit predikabilie vznikání, zanikání a změny. I v tomto případě bychom ještě byli v takové rovině abstrakce, že by nám neumožňovala říci, že *toto B je kámen*.

A tak nám tabulka kategorií nedovoluje říci, jak vnímáme kámen jakožto kámen. Pojmy čistého rozvažování jsou jen logickými funkcemi,

nikoli pojmy předmětů (P, § 39). Avšak jestliže nejsem schopen říci nejen to, že toto A je slunce a toto B je kámen, ale ani alespoň to, že toto B je těleso, pak všechny nutné a univerzální zákony, které jsou mi prostřednictvím pojmů garantovány, nemají žádnou hodnotu, protože by se mohly vztahovat k libovolné zkušenosti. Možná bych mohl říci, že je tu nějaké A, které všechno zahřívá, ale stále bych nevěděl, co tato zahřívající entita je, protože bych tomuto A nepřisoudil žádný empirický pojem. Pojmy čistého rozvažování tedy vyžadují nejen smyslový názor, ale i pojmy předmětů, na něž by se mohly aplikovat.

Slunce, kámen, voda, vzduch jsou (a to říká Kant jasně) *empirické pojmy* a v tomto smyslu se příliš neliší od toho, čemu empiristé říkali „ideje“, ideje rodů a druhů. Občas Kant mluví o obecných pojmech, což jsou pojmy, ale ne v tom smyslu, v jakém jako pojmy označuje kategorie, které jsou sice také pojmy, ale čistého rozvažování. Kategorie – jak už jsme viděli – jsou pojmy velmi abstraktní, jako je jednota, realita, kauzalita, možnost či nutnost. Aplikací čistých rozvažovacích pojmů nedojdu k pojmu koně. Pojem koně je empirický pojem. Empirický pojem má původ ve smyslovosti a vzniká srovnáním předmětů zkušenosti.

Která věda studuje vytváření empirických pojmů? Nikoli obecná logika, která se nemá zabývat „*zdrojem* pojmů neboli způsobem, jakým pojmy *vznikají* jakožto představy...“ (L, I, § 5); občas se ale zdá, že se tím nemá zabývat ani kritická filozofie: „Zde nehovoříme o vzniku zkušenosti, nýbrž o tom, co je jejím obsahem“ (P, § 21a). Což by bylo přijatelné, kdybychom se k formulaci empirických pojmů dostávali způsobem, který nemá nic společného se zákonodárnou činností rozumu, jenž zbavuje matérii smyslového názoru vlastní slepoty. To bychom ale měli poznávat koně a domy buď prostřednictvím jejich zjevné *quidditas* (jak tomu bylo ve scholasticko-aristotelském pojetí), anebo prostou kombinací, korelací a abstrakcí, jak tomu bylo u Locka.

V *Logice* je pasáž, jež by nás v této interpretaci mohla utvrdit: „Aby bylo možné utvořit pojmy z představ, je tedy zapotřebí být schopen *porovnávat, uvažovat a abstrahovat*; tyto tři logické operace rozumu jsou totiž základními a univerzálními podmínkami pro tvorbu jakéhokoli pojmu obecně. Vidím například vrba a lípu. Porovnávané tyto předměty

mezi sebou, pozoruji především, že se od sebe liší co do kmene, větví, listů atd.; když pak však uvažuji jen o tom, co mají společného: kmen, větve, listí, a když abstrahuji od jejich velikosti, tvaru atd., získávám pojem strom“ (L, I, § 6). Jsme opravdu stále ještě u Locka? Tato pasáž byla lockovská, kdyby slova jako „rozum“ měla ještě víceméně slabý význam „Human Understanding“: tak tomu ale nemohlo být u Kanta, který měl za sebou už tři Kritiky. Ať už rozum pracuje jakkoli, aby pochopil, že vrba a lípa jsou stromy, nenachází tuto „stromovost“ ve smyslovém názoru. A v každém případě nám Kant neříká, proč jsem na základě nějakého názoru došel k tomu, že jde o názor lípy.

Na druhou stranu ani „abstrahovat“ neznámá u Kanta odebrat, oddělit, nechat vystoupit-z (což by byla ještě scholastická perspektiva), ani vytvořit-prostřednictvím (což by bylo empiristické stanovisko): je to jen čisté uvažovat-odděleně, je to negativní podmínka, výsostný manévr rozumu, jenž si je vědom toho, že opakem abstrakce by byl *conceptus omnimode determinatus*, pojem individua, který je v jeho systému nemožný: smyslový názor musí být dále zpracován rozumem a osvětlen obecnými či zobecněnými určeními.

Tato pasáž také nejspíš odpovídala didaktické potřebě zjednodušení – objevuje se v textu, který shrnuje a samozřejmě rozpracovává poznámky, jichž se mu dostalo během přednášek; je totiž v příkrém rozporu s tím, co říká o dvě stránky dříve (I, 3): „Empirický pojem pochází ze smyslů srovnáním předmětů zkušenosti a díky rozumu nabývá jenom formy obecniny.“

„Jenom“?

2.4. Vjemové soudy

Když se Kant během oněch deseti let, které předcházely první *Kritice* (i zde máme k dispozici přednášky, které Kant pronesl víceméně z donucení a které zaznamenali jiní),¹⁴ zabýval empirickou psychologí, věděl už, že smyslové poznání není dostatečné, neboť je třeba rozumu, jenž zpracuje to, co mu smysly poskytují. Naše víra, že poznáváme věci na

základě pouhého svědectví smyslů, závisí na *vitium subreptionis*: jsme od narození natolik navyklí pojímat věci, jako by nám byly dány přímo v nazírání, že jsme nikdy netematizovali roli, jakou v tomto procesu hraje rozum. Nepostřehnout, že rozum pracuje, neznamená, že skutečně nepracuje: takto v *Logice* (Úvod, I) Kant uvádí mnoho zaběhlých činností, jako když mluvíme, a tím dokládáme, že ovládáme jazyková pravidla, avšak kdyby se nás někdo zeptal, jak tato pravidla znějí, nedokázali bychom odpovědět, a možná bychom ani neřekli, že tu nějaká jsou.

Dnes bychom řekli, že máme-li získat empirický pojem, musíme dokázat vytvořit vjemový soud. Vjemem však míníme složitý akt, interpretaci smyslových dat, do níž zasahuje paměť a kultura a která vrcholí porozuměním povaze předmětu. Zatímco Kant hovoří o *perceptio* neboli *Wahrnehmung* jen jako o „představě s vědomím“. Tato percepce se může dále dělit na počítky, které jen modifikují stav subjektu, a na různé formy objektivní percepce. Tyto formy mohou být empirickými názory, které se prostřednictvím smyslů vztahují bezprostředně k jednotlivým předmětům a jsou zatím pouhým prázdným jevem, jemuž nebyl přisouzen pojem. Anebo jsou tyto formy už pojmem, který se vztahuje k věcem prostřednictvím *znaku* společného více věcem (KČR, s. 241–242).

Co tedy bude pro Kanta znamenat vjemový soud (*Wahrnehmungsurteil*) a jak se bude lišit od soudu zkušenostního (*Erfahrungsurteil*)? Vjemové soudy jsou nižší logickou aktivitou (L, I, § 57), která vytváří subjektivní svět osobního vědomí, jsou to soudy jako *svítí-li slunce na kámen, kámen se zahřívá*, mohou být i chybné či mylné a jsou v každém případě nahodilé (P, § 20, § 23). Zkušenostní soudy naopak vytvářejí nutné spojení (stanovují například, že *slunce zahřívá kámen*).¹⁵ Zdá se tedy, že kategoriálně vstupuje pouze do zkušenostních soudů.

Proč tedy vjemové soudy jsou vůbec „soudy“? Soud je přece poznáním předmětu nikoli bezprostředním, ale zprostředkovaným a v každém soudu se vyskytuje pojem, jenž platí pro mnoho představ (KČR, s. 87). Nelze popřít, že představa kamene a jeho zahřívání je už příkladem sjednocení, které v rozmanitosti smyslových vjemů uskutečňujeme: sjednocovat představy ve vědomí znamená už „myslet“ a „soudit“ (P, § 22) a soudy jsou pravidly *a priori* (P, § 23). Kdybychom stále

nebyli spokojeni, „veškerá syntéza, díky níž je možné samotné vnímání, [je] podřízena kategoriím“ (KČR, s. 123). Nemůže tomu být ani tak (jak se dočteme v *Prolegomenech*, § 21), že apriorní zásady možnosti jakékoli zkušenosti jsou pravidla či propozice (*Sätze*), jež podřazují každý vjem rozvažovacím pojmům (*Verstandesbegriffe*). *Wahrnehmungsurteil* je již totiž protkán, prosáknut těmito *Verstandbegriffe*. Nedá se nic dělat, poznat kámen jako takový je již vjemový soud, vjemový soud je soudem, a tedy i tento soud závisí na zákonodárné činnosti rozumu. Rozmanitost je nám dána ve smyslovém názoru, ale spojení rozmanitosti se k nám dostává pouze aktem syntézy rozumu.¹⁶

Kant zkrátka přichází s určitým pojetím empirického pojmu a vjemového soudu (což byl zásadní problém pro empiristy), ale nedokáže oba pojmy vytáhnout z bažinatého a bahnitého terénu mezi smyslovým názorem a zákonodárnou intervencí rozumu. V jeho kritické teorii však taková země nikoho existovat *nemůže*.

Jednotlivé fáze poznání u Kanta bychom mohli verbálně znázornit jako řadu následujících výpovědí:

1. Tento kámen.
2. Toto je kámen (*anebo* Tady je kámen).
- 3a. Tento kámen je bílý.
- 3b. Tento kámen je tvrdý.
4. Tento kámen je nerost a těleso.
5. Hodím-li tímto kamenem, dopadne zpět na zem.
6. Všechny kameny (jakožto nerosty, a tedy tělesa) jsou těžké.

První *Kritika* se jistě zabývá výpověďmi, jako jsou (5) a (6); je sporné, zda se zabývá i výpověďmi, jako je (4), ale zcela vágně se staví k relevanci výroků, jak jsou ty od (1) do (3b). Můžeme se oprávněně ptát, zda (1) a (2) představují dva různé mluvní akty. Kromě jednoslovných výpovědí typických v jazyce dětí bychom si stěželi dokázali představit někoho, kdo by před nějakým kamenem vyslovil (1) – nanejvýš by se toto spojení mohlo objevit v (3a) a (3b). Avšak nikdo nikdy netvrdil, že by každé fázi poznání měly odpovídat verbalizované výpovědi ani

akty sebeuvědomění. Někdo může jít po ulici, na jejíchž okrajích se válejí kameny, aniž by si jich jakkoli všimal; potom však, kdyby se ho někdo dotázal, co po krajích ulice viděl, mohl by jednoduše odpovědět, že tam byly jen kameny.¹⁷ Takže je-li plnost percepce už ve skutečnosti vjemovým soudem – a pokud by ji člověk chtěl stůj co stůj verbálně vyjádřit, zvolil by výpověď (1), která není úplnou větou, a neimplikuje tedy soud –, tak když se dostaneme k verbálnímu vyjádření, jsme rázem u výpovědi (2).

Kdyby tedy někdo, kdo viděl kámen, byl dotázán, co viděl nebo co právě vidí, odpověděl by buď (2), anebo bychom neměli žádnou záruku, že vůbec něco vnímal. Pokud jde o (3a) a (3b), člověk může mít všemožné vjemy bělosti či tvrdosti, avšak ve chvíli, kdy bělost či tvrdost predikuje, vstoupil už do kategoriální a vlastnost, kterou predikuje, se vztahuje k substanci právě proto, aby ji určila alespoň pod nějakým úhlem pohledu. Možná vychází z něčeho, co lze vyjádřit jako *tato bílá věc* nebo *tato tvrdá věc*, i tak by však byl už v rovině hypotézy – a stojí za to si všimnout, že tak by vypadala typická situace v případě někoho, kdo poprvé spatří ptakopyska, plovoucí věc se zobákem a srstí.

Zbývá rozhodnout, k čemu vlastně dochází, když náš člověk řekne, že onen kámen je nerost a těleso. U Peirce bychom tímto už vstoupili do fáze interpretace, u Kanta bychom si vytvořili obecný pojem (ale viděli jsme, že je v této věci poměrně vágní). Opravdový problém představují pro Kanta výpovědi (1–3).

Mezi (3a) a (3b) je rozdíl. U Locka první výrok vyjadřuje jednoduchou druhotnou ideu (barvu), druhý výrok vyjadřuje jednoduchou prvotní ideu. Prvotní a druhotné jsou odlišnými kvalitami v řádu objektivit, nikoli v jistotě percepce. Zásadním problémem je, zda vidím-li červené jablko nebo bílý kámen, mohu také pochopit, že jablko je uvnitř bílé a šťavnaté a kámen je těžký a tvrdý i uvnitř. Řekli bychom, že rozdíl spočívá v tom, zda vnímaný předmět je už výsledkem segmentace *kontinua*, anebo zda je vnímán jako neznámý předmět. Když my vidíme nějaký kámen, už v samotném aktu porozumění, že jde o kámen, „víme“, jaký je i uvnitř. Kdo poprvé v životě spatřil fosílii korálového původu (vypadající jako kámen, ale červené barvy), nevěděl ještě, jaká je uvnitř.

Avšak co znamená i v případě neznámého předmětu, že „víme“, že kámen, bílý na povrchu, je tvrdý uvnitř? Kdyby nám někdo takovou otravnou otázku položil, odpověděli bychom: „Představuju si, že to tak je, kameny takové obvykle jsou.“

Zdá se podivné klást představu jako základ obecného pojmu. Co znamená „představovat si“? Je tu rozdíl mezi „představovat si₁“ ve smyslu vybavovat si nějaký obraz (jsme ve světě fantazie, v oblasti možných světů, jako když si v představách přeju najít nějaký kámen, kterým bych mohl rozbít ořech – a v tomto procesu se zkušenost smyslů nevyžaduje) a mezi „představovat si₂“ v tom smyslu, že když vidím kámen jako takový, právě v závislosti a v součinnosti se smyslovými počitky, které zapůsobily na mé zrakové ústrojí, *vím* (ale *nevidím*), že je tvrdý. Nám jde o „představovat si“ v tomto druhém smyslu. Pokud jde o první smysl slova, nechme jej empirické psychologii, jak by nejspíš řekl Kant; druhý smysl je však zásadní pro teorii poznání a percepci věcí nebo – řečeno Kantovým jazykem – je zásadní pro tvorbu empirických pojmů (mimořádně i první význam slova představovat si předpokládá, že když si přeju nějaký kámen a představuju si ho, abych ho použil místo louskáčku, představuju si₂ zároveň, že je tvrdý).

