

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Katedra Elektronické kultury a sémiotiky



Bc. Petra Bromková

Definice náboženství z hlediska sémiotiky

Ch. S. Peirce

Diplomová práce

Vedoucí práce: Mgr. Michal Jan Karla

Praha 2016

Prohlášení

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

V Praze dne 22. června 2016

.....
Bc. Petra Bromková

Poděkování

Na tomto místě bych ráda poděkovala vedoucímu práce Mgr. Michalu Janu Karlovi za jeho inspiraci, cenné rady a korekturu, stejně tak i svému příteli MSc Jakubu Cinkrautovi za jeho podporu a ochotu pomoci mi se závěrečnými korekturami.

ABSTRAKT: Práce se zaměřuje na vytyčení základní problematiky definice náboženství z hlediska sémiotiky Charlese Sandersa Peirce. Jejím cílem je na základě vybraných Peircových textů, které jsou pro danou problematiku klíčové, vyložit Peircovu filosofii náboženství, která v sobě zahrnuje pojetí náboženství úzce propojené s Peircovou metafyzikou, faneroskopií, sémiotikou a agapismem. Zaměřuje se především na Peircovu teorii evoluce, představu Boha, způsob pragmatického usuzování, jakým lze k představě Boha dospět, a vztah náboženství a vědy.

Interpretací textů Ch. S. Peirce dospívám k závěru, že o přesnou definici náboženství nelze v jeho teorii usilovat. I tak může sémiotické pojetí náboženství přinést nový pohled: náboženství by mohlo stát na stejných principech, kterými se řídí věda. Lze jej rovněž chápat jako komunitu lidí usilujících o ustavičné hledání pravdy. V rámci zkoumání hledá tato komunita lidí odpovědi na otázky týkající se teologických ideálů. Předpokladem víry jednotlivých příslušníků náboženských komunit je zakoušení Boha, který je dokonalým, nejvšeobecnějším znakem a zároveň růstem a semiósis ve vesmíru, které si lidé interpretují. K uctívání Boha dospívá věřící prostřednictvím múzování, zvláštní bezúčelné činnosti, jež je však součástí vědeckého zkoumání podle metody vědy. Hypotéza reality Boha je charakteristická především svou vágností a zároveň také velkou mírou pravděpodobnosti. To však neodporuje Peircovu požadavku prozkoumat a zpochybnit veškeré poznání dosahované v rámci vědeckého zkoumání.

Práce se snaží zvážit, do jaké míry by mohlo být Peircovo chápání náboženství přínosem pro dosavadní souhrn pokusů o vymezení náboženství. Představuje také některé rozpory v Peircově teorii, jež tím více zdůrazňují, že sémiotická koncepce náboženství musí být především vágní a otevřená dalšímu prozkoumání.

KLÍČOVÁ SLOVA: Charles Sanders Peirce, metafyzika, metodeutika, evoluce, agapismus, teismus, pragmatismus, inference, hypotéza Boha, sémiotická definice náboženství

ABSTRACT: The work is focused on delimiting the basic problematic of definition of religion in terms of Charles Sanders Peirce's semiotics. Its objective is through selected Peirce's texts to interpret Peirce's philosophy of religion, which consists of concept of religion closely connected with Peirce's metaphysics, phaneroscopy, semiotics and agapism. It focuses primarily on Peirce's theory of evolution, the idea of God, the pragmatic way of inference through which one can come to the idea of God, and the relationship between religion and science.

I conclude through the interpretation of Ch. S. Peirce's texts that the precise definition of religion can not be pursued in his theory. Even so, the semiotic conception of religion brings a new perspective: the religion could be based on the same principles that govern the science. It can also be understood as a community of people continually striving for truth. This community of people searches in its investigation for answers to the questions about theological ideals. The precondition of faith of individual members of religious communities is an experience of God, who is a perfect and the most general sign and together growth and semiosis in the universe, which people interpret. A believer comes to the worship of God through Musement, a special purposeless activity, which is a part of a scientific investigation directed by the method of science. A hypothesis of the reality of God is typical mainly for its vagueness and at the same time also for a high degree of probability. However, this does not contradict the Peirce's request to examine and question all the knowledge achieved through the scientific inquiry.

The thesis tries to consider to what extent Peirce's understanding of religion might be a benefit for current summary of attempts to define the religion. It also presents some contradictions of Peirce's theory which stress even more that the semiotic concept of religion must be especially vague and open to further investigation.

KEY WORDS: Charles Sanders Peirce, metaphysics, methodeutic, evolution, agapism, theism, pragmatism, inference, hypothesis of God, semiotic definition of religion

OBSAH

Abstrakt

Úvod	1
1. Peircova metafyzika	6
1.1. Teorie evoluce	8
1.2. Realita Boha	12
1.3. Agapismus	16
1.4. Peircův teismus	17
1.5. Shrnutí	21
1.6. Závěr	22
2. Peircova metodeutika	23
2.1. Pragmatismus	23
2.2. Ustavování přesvědčení	24
2.3. Vědecké zkoumání	27
2.4. Hypotéza Boha	30
2.5. Zkušenost s Bohem	32
2.6. Náboženství a věda	36
2.7. Hledání pravdy	37
2.8. Teoretikové a praktikové	39
2.9. Náboženská věda	43
2.10. Shrnutí	44
2.11. Závěr	46
3. Pojetí náboženství z hlediska teorie sémiotiky	47
3.1. Klíčové charakteristiky náboženství z Peircova pohledu	47
3.2. Sémiotické pojetí náboženství	53
3.3. Přínosy a nedostatky sémiotického pojetí náboženství	55
3.4. Shrnutí	59
Závěr	60
Použitá literatura	

Úvod

Z rozsáhlého díla, které po sobě americký matematik, chemik, astronom, geodet, logik a filosof Charles Sanders Peirce zanechal, věnuje současná vědecká komunita nejvíce pozornosti jeho nejkompexnější teorii - sémiotice, kterou Peirce (CP 2.227) v pozdním období svého života zcela spojuje s logikou. Sémiotiku považuje za kvazinutnou či formální nauku o znacích (CP 2.227), která se ve své podstatě týká veškerého dění a myšlení ve světě, protože znakem se může stát prakticky vše.¹ Je-li teorie sémiotiky dosti systematická a zároveň ohebná, že ji lze aplikovat na mnoho rozmanitých jevů ve světě, můžeme se domnívat, že by mohla posloužit i jako výchozí bod pro hledání odpovědí na otázky teologie či filosofie náboženství. V ohromném množství Peircových článků lze po vynaložení jistého úsilí vyčlenit ty, v nichž Peirce explicitně mluví o náboženství, víře, Bohu, teologii nebo komunitě věřících. Někteří Peircovi komentátoři (např. Cantens 2006, Pfeifer 1979, Robinson 2010) tvrdí, že Peircův agapismus, synechismus, ale i pragmatismus či kategorie, tedy sémiotika, jsou součástí jeho filosofie náboženství a odkazy k ní prostupují celé Peircovo dílo. Jako předpoklad pro porozumění této filosofie náboženství by však bylo ze všeho nejdříve nutné porozumět jeho metodeutické logice, protože právě v Peircově metodě vědy lze dobře postřehnout jeho odkaz k náboženství (Cantens 2006). Jiní se neostýchali určitou část Peircovy sémiotiky rovnou aplikovat na některou z palčivých teologických otázek, jež se týká nepochopitelnosti boží podstaty nebo střetu evoluční teorie s náboženskou představou vzniku světa. Andrew Robinson se například pokusil představit, jak by bylo možné pochopit křesťanskou boží trojici na principech Peircových kategorií prvosti, druhosti a třetosti. D. Pfeifer se odvažuje interpretovat Peircův agapismus, tychismus, synechismus a objektivní idealismus jako vzájemně se propojující teorie, které tvoří jeho koncepci vesmíru referující k boží existenci.

Primárním zájmem této práce však nebude věnovat se do podrobnosti jednotlivým způsobům interpretace Peircovy teorie na konkrétní náboženské otázky.² Budeme se ptát,

¹ Na tomto předpokladu rozvíjeli své teorie například Thomas Sebeok nebo Marcello Barbieri, kteří se rozhodli studovat proces semiosis i na mimolidské úrovni od komunikace mezi ostatními živými organismy až po znakovou produkci na úrovni DNA.