Wilfrid Sellars (1978) navrhuje použít termínu *imagining* pro „představovat si₁“ a *imaging* pro „představovat si₂“. Z důvodů, které budou brzy zřejmé, budu nicméně překládat *imaging* jako „představovat si“ (a to jak ve významu vytvořit si nějaký obraz, načrtnout si strukturní kostru, tak i v tom smyslu, v kterém při spatření nějakého kamene si představujeme, že je uvnitř tvrdý).

V tomto aktu, při němž si představujeme některé vlastnosti kamene, provádíme určitý výběr, představujeme si ho pod nějakým úhlem pohledu: pokud bych nechtěl tímto kamenem rozbít ořech, ale naopak zahnat dotěrné zvíře, viděl bych onen kámen i z hlediska jeho dynamických možností, jako předmět, kterým mohu vrhnout a který jakožto těžké těleso má tu vlastnost, že zasáhne cíl, místo aby se držel ve vzduchu.

Toto představování si, abych porozuměl, a porozumění prostřednictvím představy je v Kantově systému zásadní: je podstatné nejen tím, že umožňuje transcendentální založení empirických pojmů, ale i tím, že dovoluje (implicitní a neverbalizované) vjemové soudy jako *tento kámen*.

2.5. Schéma

V Kantově teorii je třeba vysvětlit, jak je možné, že kategorie, jež jsou tak výsostně abstraktní, se mohou aplikovat na konkrétní data smyslového názoru. Vidím slunce a kámen a musím mít možnost myslet *tuto* hvězdu (v jedinečném soudu) nebo *všechny* kameny (v obecném soudu, jenž je ještě složitější, neboť zahrátý kámen jsem doposud viděl jen jeden nebo jsem jich viděl jen málo). Avšak „zvláštní zákony – jelikož se týkají empiricky určených jevů – nemohou být z kategorií úplně odvozeny... Přistoupit musí zkušenost“ (KČR, s. 125); ale jelikož jsou čisté rozvažovací pojmy různorodé ve vztahu ke smyslovým názorům, „ve všech subsumpcích předmětu pod nějaký pojem“ (KČR, s. 130; ve skutečnosti by se mělo říci „ve všech subsumpcích matérie názoru pod nějaký pojem tak, aby mohl vzniknout předmět“), je nutný třetí zprostředkující prvek, který by takříkajíc umožnil pojmu „obalit“ názor a učinit tak pojem aplikovatelným na názor. Takto vzniká potřeba *transcendentálního schématu*.

Transcendentální schéma je produktem obrazotvornosti. Nechme teď stranou diskrepance, které existují mezi prvním a druhým vydáním *Kritiky čistého rozumu*, kde je v prvním vydání Obrazotvornost jednou ze tří mohutností duše, společně se Smyslovostí (jež empiricky představuje jevy ve vnímání) a Apercepcí, zatímco ve druhém vydání se obrazotvornost stává jen schopností Rozumu, je účinkem, kterým rozum působí na smysly. Pro mnoho vykladačů, mezi nimiž i pro Heideggera, je tato transformace nesmírně důležitá, a to natolik, že by nás měla donutit vrátit se k prvnímu vydání a nebrat v úvahu proměny obsažené ve vydání druhém. Pro nás je tato transformace podružná. Připusťme tedy, že obrazotvornost, ať už je to jakákoli schopnost nebo aktivita, poskytne rozumu schéma tak, aby se mohlo aplikovat na názor. Obrazotvornost je schopností představit si předmět i za jeho nepřítomnosti v názoru (a v tomto smyslu je „reproduktivní“, tedy v tom smyslu, v jakém jsme definovali představovat si), anebo jde o *synthesis speciosa*, „produktivní“ obrazotvornost, schopnost zobrazovat si.

Tato *figurativní syntéza* způsobuje, že empirický pojem talíře může být myšlen prostřednictvím geometrického pojmu kruhu, „pokud lze

kulatost, která je myšlena v prvním pojmu, nazírat v pojmu druhém“ (KČR, s. 130). Navzdory tomuto příkladu však schéma není obrazem; a tak je jasné, proč jsem se raději držel termínu „představovat si“ spíše než „zobrazovat si“. Například schéma čísla není kvantitativním obrazem, jako bych si zobrazoval číslo 5 ve formě pěti po sobě jdoucích bodů, takto: ●●●●●. Je zřejmé, že takto bych si nikdy nedokázal zobrazit číslo 1000, nemluvě o nějakém vyšším čísle. Schéma čísla je „spíše představou metody, jak si podle určitého pojmu představit v jednom obraze nějaké množství“ (KČR, s. 132), takže bychom mohli jako konstitutivní prvky schématu čísla vidět pět Peanových axiomů přirozených čísel: nula je číslem; následníkem každého čísla je číslo; neexistují různá čísla se stejným následníkem; nula není následníkem žádného čísla; jakákoli vlastnost, již má nula a zároveň následník každého čísla s touto vlastností, náleží všem číslům – takže jakákoli posloupnost $x_0, x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$, která je nekonečná, neobsahuje opakování, má počátek a neobsahuje prvky, které by nebyly konečným počtem kroků dosažitelné z toho prvního, je posloupností čísel.

V předmluvě k druhému vydání první *Kritiky* je zmiňován Thalés, který chce-li zjistit vlastnosti kteréhokoliv rovnoramenného trojúhelníku, nepostupuje krok za krokem na základě toho, co vidí v obrazi trojúhelníku, ale musí vytvořit, *zkonstruovat* rovnoramenný trojúhelník obecně.

Schéma není obrazem, neboť obraz je výsledkem reproduktivní obrazotvornosti, zatímco schéma smyslových pojmů (i obrazců v prostoru) je produktem čisté obrazotvornosti *a priori*, „jakoby monogramem“ (KČR, s. 133). Nanejvýš bychom mohli říci, že kantovské schéma se spíše než tomu, co se obvykle míní „mentálním obrazem“ (jenž evokuje představu fotografie), podobá wittgensteinovskému *Bild*, propozici, jež má stejnou formu jako fakt, který reprezentuje, ve stejném smyslu, v jakém se hovoří o „ikonickém“ charakteru nějakého algebraického vzorce nebo o „modelu“ ve vědecko-technickém slova smyslu.

Abychom možná lépe pochopili pojem schéma, je třeba odvolat se na to, co máme k dispozici, když chceme uvést do provozu například počítač, a tedy na *flow chart* neboli vývojový diagram. Přístroj je schopen „myslet“ v termínech *IF... THEN GO TO*, ale jde o příliš abstraktní

logický postup, jelikož nám může posloužit jak k nějakému výpočtu, tak i k načrtnutí nějakého geometrického tvaru. Vývojový diagram nám názorně předvádí kroky, které přístroj musí podniknout a které mu nařizujeme, aby podnikl: je-li dána nějaká operace, na nějakém obrazci se při procesu objevují alternativy, je-li pak dána nějaká odezva, je třeba zvolit danou alternativu, je-li dána nová odezva, je třeba se vrátit k vyššímu obrazci, anebo postupovat dále atd. Diagram má v sobě něco, co může být nazíráno prostorově, ale zároveň je v podstatě založen na časovém průběhu (vývoji), právě v tom smyslu, v jakém Kant připomíná, že schémata jsou založena v čase.

Tato představa vývojového diagramu snad poměrně dobře vysvětluje, jak Kant pojímá schematické pravidlo sloužící ke konstrukci geometrických tvarů; žádný obraz trojúhelníku, který nacházím ve zkušenosti, jako například strana pyramidy, nikdy nemůže odpovídat obecné představě trojúhelníku, jež musí platit pro každý trojúhelník, ať už je pravouhlý, rovnoramenný či různoramenný (KČR, s. 132–133). Schéma máme k dispozici jakožto pravidlo pro sestrojení obrazu, který bude mít za každé situace obecné vlastnosti trojúhelníku (aniž bychom se pouštěli do striktní matematické terminologie, řekněme, že jeden z kroků, který mi schéma diktuje, je ten, že mám-li na stole rozložena tři párátká, nemám hledat čtvrté, ale mám naopak uzavřít obrazec pomocí tří párátek, jež jsou k dispozici).¹⁸

Kant nám připomíná, že si nemůžeme myslet přímku, aniž bychom ji v mysli vedli, žádnou kružnici, aniž bychom ji opsali (mám za to, že pro opsání kružnice potřebuji pravidlo, které mi řekne, že všechny body přímky, která kružnici opisuje, musí být od středu stejně vzdálené). Nemůžeme si myslet prostor, aniž bychom spustili tři kolmice, a dokonce i čas dokážeme myslet jen jako přímku (KČR, s. 119–120). Všimněme si, že v tuto chvíli se už výrazně proměnilo to, co jsme na začátku definovali jako Kantovu implicitní sémiotiku, protože myslet už neznamená jen aplikovat čisté pojmy, které vycházejí z předcházející verbalizace, ale také vytvářet diagramatické reprezentace.

Do tvorby těchto diagramatických reprezentací vstupuje kromě času také paměť: v prvním vydání *Kritiky* [v čes. překl. KČR v Příloze na s. 522] se píše, že když při počítání zapomenu, že jednotky teď přítomné

mým smyslům byly přidány postupně jedna po druhé, nemohu poznávat vytváření mnohosti prostřednictvím postupného přidávání, a tedy nemohu mít ani poznání čísla. Kdybych v mysli vedl přímkou nebo kdybych chtěl myslet čas, který plyne od jednoho poledne k druhému, ale ztrácel bych při tomto přidávání vždycky předcházející představy (první části přímky, přešlé úseky času), nikdy bych neměl celistvou představu.

Podívejme se, jak funguje schematismus například v anticipacích vjemu, což je skutečně základní zásada, neboť předpokládá, že zakusitelná realita je segmentovatelné *kontinuum*. Jak můžeme anticipovat to, co jsme ještě nezakusili ve smyslovém názoru? Musíme postupovat, jako by do zkušenosti vstupovaly stupně (jako bychom mohli digitalizovat kontinuum), aniž by kvůli tomu naše digitalizace vyloučila nespočet přechodných stupňů. Jak říká Cassirer, „pokud bychom připustili, že v okamžiku a se těleso nachází ve stavu x a v okamžiku b se nachází ve stavu x' , aniž by prošlo přechodnými hodnotami, které mezi oběma stavy jsou, došli bychom tak k závěru, že nejde o „totéž“ těleso. Z toho plyne, že předpoklad kontinuity fyzikálních změn není jedinečným výsledkem pozorování, ale obecným předpokladem poznání přírody“, a je tedy jedním z oněch principů, které stojí u tvorby schémat (Cassirer, 1918, s. 215).

2.6. A co pes?

Tolik tedy ke schématům čistých rozvažovacích pojmů. Avšak právě v kapitole o schematismu Kant uvádí příklady, které se týkají empirických pojmů. Nejde jen o to, zjistit, jak nám schéma umožňuje homologovat rozmanitost názoru s pojmy jednoty a reality, inherence a subsistence, možnosti a tak dále. Existuje totiž i schéma psa: „Pojem psa znamená pravidlo, podle něhož dokáže má obrazotvornost obecně načrtnout tvar čtyřnohého zvířete, aniž by se omezovala na nějaký zvláštní tvar, který mi poskytuje zkušenost, nebo i na jakýkoli možný obraz, který mohu *in concreto* znázornit“ (KČR, s. 133).

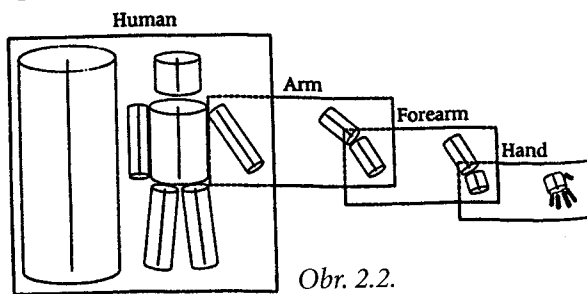
Není pouhou náhodou, že právě po tomto příkladu o pár řádků níž Kant píše proslulou větu, podle níž tento schematismus našeho rozvažování,

který se týká i pouhé *formy* jevů, je uměním skrytým v hlubinách lidské duše. Je to umění, postup, výkon či *konstrukce*, ale víme jen velmi málo o tom, jak funguje. Neboť je jasné, že ona pěkná analogie s vývojovým diagramem, jež nám mohla pomoci pochopit, jak probíhá schematická konstrukce trojúhelníku, funguje poněkud hůře, jde-li o pojem pes.

Samozřejmě, že počítač dokáže vytvořit obrázek psa, pokud je vybaven správnými algoritmy, ale kdo nikdy psa neviděl, těžko si vytvoří mentální obraz psa (ať už je mentální obraz cokoli) jen na základě vývojového diagramu určeného ke konstrukci psa. Měli bychom tu opět nestejnorodost mezi kategorií a názorem, a to, že schéma psa můžeme verbalizovat tak, že řekneme „čtyřnohé zvíře“, nás jen žene k extrémní abstraktnosti jakékoli predikace prostřednictvím rodu a druhového rozdílu, ale nedovoluje nám odlišit psa od koně.

Deleuze (1963, s. 73) připomíná, že „schéma není založeno na obrazu, ale na časoprostorových vztazích, které ztělesňují nebo realizují vztahy čistě konceptuální“, a to je zdá se přesné, pokud jde o schémata čistého rozvažování. Ale pro empirické pojmy to nejspíš nestačí, neboť i sám Kant mezi prvními nám říká, že abych mohl myslet talíř, musím mít obraz kruhu. I když schéma není obrazem kruhu, ale pravidlem, jak případně tento obraz vytvořit, přesto by v empirickém pojmu talíře měla nějakým způsobem najít své místo i konstruovatelnost jeho *formy*, a to právě ve vizuálním slova smyslu.

Lze z toho vyvodit, že když Kant myslí na schéma psa, myslí na něco velmi podobného tomu, co v rámci současných kognitivních věd David Marr a H. Keith Nishishara (1978) nazvali „3D modelem“ a co znázorňují pomocí obrázku 2.2.



Obr. 2.2.

Ve vjemovém soudu je aplikován 3D model na rozmanitost zkušenosti a je rozlišeno *x* jakožto člověk, a nikoli jako pes. Což by znamenalo, že vjemový soud se nerealizuje nutně prostřednictvím verbálního tvrzení. Ve skutečnosti je založen na aplikaci strukturálního diagramu na rozmanitost smyslových vjemů. To, že je pak třeba i jiných soudů, aby pojem člověk byl určen ve všech svých možných vlastnostech (a jak tomu je v případě všech empirických pojmů, jde o úkol zřejmě nekonečný, ale přesto běžně uskutečňovaný), je jiná věc. S 3D modelem bych dokonce mohl zaměnit člověka s primátem a naopak – ale přesně to se někdy může stát, zatímco člověka bych stěží mohl zaměnit s hadem. Jde o to, že takové schéma představuje výchozí bod ještě dříve, než se zjistí či vysloví tvrzení, že člověk má duši, že mluví, nebo že dokonce má palec postavený proti ostatním prstům.

Mohli bychom v tuto chvíli říci, že empirický pojem se shoduje s pojmem předmětu: dokonce bychom mohli říci, že okolo schématu se vytváří jakási trojice, jejíž tři „osoby“ jsou vposledku jedna a táž osoba (ačkoli je můžeme nahlížet ze tří různých úhlů pohledu): jsou tu ztotožňovány *schéma, pojem a význam*. Vytvořit schéma psa znamená mít k dispozici alespoň obecný pojem. Odpovídá 3D model člověka pojmu „člověk“? Určitě nikoli, pokud jde o klasickou definici (rozumný smrtelný tvor), ale co se týče možnosti rozpoznat lidskou bytost a možnosti připojit další určení, která vyplývají z této prvotní identifikace, pak určitě ano. To vysvětluje, proč Kant v *Logice* (II, 103) upozorňoval, že syntéza empirických pojmů nemůže být nikdy završena, neboť na základě průběžných zkušeností bude možné rozpoznávat další znaky předmětu pes či člověk. Až na to, že Kant pak příliš důrazně řekl, že empirické pojmy tedy „nemohou být ani definovány“. Nemohou být definovány jednou provždy, jako je tomu s pojmy matematickými, ale připouštějí jakési první jádro, na něž se pak navrství (a harmonicky seřadí) další definice.

Můžeme také říci, že toto první jádro je i významem, který odpovídá výrazu, jímž ho vyjadřujeme? Kant příliš nepoužívá slovo „význam“ (*Bedeutung*), ale kupodivu ho použije, zrovna když mluví o schématu:¹⁹ pojmy jsou zcela nemožné, ani nemohou mít žádný význam, pokud není dán nějaký předmět buď jim, nebo alespoň prvkům, z nichž sestávají (KČR,

s. 132). Kant tu o něco méně explicitně podsouvá onu distinkci mezi *jazykovým významem a percepčním významem*, s kterou pak energicky vystoupí Husserl: červený předmět je rozpoznán jako červený a pojmenován jako červený v „jednotě aktu“: „Koneckonců *pojmenovat jako červené* – ve smyslu aktuálního pojmenování, jež předpokládá výchozí nazírání pojmenovávaného – a *rozpoznat jako červené* jsou výrazy, které mají identický význam“ (*Logická zkoumání*, VI, 7, s. 327).

Pokud tomu tak je, pak nejen pojetí empirického pojmu, ale i pojetí významu výrazů, které odkazují na vnímatelné předměty (např. jména přírodních druhů), otevírá nový problém. A tím je skutečnost, že první jádro významu, to, které je identické s pojmovým schématem, nemůže být zredukováno na prostou klasifikační informaci: pes není chápán a identifikován (rozpoznán) proto, že je savec, ale proto, že má určitou *formu* (a prozatím tomuto termínu ponechme všechny jeho aristotelické konotace, jakkoli nebezpečné v tomto kontextu jsou).

Už jsme viděli, že pojmu talíř musí přece jen odpovídat forma kruhu, a o schématu psa nám Kant říká, že jeho součástí je také to, že má nohy a že jsou čtyři. Člověk (jakožto příslušník lidského druhu) je přece jen něco, co se pohybuje způsobem, který zachycuje 3D model.

Odkud se toto schéma bere? Jestliže nám pro schéma geometrických tvarů stačil čistý názor prostoru, a schéma tedy mohlo být odvozeno ze samotného složení našeho rozumu, určitě tomu tak není, pokud jde o schéma (a tedy i o pojem) psa. Jinak bychom měli repertoár ne-li přímo vrozených idejí, tedy alespoň vrozených schémat a spolu se schématem psovitosti bychom měli i koňovitost a tak dále, až bychom vyčerpali celý inventář univerza: a v takovém případě bychom museli mít vrozeno i schéma ptakopyska ještě předtím, než bychom ho spatřili, jinak bychom ho při prvním setkání nemohli vůbec myslet. Je více než zřejmé, že Kant nemohl přistoupit na platonismus tohoto typu (a je otázkou, zda by na něj přistoupil i sám Platón).

Schéma tedy, řekli by empiristé, získáváme ze zkušenosti, schéma psa by podle nich nebylo ničím jiným než lockovskou *ideou* psa. Tohle je ale pro Kanta nepřijatelné, jelikož zkušenost získáváme právě tím, že aplikujeme schémata. Nemohu extrahovat schéma psa ze smyslových dat

názoru, neboť tato data se stávají *myslitelnými* právě v důsledku aplikace schémat. Ocitáme se tak v bludném kruhu, z něhož (jak myslím můžeme v klidu prohlásit) první *Kritika* nehledá ani v nejmenším cestu ven.

Zbývá snad jen jedno řešení: když rozvažujeme nad daty smyslového názoru, srovnáváme je, vyhodnocujeme je na základě vrozeného a tajemného umění skrytého v hlubinách lidské duše (a tedy v samotném našem transcendentálním aparátu), neabstrahujeme, neextrahujeme schémata, nýbrž je *konstruuje*. Schéma psa je nám zprostředkováno ve výchově a aplikujeme ho, aniž bychom si toho všimli, neboť jakýmsi *vitium subreptionis* jsme vedeni k tvrzení, že vidíme psa, protože přijímáme patřičné vjemy; o tyto vedlejší účinky spojené s téměř nevědomým způsobem, jakým používáme transcendentální aparát, se Kant (jak jsme viděli) příliš nestaral.

To, že kantovský schematismus implikuje – v tom smyslu, že na něj nelze nepomyslet – konstruktivismus, není žádná originální myšlenka, zvláště ne v kontextu onoho návratu ke Kantovi, jenž je charakteristický pro mnoho současných kognitivních věd. Nakolik však může či musí být schéma konstrukcí, by nemělo být zřejmé pouze z toho, že aplikujeme schémata už zkonstruovaná (jako právě schéma psa); skutečným problémem je zjistit, *co se děje, když je třeba zkonstruovat schéma dosud neznámého předmětu*.

2.7. Ptakopysk

Jestliže jsme si vybrali ptakopyska jako příklad neznámého předmětu, není to jen z pouhého rozmaru. Ptakopysk byl objeven v Austrálii na konci 18. století a zpočátku byl nazýván *watermole*, *duck-mole* či *duck-billed platypus*. V roce 1799 je v Anglii prozkoumán jeden vycpaný exemplář a společenství přírodovědců nevěří vlastním očím, někdo dokonce řekne, že jde o žert nějakého taxidermisty. To, jak byl ptakopysk studován a následně definován, řeknu v 4.5.1. Faktem zůstává, že když se ptakopysk objeví v Evropě, Kant už má za sebou všechna svá díla (poslední vydané, *Antropologie v pragmatickém ohledu*, vyšlo

v r. 1798). Když o ptakopyskovi začne debata, Kant je už ve fázi duševního zatmění; je možné, že někdo se mu o ptakopysku zmínil, ale jsou to jen pouhé dohady. Když se nakonec dospěje k závěru, že ptakopysk je savec, který klade vejce, Kant je už osmdesát let po smrti. Máme tedy volnou cestu, abychom uskutečnili náš myšlenkový experiment a rozhodli, co by Kant byl s ptakopyskem udělal.

Nejprve by bylo třeba vytvořit si schéma na základě smyslových vjemů, avšak tyto smyslové vjemy by se vůbec neshodovaly s žádným předcházejícím schématem (jak bychom mohli dát dohromady zobák, nohy pokryté srstí a bobří ocas, nebo představu bobra s představou vejcorodého živočicha, jak bychom mohli vidět ptáka tam, kde se jevil jako čtyřnohý tvor, a čtyřnohého tvora tam, kde se jevil jako pták?). Kant by se byl ocitl přesně v té situaci, v jaké se kdysi nacházel Aristotelés, když se snažil formulovat pravidlo, podle kterého by se dali oddělit přežvýkavci od všech ostatních živočichů, a jakkoli toto pravidlo formuloval, stále se mu nedařilo podle něj správně zařadit velblouda, jež unikal jakékoli definici podle rodu a druhového rozdílu, a pokud některé odpovídal, vyloučil z daného definičního prostoru vola, který je také přežvýkavec.²⁰

Někdo by mohl být v pokušení říci, že pro Aristotela by tato situace byla ještě znepokojivější, neboť by byl přesvědčen, že ptakopysk přece jen nějakou esenci nezávisle na našem rozumu mít musí, a tím více by ho trápilo, že nemůže žádnou najít. Faktem zůstává, že i Kant, jenž se snažil vyvrátit idealismus, by dobře věděl, že pokud je mu ptakopysk dán ve smyslovém názoru, tak tu také je, a že tedy musí být možné ho myslet; a ať už by forma, kterou by mu přisoudil, přicházela odkudkoli, musela být zkonstruovatelná.

Jakému problému by musel Kant čelit, kdyby se chtěl s ptakopyskem vypořádat? Základní rysy problému si vyjasnil až v *Kritice soudnosti* (či schopnosti soudit, jak dnes říkají někteří). Soudnost je schopnost myslet zvláštní jako obsažené v obecném, a jestliže je už dáno obecné (pravidlo, zákon), soudnost je *určující*. Ale jestliže je dáno jen zvláštní a je třeba najít obecné, pak je soudnost *reflektující*.

Tím, že Kant zavedl do první verze svého systému schematismus, jak naznačoval Peirce, objevil se mu v rukou výbušný pojem, který ho nutil

zajít dále: právě ke *Kritice soudnosti*. Můžeme však říci, že jakmile přejdeme od schématu k reflektující soudnosti, ocitne se v krizi samotná povaha určující soudnosti. Neboť schopnost určující soudnosti (jak se konečně explicitně dozvídáme v kapitole o dialektice teleologické soudnosti) „nemá sama o sobě žádné principy, které zakládají pojmy předmětů“; je omezena jen na subsumpci předmětů pod zákony nebo pod pojmy jako principy. „Tak transcendentální soudnost, která obsahovala podmínky subsumpce pod kategorie, sama o sobě nebyla *nomotetická*; nýbrž jen jmenovala podmínky smyslového názoru, při kterých může být danému pojmu jakožto zákonu rozvažování dána realita (užití).“ Takže každý pojem předmětu, aby měl dostatečný základ, musí být dán reflektující soudností, která „má subsumovat pod zákon, který ještě není dán“ (KS, § 69).

Kant má přírodu přímo před sebou, na očích, a jeho vrozený realismus mu nedovoluje myslet si, že předměty přírody zde nejsou, že nějakým způsobem nefungují, když přece je zjevné, že fungují samy od sebe: strom plodí další strom – téhož druhu – a zároveň roste, a tedy vytváří sám sebe jako individuum; očko na listu naočkované na větev jiného stromu plodí opět rostlinu stejného druhu; strom žije jako jeden celek, udržovaný vlastními částmi, neboť listy jsou výtvořky stromu, a ztráta listů by měla dopad na růst kmene. A tak strom žije a roste podle vlastních vnitřních organických zákonů (KS, § 64).

Jaké ale tyto zákony jsou, nemůžeme zjistit ze stromů, neboť *phaenomena* nám neříkají nic o *noumenech*. Neříkají nám to ani apriorní formy čistého rozvažování, protože přírodní jsoucna podléhají zvláštním a rozmanitým zákonům. Přesto by měly být považovány za nutné podle zásady jednoty rozmanitosti; tato zásada nám však mimochodem není známa.

Těmito přírodními předměty jsou (kromě velmi obecných zákonů, které umožňují, aby byly myslitelné přírodní jevy) právě psi, kameny, koně – a ptakopysci. Pokud jde o tyto předměty, měli bychom být schopni říci, jak jsou uspořádány podle rodů a druhů, ale – všimněme si – rody a druhy nejsou jen naším arbitrárním klasifikačním rozhodnutím: „V přírodě existuje pro nás pochopitelné podřazení rodů a druhů; tyto se navzájem opětne sblížují podle společného principu proto, aby byl možný přechod od jednoho k druhému, a tím k vyššímu rodu“ (KS, Úvod, V).

A tak se snažíme zkonstruovat pojem stromu (který je předpokládán), jako by stromy existovaly tak, jak je myslíme. Představujeme si něco jako možné podle pojmu (pokoušíme se o soulad formy a možnosti samotné věci, i když nemáme ještě žádný pojem této věci) a myslíme to jakožto organismus, který se řídí nějakými účely.

Interpretovat něco, jako by to existovalo nějakým způsobem, znamená formulovat hypotézu, neboť reflektující soudnost musí subsumovat pod nějaký zákon, který ještě není dán, a „který tedy je ve skutečnosti jen principem reflexe o předmětech, pro něž objektivně nemáme žádný zákon ani žádný pojem objektu, který by byl dostačující pro to, aby byl principem pro vyskytující se případy“ (KS, § 69). A musí to být hypotéza velmi odvážná, neboť ze zvláštního (z výsledku) je třeba odvodit pravidlo, které zatím neznáme; a abychom někde ono pravidlo našli, je třeba předpokládat, že onen výsledek je případem pravidla, které se snažíme formulovat. Kant se samozřejmě v tomto smyslu nikdy nevyjádřil, ale udělal to za něj Peirce: je jasné, že reflektující soudnost není nic jiného než *abdukce*.