² Jimi se zabývali např.: Gesche Linde (2016), Vincent Colapietro (2016, 2004), Gary Slater (2015), Richard Gilmore (2015), Isra Yazicioglu (2013), Doug Anderson (2012), James Liszka (2012), Leon Niemoczynski (2011), Hermann

jak vůbec Peirce náboženství z hlediska své teorie chápal a do jaké míry mohlo naopak Peircovo pojetí náboženství a Boha jeho sémiotiku prostupovat. Velmi ambiciózním úkolem by jistě bylo pokusit se najít v Peircově teorii sémiotiky vhodné nástroje k vypracování obecné religionisticky funkční definice náboženství. Uvědomuji si však, že podat obecné vymezení náboženství nakonec nemusí být ani žádoucí. Například Horyna (1994, str. 18) uvádí:

„Skutečnost, že postrádáme obecně přijímanou definici (náboženství), působí paradoxně jen na první pohled. Rozhodně z ní nelze vyvozovat, že by se religionistika zabývala předmětem, který by neuměla vymezit. Problém souvisí s našimi vyjadřovacími možnostmi. „Náboženství“ je navýsost abstraktní pojem, k němuž dospíváme teprve na základě mnoha myšlenkových operací. V dějinách se ale nikde nesetkáváme s reduktivní představou náboženství, nýbrž vždy s konkrétními, historicky, kulturně a filosoficky založenými podobami náboženství, s určitými a určitelnými náboženskými skutečnostmi. Až na základě jejich výzkumů se objevují otázky na jejich vzájemné podobnosti (afinity), začíná se uvažovat o tom, které z nich a které jejich náležitosti může religionistika zařazovat pod společný obecný pojem náboženství.“

Jako hlavní nástroj k rozpoznání toho, co je náboženství, slouží religionistickému diskurzu především výzkumy, jejichž často různě interpretované výsledky vedou k rozlišení toho, co spadá pod oblast náboženství. Z praktického hlediska není možné o obecné definici náboženství uvažovat, protože neexistuje žádný zcela jasně ustavený soubor rozeznatelných náboženských projevů, předmětů nebo jiných skutečností, jejichž společný výskyt ve všech kulturách by byl určujícím charakteristickým prvkem všech náboženství. Úvahy religionistiky o náboženství se tedy ubírají směrem, v němž se předpokládá, že hledání nějaké substance či podstaty je až druhotné, a tak se věnují spíše výzkumu konkrétních aspektů náboženskosti dané kultury. Hledání podstaty náboženství by totiž předpokládalo esencialismus, tedy jakési společné jádro, jež však nelze praktickými výzkumy nijak dokázat. Arnal (2000, str. 30) například tvrdí, že náboženství jako takové se bude vždy spíše jevit jako něco originálního a jediného svého druhu. Každý pokus o definici náboženství povede spíše k esencialismu, tedy představě, že náboženství obsahuje nějaké jedinečné základní kvality nepodobné žádnému jinému fenoménu ve světě, a proto by mělo být vymezeno zcela odděleně od všeho ostatního (2000, str. 30).

Deuser (2016, 1986), Douglas R. Anderson (2012, 1995, 1990), Roger Ward (2000), Arthur W. Burks (1996), Kelly Parker (1994), Janice M. Staab (1994), Heather L. Nadelman (1993), Victor Cosculluela (1992), Michael L. Raposa (1989), Peter Ochs (1988), Robert H. Ayers (1980), Richard L. Trammell (1972), Yuri K. Melvil (1966), aj.

O definici náboženství se již pokoušelo mnoho teorií, avšak žádná z nich nebyla schopna podat dostatečně ucelený pohled.³ Ačkoli však sociologie, teologie, religionistika, filosofie náboženství ani antropologie nebyly s to doposud náboženství přesně definovat, neznamená to, že svými přístupy a objevy notně nepřispěly k pochopení toho, co náboženství je, jaká je jeho pozice v lidské kultuře a jaký má vliv na člověka. Například W. E. Arnal (2000) a W. L. Power (1987) podávají přehled různých přístupů k definici náboženství a ukazují, že formulovat obecnou religionisticky funkční definici náboženství se zatím nepodařilo žádnému z nich. Arnal (2000, str. 33) hledá naději pro novou definici spíše ve strukturalismu, Power (1987, str. 75-78) se naopak pokouší načrtnout, jak by mohla být definice náboženství prodchnuta sémiotikou.

Přístup religionistiky musí čelit různým problémům. Třeba otázkám, na základě čeho může religionistika jednotlivé představy, jevy a skutečnosti kvalifikovat jako náboženství, nebo proč by mělo náboženství obsahovat zrovna ty konkrétní prvky, zrovna ten daný obsah?⁴ Proto může být přínosné přemýšlet o náboženství také teoreticky, jak to dělá filosofie náboženství.⁵ Stejně tak užitečné poznatky o náboženství by mohla vynést i sémiotická teorie.

Power ve svém článku „Homo Religiosus“ (1987) přichází s pojetím náboženství jako kulturního systému, který je tvořen lingvistickými i nelingvistickými znaky, mezi nimiž platí určité vztahy, a který se nadále vyvíjí prostřednictvím *semiósis* (1987, str. 69). Tento znakový systém předpokládá interpretaci, již je schopen právě a pouze lidský jedinec. Power (1987, str. 71) se pokouší „objevit“ v každém systému náboženství syntaktickou, sémantickou i pragmatickou stránku,⁶ jež společně představují triadický soubor znaků. Užití znaků tohoto souboru vymezuje implicitní i explicitní pravidla, které

³ Horyna (1994, str. 19) uvádí: „*Definice náboženství jako předmětu religionistiky poskytuje odborná literatura nepřehledné množství (například viz J. Heller-M. Mrázek, *Nástin religionistiky*, Praha 1988, str. 12-13).*“ Uznává však, že disponujeme určitým neutrálním pojmem náboženství, jež je jednou veličinou, kterou věda musí uceleně zpracovat.

⁴ Protože doposud neexistuje komplexní definice náboženství, „*sdílí většina religionistických oborů jeden zásadní společný znak v tom, že pracují empirickými metodami,*“ říká (Hejna, 2010, str. 23) „*Shromažďují „vnějškové“ údaje o konkrétních náboženských fenoménech a tyto údaje pak tvoří výchozí religionistický materiál. Ten se posléze třídí, srovnává, upravuje, klasifikuje a seřazuje do historických schémat. Těmito metodami ale religionistika nedokáže zaujmát postoj k „vnitřním“ otázkám významu a smyslu náboženství. Přitom úsilí o porozumění a interpretaci kulturního významu a smyslu náboženství je pro religionistiku nezbytné*“ (Hejna, 2010, str. 24).

⁵ Podle Hejny (2010, str. 23) má v současnosti filosofie náboženství v rámci religionistiky velmi problematické postavení, především z toho důvodu, že se do popředí religionistického diskursu dostala spíše historická a historicko-filologická hlediska, která svá zobecnění opírají o fenomenologickou metodu. Avšak předtím, na přelomu 19. a 20. st. zaujímala filosofie náboženství v rámci religionistiky primární postavení. Její vliv lze zaznamenat především při interpretaci významu a smyslu náboženství.

⁶ Členění na syntaktickou, sémantickou a pragmatickou stránku zavedl Morris. Power se však chce tímto dělením odkázat na Peircovu klasifikaci na spekulativní logiku, kritickou logiku a metodeutiku, ačkoli se Peircovo dělení od Morrisova v mnoha aspektech liší (Morris 1970, s. 13 - 71).

určují vztahy mezi znaky, vztahy znaků ke svým objektům, jež označují nebo zastupují v nějakém ohledu, a vztahy znaků k interpretantům. Aby byla definice náboženství úplná, měla by zohledňovat všechny tyto tři stránky (Power 1987, str. 71). Z toho důvodu může být přínosné hledat definici náboženství v sémiotice a nikoliv ve strukturalistickém přístupu vycházejícím ze sémiologie Ferdinanda de Saussura. Strukturalistický přístup, který například rozebírá ve své knize *Representing Religion* Tim Murphy (2014), totiž nezohledňuje ve svém pohledu na náboženství právě pragmatickou stránku náboženství. Sémiotické vymezení náboženství ale bude počítat s Peircovým pragmatismem jako s jedním z hlavních bodů.

Cílem této diplomové práce bude uvážit, jak lze prostřednictvím Peircovy sémiotiky v úzké návaznosti na jeho metafyziku pochopit náboženství. Budeme se snažit také zamyslet nad problémy, které takový pokus obnáší.⁷ Bude zřetelné, že Peircova teorie tvoří velmi ucelený a propojený systém. Ve skutečnosti se například Peircovo metafyzické pojetí vesmíru neobejde bez faneroskopie⁸ i sémiotického pojetí znaku. Na druhé straně pragmatismus bude určovat jak Peircovo pojetí vědy, tak i náboženství. Peirce svou filosofii popisoval jako:

„pokus fyzika vytvořit si domněnku o tom, jak je ustaven vesmír podle toho, jak metody vědy dovolí, s pomocí všeho toho, co již udělali předchozí filosofové...Demonstrativní důkazy nepřipadají v úvahu. Všechny demonstrace metafyziků jsou nesmysly. To nejlepší, co lze udělat, je podat hypotézu, která bude v obecné linii rozvoje vědeckých myšlenek pravděpodobná a kterou budou moci verifikovat nebo vyvrátit budoucí pozorovatelé.“ (CP 1.7)⁹

V první části ukážu, jak v rámci své metafyziky Peirce chápe vesmír a evoluci. To následně povede k tvrzení, že Bůh by měl být v Peircově teorii nutným základem semiósis ve vesmíru. Důležité bude také zjištění, že podle Peirce lze Boha poznávat právě pozorováním vesmíru a schopen toho může být každý člověk. To, že Peircovo pojetí Boha

⁷ Ze své badatelské pozice budu analyzovat Peircovy myšlenky a na jejich obsahu vystavím svou argumentaci týkající se sémiotické koncepce náboženství.

⁸ Faneroskopie je jedná z částí Peircovy filosofie, v níž se zabývá vším, co předchází myslí či vědomí tak, jak vystupuje v rámci kategorií prvosti, druhosti a třetosti (CP 8.303).

⁹ „Thus, in brief, my philosophy may be described as an attempt of a physicist to make such conjecture as to the constitution of the universe as the methods of science may permit, with the aid of all that has been done by previous philosophers... Demonstrative proof is not to be thought of. The demonstrations of the metaphysicians are all moonshine. The best that can be done is to supply a hypothesis, not devoid of all likelihood, in the general line of growth of scientific ideas, and capable of being verified or refuted by future observers.“

je důležitou součástí sémiotické koncepce náboženství, by se mělo potvrdit v druhé části této práce, kde se zaměřím především na jeho metodeutiku. Bude naznačeno, že existence Boha by mohla být také základem vědeckého zkoumání a k hypotéze Boha je možné dospět vědecky. Důležitou roli zde bude hrát Peircovo pojetí vztahu náboženství a vědy, jeho chápání praxe a teorie náboženství a pojetí náboženství jako určitého druhu přesvědčení. V poslední, třetí části zdůrazním nejdůležitější body Peircovy teorie pro sémiotickou koncepci náboženství a nakonec se pokusím zformulovat samotnou koncepci. V rámci práce se také zamyslím nad možnými spory, na které při interpretaci Peircových textů narazím, a uvážím i další nedostatky mnou vypracovaného sémiotického pojetí náboženství.