V tomto abdukčním procesu, jak už jsme řekli, rody a druhy nejsou jen arbitrárním klasifikačním rozhodnutím – a kdyby naopak abitrární byly, mohly by se ustanovit až po ukončené abdukci, až v pokročilé fázi vytváření pojmu. Ve světle třetí *Kritiky* je třeba připustit, že reflektující soudnost jakožto teleologická připisuje charakter „životnosti“ (nebo „živé bytosti“) už během konstrukce schématu. Zamysleme se nad tím, co by se stalo, kdyby Kant spatřil ptakopyska. Ve smyslovém názoru by se mu ukázala rozmanitost rysů, a ta by ho nutila vytvořit si schéma autonomní bytosti, která není poháněna žádnou vnější silou, koordinovaně se pohybuje a vykazuje organické a funkční spojení zobáku (sloužícího k přijímání potravy), nohou (sloužících k plavání), hlavy, trupu a ocasu. Životnost předmětu by se mu vnucovala jako základní prvek percepčního schématu, nikoli jako nějaká následná abstraktní abdukce (jen konceptuálně stvrzující to, co už obsahovalo schéma).²¹

Kdyby Kant mohl pozorovat ptakopyska (stavbu jeho těla, způsob života a chování), jak tomu pak ve dvou následujících stoletích bylo, nejspíš by dospěl ke stejnému závěru, k jakému došel i Gould (1991, s. 277):

tento živočich, který se objevil už v mezozoiku, ještě před prvními savci třetihor, se už dále nevyvíjel; nepředstavuje žádný nepovedený žert přírody, snažící se vyrobit něco lepšího, ale je mistrovským dílem *designu*, fantastickým příkladem adaptace, která umožnila savci přežít a prospívat v řekách. Jeho kožich je přímo předurčen k tomu, aby ho chránil před studenou vodou, dokáže sám regulovat tělesnou teplotu, díky stavbě svého těla může skákat do vody a hledat pod vodou potravu se zavřenými očima, přední končetiny mu umožňují plavat, zadní spolu s ocasem slouží jako kormidlo a proslulé zadní ostruhy mu umožňují soupeřit s ostatními samci v období páření. Ptakopysk má zkrátka velmi originální strukturu, dokonale „projektovanou“ pro účely, pro něž byla předurčena. Gould by však pravděpodobně nepodal takovou „teleologickou“ interpretaci, kdyby nám Kant nevnukl představu, podle níž „organický produkt přírody je ten, ve kterém je všechno účel a recipročně také prostředek“ (KS, § 66), a podle níž jsou výtvořiny přírody (na rozdíl od strojů, které mají pouhou pohybující sílu, *bewegende Kraft*) organismy vybavené vnitřní utvářející silou či schopností, *bildende Kraft*.

Přitom Gould, aby definoval tuto *bildende Kraft*, nepřišel na nic lepšího než na metaforu *designu*, což je způsob, jak vytvářet jsoucná nepřírodní. Nemyslím si, že by Kant nesouhlasil, i když by si tím příhodně protiřekl. Jde o to, že schopnost soudnosti, jakmile se objevila na scéně jakožto reflektující a teleologická, obrací naruby a podmaňuje si celé univerzum poznatelného, zasahuje každý myslitelný předmět, židle nevyjímaje. Je sice pravda, že židle jako umělecký předmět by mohla být posuzována jen jako krásná, jako čistý příklad účelu bez cíle a obecnosti bez pojmu, jako zdroj nezainteresovaného potěšení či výsledek volné hry fantazie a rozumu. V tuto chvíli ale stačí jen málo, abychom připojili pravidlo a cíl tam, kde jsme se pokoušeli od toho všeho abstrahovat, a židli pak uvidíme podle intencí toho, kdo ji vyrobil jako funkční předmět tak, aby sloužil svému cíli, jako organicky strukturovaný předmět, jehož jednotlivé části vytvářejí celek.

Od teleologických soudů týkajících se přírodních jsoucn k teleologickým soudům týkajícím se vyrobených předmětů přechází docela bezstarostně sám Kant: „Kdyby někdo ve zdánlivě neobydlené zemi

uviděl v písku nakreslený geometrický obrazec, například pravidelný šestiúhelník, uvědomila by si jeho reflexe, zabývající se pojmem tohoto obrazce, pomocí rozumu, i když temně, jednotu principu jeho vytvoření, a tak v souladu s rozumem nebude považovat za důvod možnosti takového útvaru ani písek, ani sousedící moře, ani větry nebo zvířata s jejich stopami, které zná, nebo nějakou jinou nerozumnou příčinu, protože náhodnost setkání s takovým pojmem, který je možný jen v rozumu, by se mu zdála tak nekonečně velká, že by to bylo stejné, jako kdyby pro to nebyl vůbec žádný přírodní zákon, a tedy také žádná příčina v čistě mechanicky působící přírodě; nýbrž že jen pojem takového objektu jakožto pojem, který dát a srovnat s předmětem může jen rozum, může obsahovat také kauzalitu k takovému účinku; proto může být tento účinek bezpodmínečně považován za účel, ale ne za účel přírody, tj. může být nazírán jako produkt *umění* (vestigium hominis video)“ (KS, § 64).

Kant určitě patří k těm, kdo přesvědčili filozofy, aby souhlasili, že je přípustné bez jediného záchytného bodu vytvořit souvětí, které ve vydání Akademie čítá dvaadvacet řádků, ale zároveň pěkně vyložil, jak probíhá abdukce, za níž by se nemusel stydět ani Robinson Crusoe. A pokud by někdo poznamenal, že v takovém případě umění přece jen napodobilo pravidelný obrazec, který není vynálezem umění, ale produktem čistého matematického názoru, stačil by příklad, který se vyskytuje o něco výše než příklad právě uvedený. Jako příklad empirické účelnosti (v protikladu k čisté účelnosti kružnice, která je pojímána tak, aby z ní mohla být vyvozena všechna možná řešení) je tu uvedena zahrada se stromy, záhony a cestičkami, a určitě půjde o krásnou zahradu francouzskou, kde umění převládá nad přírodou; a je řeč samozřejmě o empirické a reálné účelnosti, neboť dobře víme, že byla navržena podle nějakého cíle a funkce. Je možné říci, že když vidím zahradu nebo židli jako účelný organismus, je třeba méně odvážných hypotéz, protože už předem vím, že vyrobené předměty jsou podřízeny úmyslu svého výrobce, zatímco pokud jde o přírodu, soudnost postuluje účel (a nepřímo i strůjce) jako jedinou možnost, jak přírodě porozumět. Ale v každém případě ani vyrobený předmět nemůže nebýt předmětem reflektující soudnosti.

Bylo by příliš optimistické říci, že tato teleologická verze schématu se naprosto jasně ukazuje i ve třetí *Kritice*. Podívejme se například na slavný § 59, o němž se obsírně rozepisovali ti, kdo chtěli u Kanta objevit prvky nějaké filozofie jazyka. Především se tu rozvíjí rozdíl mezi *schématy*, která náležejí čistým rozvažovacím pojmům, a *příklady* (*Beispiele*), platícími pro empirické pojmy. Tato myšlenka sama o sobě nepostrádá jisté kouzlo: do schématu psa či stromu by vstupovaly „prototypické“ představy, jako bychom mohli prostřednictvím *ostenze* jednoho psa (nebo na základě obrázku nějakého konkrétního psa) reprezentovat všechny psy. Museli bychom však zajistit, aby tento obrázek, který musí být prostředníkem mezi rozmanitostí názoru a pojmem, již nebyl protkán pojmy – to proto, aby byl obrázkem psa *obecně*, a nikoli obrázkem toho či onoho konkrétního psa. A jaký „příklad“ psa by mohl být prostředníkem mezi názorem a pojmem, když se zdá, že právě v případě empirických pojmů se schéma shoduje s možností představit si obecný pojem?

Hned potom čteme, že smyslové znázornění nějaké věci („hypoty-póza“) může být *schematické*, když pojmu, který je uchopován rozvažováním, je zároveň dán odpovídající názor (a to platí pro schéma kružnice, které je nepostradatelné pro pojem „talíře“); a je *symbolické*, když pro pojem, který může myslet jen rozum a ke kterému neexistuje odpovídající názor, je tento názor přidělen analogicky: tak by tomu bylo, kdybych si chtěl představit monarchii jako lidské tělo. Tady má Kant určitě na mysli symboly nejen v logicko-formálním slova smyslu (to jsou pro něho jen pouhé „charakterismy“), ale i metafory či alegorii.

Mezi schématy a symboly tedy vzniká propast. Jestliže mohu o ptakopyskovi říci, že první dojem byl metaforický („vodní krtek“), pro psa už to tak neplatí.

Je tu propast, kterou se podle mě Kant snaží překlenout v *Opus Postumum*. O tomto díle lze určitě říci, aniž bychom se chtěli proplétat jeho složitým labyrintem, že se tu Kant pokouší ještě víc určit různé zvláštní zákony fyziky, které nemohou být odvozeny pouze z kategorií. Aby mohl založit fyziku, musí Kant postulovat éter jako materii, která je přítomná ve veškerém vesmírném prostoru a která musí prostupovat všechna tělesa.

Vnější vjemy, jakožto látka možné zkušenosti, jimž chybí jen forma jejich spojení, jsou výsledkem hybných a pohybujících se sil inherentních matérii. Aby teď bylo možné zprostředkovat aplikaci těchto sil na vztahy, s nimiž se setkáváme ve zkušenosti, je třeba objevit empirické zákony. Ty nejsou dány a priori, vyžadují naopak pojmy, které my sami *konstruuje*me (*selbstgemachte*). Tyto pojmy nejsou dány rozumem nebo zkušeností, ale jsou *umělé*. Jsou *problematické* (a vzpomeňme si, že problematický soud závisí na Postulátu Empirického Myšlení Vűbec, na základě kterého to, co se shoduje s formálními podmínkami zkušenosti, je možné).

Takové pojmy je třeba myslet jako základ výzkumu přírody. Je tedy třeba postulovat (v případě umělého pojmu éteru) absolutní celek subsistující v matérii.

Kant několikrát zopakuje, že tento pojem není hypotézou, nýbrž postulátem rozumu, ale jeho nedůvěra vůči termínu *hypotéza* sahá k Newtonovi: pojem (zkonstruovaný takřkajíc z ničeho), který umožňuje veškerou zkušenost, je abdukcí, která aby vysvětlila některé Výsledky, odkazuje na Pravidlo zkonstruované *ex novo*.²² Nenechme se zmást ani tím, že postulát éteru se posléze ukázal jako chybný: dlouho fungoval docela dobře a abdukcce (zmiňme teorii epicyklů a deferentů) se ukazují jako dobré, když dlouho vydrží, dokud se na scéně neobjeví abdukcce adekvátnější, úspornější a silnější.

Jak poznamenává Vittorio Mathieu na adresu pozdního Kanta: „Rozum vytváří zkušenost tím, že projektuje strukturu, podle níž hybné síly předmětu mohou operovat.“ Reflektující soudnost spíše než by pozorovala (a poté produkovala schémata), produkuje schémata, aby mohla pozorovat a experimentovat. A „toto učení jde za hranice *Kritik*, a to svobodou, již připisuje rozumové projekci předmětu.“²³

V rámci tohoto pozdního schematismu rozum už nekonstruuje prosté určení možného předmětu, ale *dělá* předmět, *konstruuje* ho, a v této činnosti (jež je sama o sobě problematická) postupuje pokusně.²⁴

Pojem pokusu se v tuto chvíli stává zásadním. Jestliže je schéma empirických pojmů konstruktem, který se snaží učinit myslitelnými přírodní předměty, a jestliže není možné nikdy dosáhnout završené syntézy empirických pojmů, neboť v průběhu zkušenosti lze stále nacházet

nové znaky pojmu (L, I, § 103), pak samotná schémata mohou být revizovatelná, mylná a proměnlivá v čase. Jestliže čisté rozvažovací pojmy mohly představovat jakýsi atemporální repertoár, empirické pojmy se mohou stát jen „historickými“ či kulturními, chceme-li. Neboli, jak říká Paci (1957, s. 185), jsou založeny nikoli na nutnosti, ale na *možnosti*: „Syntéza je nemožná bez času, a tedy bez schématu, bez obrazu, který je vždy něco víc než pouhá projekce, něco nového, nebo jak bychom řekli, něco projektujícího, do budoucna otevřeného a možného.“

Kant přímo toto „neřekl“, ale je obtížné toto neřici, když dovedeme do důsledků učení o schematismu. V tomto smyslu je také pochopil Peirce, který rozhodně pojímá celý kognitivní proces jako hypotetickou inferenci, na základě které jsou počítky interpretacemi stimulů, vjemy jsou interpretacemi počítků, vjemové soudy jsou interpretacemi vjemů, zvláštní a obecné propozice jsou interpretacemi vjemových soudů a vědecké teorie jsou interpretacemi řady propozic (srov. Bonfantini a Grazia, 1976, s. 13).

Z nekonečné segmentovatelnosti *kontinua* jak vjemová schémata, tak i samotné propozice týkající se přírodních zákonů (jak vypadá nosorožec, zda je delfín ryba, zda je myslitelný kosmický éter) vystřihují entity či vztahy, které – jakkoli různě odstupňované – zůstávají stále hypotetické a podléhají možnosti omylu.

V tuto chvíli samozřejmě i transcendentalismus zažije svou koperníkovskou revoluci. Záruka toho, že naše hypotézy jsou „správné“ (nebo alespoň přijatelné do té doby, než budou vyvráceny), nebude už hledána v *a priori* čistého rozvažování (třebaže z něj zůstanou nedotčeny abstraktní logické formy), nýbrž v historickém, postupném a rovněž časovém konsensu Společenství.²⁵ Tváří v tvář riziku falibilismu se i transcendentalno historizuje, stává se souborem přijatých interpretací, přijatých jako výsledek diskuse, selekce a zavržení.²⁶

A jde o dosti nestabilní základ, je-li založen na pseudotranscendentálním Společenství: nicméně je to právě Společenství, díky němuž dnes tíhneme spíše ke keplerovské abdukcce než k té, s níž je spojován Tycho Brahe. Společenství samo sebou poskytlo to, čemu říkáme důkazy, ale není to autorita důkazů sama o sobě, co nás o nich přesvědčuje nebo to,

díky čemu se zdráháme je vyvracet: je to spíše tím, že je obtížné zpochybnit nějaký důkaz, aniž bychom tím nepřevrátili celý systém, celé paradigma, na němž spočívá.

Tuto de-transcendentalizaci poznání nacházíme prostřednictvím přímého Peirceova vlivu v Deweyho pojmu „oprávněného tvrzení“ neboli, jak se dnes říká, *opodstatněné tvrditelnosti*, a je dodnes přítomna v různých holistických koncepcích vědění. Avšak i přesto, že v tomto smyslu závisí pojem přijatelné pravdy na strukturálním tlaku nějakého souboru vzájemně na sobě závislých poznatků, objevují se přece jen uvnitř tohoto souboru fakta, která se postupně hlásí o slovo a „zpěčují se zkušenosti“. A tak se tu znovu objevuje uvnitř jednotného a soudržného paradigmatu to, co pro Peirce bylo jedním z nejdůležitějších problémů (a úkolů) Společenství: jak rozpoznat – poté, co jsme po dlouhou dobu kolektivně naráželi hlavou na samá „ne“, na odpor a vyvracení – ony *tendenční mantinely kontinua*. Ale k tomu se ještě vrátím v podkapitole 2.9.

2.8. Zpět k Peirceovi

V oddíle 2.2 jsme řekli, že když se Peirce snažil pečlivě oddělit *Ground*, vjemový soud a Bezprostřední Předmět, snažil se také vyřešit, a to v inferenciální perspektivě poznání, problém schematismu. Nemyslím si, že by nám Peirce ve svém díle během různých návratů k tomuto tématu dal jasnou a definitivní odpověď. Pokoušel se o mnoho takových odpovědí. Potřeboval pojem schéma, ale nenacházel žádné základní rysy a nemohl je odvodit. Musel na ně přijít „v akci“, během neutuchající činnosti interpretace. Takže mám za to, že nestačí spolehnout se jen na filologii, alespoň to nemám v úmyslu udělat na tomto místě. Spíš se pokusím říci, jak si myslím, že by se Peirce měl číst (či, chcete-li, rekonstruovat); jinými slovy se ho pokusím přimět, aby říkal, co bych od něho rád slyšel já, neboť jen tímto způsobem bych dokázal pochopit, co chtěl říci.

Fumagalli (1995, s. 3) ukazuje, jak se počínáje rokem 1885 Peirceovo myšlení proměňuje. Od této chvíle už nejsou kategorie z raného článku

„New list“ odvozovány na základě analýzy propozic, ale týkají se tří oblastí zkušenosti. Řekl bych, že tu je jakýsi přechod od logiky ke gnozeologii: *Ground* už například není predikátem, ale počítkem. Podobně i druhý moment, jenž se týká indexálnosti, se stává jakousi zkušeností, vystupující ve formě šoku, jde o střet s jednotlivinou, s *haecceitas*, která udeří subjekt, aniž by už byla reprezentací, představou. Fumagalli poznamenává, že pokud tomu tak je, jsme svědky kantovského návratu k bezprostřednosti názoru, který předchází jakékoli inferenční činnosti. Avšak jelikož tento názor, jak uvidíme, zůstává pouhým pocitem, že přede mnou něco je, postrádá ještě jakýkoli rozumový obsah, a proto (podle mě) může obstát v antikarteziánské polemice mladého Peirce.

Ground je *Firstness*, jak jsme viděli. Tento termín může znamenat buď „pozadí“ (a pak by šlo o mylnou interpretaci), anebo „základ“ či „základnu“. A touto základnou je v kognitivním slova smyslu, nikoli v metafyzickém, jinak by *Ground* byl substancí, něčím, co temně aspiruje na to, být *subjectum* nějakého predikátu. Zatímco sám *Ground* vystupuje jako možný predikát, spíše jako „je červené“ než „toto je červené“. Jsme těsně před setkáním s něčím, co nám odolává, chystáme se vstoupit do *Secondness*, ale ještě v ní nejsme. V jistou chvíli Peirce řekne, že jde o „čistou *species*“, ale myslím, že bychom neměli tomuto termínu přisuzovat jeho scholastický smysl: je třeba ho chápat v jeho běžném smyslu, jako zdání, jev (Fabbrichesi, 1981, s. 471). Proč ho Peirce nazývá ikonou a podobností (*likeness*) a říká, že má povahu ideje? Domnívám se, že je tomu tak proto, že Peirce vyrůstá v tradici západního myšlení, která je založena na řeckém pojetí poznání, podle něhož poznání prochází vždycky viděním. Kdyby byl Peirce vyrostl uprostřed židovské kultury, možná by byl hovořil o zvuku či hlasu.

2.8.1. *Ground*, „qualia“ a primární ikonismus

Co je také vizuálního na bezprostředním počítku tepla, jenž je *Firstness* stejně tak jako počítke červené? V obou případech máme ještě cosi neuchopitelného, natolik neuchopitelného, že Peirce velice „něžnými“ slovy

říká, že idea onoho *First* je „so tender that you cannot touch it without spoiling it“ (CP 1.358).

Jako takový však *Ground* musí být viděn, a to jak z hlediska Peirceova realismu, tak i z hlediska jeho teorie ikony. Z hlediska peirceovského realismu je *Firstness* přítomností „such as it is“, nic jiného než pozitivní charakter (CP 5.44).²⁷ Je „quality of feeling“ jako purpurová barva, kterou pociťujeme bez jakéhokoli ponětí o začátku a konci této zkušenosti, bez jakéhokoli vědomí odlišného od pocitu barvy, není předmětem ani není zpočátku žádnému rozpoznatelnému předmětu inherentní, nemá žádnou obecnost (CP 7.530). *Firstness* pouze je a nutí nás přejít k *Secondness*, a to nejen proto, abychom si uvědomili koexistenci více vlastností, jež se vzájemně proti sobě stavějí ještě dříve, než se postaví proti nám (7.533), ale i proto, že v tu chvíli už musíme přece jen říci, že něco tu je. Od této chvíle se může spustit interpretace, ale jen směrem vpřed, nikoli vzad. Avšak v tom, jak se *Firstness* jeví, je stále ještě „mere may-be“ (CP 1.304), potencialita bez existence (CP 1.328), prostá možnost (CP 8.329), v každém případě je možností percepčního procesu, „not rational, yet capable of rationalisation“ (CP 5.119). „Nelze jej myslet artikulovaně; proneste o něm tvrzení, a ztratíte jeho charakteristickou nevinost; neboť tvrzení vždy implikuje negaci něčeho jiného... Mějte jen na mysli, že každý jeho popis může být chybný“ (CP 1.357).²⁸

Tady Peirce Kanta nenásleduje: vůbec mu nejde o to, objevit v názoru rozmanitost. Je-li tu nějaký primární názor, je naprosto jednoduchý. Myslím, že další atributy, první počítka červené, tepla, tvrdosti se mohou dostavovat později, v inferenčním procesu, který z toho plyne; ale počátek je zcela punktuální. Mám za to, že když Peirce říká, že *Ground* je vlastností, kvalitou, míní tím to, co ještě současná filozofie nazývá fenoménem *qualii* (srov. Dennett, 1991).

Dramatický problém *qualii* nachází v pojmu *Ground* všechny svoje antinomie. Jak může být čistou možností, předcházející jakoukoli konceptualizaci, a přesto se stát predikátem, *obecninou* predikovatelnou o mnoha různých předmětech? Jinými slovy – jak může být vjem bílé barvy čistě *album*, které dokonce předchází i rozpoznání předmětu, jemuž náleží, a zároveň být nejen pojmenovatelné, ale i predikovatelné

jakožto *albedo* různých předmětů? A další problém pro Peirce – jak je možné, že taková čistá kvalita a možnost (jak jsme naznačovali ve 2.2) nemůže být kritizována ani zpochybňována?

Začněme posledním uvedeným problémem. Pokud jde o kvalitu, Peirce ještě nehovoří o vjemovém soudu, ale o pouhém „tónu“ vědomí, a právě tento „tón“ definuje jako to, co odolává jakékoli možné kritice. Peirce nám neříká, že vjem červené barvy je „neomylný“, ale říká jen, že jakmile tu takový vjem je, zůstává neoddiskutovatelným faktem, že tu takový vjem byl, i když pak zjistíme, že jsme se v barvě mýlili (srov. Prodi, 1992, 3.16.1). V CP 5.142 je příklad něčeho, co se mi na první pohled jeví jako dokonale bílá, a pak se na základě dalších srovnání ukazuje, že jde o špinavě bílou. Peirce by mohl tento příklad dál rozvíjet a povědět nám o ženě v domácnosti, která na první pohled vnímá právě vyprané prostěradlo jako nádherně bílé, ale pak srovnáním s jiným prostěradlem připustí, že u druhého prostěradla je bílá bělejší. Odkaz na kanonické schéma televizní reklamy na prací prášek není vůbec náhodný či zlomyslný: Peirce měl v úmyslu mluvit právě o tomto problému.

V kontextu reklamy na prací prášek by nám Peirce nejspíš řekl, že žena nejprve pocítila bělost prvního prostěradla (pouhý „tón“ vědomí); jakmile pak přešla k rozpoznávání předmětu (*Secondness*) a k srovnávání živěnému inferencemi (*Thirdness*), zjistila, že bělost se jeví jako *odstupňovaná*, a mohla tak tvrdit, že druhé prostěradlo je bělejší než první, ale zároveň nemohla eliminovat předcházející vjem, který tu jakožto čistá kvalita *byl*, a proto řekne: „Myslela jsem si (předtím), že moje prádlo je bílé, ale teď, když jsem viděla to druhé, a tak dále.“

Avšak – a tím se dostáváme k prvnímu problému – během tohoto procesu žena v domácnosti tím, že porovnává různé odstíny onoho *album*, jež zpočátku bylo jen čistou možností vědomí, nebo tím, že reaguje na *album* alespoň dvou různých prostěradel, přešla k predikátu *albedo*, a tedy k *obecnině*, kterou je možné pojmenovat a díky níž existuje Bezprostřední Předmět. Mohli bychom říci, že jedna věc je pociťovat nějaký předmět jako červený, aniž bychom si ještě jakkoli uvědomovali, že před sebou máme něco vnějšího našemu vědomí, a druhá věc je provést onu *precision*, prostřednictvím které vypovídáme o daném předmětu, že je červený.

Tím bychom však ještě nedostali odpověď na celou řadu otázek. Asi bychom objasnili, o čem chtěl Peirce mluvit, ale ne to, jak proces, o němž mluvil, vysvětloval. Jak dochází k tomu, že čistá kvalita (*Firstness*), jež by měla být okamžitým a nespojitým výchozím bodem jakékoli další percepce, může fungovat jako predikát, a tedy být už pojmenována, přichází-li znakovost až ve fázi *Thirdness*? A jak je možné, že je-li jakékoli poznání inferencí, máme tu výchozí bod, který nemůže být inferenční, neboť se projevuje okamžitě, aniž by mohl být diskutován či popírán?

Ground by například neměl být ani ikonou, je-li ikona podobnosti, protože nemůže mít vztah podobnosti s ničím, jen sama se sebou. Tady Peirce kolísá mezi dvěma koncepcemi: na jedné straně, jak jsme viděli, je *Ground* ideou, diagramem či kostrou, ale jako takový je už Bezprostředním Předmětem, plnou realizací *Thirdness*; na straně druhé je *Ground* onou *Likeness*, jež se nepodobá ničemu. Ta mi jen říká, že to, co pociťuji, nějakým způsobem vychází z Dynamického Předmětu.

V takovém případě musíme vyvázat (i *contra* Peirce, když změnou terminologie působí zmatek) pojem podobnosti z pojmu srovnávání. Srovnáváme na základě vztahů *podobnosti*, když máme před sebou nějaký poměr, proporci, například v případě určitého grafu, jenž zobrazuje vztahy, které pro daný předmět musíme předpokládat. Podobnost (už sama o sobě protkaná různými zákonitostmi) vysvětluje, jak fungují *hypoikony*, diagramy, nákresy, obrazy, partitury, algebraické vzorce. Ikonu však nelze vysvětlit tím, že řekneme, že je podobností nebo že se něčemu podobá. Ikona je fenomén, který zakládá každý možný soud o podobnosti, ale sama v podobnosti založena být nemůže.

Bylo by tedy scestné uvažovat o ikoně jako o „mentálním“ obrazu, který reprodukuje vlastnosti předmětu, protože v takovém případě by bylo jednoduché extrahovat z mnoha jednotlivých obrazů jeden obraz obecný, stejně tak jako extrahujeme nějakým způsobem (ať už jakýmkoli) ideu ptáka či stromu obecně. Nechci tím říci, že bychom měli odmítnout mentální obrazy nebo že Peirce uvažoval o ikoně jako o mentálním obrazu. Říkám jen, že máme-li pochopit pojem primární ikonismus, musíme opustit i pojem mentální obraz.²⁹

Pokusme se mentální fakta eliminovat a zkusme jen jeden myšlenkový experiment. Právě jsem vstal a ještě v polospánku si postavím na kávu. Plyn jsem nejspíš pustil moc, konvici jsem asi taky postavil ne zcela přesně, a tak se zahřeje i její umělohmotné držátko, a když pak konvici uchopím, spálím se. Pomlčím o nadávkách, vezmu do ruky utěrku a kávu si naleju. Tím to končí. Další ráno však udělám stejnou chybu. Kdybych měl vyjádřit tuto druhou zkušenost slovy, řekl bych, že jsem postavil *stejnou* konvici a že mi způsobila *stejnou* bolest. Ve skutečnosti jsou oba typy rozpoznání odlišné. Stanovit, že konvice je *tatáž*, je výsledkem složitého systému inferencí (plná *Thirdness*): mohl bych vlastnit dvě konvice, jednu novou, druhou starší, a rozhodnout, kterou z nich jsem použil, předpokládá celou řadu identifikací a hypotéz týkajících se tvarových charakteristik předmětu, a dokonce předpokládá i to, že si vzpomenu, kam jsem tu kterou konvici uklidil den předtím.