Věřím, že ačkoli tato práce nepojme všechny možné aspekty Peircovy teorie, jež se mohou stát pro problematiku vymezení náboženství relevantní, může v základu představit, jak by bylo možné náboženství v rámci teorie sémiotiky chápat. Tím by svou špetkou přispěla k objasnění jednoho z nejstarších, nekomplikovanějších, nejčlenitějších a nejrozšířenějších fenoménů světa, jehož lze nalézt v těch nerůznějších kulturách naší planety.

1 Peircova metafyzika

Jedna z prvních otázek, kterou by bylo dobré si položit, zní, v rámci jaké disciplíny spadající pod teorii Charlese Sanderse Peirce by se bylo možné náboženství věnovat? Peirce nebyl religionista a už vůbec ne teolog. Považoval se však za dosti znalého mnoha jiných oborů z oblasti teoretických i přírodních věd, kterým se věnoval již od svého útlého věku. Narodil se v Cambridge, uvádí De Wall (2001, str. 2), významném univerzitním městě, a pod dohledem svého otce Benjamin Peirce, který sám učil astronomii a matematiku, se již jako nedospělý seznamoval s vědeckými teoriemi a filosofickými spisy. Rozhodl se studovat na Harwardu filosofii, matematiku a přírodní vědy a obhájil titul z chemie. Za svého života pracoval jako geodet, také však vyučoval logiku, věnoval se astronomii i chemickým a fyzikálním výzkumům (De Wall 2001, str. 2).

Peirce se za své rozsáhlé znalosti v mnoha odvětvích vědy rozhodně nestyděl (CP 1.180-202). Sám dokonce osobně navrhnul specifické členění věd: nejvýše, nadřazena speciálním vědám i filosofii, stojí matematika, která prosakuje do každého z níže klasifikovaných oborů. Ta podle Peirce vyvozuje nezbytné závěry z ideálních a čistě hypotetických konstrukcí bez ohledu na to, zda se vztahují k něčemu reálnému. Hierarchicky níže než matematika, avšak výše než speciální vědy, je filosofie, jejíž součástí jsou normativní vědy (etika, estetika, logika), faneroskopie a metafyzika. Filosofie je podle Peirce pozitivní vědou, která objevuje, co je skutečně pravda, a toto objevování pravdy je limitováno tím, co lze usoudit z běžné zkušenosti (CP 1.184). Třetí oblast teoretických věd nazývá speciální vědy, v jejichž rámci jmenuje fyziku a psychiku, jejíž jednou z možných součástí je psychologie a pak další obory přírodních a humanitních věd (CP 1.180-202).

S ohledem na Peircovo dělení věd se zprvu nabízí hledat poznání toho, co je náboženství, v metafyzice - disciplíně, v rámci které se formují první představy o existenci světa, boha a člověka. Metafyzika podle Peirce (CP 6.2-3) po dlouhou dobu škodila mnohým přírodním vědám. Byla zároveň považována za zaostalou, protože jí ve většině případů udávali směr především teologové, kteří ani zdaleka nedosáhli dostatečného vědění na poli vědy (CP 6.2-3). Zatímco teolog, Peircem nazývaný „praktický člověk“ v zájmu záchrany vlastního života neústupně věří, že se namáhá pro jedinou dobrou

a správnou věc, vědec touží poznat pravdu a vášnivě si přeje odhodit všechna svá provizorní přesvědčení, aby jí dosáhl.¹⁰ Praktický člověk nedokáže odhodit a změnit svá přesvědčení. Vědec naopak chce poznat, v čem jsou jeho přesvědčení chybná. Peirce vyzdvihuje, že tato oblast logiky, na které věda při svém pozorování staví, je zcela prostá osobní motivace a postojů toho, kdo argumentuje (CP 6.2-3).

Metafyzika není pro Peirce (CP 6.2-3) zaostalá. Navíc díky tomu, že je abstraktní, je snadná a poznatelná. Příkladem ji přirovnává k matematice, která je i přes svou abstraktnost daleko rozvinutější než jakákoli jiná speciální věda. Zároveň si však uvědomuje nevyzpytatelnost metafyziky, jejíž předměty poznání nejsou přímo přístupné okamžitému lidskému pozorování. Na druhou stranu i mnohé jiné předměty poznání přírodních věd, jako například energie, gravitace nebo molekuly, nejsou pozorovatelné, a přesto o nich člověk nepochybuje. Tak se i metafyzika zakládá na pozorování jevů, které přesahují běžnou lidskou zkušenost, že si jich člověk ani není mnohdy vědom (CP 6.2-3).

Stojí za to, říká Peirce (CP 6.5), aby byla metafyzika uznána za vědu, jež se zakládá na pozorování a jež bude užívat metody (např. indukci a hypotézu) společné vědám tohoto typu. Považovat metafyziku za vědu zakládající se na pozorování byl novátorský přístup, kterým se Peirce odlišoval od svých předchůdců v metafyzice. Metafyzika se (CP 6.6) zabývá studiem nejjobecnějších rysů reality a reálných předmětů. Mezi její primární otázky, které si klade, mimo jiné patří, zda je zde nějaká reálná neurčitost, skutečná možnost či nemožnost, zda existuje nějaké přísně individuální bytí nebo nějaký rozdíl mezi vnitřními a vnějšími světy. Peirce (CP 6.6) ve výčtu předmětů zkoumání metafyziky přímo neuvádí, že by se ptala na nějaký vyšší princip. Zabývá se ale otázkami vesmíru, času, bytí, charakteru lidského vědomí nebo myšlení a ptá se svým způsobem, z čeho toto uvedené vzniká, co je jeho příčinou, jak se vyvíjí a kam směřuje.

¹⁰ Zde je nutno zdůraznit, že pro Peirce není každý teolog praktickým člověkem. Jak se ukáže později (viz str. 39-42), Peirce rozlišuje mezi teoretickým a praktickým způsobem usuzování, přičemž teologovi může být vlastní buď první, nebo druhý způsob. Pouze praktický způsob může bránit cestu poznání pravdy.

1.1 Teorie evoluce

Ve snaze poznat povahu vesmíru dochází Peirce (CP 6.30) k tvrzení, že jakýkoli jev nemusí být určen zákonem do posledního nejmenšího detailu. Ve vesmíru je určitá rozmanitost, charakteristická ve své spontánnosti (CP 6.30). Peirce toto vyjadřuje v rámci své nauky o absolutní náhodě, kterou nazývá tychismus. „Náhoda“ má jako matematický termín pro Peirce vlastnosti spontánnosti a svobody (CP 6.201). Klíčovým sdělením tychismu je to, říká Raposa (1989, str. 31), že ve světě existují „*odchytky od běžných nerovnoměrností*“ (CP 6.512). Tyto odchytky jsou dokonce předpokládány v samotných zákonech přírody (Raposa 1989, str. 31). Hartshorne (1995, str. 342) popisuje Peircův tychismus jako „*reálnou, postupnou kontingenci*“, která v přírodě zapřičiňuje v každé chvíli nové případy.

Náhoda je obecnost, princip, který působí ve vesmíru, říká Pfeifer (2015, str. 5). Principy jsou zde ale chápány jako reálné, nikoli existující v tradičním smyslu, a tedy působí ve vesmíru, ale nejsou nutně součástí individuální lidské zkušenosti (Pfeifer 2015, str. 5). Podle Raposy (1989, str. 74) je zde možné postřehnout určitý vliv Darwinovy teorie na Peircovu metafyziku. Peirce si byl vědom toho, že Darwinova evoluce zahrnuje působení náhody, která je prvkem pohybu v rámci kontinua směřujícímu k určitému konci (CP 6.16). Říká, že postuluje svou nauku o absolutní náhodě, aby mohl:

„vytvořit prostor pro princip zobecňování či tendenci utváření habitů, které vytvářejí všechny pravidlenosti.“ (CP 6.63)¹¹

Pro Darwina ustavuje náhoda řád v biologické sféře a tychismus Peirce má zase hlavní roli v jeho objektivním idealismu. Zatímco pro Darwina je však formou změny přirozený výběr, pro Peirce bude formou změny kreativní láska¹² (Raposa 1989, str. 74). Peirce (CP 6.102) vztah mezi tychismem a idealismem shrnuje následovně:

„Začal jsem tím, že jsem ukázal, že tychismus musí plodit evoluční kosmologii, v níž všechny pravidelnosti přírody a mysli jsou považovány za výsledek růstu, a Schellingův

¹¹ „I make use of chance chiefly to make room for a principle of generalization, or tendency to form habits, which I hold has produced all regularities.“

¹² O kreativní lásce, tedy Peircově agapismu, bude pojednáno níže (viz str. 16).