Myslím, že abych tuto identifikaci mohl provést, není třeba mnoha inferencí. Nejvhodnějším řešením by bylo říci, že předcházející zkušenost mi zanechala v neuronové síti jakousi „stopu“. Je tu však nebezpečí, že budeme tuto stopu brát jako schéma, prototyp počítka, jako pravidlo pro rozpoznání podobných počítků. Přijměme na okamžik představu, kolující v neokonekcionistických kruzích, podle níž není třeba, aby si neuronová síť konstruovala prototyp kategorie, a podle níž není rozdíl mezi pravidlem a daty (zapamatování si podnětu a zapamatování si pravidla by tedy mělo stejnou konfiguraci, stejný neuronový *pattern*). Skromněji bychom mohli předpokládat, že ve chvíli, kdy jsem pocítil bolest, se v mém nervovém aparátu aktivoval bod, který je identický s tím, jenž se aktivoval i o den dřív, a že mi tento bod svou aktivací dal společně s počítkem tepla nějak pocítit i počíteč „nového“. Nejsem si ani jist, zda je třeba postulovat i paměť, leda v tom smyslu, v jakém bychom řekli, že když se někde zraníme, tělo si „zapamatuje“ úraz a na nové zranění na témže místě reaguje jinak, než by reagovalo na zranění v místě zcela nedotčeném. Asi jako kdybych poprvé pocítil „teplo₁“ a podruhé „teplo₂“.

Gibson (1966, s. 278), který přece jen považuje za dostatečně opodstatněnou a koneckonců přijatelnou myšlenku, že počíteč zanechává stopu a že přítomný *input* musí nějak reaktivovat stopu po předchozí

zkušenosti, nicméně poznamenává, že alternativní vysvětlení by znělo, že soud o podobnosti dvou stimulů odráží shodu percepčního systému a neměnných informačních stimulů. Žádná stopa, žádné preventivní „schéma“, jen cosi, co nelze než nazvat *adekvátností*.

To však ještě neznamená, že bychom opět upadli do teorie poznání (alespoň pokud jde o její smyslový základ) jakožto *adequatio*. Jde o prostý soulad mezi podnětem a odezvou, a proto nemusíme čelit všem paradoxům této teorie, jde-li o vyšší kognitivní funkce, jako například když vidíme psa a usoudíme, že je adekvátní našemu schématu, a musíme se ptát, na čem spočívá soud o adekvátnosti, a hledáním modelu adekvátnosti se dostaneme do spirály Třetího Člověka. Ne, tato identita, tato statistická korespondence mezi podnětem a odezvou nám jen říká, že odezva je přesně ta, kterou spouští daný podnět.

Co v tomto případě znamená adekvátnost? Předpokládejme, že se někomu podaří pokaždé, když se dostaví stejný podnět, zaznamenat proces, který probíhá v naší nervové soustavě, a že záznam má vždycky stejnou konfiguraci x . Řekli bychom pak, že x adekvátně koresponduje s podnětem a je jeho ikonou. A tak řekneme, že ikona vykazuje *podobnost* s podnětem.

Tato adekvátnost, kterou jsme nazvali podobností, nemá (zatím) nic společného s „obrazem“, který do puntíku odpovídá charakteristikám předmětu nebo stimulačního pole. Jak připomíná Maturana (1970, s. 10), mohou být dva stavy aktivity v dané nervové buňce považovány za *tytéž* (neboli za *ekvivalentní*), pokud „patří do stejné třídy“ a jsou definovány stejným vzorcem aktivity, aniž musí vypadat jako mapa, kde si všechny body vzájemně odpovídají. Vezměme například Fechnerův zákon, podle něhož je intenzita počítka úměrná logaritmu fyzického podnětu. Kdyby tomu tak bylo a kdyby byl tento poměr konstantní, intenzita stimulace by byla ikonou podnětu (ve vzorci $S = K \log R$ by znaménko rovnosti vyjadřovalo vztah ikonické podobnosti).

Myslím, že primární ikonismus spočívá u Peirce právě v této korespondenci, díky níž je stimul *adekvátně* reprezentován tímto počítkem, a nikoli jiným. Tuto adekvátnost není třeba vysvětlovat, je třeba ji jen přijmout. Takto se tedy ikona stává parametrem podobnosti, a nikoli

naopak. Pokud se od této chvíle rozhodneme hovořit o jiných, složitějších, jakož i vyčíslitelných vztazích podobnosti, budeme o tom, co znamená (tedy ve smyslu méně bezprostředním, intuitivním a nesporným) být *podobný-něčemu*³⁰, uvažovat vždycky na základě tohoto modelu primární podobnosti, jímž je ikona.

V podkapitole 6.11 pak uvidíme, že podobný nezprostředkovaný a nesporný vztah (pokud do hry nevstoupí prvky, které by mohly smysly „klamat“), nacházíme u zrcadlového obrazu. Na tomto místě bych se ale rád vyvaroval odkazu na obraz jakékoli povahy právě proto, abych vyvázal pojem ikonismu z jeho historického svazku s vizuálními obrazy.

2.8.2. Spodní práh primárního ikonismu

Jestliže je možné definovat primární ikonismus, aniž bychom použili mentalistických termínů, je tomu tak proto, že se u Peirce protínají dvě různé, ale vzájemně závislé perspektivy: metafyzicko-kosmologická a kognitivní. Je zřejmé, že pokud Peircovu metafyziku a kosmologii nečteme sémiotickými očima, budou nesrozumitelné; totéž bychom ale měli říci i o sémiotice a o jejím vztahu ke kosmologii. Kategorie jako *Firstness*, *Secondness* a *Thirdness*, jakož i samotný pojem interpretace, nedefinují jen *modi significandi*, tedy způsoby poznání světa, ale jsou také *modi essendi*, způsoby, jakými se svět *chová*, postupy, kterými svět během svého vývoje interpretuje sebe sama.³¹

Z kognitivního hlediska je ikona, pokud ji nahlížíme jako čistou kvalitu a jako naprosto nespojitý stav vědomí, onou *Likeness*, neboť je identická (adekvátní) s tím, co ji vyvolalo (a je takovou, i když zatím není srovnávána s vlastním modelem, i když zatím není viděna v nějaké souvislosti s předmětem, který by byl mimo naše smysly). Z kosmologického hlediska je ikona přirozenou dispozicí něčeho *vložit se* do něčeho jiného. Kdyby se byl Peirce mohl obeznámit s teorií genetického kódu, byl by určitě označil za ikonický vztah, který umožňuje řetězcům dusíkatých bází vytvářet řetězce nukleových kyselin nebo který umožňuje transkripci DNA na RNA.

Mám na mysli to, co jsem v *Teorii sémiotiky* (0.7) definoval jako „spodní práh sémiotiky“, a ten jsem vyloučil z diskuse, jejímž cílem bylo vypracovat sémiotiku kulturních vztahů; tato sémiotika byla jedinou možností, pokud byl Dynamický Předmět brán jako *terminus ad quem* v procesech signifikace a reference. Tady ale bereme Dynamický Předmět jako *terminus a quo*, a proto musíme tuto přirozenou semiózu (*a parte objecti*) vzít v úvahu.

A to samozřejmě s veškerou opatrností: v žádném případě neodmítám rozdíl (který zůstává zásadní) mezi signálem a znakem, mezi dyadickými procesy stimulu a odezvy a triadickými procesy interpretace, neboť pouze v plném rozvinutí triadicity se ukazují jevy jako význam, intencionalita, interpretace (ať už o nich chceme uvažovat jakkoli). Připouštím jen s Prodim (1977), že abychom porozuměli vyšším kulturním jevům, které se samozřejmě nerodí z ničeho, je potřeba předpokládat, že existují „materiální základy signifikace“ a že tyto základy spočívají právě v této dispozici ke kontaktu a k interakci, jež můžeme vidět jako prvotní projev (ještě ne kognitivní a určitě ne mentální) primárního ikonismu.

V tomto smyslu by elementární podmínkou semiózy byl fyzikální stav, v němž je nějaká struktura předurčena k interakci s jinou strukturou (Prodi by řekl: „Je předurčena k tomu, aby *byla čtena*“). V jedné diskusi mezi imunology a sémiotiky, v níž imunologové tvrdili, že v rovině buněčné struktury dochází ke „komunikačním“ jevům (Sercarz et al., 1988), šlo o to, rozhodnout, zda by některé jevy „rozpoznání“, které pozorujeme v imunitním systému u lymfocytů, mohly být definovány jako „znak“, „význam“, „interpretace“ (viz k témuž problému také Edelman, 1992, III, 8). Jsem stále velmi opatrný, abych neposunoval za hranici spodního prahu semiózy termíny, které označují vyšší kognitivní fenomény; je však jisté, že je třeba postulovat to, co teď nazývám primárním ikonismem, abychom vysvětlili, proč a jakou „mají T-lymfocyty schopnost odlišit napadené makrofágy od těch normálních, protože *rozpoznávají* jakožto znaky abnormality malé bakteriální fragmenty, které se nacházejí na povrchu makrofágu“ (Eichmann, 1988, s. 163). Odstraňme z tohoto kontextu slovo „znaky“, přisudme termínům jako „rozpoznávat“ přenesený význam (tím odmítneme to, že by lymfocyt rozpoznával něco tak,

jak my rozpoznáváme tvář našich rodičů), pomeňme i to, že dle mnohých imunologů lymfocyt provádí i „volbu“ vzhledem k alternativním situacím. Zůstává nicméně faktem, že v právě popsané situaci jedno *něco* a druhé *něco* se setkávají, neboť jsou si vzájemně *adekvátní*, tak jako *šroub je adekvátní matce*.

Prodi (1988, s. 55) během této diskuse podotkl: „Enzym si vybírá vlastní substrát mezi jistým počtem nevýznamných molekul, s nimiž může kolidovat: reaguje a vytváří komplex jen s vlastními molekulárními partnery. Tento substrát je pro enzym *znakem* (pro jeho vlastní enzym). Enzym prozkoumává realitu a nachází to, co odpovídá jeho formě: je zámkem, který hledá vlastní klíč. Filozoficky řečeno je enzym čtenářem, jenž ‚kategorizuje‘ realitu a určuje soubor všech molekul, které s ním mohou reagovat... Tato sémiotika (či proto-sémiotika) je základní charakteristikou celé biologické organizace (syntézy bílkovin, metabolismu, hormonálních procesů, přenosu nervových vzruchů atd.).“ Opakuji ještě jednou, že bych se zdráhal použít termínů jako „znak“, ale je nepochybné, že máme-li před sebou takový zámek, jenž hledá vlastní klíč, máme před sebou jakousi proto-sémiotiku, a právě tuto proto-sémiotickou dispozici bych nazval přirozeným či přírodním primárním ikonismem.

Pokaždé, když jsem si kladl otázku, jak bych reorganizoval svou *Teorii sémiotiky*, kdybych ji měl dnes přepsat, říkal jsem si, že bych začal od konce, tedy tak, že bych na začátek dal část týkající se způsobů znakové produkce. Bylo by zajímavé začít tím, co se děje, když se pod tlakem Dynamického Předmětu rozhodneme považovat ho za *terminus a quo*. Kdybych měl začít od konce, měl bych před sebou ono pojednání, v němž (na základě toho, co píše Volli, 1972) jsem vyděloval mezi prvními způsoby znakové produkce (a rozpoznávání) *kongruence* neboli *odlitky* (Eco, 1975, kap. 3.6.9).

Na onom místě mě zajímalo, jak je možné inferovat podobu reálného objektu, když vyjdeme z odlitku, v němž každý bod ve fyzickém prostoru výrazu odpovídá bodu ve fyzickém prostoru reálné předlohy, a postupujeme tedy „pozpátku“. Použil jsem příklad posmrtné masky, protože mě zajímal předmět jakožto *terminus ad quem* v procesu, který

si je již vědom interpretace či rozpoznávání nějakého znaku. Byl jsem soustředěn na konstrukci možného *obsahu* znaku do takové míry, že jsem byl ochoten uvažovat i o případech, kdy bychom interpretovali po-smrtné masky, které by nebyly autentické, ale byly by nápodobou nějaké neexistující reálné předlohy. Teď však stačí, když se k tomuto příkladu vrátíme a zaměříme pozornost nikoli na moment, ve kterém se odlitek „čte“, ale na moment, ve kterém se vytváří (a vytváří se sám od sebe, bez zásahu nějaké vědomé bytosti, jež by měla v úmyslu vytvořit znak určený k interpretaci či výraz, který by pak měl vstoupit do korelace s nějakým obsahem).

Byli bychom tak ještě v presémiotických počátcích, kde je něco vtisknuto na něco jiného. Teoreticky vzato kdyby někdo objevil takovou *konkávní* věc, již nějaká jiná *konvexní* věc vytvořila, mohl by zpětně rekonstruovat výchozí předlohu a pokusit se inferovat z toho, co tu teď je, to, co tu mohlo být, a to, co tu teď je, by mohl považovat za stopu, a tedy za ikonu. V tuto chvíli bychom ale mohli něco namítnout.