(objektivní) idealismus, který pojímá hmotu jako jednoduše zvláštní a částečně otupenou mysl.“¹³

Objektivní idealismus je nauka, v níž Peirce předpokládá, že hmota je „*mysl vázaná na habitus*“,“ uvádí Raposa (1989, str. 36.) Jejimi zvláštními vlastnostmi jsou takové, jež by mohly být připsány mentálnímu jevu (Raposa 1989, str. 36.). Peirce v rámci objektivního idealismu zastává, že „*hmota je degenerovaná mysl, zastaralé zvyky se stávají psychickými zákony*“ (CP 6.25). Peirce k objektivnímu idealismu dospívá poté, co zamítne dualistické teorie materialismus a monismus¹⁴. Právě objektivní idealismus představuje řešení, podle kterého by mohly být zákony, na kterých jsou závislé materiální předměty, odvozené od zákona mysli, píše Raposa (1989, str. 36). Mysl podle Peirce není vedena slepým mechanickým zákonem, ale jedním prvotním zákonem, čímž se v podstatě liší od materialismu (CP 6.277). Raposa (1989, str. 37) vysvětluje, že objektivní idealismus je naukou, která počítá s vlastnostmi, chováním a interakcí objektů, jež chápe jako výplody mysli (1989, str. 37).

Peirce popisuje evoluci jako proces zprostředkovávající mezi prvostí a druhostí (CP 6.32). Původ všech věcí jako takový obsahuje představu prvosti, konec všech věcí myšlenku druhosti a proces, který mezi nimi zprostředkovává, se pojí s třetostí. Prvost existuje nezávisle na čemkoli jiném, druhost představuje uvedení do vztahu nebo spouřeakci s něčím dalším. Třetost je zprostředkování, jímž jsou prvost a druhost uvedeny do vztahu. V konkrétním příkladu, který Peirce uvádí (CP 6.32), by prvostí byla mysl, druhostí hmota a třetostí evoluce. Na základě těchto stavebních prvků prvosti, druhosti a třetosti lze pak vybudovat jakoukoli filosofickou, a tedy i metafyzickou teorii týkající se vzniku světa (CP 6.33). Na začátku by byl chaos neztělesněného citu. Ten by vyvolal zárodek, který by měl sklon k zobecnování. Počala by zvykovost (habitovost), která by vedla ke vzniku všech zákonů (pravidelností) ve vesmíru (CP 6.33).

Výše uvedené definice prvosti a druhosti jsou v podstatě vyjádřením objektivního idealismu, z něhož podle Peirce (CP 6.25) vychází jediná srozumitelná teorie vesmíru.

¹³ „I have begun by showing that tychism must give birth to an evolutionary cosmology, in which all the regularities of nature and of mind are regarded as products of growth, and to a Schelling - fashioned idealism which holds matter to be mere specialized and partially deadened mind.“

¹⁴ Uvedené teorie se týkají dualistické představy mysli a hmoty (duše a těla), která byla prominentní naukou Descartovou a následného Kartesianismu. Podle Peirce mysl a hmota nejsou dvěmi rozdílnými substancemi. Materialismus a monismus definuje následovně : „*Pak vyvstává otázka, zda jsou fyzické zákony na jedné straně či psychický zákon na druhé straně brány jako a) nezávislé – nauka často nazývaná monismus, kterou já pojmenovávám neutralismus nebo b) psychický zákon jako odvozený a mimořádný a fyzický zákon jako prvotní, což je materialismus nebo c) fyzický zákon jako odvozený a mimořádný a psychický zákon jako prvotní, což je idealismus.*“ (CP 6.24)

V evoluci, která se sama sebekontroluje (CP 5.433), se zakořeněné habity stávají zákony vesmíru. Evoluce je operativní obecnost, říká Pfeifer (2015, str. 3), zvyk nebo zákon, který dovádí akci k určitému konci či účelu, nazývanému „summum bonum“¹⁵. Tato evoluce zahrnuje kontinuitu, protože každý stav evoluce má nějaké předchozí i budoucí fáze, vysvětluje Pfeifer (2015, str. 3).

Myšlenku kontinuity rozvíjí Peirce (CP 6.169) v rámci synechismu, který chápe jako „*tendenci filosofického myšlení, které trvá na tom, že kontinuita má ve filosofii prvořadou důležitost a částečně také na tom, že je nutné, aby hypotézy pravou kontinuitu zahrnovaly*“.¹⁶

Tato kontinuita je pro Peirce stejnorodostí projevující se ve všech částech jednoho celku (CP 7.535). Je zvláštním druhem obecnosti, která směřuje ke shodě v jediné Ideji (CP 7.535) Peirce říká, že když člověk vyznává, že celý vesmír se v nekonečně vzdálené budoucnosti přibližuje stavu, v němž bude mít nejobecnější charakter, je evolucionista a chápe absolutno jako sestávající se ze dvou zřetelně odlišných bodů (CP 1. 362). Něco musí stát na počátku evoluce a něco, k čemuž se vesmír přibližuje, stojí na konci.

Evoluce je tedy třetostí, aktivním zákonem, jenž vede veškeré dění ke svému účelu a sama směřuje k neurčitému a mlhavému konci (Pfeifer 2015, str. 3). Vedle toho je evoluce také případem semiósis (Pfeifer 2015, str. 3). Aktivita evoluce probíhá právě v rámci kontinuity a spočívá ve znakové akci, během níž jsou znaky neustále reinterpretovány a stávají se dalšími znaky. To vše směřuje k nějakému konci, Peircem nazývaném „naprostá rozumnost“ nebo „ztělesnění“¹⁷ (Pfeifer 2015, str. 4).

Peirce charakterizuje semiósis jako znakovou akci, která zahrnuje kooperaci tří prvků, a to znaku, jeho objektu a interpretantu, přičemž tuto triádu nelze žádným způsobem rozložit na párové vztahy (CP 5.484). Důležitou roli v rámci semiósis má znak, který Peirce vysvětluje následovně:

¹⁵ Tj. nejvyšší dobro; vrchol všeho dobrého.

¹⁶ „[Synechism is] that tendency of philosophical thought which insists upon the idea of continuity as of prime importance in philosophy and, in particular, upon the necessity of hypotheses involving true continuity.“

¹⁷ „Concrete reasonableness“ nebo „embodiment“ chápe Peirce jako stále vyšší stupeň jasnějšího myšlení, který je tím nejvyšším ze všech možných cílů. Člověk je v rámci své svobody veden či „nucen“ podle Peirce k tomu, aby jeho život byl stále „rozumnější“ (CP 1.602). Rozum je podle Peirce něco, co nemůže dosáhnout svého ztělesnění, protože samou podstatou jeho bytí je, že nemůže dosáhnout naprosté dokonalosti, protože stále musí růst (CP 1.615). Peirce tvrdí, že summum bonum není tvořeno akcí, ale vytváří se v procesu evoluce (CP 5.433).

„Postačí říct, že znak se snaží zastupovat přinejmenším z části objekt, který je proto v jistém smyslu příčinou či determinantem znaku, i kdyby znak zastupoval svůj objekt nesprávně. Řekneme-li však, že znak zastupuje svůj objekt, znamená to, že ovlivňuje mysl a ovlivňuje ji tedy v nějakém ohledu tím způsobem, že v ní okamžitě určuje něco vzhledem k danému objektu. Toto určení, jehož okamžitou příčinou či determinantem je znak a jehož zprostředkující příčinou je objekt, je nazváno interpretant.“ (CP 6.347)¹⁸

Znak tedy na jedné straně zastupuje objekt a na druhé straně určuje v mysli interpretant. Znak je pro Peirce synonymem representace (CP 8.191). Každá kognitivní representace nebo každá myšlenka je znakem. A celým účelem znaku je vlastně to, být interpretován v jiný znak (CP 8.191).

Pfeifer (2015, str. 7) se snaží zdůraznit, že semiósis je znaková akce, proces, v němž je znak prostředníkem (CP 8.332), jež pojí dohromady svůj objekt a interpretant. V tomto je vždy přítomná *akce*¹⁹, která může být chápána různými způsoby, říká (Pfeifer 2015, str. 7). Síla znaku spočívá v tom, že ustavuje mezi svým objektem a interpretantem určitou kontinuitu, podotýká Raposa (1989, str. 122). Ta se může projevat v myšlení, které je také případem semiósis. Peirce toto naznačuje, když říká, že:

„celým účelem znaku je, že má být interpretován v jiný znak, a jeho celý význam spočívá v jeho charakteru, který propůjčuje této interpretaci. Když znak determinuje svou interpretaci, vytváří účinek, jež je mu vnější, psychický účinek, ačkoli tento znak vytvářející tento účinek nemusí být existujícím předmětem, ale jen pouhým typem.“ (CP 8.191)²⁰

Na základě scholastického realismu,²¹ který Peirce zastával, neexistují znaky, jako jsou zákony či habity, v tom smyslu, že by byly součástí okamžité individuální zkušenosti, ale jsou reálné, a tedy jsou součástí vesmíru - chovají se jako určité principy ve vesmíru, vysvětluje Pfeifer (2015, str. 8). V semiósis dochází k tomu, že objekt je uveden do vztahu se svým interpretantem a tento interpretant je to, čemu člověk rozumí, a co se může

¹⁸ „Suffice it to say that a sign endeavours to represent, in part at least, an Object, which is therefore in a sense the cause, or determinant, of the sign even if the sign represents its object falsely. But to say that it represents its Object implies that it affects a mind, and so affects it as, in some respect, to determine in that mind something that is mediately due to the Object. That determination of which the immediate cause, or determinant, is the Sign, and of which the mediate cause is the Object may be termed the Interpretant...“

¹⁹ Důraz vložen.

²⁰ „The whole purpose of a sign is that it shall be interpreted in another sign; and its whole purport lies in the special character which it imparts to that interpretation. When a sign determines an interpretation of itself in another sign, it produces an effect external to itself, a physical effect, though the sign producing the effect may itself be not an existent object but merely a type.“

²¹ Naukou scholastického realismu je, říká Peirce (5.101), že obecné principy jsou v přírodě skutečně činné. Tyto obecnosti (třetosti) jsou zákony nebo zvyky, které řídí jednotlivosti.

prostřednictvím znakové akce stát objektem dalšího interpretantu (Pfeifer 2015, str. 8). Tímto způsobem podle Peirce roste i myšlení či poznání. Peirce totiž říká, že myšlení má v sobě povahu znaku (CP 5.594).

Myšlení vyžaduje ustavičný růst a sebezpřeměnu do vyšších forem, říká Peirce (CP 5.594). Pfeifer (2015, str. 9) upozorňuje, že z Peircova hlediska nemusí být toto myšlení nutně lidské, jelikož se nepojí vždy nezbytně s lidským mozkiem (CP 4.551). Spojuje obecnosti s jinými obecnostmi, je tím nejširším habitem, nejvyšším zákonem, jenž působí na všechny ostatní zákony (Pfeifer 2015, str. 9). Toto myšlení je znakovou akcí v rámci kontinuity (Pfeifer 2015, str. 9). Pfeifer tvrdí, že:

„ta nejobecnější kontinuita může být ztotožněna s tím neširším možným znakem, s takovým znakem, který je nezbytně vágní, avšak zároveň i nekonečný a absolutní²², v tom smyslu, že stojí v základě nebo překračuje hranici pojmového vymezení“ (Pfeifer 2015, str. 9).

Takto pojatý nejširší možný znak chce Pfeifer identifikovat s Bohem a tím propojit Peircovu evoluční kosmologii s určitým pojetím Boha (Pfeifer 2015, str. 2).

1.2 Realita Boha

Peircova metafyzika ve spojení se sémiotikou v sobě zahrnuje předpoklad jakéhosi nejvšeobecnějšího znaku, který by bylo možné díky jeho vlastnostem vágnosti, nekonečnosti a absolutnosti spojit s něčím podobným Bohu, říká Pfeifer (2015, str. 9). Na základě výše uvedeného vysvětlení tychismu, objektivního idealismu, evoluce, synechismu a semiósis lze totiž dospět k tomu, že ta nejobecnější semiósis, chápaná jako nejvyšší zákon či myšlení ve vesmíru probíhající v rámci kontinuity, by mohla odpovídat tomu nejširšímu možnému znaku. Pfeifer (2015, str. 9) poukazuje na to, že zatímco v tradičním pojetí je Bůh chápán spíše jako objekt, v Peircově pojetí se Bůh stává znakem, jenž je determinován svým objektem a vede k interpretantu. Působení Boha, tedy semiósis z něj pramenící, je pro člověka tou nejneomezenější formou působení, kterou je schopen pojmut. Veškerý růst a vývoj v rámci vesmíru je výsledkem tohoto kreativního působení

²² Peirce chápe absolutno jako něco, co nemůže být určeno s přesností. Absolutní je teoretickou záležitostí, je reálné. Nemůže být součástí lidské zkušenosti (Pfeifer 2015, str. 9).

v rámci této neobecnější semiósis. Pfeifer (2015, str. 10) ztotožňuje Boha s touto semiósis. Pokud je navíc Bůh tím nejjobecnějším znakovým působením, vysvětluje to, proč Peirce mluví o vesmíru, který se v tomto působení stále utváří, jako o representamenu Boha (CP 5.119).

Peircův Bůh je nejvyšším principem vesmíru a tento vesmír se stále reinterpretuje do nových znaků (Pfeifer 2015, str. 10). Boží působení je skutečné a vnímatelné. Tímto působením se vesmír stále přetváří a vyvíjí určitým směrem (Pfeifer 2015, str. 10). Kromě toho, že růst vesmíru je semiósis, sám vesmír může být znakem Boha, vysvětluje Pfeifer (1979, str. 95). Proto Peirce v článku „A neglected argument for the Reality of God“ hovoří o tom, že při uvažování o krásách vesmíru lze prostřednictvím činnosti zvané Musement²³ dospět až argumentu Boží reality. Vesmír totiž manifestuje principy růstu, kontinuity a spontánnosti. Na druhou stranu je však nevysvětluje. Uvedené principy jsou výsledkem myšlení, jehož je vesmír znakem. A toto myšlení musí být natolik široké a obsáhlé, že je adekvátně ztotožnitelné pouze s Bohem (Pfeifer 1979, str. 95). Peirce říká:

„Zákony přírody jsou myšlenkami či výplody mysli nějakého nesmírného vědomí, které, ať už svrchované či něčemu podřízené, je Božstvem ve srovnání s námi.“ (CP 5.107)²⁴

Zde alespoň do určité míry Peirce popisuje Boha jako svrchované vědomí (Alexander 1987, str. 314). Pokud člověk může postřehnout vlastnosti projevující se ve vesmíru, může do určité míry vnímat i Boha, vysvětluje Pfeifer (1979, str. 97). Tyto vlastnosti se stanou interpretanty Boha. Veškeré vědění týkající se Boha bude vyplývat z pozorování a studování vesmíru (Pfeifer (1979, str. 97).

Nejen že Peirce ve své teorii předpokládá existenci něčeho božského, explicitně říká (CP 6.457), že při zkoumání vesmíru je relevantní ptát se, zda existuje nějaký argument pro realitu Boha²⁵. Podle Peirce by tento argument byl všem zřejmý a vynesl by na světlo závěr, který by nebyl „*propozicí metafyzické teologie, ale měl by formu přímo*

²³ Jak Peirce chápe Musement bude vysvětleno níže (viz str. 14-16).

²⁴ „...the laws of nature are ideas or resolutions in the mind of some vast consciousness, who, whether supreme or subordinate, is a Deity relatively to us.“

²⁵ Zde je s ohledem na již zmíněné pojetí obecnosti ve vesmíru v rámci scholastického realismu myšlena realita Boha, ne jeho existence.

aplikovatelnou na život člověka a byl by plný výživy pro ten nejvyšší růst člověka.“
(CP 6.457)²⁶

Slovy Peirce se jedná o „opomíjený“ argument. Je opomíjený, protože ve snaze najít tu nejzákladnější premisu teologie jej zanedbalo mnoho teologů. Jakou roli však bude mít tento typ argumentu v otázce definice náboženství, jestliže jej někteří opomenuli?

Peirce (CP 6.452-455) chápe Boha jako Stvořitele tzv. tří vesmírů zkušenosti, které se pojí s jeho členěním kategorií prvosti, druhosti a třetosti. První vesmír zkušenosti zahrnuje všechny jednoduché ideje, jejichž bytí spočívá v pouhé možnosti být myšleny. Neovlivňuje je, zda je někdo skutečně myslí. Druhým vesmírem zkušenosti je surová skutečnost věcí a faktů. A třetí vesmír je utvořen prvky, jejichž bytí sestává ze síly umožňující propojení mezi různými objekty. Třetí vesmír je tedy tvořen znaky, jež jsou schopny okamžitě zprostředkovat vztah mezi objekty a myslí (CP 6.452-455).

Nad uvedenými vesmíry zkušenosti je podle Peirce (CP 6.458) schopna rozjímat lidská mysl. Může se věnovat například dumání nad krásnem, přemýšlení o nějakém zázraku v těchto vesmírech nebo uvažovat o příčině spojení alespoň dvou z těchto vesmírů. Poslední činnost, kterou by Peirce nazval „Musement“ - múzování²⁷, může časem rozkvést právě v opomíjený argument. Skutečně, rozjímání nad vesmíry zkušenosti je pro Peirce (CP 6.459) činnost, jejíž počátek popisuje následovně:

„(Múzista) Začíná dost pasivně tím, že se opíjí dojmem nějakého koutku jednoho ze tří vesmírů. Avšak dojem brzo přejde v pozorné pozorování, pozorování v múzování a múzování v živé společnosti mezi já a já, které dává i bere. Pokud (múzista) dovolí, aby se jeho pozorování a reflexe příliš specializovaly, přemění se Hra ve vědeckou studii...“²⁸

Múzování Peirce (CP 6.458) popisuje jako zábavu, jejímž jediným pravidlem je svoboda a během níž člověk zanechá všech záměrů či cílů a zabývá se jen „čistou hrou“. Důležitá je právě bezúčelnost celé hry (CP 6.458).

²⁶ „...this Argument should present its conclusion, not as a proposition of metaphysical theology, but in a form directly applicable to the conduct of life, and full of nutrition for man's highest growth.“

²⁷ Toto je můj překlad, který budu pro Peircův výraz „Musement“ následně užívat v této práci.

²⁸ „It begins passively enough with drinking in the impression of some nook in one of the three Universes.

But impression soon passes into attentive observation, observation into musing, musing into a lively give-and-take of communion between self and self. If one's observations and reflections are allowed to specialise themselves too much, the Play will be converted into scientific study;“

Předností múzování je to, že vede člověka ke správnému procesu usuzování (CP 6.458). Pokud chce být někdo přesvědčen o pravdě náboženství, dělá tak účelně, ale tím nemůže své usuzování vést správně, říká Peirce (CP 6.458-465). Zdá se tedy, že jakákoli účelovost, která chce v rámci náboženství dospět k prokázání Boží reality, odvádí člověka od správného postupu usuzování. Opravdový múzista nechává svou náboženskou meditaci probíhat nepřetržitě a z čisté spontánnosti. Nesmí omezovat své myšlení. Múzování jej vede a umožňuje mu mluvit sám k sobě. Ve svém přemyšlení se bude múzista zabývat krásou, šířkou i hloubkou všech tří vesmírů zkušenosti. Bude přemítat o přirozenosti radosti i bolesti. A pak přistoupí k meditování nad metafyzickými otázkami. K některým otázkám povede múzistu touha pochopit celý vesmír, jež vždy zakouší jen z části. Ve svém přemítání musí být trpělivý, protože jen tak bude schopen obsáhnout nějakou pravdu. Když bude přemítat o stejnorodosti vesmírů zkušenosti a o jejich propojení, postřehne, že v každém z vesmírů zkušenosti lze zaznamenat jakýsi růst. Peirce (CP 6.458-465) uvádí příklad toho, jak roste síla ve svém pohybu. Tento růst se vyskytuje ve všech třech vesmírech a jeho universální rysem je, že stanovuje dřívějším fázím pozdější fáze. Právě tento růst - pohyb - je pro Peirce semínkem reflexe, která nevyhnutelně vede k hypotéze o Boží realitě. V čisté hře múzování se dříve či později myšlenka Boží reality ukáže být lákavou představou, kterou bude chtít múzista rozvinout mnoha způsoby. Jako lákavá představa také poskytuje životu ideál a nabízí uspokojující vysvětlení celého triadického prostředí. Čím více nad ní bude múzista hloubat, tím rozsáhlejší odpověď na ni ve své mysli najde (CP 6.458-465).