Kdybychom měli takto brát primární ikonismus, jak bychom mohli definovat moment oné *Firstness* prostřednictvím metafory odlitku či stopy, která předpokládá činitele „vtiskovatele“, a tedy výchozí kontakt, srovnání, faktickou adekvátnost mezi dvěma prvky? Tím už bychom se ocitli v *Secondness*. Vezměme si ještě jednou přenos genetické informace, o němž jsme mluvili před chvílí: zde dochází právě ke stérickým fenoménům, sériím korespondencí a substitucí, a proto bychom před sebou měli vztah stimul-odezva, který má z Peirceova hlediska už co dělat se *Secondness*. Sám Peirce by byl nejspíš prvním z těch, kdo by souhlasili: několikrát opakoval, že *Firstness* může být (logicky) *od-dělena* (*prescision*) od *Secondness*, ale nemůže k ní *dojít* bez *Secondness* (srov. Ransdell, 1979, s. 59). Když tedy mluvíme o primárním ikonismu jako o odlitku, nemluvíme o skutečných případech, kdy něco „pasuje“ k něčemu jinému, ale o *predispozici k takovému pasování*, o „podobnosti“ založené na komplementaritě jednoho prvku a druhého *příchozího* prvku. Přírozený primární ikonismus by tedy byl inherentní vlastností stop či otisků, které ještě (nutně) nenalezly reálný objekt, z něhož vzešly, ale které jsou připraveny „rozpoznat jej“. Kdybychom však věděli, že daná stopa je při-

pravena přijmout vlastní předlohu, a kdybychom znali způsoby toho, jak k následnému otisku dochází (přírozený zákon, podle něhož pouze tento šroub bude zapadat do tohoto závitu), tak bychom mohli (za předpokladu, že by ona stopa byla považována teoreticky za znak) odvodit ze stopy podobu reálné předlohy. Úplně stejně, jako když (jak řekneme dále) během percepčního procesu můžeme z onoho nespojitého počítku, jinde nazvaného *Ground*, zkonstruovat Bezprostřední Předmět něčeho, co by mělo vykazovat mimo jiné i onu vlastnost či kvalitu.

Může se zdát paradoxní, že mluvíme o ikoně, jež je pro Peirce prvotním momentem nějaké naprosté zřejmosti, jakési čisté dispoziční, čisté absence, obrazu něčeho, co tu ještě není. Zdálo by se, že tato primární ikona je něco jako díra, entita, o níž nedávno proběhla diskuse, neboť je to něco, s čím máme každodenní zkušenost a co je nicméně poměrně obtížné definovat, něco, co je možné považovat jen za absenci uvnitř něčeho, co je naopak přítomné (srov. Casati a Varzi, 1994). Přesto je to právě ono ne-bytí, z něhož je možné inferovat formát „zátky“, která by díru mohla uzavřít. Jelikož ale zmínkou o dírách vstupujeme do metafyziky (a víme, že primární ikonismus lze pochopit z počátku jen metafyzicky), rád bych připomněl jinou metafyzickou pasáž v textu, v němž Leibniz hovořil o čísle jedna a nula (*De organo sive arte magna cogitandi*) a odlišoval dva základní pojmy: „Boha samotného a vedle něho nicotu neboli zbavenost; což lze ukázat na pozoruhodné podobnosti.“ Onou podobností byla binární soustava, ve které „pozoruhodnou metodou se vyjadřují všechna čísla prostřednictvím Jednoty a Nicoty.“

Je zvláštní, že v diskusi o tom, co je ikona (jež je odnepaměti součástí vojska „analogického“), se obracíme k textu, který položil základy budoucímu digitálnímu systému, a předkládáme pojem ikony v booleovských termínech. Avšak v této dialektice mezi přítomností a nepřítomností lze definovat jakýkoli stérický fenomén, včetně pozoruhodné korespondence mezi otvorem a jeho uzávěrem. Chceme-li pak definovat nejméně „strukturovanou“ zkušenost, ikonickou prvotnost, dostaneme se znovu ke strukturálnímu principu, podle něhož „získává každý prvek svou platnost tím, že není jiným prvkem, který tím, že jej evokuje, zároveň vylučuje“ (srov. Eco, 1968, s. xii).

Samozřejmě, jakmile přijmeme tento předpoklad, můžeme se pustit i do situací, které jsou na půli cesty mezi přirozeným primárním ikonismem a jinými kognitivními systémy, než je ten lidský, jako jsou příklady rozpoznávání a mimetizace u zvířat, což je fenomén, který je jistým *evergreenem* (dá-li se to tak říci) badatelů zabývajících se zoosémiotikou.³² Všechny tyto jevy, které jsem se osobně zdráhal považovat za sémiotické, protože podle mě spadají spíše pod dyadickou reakci (stimul-odezva) než pod triadickou (stimul-interpretaci-řetěz-eventuální konečný logický interpretant), nabývají teď celý svůj význam ve chvíli, kdy jde o to (když bereme Dynamický Předmět jako *terminus a quo*), najít nějaký základ (a nějakou prehistorii) pro onen počáteční ikonický moment kognitivního procesu, o němž Peirce mluví.

Jinak bychom ani nemohli vysvětlit, v jakém smyslu je tento primární ikonismus u Peirce provázán s daností kantovské rozmanitosti názoru, která představuje onen „tvrdý dřevák“ poznávacího procesu; a nebylo by ani možné vysvětlit Kantovo pevné přesvědčení, které ho vedlo k tomu, aby opakoval své „vyvrácení idealismu“.

2.8.3. Vjemový soud

Jakmile uznáme tento primární ikonismus, musíme se hned ptát, jak je u Peirce na cestě od *Ground* k Bezprostřednímu Předmětu tento ikonismus přepracován a přetvořen na vyšších kognitivních úrovních. Když se dostaneme do světa symbolického, pak to, co bylo základním nezvratným „realismem“, je zpochybněno neboli jinými slovy je podrobeno interpretaci.

Ikonický moment stanoví, že všechno vychází z nějaké zřejmosti, byť třeba nepřesné, již je třeba vysvětlit; a tato zřejmost je čistou kvalitou, která nějak vychází z předmětu. Avšak to, že vychází z předmětu, neposkytuje žádnou záruku její „pravdy“. Jakožto ikona není ani pravdivá, ani nepravdivá: „pochodeň pravdy“ projde ještě mnohými rukama. Je výchozí podmínkou cesty, na které teprve něco řekneme.

Na této cestě, a to už od prvních okamžiků, může být i primární ikonismus podroben kontrole, protože jsem mohl přijmout nějaký stimul za (vnějších či vnitřních) okolností, které mohly „ošálit“ má nervová zakončení. Tady už jsme ale ve vyšších fázích přepracování, už nemáme jeden jediný *Ground*, na který reagujeme, máme jich naopak mnoho a musíme je držet pohromadě, a tedy interpretovat jeden ve světle toho druhého.

Tento primární ikonismus totiž u Peirce zůstává postulátem jeho základního realismu, spíše než by byl realistickým důkazem existence předmětu. Vzhledem k tomu, že upírá jakoukoli moc názoru a tvrdí, že veškeré poznání se rodí z nějakého poznání předchozího, ani žádný nespojitý (termický, taktilní či vizuální) vjem nemůže být rozpoznán, pokud už do hry nevstoupí nějaký inferenční proces, jakkoli okamžitý a nevědomý, který určuje spolehlivost daného počítku. A právě proto tento výchozí bod, který předchází i to, co by pro Kanta bylo názorem rozmanitosti, může být definován v logických termínech, a nemůže být čistě identifikován v rovině gnozeologické.

Jistota, kterou nám *Ground* poskytuje, není ani důkazem, že něco reálného před námi je (neboť je to ještě čisté *may-be*), ale říká nám jen, za jakých podmínek lze přijmout hypotézu, že před námi něco reálného stojí a že toto něco vypadá tak-a-tak (srov. Oehler, 1979, s. 69). Už totiž v *New list* Peirce říkal, že „the ground is the self abstracted from the concreteness which implies the possibility of an other“ (WR, 2:55), a nechtě si každý přeloží jeho hroznou angličtinu, jak nejlépe umí, ale ať zároveň vezme v úvahu následující bod. *Firstness* pocituje, že je možné, že tu něco je. Abychom mohli říci, že tu něco je, že mi něco odolává, je potřeba být už v *Secondness*. Na něco ve skutečnosti *narážíme* právě v *Secondness*. A nakonec, když přecházíme k *Thirdness*, jež implikuje zobecnění, přistupujeme k Bezprostřednímu Předmětu. Jelikož mi však otevřel cestu k obecnému, už mi neposkytuje žádnou záruku, zda ono něco tu opravdu je, nebo zda je jen mým výtvozem.³³ V Bezprostředním Předmětu (jehož ikonickou povahu Peirce na několika místech zdůrazňuje) nicméně *Ground* zůstává jako jakási „vzpomínka“ onoho ujištění, které poskytl primární ikonismus – což je stále ještě kantovské pojetí, jen s tím

rozdílem, že toto ujištění, které bylo vyvoláno něčím, co předchází názor rozmanitosti, je zajišťováno jen percepční inferencí.

Takto ve vágní a bažinaté oblasti mezi *Firstness*, *Secondness* a *Thirdness* začíná vjemový proces. Říkám *proces* (něco, co je v pohybu), a nikoli soud, který vnucuje představu závěru a klidu. Jelikož jde o proces, abychom ho vysvětlili, nemůžeme se už spokojit s pouhým schématem stimul-odezva. Bude potřeba vpustit do hry ona mentální fakta, která jsem předtím vyloučil z pokusu nějak definovat primární ikonismus. Je pak jinou otázkou to, že pro Peirce tato fakta mohou být „kvazi-mentální“, v tom smyslu, že teorie interpretace může být formulována jen formálně, bez ohledu na mysl, v níž se tento proces odehrává. V tuto chvíli se „zařízení“, které funguje jako mysl, ukazuje jako nepostradatelné. Percepční proces nám vysvětluje skutečnost, že až se během něho dostanu do jakési klidové polohy, až tento proces pozastavím a ujistím se, že to, co mám před sebou, je teplý (nebo bílý či kulatý) talíř, už budu mít vjemový soud dávno vyslovený.

Máme celou řadu textů z počátku 20. století, v nichž Peirce několi-krát opakuje, co míní vjemovým soudem (CP, 7.615–688). *Feeling*, čistá *Firstness*, je stavem vědomí v momentě absolutní a bezčasové jedinečnosti; ale už od tohoto prvního okamžiku vstupujeme do *Secondness*, přisuzujeme první ikonou nějakému předmětu (nebo alespoň něčemu, co je před námi), a máme nějaký vjem, který je přechodným jevem mezi prvotností a druhotností, mezi ikonou a indexem. První stimul, který „zpracovávám“, abych ho integroval do vjemového soudu, je indexem toho, že je zde něco, co musím vnímat. Možná jsem se k něčemu obrátil, aniž by mě k tomu vedl jakýkoli úmysl, a něco se vnutilo mé pozornosti. Vidím před sebou žlutou židli se zeleným polštářkem: všimněme si, že jsem už za hranicemi Prvotnosti, kladu proti sobě dvě kvality, přecházím k momentu větší konkrétnosti. Rýsuje se přede mnou to, čemu Peirce říká *percept* a co ještě není završenou percepcí. Peirce cítí, že by bylo možné nazvat to, co vidím, také „obrazem“, ale bylo by to zavádějící, protože bych o tom pak uvažoval jako o znaku, který zastupuje něco jiného, zatímco *percept* zastupuje sám sebe, jednoduše „buší na dveře mé duše a zůstává na samém prahu“ (CP 7.619).

Jsem „přinucen“ připustit, že něco se mi nějak jeví, ale toto něco je právě ještě tupým jevem, ještě rozum nijak neoslovuje. Je čistou jednotlivinou, jež je sama o sobě „hloupá“.

Teprve v tuto chvíli vstupuje do hry vjemový soud, a tím se ocitáme v *Thirdness*.³⁴ Když říkám, že *toto je žlutá židle*, už jsem hypoteticky vytvořil soud o přítomném perceptu. Tento soud „nereprezentuje“ percept, stejně tak jako percept nebyl ani jeho premisou, protože nebyl ani proposicí. Jakékoli tvrzení o podobě perceptu je již záležitostí vjemového soudu, zárukou perceptu je soud, a nikoli naopak. Vjemový soud není kopií perceptu (nanejvýš, říká Peirce, je jeho symptomem, *indexem*); vjemový soud se už nepohybuje v onom prostoru, kde dochází ke konfúzi prvotnosti a druhotnosti, už tvrdí, že to, co vidím, je pravdivé. Vjemový soud má inferenční svobodu, kterou hloupý a zbytečný percept nemá. Nejen to. Je zřejmé, že pro Peirce si vjemový soud, když vyslovíme tvrzení, že židle je žlutá, zachovává stopu po primárním ikonismu. A přesto ji *desingularizuje*: „Vjemový soud říká bez okolků, že ona židle je žlutá. O to, jaký je přesný odstín nebo čistota této žluti, se nestará. Percept je naopak něco tak úzkostlivě specifického, že onu židli činí nezávislou na jakékoli jiné na světě; nebo by tak alespoň činil, kdyby mohl sklouznout k srovnávání“ (CP 7.633).

Je strhující vidět, jak už ve vjemovém soudu primární ikonismus (podle něhož žlutá byla *ona* žlutá) zvolna přechází v generickou rovnost (*ona* žlutá je jako *všechny* žluté, které jsem doposud viděl). Individuální počitek se už přetvořil v třídu „podobných“ počitků (avšak podobnost těchto počitků už není téhož druhu, jako je podobnost mezi stimulem a *Ground*). Teď, když už můžeme říci, že predikát „žlutý“ se podobá počitku, je tomu tak pouze proto, že nový soud by přisoudil stejný predikát témuž počitku. A tady se zdá, že Peirceovi příliš nezáleží na tom, aby vysvětlil, proč a jak k tomu dochází; zdá se, že se drží té interpretace pojmu *Ground*, kterou jsem podal v 2.8.2: dva stimuly jsou si zároveň vzájemnou ikonou (onou *Likeness*), neboť jsou oba ikonou mého vzorce (*pattern*) odezvy.

Peirce také říká, že tentýž percept probouzí v mysli „představu“, jež vtaňuje do hry „prvky smyslovosti“. Proto „je jasné, že vjemový soud

není kopií, ikonou nebo diagramem perceptu, jakkoli je tento percept hrubý“ (CP 7.367).

To je znepokojující. Byli bychom totiž v pokušení říci, že tento vjemový soud, natolik prosáknutý *Thirdness*, je totožný s Bezprostředním Předmětem. Avšak Peirce několikrát zdůraznil, že Bezprostřední Předmět má ikonický charakter. Ikonismus Bezprostředního Předmětu jistě nemůže být tím primárním, kterým je *Feeling*, je už totiž pod nadvládou podobnostních úvah, proporčních vztahů, je už diagramatický či *hypoikonický*.