Růst ve vesmíru je tedy pro Peirce (CP 6.466) jedním ze znaků Boží reality. Peirce tvrdí, že pokud Bohu přisoudíme růst, nemusí to být nutně špatně. V důsledku hypotézy si totiž budeme myslet, že vlastnosti vesmíru jsou zamýšlené. A to, co je zamýšlené, zahrnuje růst, který je tím pádem Bohu také připisován. Podle Peirce je správnější přemýšlet o tom právě tímto způsobem (CP 6.466).

Tento Bůh, který je podle Peircova (CP 6.452) přesvědčení skutečný Stvořitel všech tří vesmírů zkušenosti, je „nezbytné bytí“²⁹. Vedle toho je pro Peirce Bůh skutečný a je poznatelnou součástí vesmíru. Tohoto Boha mohou jednotlivci zakoušet, avšak jeho realita není na individuální zkušenosti závislá.

²⁹ „Ens necessarium“ (nezbytné bytí) Peirce (CP 6.489) popisuje pouze v náznacích jako neztělesněného ducha nebo čistou mysl, jejíž bytí je mimo čas. Pokud se čistá mysl projevuje v čase jako kreativní myšlení, má vlastnost vztahující se k habitu (CP 6.489).

I Boha chápe Peirce (CP 1.362) na základě svých tří kategorií. Bůh je 1) výchozí bod vzniku vesmíru - Stvořitel, který je Absolutní prvost, dále 2) Bůh, který je zcela zjevený a je konečnou hranicí vesmíru, tedy Absolutní druhost a nakonec 3) Bůh, který je každým stavem vesmíru v konkrétním okamžiku, třetí, uvádí Alexander (1987, str. 313). Bůh je nestále se vyvíjející, sebe-uzákonňující, esteticky zakoušený vesmír (Alexander 1987, str 14).

O pochopení božského charakteru se může podle Peirce pokoušet pouze lidský rozum, uvádí Alexander (1987, str. 313). Protože Bůh je takto propojen s myšlením, má člověk tendenci si Boha antropomorfizovat do jedné či více osob nebo sil, jak lze vyzorovat v mnoha tradičních náboženstvích. Z toho důvodu Peirce připouští, že o Bohu lze přemýšlet v antropomorfních pojmech (CP 2.24).

Může-li být vesmír znakem Boha, může existovat mnoho různých interpretací Boha, stejně jako existuje mnoho různých interpretací vesmíru. Pfeifer (1979, str. 96) uvádí, že význam Boha, chápaný člověkem, je souhrnem myšlení a dění v rámci vesmíru. Jakmile člověk zachycuje a objevuje zákony a vlastnosti vesmíru, je schopen dojít k myšlence Boží reality. Na druhou stranu si nemusí uvědomit, že vesmír je znakem Boha (Pfeifer 1979, str. 96).

1.3 Agapismus

Pokud je Bůh znakem, nezbyvá, než si položit otázku, čeho je znakem, jakého objektu. Pfeifer (1979, str. 96) uvádí, že Bůh má všechny vlastnosti znaku. Znaky se vyvíjí, jsou determinovány a tím ztrácejí svou vágnost. Znaky jsou neustále interpretovány. To vše s sebou nese představu nějaké akce. Bůh sám je činný a někam dál směřuje. Bůh je zároveň myšlením, které se projevuje v kontinuitě, růstu a náhodě. Jsou to vlastně interpretanty Boha, které zároveň náleží lásce (Pfeifer 1979, str. 96). Láska, která způsobuje veškeré dění ve vesmíru, stojí jako objekt, jemuž je Bůh znakem, tvrdí Pfeifer (1979, str. 97).

Peirce skutečně ve svém článku „Evolutionary Love“ připisuje hlavní evoluční působení tzv. Lásce (CP 6.287). Inspiruje se přitom pasáží z 1. listu Janova (4:16), v níž pisatel konstatuje, že Bůh je láska. Tento úsek Peirce považuje za formuli evoluční

filosofie, podle níž růst vychází jediné z Lásky (CP 6.289). Říká, že tato filosofie představuje *způsob, jak se vyvíjí mysl, a pokud jde o vesmír - do té míry, do které je myslí, takže má život, je schopna dalšího vývoje* (CP 6.289)³⁰. Teorie Evoluční Lásky je nazvána agapismem (Alexander 1987, str. 314).

Lásku Peirce popisuje jako „*horlivý popud naplnit něčí vyšší popud*“ (CP 6.289). Láska podle něj v sobě zahrnuje nenávisť jako svůj nedokonalý stupeň (CP 6.287). V této nenávisti Láska rozpoznává zárodky roztomilosti, postupně je „zahřívá do života“ a dělá je roztomilými - tento proces Peirce chápe jako typ evoluce, který vyžaduje synechismus (CP 6.289). Láska podle Peirce v sobě zahrnuje pohyb, který je kruhovitý – v rámci jednoho impulsu vyvrhuje jednotlivá stvoření do jejich suverenity a zároveň je vtahuje do harmonie (CP 6.288) Vesmír z této Lásky čerpá, říká Pfeifer (1979, str. 97). Láska v podobě zákona působí a zapříčiňuje změny ve vesmíru. Láska prosazuje a formuje konkrétní záměry ve vesmíru. Tento princip Lásky působí nejen v celé zákonitosti vesmíru, ale také v nitru jednotlivce (Alexander 1987, str. 314). Působení Lásky se projevuje v semiósis, jež vysvětluje celou evoluci vesmíru i jeho konec. Proces evoluce by v tomto ohledu představoval ustavování vztahů a konec by byla harmonie, naprostá rozumnost,³¹ v níž by se vše vztahovalo k něčemu jinému (Pfeifer 1979, str. 97).

Peircova obecná teorie vývoje světa tedy získává v článku *Evolutionary Love* náboženskou interpretaci (Raposa 1989, str. 72). Jeho vědecká metafyzika se tak stává přímým vyjádřením jeho teismu.

1.4 Peircův teismus

Peirce se z části pro svou evoluční teorii inspiroval ve vědeckém teismu³² F. E. Abbota (Raposa 1989, str. 17), který zastával relacionismus či vědecký realismus. Podle této nauky „*universálie, rody či druhy jsou... objektivními relacemi podobnosti mezi objektivně existujícími věcmi*“ (Abbot 1885, str. 25). Raposa (1989, str. 17) upozorňuje, že na základě vědeckého realismu lze tvrdit, že „*relace mezi věcmi jsou naprosto neoddělitelné od věcí samých*“ (Abbot 1885, str. 27). Abbot také dále tvrdil, že objektivní

³⁰ „The philosophy we draw from John's gospel is that this is the way mind develops; and as for the cosmos, only so far as it yet is mind, and so has life, is it capable of further evolution.“

³¹ Viz pozn. 17

³² Scientific Theism

relace neinherují v jednotlivinách jako jednotliviny, ale spíše jako skupiny v jednotlivinách (Abbot 1989, str. 28). Peirce (CP 5.103) doceneňuje Abbotův vědecký realismus. Prostřednictvím logiky relací se dostává k analýze různých typů obecnosti. Scholastická definice obecnosti podle něj potřebuje revizi (CP 5.102), do které se pouští (CP 5.103-107), a obecnost nakonec definuje následovně:

„myšlenka obecnosti zahrnuje myšlenku možných variací, kterou nemůže vyčerpat žádné množství existujících věcí, avšak zanechá ji nejen mezi jakýmkoli dvěma možnými možnostmi, ale mezi možnostmi přesahujícími jakékoliv množství.“ (CP 5.103)³³

Na základě Abbotova tvrzení, že objektivní relace inherují jako skupiny v jednotlivinách, Peirce dospívá k tomu, že mezi jakýmkoli dvěma skutečně existujícími členy jedné třídy nebo zlomky systému existuje reálná kontinuita, což se stane základním předpokladem jeho synechismu (Raposa 1989, str. 19).

Vědecký teismus tedy částečně předchází Peircovu náboženskému teismu. Peircovo pojetí vesmíru, Boha a múzování o něm, jež se opírá o metafyziku a sémiotiku, nazval M. Raposa (1989) teosémiotikou. Její základ vidí Raposa (1989, str. 144) v tom, jak je intelekt múzisty jemně veden krásou Božích záměrů, jež jsou ztělesněny v přírodních skutečnostech, k pravdě o přírodě. Takové skutečnosti jsou vnímány jako reprezentace těchto božských záměrů (Raposa 1989, str. 144). „*Vesmír je velká Boží báseň*,“ říká Raposa (1989, str. 144). Střípky významů symbolů v ní obsažené jsou inteligibilní. Přístupné jsou především intelektu komunity zkoumajících, kteří jsou oddáni hledání tohoto významu a nechávají se při tom vést principy vědecké metody (Raposa 1989, str. 144).