Takže když Peirce mluví o Bezprostředním Předmětu, nemluví o vjemovém soudu, a když mluví o vjemovém soudu, nemluví o Bezprostředním Předmětu? Je však zároveň jasné, že to druhé by nemělo být ničím jiným než završenou stabilizací toho prvního.

Myslím, že bychom měli odlišovat funkci Bezprostředního Předmětu a jeho vztahy s vjemovým soudem podle toho, zda je konstruován takřkajíc *ex novo* (nikoli však v nepřítomnosti předcházejících poznatků) v konfrontaci s nějakou novou zkušeností (například s ptakopyskem), anebo zda je konstruován v procesu rozpoznávání něčeho již známého (například talíře). V prvním případě bude Bezprostřední Předmět ještě nedokonalý, pokusný, *in fieri*, bude se překrývat s prvním a hypotetickým vjemovým soudem (možná že tato věc je taková a taková). Ve druhém případě se obracím k Bezprostřednímu Předmětu, který je již uložen v mé paměti, jako k preformovanému schématu, jež orientuje nějakým směrem tvorbu vjemového soudu a je zároveň jeho parametrem. Vnímat nějaký talíř pak znamená rozpoznat ho jakožto konkrétní výskyt nějakého známého typu a v takovém případě by Bezprostřední Předmět vykonával stejnou funkci, jakou vykonává – v kognitivním procesu – kantovské schéma. A to do té míry, že v této fázi nebudu vědět jen, že to, co jsem vnímal, je bílý talíř, ale budu také vědět (ještě dříve, než se ho dotknu), že by měl mít jistou váhu, neboť toto již hotové schéma obsahuje i takové informace.

Percepční proces byl pokusný, ještě soukromý, zatímco Bezprostřední Předmět jakožto interpretovatelný (a tedy něco, co lze předat dál) je už na cestě stát se *veřejným*. Kognitivní schéma, kterým mě vybavilo

Společenství, může působit dokonce tak, že bude blokovat proces vnímání něčeho nového (a to byl právě případ Marca Pola a nosorožců). A proto i schéma musí být podrobováno neustálé kontrole, revizi a rekonstrukci.³⁵

To je důvod, proč jsme mohli tvrdit (srov. např. Eco, 1979, 2.3), že z jistého hlediska jsou *Ground*, Bezprostřední Předmět a *Meaning* totéž: z hlediska poznání, které se přechodně ustálilo v prvním náčrtku, výchozí ikonické prvky, informace, které jsem už měl k dispozici, a první inferenční pokusy se slily v jedno jediné schéma. Je jasné, že pokud budeme uvažovat o *časové posloupnosti* uvnitř percepčního procesu (jakkoli je někdy tento proces téměř okamžitý, jednorázový – ale i pro Kanta byla časovost konstitutivním rysem schématu), pak *Ground* bude nástupní stanicí a Bezprostřední Předmět první zastávkou na velmi dlouhé cestě po teoreticky nekonečných kolejích interpretace.

Jen v tomto smyslu je možné *Ground* ve chvíli, kdy je vědomě vložen do procesu interpretace, považovat za selekční „filtr“, který percepční signál používá, aby vybral ony vlastnosti Dynamického Předmětu, které se mají stát pertinentními v Bezprostředním Předmětu. A jen v tomto smyslu ještě neinterpretovaný *Ground* představuje pre-sémiozický moment, čistou možnost segmentace, která se rýsuje v dosud nesegmentovaném *kontinuu*.³⁶

V této fázi by také bylo možné do Bezprostředního Předmětu znovu zavést ikony jako fenomény vizuální adekvátnosti. I Kant totiž říkal, že abych mohl vnímat talíř, musím vpustit do hry pojem kruhu. Rád bych ale držel tuto interpretaci stranou od diskuse, která dnes hýbe kognitivními vědami, totiž mezi *ikonofily* a *ikonofoby* (Dennett, 1978, s. 10). Určitě bychom mohli říci, že ono schéma, jímž je Bezprostřední Předmět, nemusí nutně být „fotografií v hlavě“, že by mohlo být spíš podobné popisu nějaké scény než jejímu „ztvárnění“ (srov. např. Pylyshin, 1973). Aniz bychom Peirce jakkoli vtahovali do diskuse o „komputační“ teorii poznání, mohli bychom klidně říci, že kruh, prostřednictvím kterého získáváme pojem talíře, není viditelným geometrickým tvarem, nýbrž *předpisem*, pravidlem, jak nakreslit kruh. Pokud jde o psa, je však obtížné uvažovat o jeho Bezprostředním Předmětu bez předpokladu nějakého

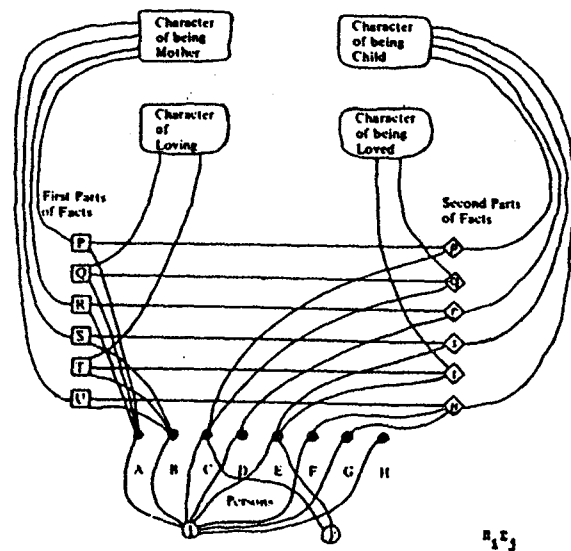
mentálního obrazu, neboť abych rozpoznal morfologické vlastnosti psa (kožich, čtyři nohy, tvar čumáku), nemám k dispozici čisté geometrické pojmy, ale spíš (jak už jsme řekli) nějaký 3D model. A nejsem si jistý, jak by se byl Peirce zapojil do současné debaty kognitivních věd.

Kromě toho může existovat i Bezprostřední Předmět, který odpovídá termínu, jímž se nevztahujeme k žádnému smyslu vnímatelnému předmětu, jako je tomu s *bratřancem* nebo *druhou odmocninou*.

Když například Peirce uvažuje o diagramu (o němž říká, že je „čistou ikonou“) nikoli pro předměty, ale pro propozice – neboť podobně jako Kant má na mysli schéma, které je prostředníkem také mezi kategoriemi a smyslovými daty v případě zkušenostních soudů, jež nabývají formy propozice, a rovněž v případě propozic, které tvrdí něco o předmětech, jež nepoznáváme prostřednictvím smyslů –, nabývá tento diagram podoby jakéhosi „programu“, který jen příležitostně vystupuje ve vizuální podobě. Mám na mysli obecně teorii grafů a zvláště pak diagram, který se objevuje v *Grand Logic* na místě, kde se Peirce ptá, jak „formálně znázornit“ propozici *Every mother loves some child of hers*.³⁷ Analogie mezi tímto „programem“ a některými dnešními reprezentacemi poznávacích procesů jsou podle mě překvapující a zdá se mi dostatečné tento Peirceův program reprodukovat (viz obr. 2.3), aniž bychom museli jeho dlouhý a precizní popis sledovat.

Peirce jasně říká, že právě tím, že je diagram čistou ikonou, ukazuje nějaký stav věcí a nic jiného: diagram netvrdí zvláštním a odlišným způsobem to, co je míněno propozicí, ale omezuje se na to, že ukazuje vztahy inherence. Jde právě jen o schéma a otevírá dveře následným interpretacím. Je ale jasné, že takové schéma by dnes mohlo být stroje zpracováno jakožto instrukce zapsané v jiném než vizuálním jazyce a vztahy, které vyjadřuje, by byly zachovány. Nezávisle na tom, zda předpokládáme nějakou mysl, jež by takové schéma obsahovala nebo aktivně produkovala.

Tímto schématem, které je již hojně prostoupené symbolickými (a tedy konceptuálními) prvky – a které nesměruje k tomu, aby vysvětlilo nějakou smyslu vnímatelnou zkušenost –, je Bezprostřední Předmět, který je základem pro pochopení dané situace. A je také schématem jeho významu.



Obr. 2.3.

Takže z primárního ikonismu přes inferencemi protkaný percepční proces se dostáváme k totožnosti (ne-li konečné, alespoň tedy provizorně stanovené) vjemového soudu a Bezprostředního Předmětu a k totožnosti Bezprostředního Předmětu a prvního zárodku významu, který je spojován s *representamen*. A jak je to s kompletním významem, s oním „meaning“, jenž je celkovým souhrnem rysů, definic a interpretantů? V jistém smyslu mizí, a lze tedy souhlasit s Neshorem (1984), když říká, že význam nelze jednoznačně umístit do žádné z fází poznávacího procesu, ale že je distribuován mezi všechny fáze tohoto procesu (včetně těch nejpokročilejších, ale určitě počínaje i těmi nejelementárnějšími).

V tomto smyslu je Bezprostřední Předmět něco víc než kantovské schéma: je o něco méně „prázdný“, není prostředníkem mezi pojmem a názorem, ale je sám prvním pojmovým zárodkem a současně (tím, že má stále ikonickou povahu) nejen formuje, překládá, nýbrž i přepracovává a přitom zachovává, v jistém smyslu i „zachycuje“ a „pamatuje si“ něco z počitků, z kterých vzešel. Tedy alespoň když jde o Bezprostřední Předmět, který zachycuje smysly vnímatelné situace, a ne zrovna abstraktní

termíny. Na rozdíl od schématu – či alespoň od té verze schématu, kterou nacházíme v první *Kritice* – je pokusný, revidovatelný, schopný růst prostřednictvím interpretace. A přesto bezesporu představuje způsob, jakým se Peirce v rovině nikoli transcendentální vypořádává s dědictvím schematismu.

Na druhou stranu sám Peirce prohlásil: kdyby byl Kant vyvodil všechny důsledky z toho, že uvedl na scénu pojem schématu, celý jeho systém by tím byl vážně ohrožen.

2.9. *Mantinely*

Nastal čas, abych na závěr této dvojí reinterpretace Kanta a Peirce řekl, proč a jakým způsobem souvisí s úvahami, které jsem rozvíjel v 1.10. A udělám to tak, že se budu zatím držet pojmu schéma, který se přece jen ke konci této analýzy ukázal jako poněkud vágní. Je však výhodné nechat ho v tomto vágním prostoru mezi Bezprostředním Předmětem a „kognitivním modelem“, jehož fyziognoii se pokusím lépe popsat v 3.3.

Jakkoli jsou kognitivní schémata konstrukty, protkanými oněmi „jakoby“, které dle Kanta vycházejí z matérie ještě slepého názoru a dle Peirce z prvotního ikonického profilu, který nám ještě nedává žádnou záruku jejich „objektivitu“, musel mít ptakopysk něco, co znemožnilo badatelům definovat ho jako křepelku nebo jako bobra. To pro nás není zárukou, že bylo správné zařadit ho mezi ptakořitné živočichy. Klidně už zítra by nějaká nová taxonomie mohla radikálně zamíchat kartami. A přesto hned od začátku, aby bylo možné vytvořit si schéma ptakopyska, tu bylo zjevné úsilí respektovat ony mantinely, které vykazoval tento doposud nesegmentovaný projev *kontinua*.

I když připustíme, že schéma je konstruktem, nelze nikdy přistoupit na to, že segmentace, jejímž je výsledkem, je naprosto libovolná, protože (jak u Kanta, tak u Peirce) tato segmentace je snahou vysvětlit něco, co je *zde*, snahou vysvětlit síly, které z vnějšku působí na náš smyslový aparát a vykazují přinejmenším jisté mantinely.

Je tu tedy nejspíš jakási „pravda“ schématu, jakkoli závislá na úhlu pohledu, na perspektivě, jakási *Abschattung*, jež nám něco ukazuje vždy z nějakého hlediska. 3D model lidské bytosti bude stále závislý na tom, že nelze interpretovat člověka jako čtyřnohého, a ať už je lidské tělo jakkoli členité, to, že ruka je spojena loketním kloubem a noha kolenním, bude vždy vykazovat pertinenci či salienci, kterou lze obtížně zrušit (lze od ní abstrahovat, ale není možné ji negovat).

Byla zde i pravda ve schématu, které zobrazovalo velrybu jako rybu (neboli jako něco se schematickými rysy, jež jsou vlastní rybám). Dnes říkáme, že to byl omyl z taxonomického hlediska, ale nebylo tomu tak (a není tomu tak ani pro nás), pokud jde o konstrukci stereotypu. Ale každopádně *by nebylo nikdy možné* schematizovat velrybu jako ptáka.

I kdyby bylo schéma ve věčném inferenčním pohybu, mělo by stále nějak brát v úvahu zkušenost a mělo by umožňovat se k ní vracet prostřednictvím navyklého jednání. To nás nezabavuje předpokladu, že by mohly snad existovat lepší způsoby, jak zkušenost organizovat (jinak by princip falibilismu neměl smysl), ale schéma by nám mělo i zaručovat, že v souladu s ním je možné se se zkušeností nějak vypořádat. Nelze libovolně vytvořit schéma jedné věci, i když tutéž věc můžeme reprezentovat pomocí různých schémat. Podle Kanta mi říká vjemový soud, že když vyjde slunce a svítí na kámen, kámen se zahřívá; čistý názor mi pak říká, že od východu slunce k zahřátí kamene uběhne nějaký čas; kompletní aparát kategorií mi pak říká, že slunce je příčinou toho, že je kámen teplý. Všechno tu závisí na zákonodárné činnosti rozumu. Ale skutečnost, že nedochází k tomu, aby se *nejprve* kámen zahřál a *potom* vyšlo slunce, závisí na samotné materii smyslového názoru. Bez apriorních forem čistého rozumu nemohu myslet kauzální vztah, který je mezi sluncem a zahřátým kamenem, ale žádná forma rozumu mi nikdy neumožní stanovit, že východ slunce je zapříčiněn zahříváním kamene.

Schémata můžeme považovat za pramálo přirozená v tom smyslu, že v přírodě předem neexistují, ale to neznamená, že by nebyla *motivovaná*.³⁸ A v tomto vědomí motivovanosti se projevují ony mantinely *kontinua*.