Podle Alexandra (1987, str. 306) si Peirce zahrává s panteismem,³⁴ protože chápe na základě kategorií prvosti, druhosti a třetosti celý vesmír a vše skutečné jako celek - neustále pokračující semiósis, která vychází z božské povahy. Jak již bylo výše uvedeno, semiósis v sobě zahrnuje evoluci, která jako třetost zprostředkovává mezi prvostí a druhostí. Veškerá hmota, tedy druhost, i mysl, tedy třetost, jsou společně prostřednictvím

³³ „In short, the idea of a general involves the idea of possible variations which no multitude of existent things could exhaust but would leave between any two not merely many possibilities, but possibilities absolutely beyond all multitude.“

³⁴ Panteismus znamená v překladu „všebožství“. V rámci tohoto náboženského postoje se zastává tvrzení, že vše je Bohem, či vše splývá s Bohem. Toto může mít dvojí vyjádření. Buď je Bůh ztotožněn se vším, co jest, což lze nazvat teopanismem, anebo naopak považovat vše, co jest, za božské, který by bylo možné chápat jako určitý druh ateismu (Heller, J., Mrázek, M., 2004, str. 102).

evoluce v jednom celku. Tento celek navíc jako znaková akce stále pokračuje ke svému nejobecnějšímu charakteru. Je také důležité připomenout, že v Peircově pojetí se Bůh chápe jako princip. Není nutně zosobněný, ale působí ve vesmíru jako myšlení, habit. Podle Alexandra (1987, str. 317) zapadá toto pojetí Boha opět spíše do rámců panteistických náboženství, v nichž je veškeré lidské myšlení a celé stvoření pouze zlomkem božského myšlení. Odpovídal by tomu také popis Boha v kontextu evoluční lásky, kategorií a řádu vesmíru. Na druhou stranu Peirce (CP 6.452) také mluví o Bohu jako o Stvořiteli tří vesmírů zkušenosti, což mohlo být v rozporu s panteistickou představou Boha jako principu. Jinde však vysvětluje, že charakteristika Boha jako Stvořitele je pouze jedna z kategorií - Bůh jako absolutní prvost (CP 1.362), přičemž v třetí se Bůh opět projevuje spíše jako princip.

Vincent G. Potter tvrdí (1995, str. 363), že když Peirce uvádí, že Bůh je Stvořitelem všech tří vesmírů zkušenosti, zdá se být zřejmé, že je-li Stvořitelem prvních dvou vesmírů, které ani jeden nezasahují do reality, stojí mimo ně, není s nimi ztotožnitelný. Otázkou však zůstává, zda by mohl být Bůh identifikovatelný s třetím vesmírem zkušenosti? Peirce mohl chápat v rámci svého pragmatismu Boha jako ideální celistvost Rozumu,³⁵ jež sám může být zcela reálný a v tomto smyslu tedy i transcendentním stvořitelem. Peirce nechápal Boha jako nějakou distinktivní individuální realitu, která by přesahovala tři vesmíry zkušenosti. Když mluvil o Bohu jako o absolutní prvosti a absolutní druhosti, musel říci, že Bůh je to vše ostatní mezi tím – třetí (Potter 1995, str. 363).

Pokud by byl Peirce panteista, je jeho pojetí náboženství v přímém rozporu s teismem, v němž se primárně předpokládá vztah „já-ty“ - panteismus tento vztah ruší, neboť „já“ ztotožňuje s „ty“ (Heller, J., Mrázek, M., 2004, str. 102). Peircovo pojetí také odmítá představu konečného Boha. Pokud bychom připustili, že je Bůh konečný, bylo by naše náboženství polyteistické, říká Peirce (CP 8.262), protože konečná bytost je pouze jeden z rodů.

Zůstane otázkou, jak by mohlo Peircovo pojetí Boha zahrnout pluralistická náboženství. Přesto například Alexander (1987, str. 320) tvrdí, že v Peircově teismu by se mohly snadno shlédnout nauky Hinduistické nebo Buddhistické tradice. Hartshorne (1995,

³⁵ Naprostá rozumovost (concrete reasonableness).

str. 343) tvrdí, že Peircův náboženský pohled je Budhisticko-křesťanský, protože se z obou náboženských tradic inspiroval v některých základních bodech.³⁶

Peirce se do jisté míry vyjadřuje k tradičním náboženstvím a náboženským směrům mimoevropských kultur, uvádí Alexander (1987, str. 317). Říká například, že myslí-li si někdo, že Bůh nějakým způsobem podléhá Času, je jeho představa Boha degradovaná (CP 4.67). Na jednom místě (CP 5.381-382) uvádí, že lidé v jiných zemích i v jiných staletích se mnohdy upínají k zcela jiným naukám než k těm, v něž byli učeni věřit. A právě tito lidé mohou nejlépe poznat, že to, čemu byli učeni a jakými způsoby chování a společnostmi, které zapříčily jejich konkrétní víru, byli obklopeni, je pouhé neštěstí. A proto, jsou-li k sobě upřímní, musí dospět k závěru, že nemají notný důvod cenit si svých názorů více než názorů jiných lidí jiných kultur či zemí. Svá přesvědčení by měli naopak stále vystavovat pochybnostem a za žádnou cenu by na nich neměli svéhlavě lpět, ani je nikomu vnucovat (CP 5.381-382). Peircův postoj je v tomhle ohledu otevřený přijmout hlediska jiných náboženských nauk, způsobů vidění světa i interpretací Boha. Na druhou stranu zásadně odmítá jakoukoli snahu jasně vymezit či popsat božskost a vše, co je hodno víry. Jednalo by se totiž o přístup, který by nerespektoval základní principy Peircova pragmatismu, v jehož rámci chtěl Peirce náboženství chápat.³⁷ Teismus Peirce je tedy cestou k teismu vyznávajícímu jeden jediný náboženský pohled, jenž by byl neustále vystaven pochybnostem a případným změnám, a jako takový by se mohl stát společným všem náboženstvím světa (Alexander 1987, str. 319).³⁸ Mohli bychom si dokonce troufnout tvrdit, že by mohl usmířit všechna náboženství světa, protože se nikdy nedrží žádného pojetí jako něčeho, co je nezměnitelné, přesné, zcela pravdivé, a tak vlastně respektuje jakékoli možné náboženské hledisko. Takový ideální stav mezi všemi jednotlivými náboženskými komunitami však lze jen stěží předpokládat.

³⁶ Např. Peircova evoluční kosmologie a pojetí Boha jako principu ve vesmíru by mohlo odpovídat buddhistické představě. Pro agapismus a představu Boha Stvořitele mohl čerpat inspiraci v křesťanství.

³⁷ O Peircově pragmatismu a Peircově pojetí náboženství vymezeném na základě pragmatismu bude pojednáno níže (viz str. 22).

³⁸ K této naivní či idealistické myšlence můžeme dojít, pokud uvážíme, že Peirce staví své pojetí náboženství a Boha na pragmatismu, který předpokládá konsensus komunity.

1.5 Shrnutí

V první části jsme viděli, že Peirce chápe metafyziku jako vědu, která se zakládá na pozorování a jejím předmětem zájmu je studium nejobecnějších rysů reality a reálných předmětů. Jeho metafyzika, jež se neobejde bez principů faneroskopie a sémiotiky, může nabídnout teorii vzniku světa postavenou na kategoriích prvosti, druhosti a třetosti. V prvosti by spočíval původ všech věcí, jejich konec v druhosti a třetost by byla procesem, který mezi prvostí a druhostí zprostředkovává. Tuto třetost lze ztotožnit s evolucí, která tím získává charakteristiky náležející zároveň znakové akci semiósis. A tak je evoluce chápána jako semiósis, která v sobě zahrnuje kontinuitu, náhodu a růst. Celá znaková akce ve vesmíru, jež se neustále vyvíjí a směřuje k nějakému konci, bude na základě svých charakteristik předpokládat jakýsi nejobecnější znak. Podle D. E. Pfeifera lze tento znak identifikovat s Bohem. I když Peirce přímo neuvádí, že by se metafyzika ptala na nějaký vyšší princip, rozvíjí v jejím rámci pojetí vesmíru, ve kterém lze takový princip najít. Jednalo by se právě o takový nejvšeobecnější znak, jež by bylo možné díky jeho charakteristikám ztotožnit s Bohem.

K myšlence Boha může podle Peirce dospět člověk pozorováním tří vesmírů zkušenosti. A to díky múzování, zvláštní bezúčelné činnosti rozjímající nad hloubkou a krásami vesmíru, v něm může člověk vyzorovat některé jeho vlastnosti, jež jsou také interpretanty Boha. V hlavě múzisty vyvstane hypotéza reality Boha, která se pro něj stane neodolatelnou a lákavou představou, kterou bude chtít dále rozvíjet.

V kontextu Peircovy teorie je Bůh znakem. Jeho objektem bude Láska, která působí ve vesmíru, vyvolává v něm změny, formuje veškeré záměry a uvádí vše do harmonie. Toto pojetí se podle Alexandra velmi blíží panteismu, připouští ale, že by v něm bylo možné hledat ukotvení také jiných tradičních i mimoevropských náboženství. Myšlenka Boha v Peircově pojetí má posloužit k interpretaci celého vesmíru, v němž člověk žije. A tato interpretace je teosémiotická.

1.6 Závěr

Viděli jsme, že Peirce budoval svou představu Boha v rámci toho, jak chápal teorii evoluce, Lásku projevující se ve vesmíru a vnímání vesmíru člověkem. Tvrdil, že k nezbytné myšlence Boha, která pramení z rozjímání o vesmíru, může dospět ten, kdo se oddá múzování. Této zvláštní činnosti by měl být schopen každý. Jak by však měl v takovém múzování postupovat? Podle Peirce si může člověk argument reality Boha formulovat v rámci vědeckého přístupu. A nejen to, Peircova metodologie hraje nezanedbatelnou roli také v tom, jak lze ze sémiotického hlediska celkově chápat náboženství a komunitu věřících. Proto se v následující části zaměřím právě na ni.

2 Peircova metodeutika

V rámci sémiotiky rozvíjí Peirce kromě teorie znaků a jejich klasifikace, již nazývá spekulativní gramatikou, také kritickou logiku, usilující o hledání pravdy pomocí znaků prostřednictvím usuzování, a metodeutiku. V té představuje svůj pragmatismus, teorii vědy a komunity vůbec. Jak bude následně předvedeno, procesy ustavování přesvědčení, usuzování, zkoumání nebo hledání pravdy, kterým se Peirce v rámci dvou ze tří oblastí své logiky věnuje, se stanou primárními a nezbytnými charakteristikami náboženství definovaného peircovskou teorií. Ukáže se však, že nejdůležitějším pro sémiotickou definici náboženství bude Peircovo pojetí pragmatismu. Je tedy potřeba podívat se především na klíčové části jeho metodeutiky a pokusit se prohlédnout, do jaké míry může Peircova sémiotika prostupovat základy existence jakékoli náboženské struktury.

2.1 Pragmatismus

V pragmatismu se Peirce zabývá významem pojmů všech myslitelných předmětů (CP 5.5). Jediným kritériem významu pojmu předmětu je pragmatická maxima, která říká, že pojem předmětu je dán souhrnem všech účinků, které na mysl člověka působí (CP 5.2). Peirce předpokládá, že aby bylo možné uvažovat o významu pojmu, je ze všeho nejdříve nutné umět rozpoznat každou proměnu či masku toho pojmu (CP 6.481). Člověk tyto proměny pojmu pozná, je-li obeznámen s jejich různými výskyty, má-li s nimi zkušenost. Zároveň je nutné zjistit, jaké obecné habity v chování člověka povedou k jeho přesvědčení o pravdivosti jakéhokoli pojmu (CP 6.481).

Jak zdůrazňuje Gary Alexander (1987, str. 304), když Peirce mluví o pragmatické maximě, vždy tvrdí, že účinky předmětu, kterými na člověka tento předmět působí, nejsou nikdy omezeny pouze myšlenkami a jednáním jednotlivce. Považuje je za součást interpretace zkušenosti, jež není zcela individuální a předpokládá pravdu nezávislou na subjektivitě jedince, uvádí Delaney (1992, str. 725). Peircův pragmatismus je proto filosofickou metodou, jíž praktikuje skupina lidí, nikoliv jednatel. Stejně tak jakákoli hypotéza na poli vědy není v Peircově teorii výsledkem vědeckého zkoumání jedné osoby. Je zevrubně postulovanými úvahami o složení určité oblasti, které se vztahují k aktuálnímu

porozumění jiných relevantních oblastí v mysli člověka a které jsou artikulovány tak, aby umožňovaly vytváření predikcí, jež lze potvrdit nebo falzifikovat (Delaney 1992, str. 725).

Než však bude přikročeno k vysvětlení toho, jak Peirce vcelku chápe vědecké zkoumání v rámci pragmatismu, je potřeba věnovat pozornost jeho článku „The Fixation of Belief“ (1877). V něm se zabývá procesem ustavování přesvědčení, který, jak se ukáže, je jednou z hlavních částí jakéhokoli zkoumání.

2.2 Ustavování přesvědčení

Peirce (CP 5.372) tvrdí, že většina lidí má přirozený sklon spíše k optimismu a naději, které častokrát ani logika nemůže ospravedlnit. Pokud člověk nedisponuje žádnými fakty, je náchylný držet se toho, co ho uspokojuje a činí šťastným, aby dosáhl potvrzení svých nadějí a tužeb. A tam, kde nemůže jeho naději potvrdit žádná zkušenost, je jeho optimismus doslova přemrštěný. Peirce zde postuluje rozdíl mezi stavem pochybností, který je neuspokojivým a nelehkým rozpoložením, z něhož se touží člověk osvobodit, a stavem přesvědčení, kterého chce dosáhnout. Stav přesvědčení, jehož se zbavit rozhodně nechce, je naopak klidným a uspokojivým. Podle Peirce chce takový člověk nejen něčemu věřit. Má potřebu lpět na tom, o čem má přesvědčení. Jeho přesvědčení řídí jeho touhy a formuje jeho jednání. Přesvědčení přitom neponouká člověka k okamžitému jednání, ale uvádí jej do stavu, v němž má pak tendenci chovat se určitým způsobem, když se k tomu naskýtá příležitost. Raposa (1989, str. 94) vysvětluje, že přesvědčení působí jako habit v lidském myšlení, cítění i chování. Peirce (CP 5.372) uvádí, že:

„...pocit přesvědčení je více či méně jistou indikací, že se v naší přirozenosti ustavil nějaký návyk – habitus, jenž bude určovat naše jednání. Pochybnost naopak takový důsledek nikdy nemá.“³⁹

Proces, kdy člověka vede nespokojenost ve stavu pochybností ke snaze dosáhnout nějakého přesvědčení, nazývá Peirce (CP 5.374-5.375) zkoumáním. Pokud se člověk snaží něco prozkoumat, musí k tomu zprvu dostat podnět. Podle Peirce plyne tento podnět z vnitřního nepokoje, který je způsoben pochybnostmi. Dosažená přesvědčení by pak měla plně uspokojit touhy zkoumajícího, jenž pak bude schopen odmítnout jakýkoli jiný opozitní názor, který by jeho dosažené přesvědčení nepotvrzoval. Cílem zkoumání je tedy

³⁹ „The feeling of believing is a more or less sure indication of there being established in our nature some habit which will determine our actions. Doubt never has such an effect.“

dosažení nějakého přesvědčení. Nemusí to být přitom přesvědčení založené nutně na pravdivosti. Podle Peirce (CP 5.374-5.375) chce zkoumající dosáhnout jakéhokoli přesvědčení, které by mohlo být pravdivé. V každém případě se však vždy bude týkat jen toho, co na mysl působí a co mysl může postihnout.

Každé zkoumání může začít podle Peirce až ve chvíli (CP 5.375-376), kdy se vynoří nějaká skutečná pochybnost. Proces zkoumání následně končí, když je ustaveno přesvědčení a zkoumající je uspokojen. Pokud má s uspokojením také souviset dosažení nějaké pravdy, nemůže se jednat o aktuální uspokojení, ale o to, jehož by chtěl jedinec nakonec dosáhnout, zabýval-li by se nějakou konečnou a nepotlačitelnou záležitostí (CP 5.375-376).

K ustanovení jakéhokoli přesvědčení, říká Peirce (CP 5.377-387), může člověk dospět prostřednictvím jedné ze čtyř odlišných metod. První nazývá metodou neústupnosti. Když člověk touto metodou dosáhne přesvědčení, bude se jej držet za každou cenu, a to mu může přinášet velký duševní klid. Pro ten by byl schopen po celý život ignorovat všechny odlišné názory, které by mohly zapříčinit změnu jeho přesvědčení. Podle Peirce se metoda neústupnosti uplatňuje především v oblasti náboženských postojů. Člověka, jenž má takové přesvědčení, přirovnává ke pštrosovi, který strká ze strachu před nebezpečím hlavu do písku (CP 5.377). Takový člověk musí čelit společenskému nátlaku a jeho jistota bude v ohrožení, kdykoli se setká s myšlenkami, city a názory jiných lidí, které se mu dříve či později ukážou být stejně dobré jako ty, které má on. Podle Peirce se totiž lidé, žijí-li vedle sebe, neustále navzájem ovlivňují ve svých názorech. Jen poustevník by tomu mohl být uchráněn, tvrdí Peirce a ukazuje tím, že opravdovým problémem tedy v konečném důsledku bude ustanovení přesvědčení v celé komunitě, společnosti lidí. Druhá metoda, kterou Peirce nazývá metodou autority (CP 5.380), má větší úspěch v ustavování přesvědčení než první uvedený způsob. K ustavování přesvědčení dochází pod vlivem moci nějaké vládnoucí instituce, osoby nebo jiné autority. Podle Peirce například existuje v mnoha náboženstvích určitý typ kněžství, jež tuto autoritativní pozici uplatňuje. Žádná z dosud existujících institucí ani jiných vládnoucích mocí však nedokázala v rámci metody autority ovlivňovat názor všech jedinců dané společnosti. Někteří jsou schopni vymanit se z učení, kterému byli od narození vystaveni. Mají-li možnost srovnání svých přesvědčení s přesvědčeními jiných kultur či zemí, mohou začít ta svá zpochybňovat. Následně ustaví svá přesvědčení prostřednictvím metody, v níž se nechávají vést vlastním „selským rozumem“ a svými preferencemi. Metoda, zvaná a priori

(CP 5.383), nestaví ani tak na pozorovaných faktech, jako spíše na těch tvrzeních, která jsou milá rozumu. V jejím rámci člověk zastává taková přesvědčení, kterým je od přirozenosti nakloněn věřit. Podle Peirce jde o způsob ustavování přesvědčení, který je mnohem ohleduplnější k rozumu člověka. Na druhou stranu však vede člověka k souhlasu s tím, co lahodí jeho chutím, a co se pojí s náhodou či rozmarem. Ve své podstatě se příliš neliší od metody autority, v jejímž rámci je i vývoj názoru vlády veden nahodilými pohnutkami. Pokud chce člověk utišit své pochybnosti, měl by se tedy nakonec nechat vést metodou, v níž se ustavování přesvědčení nebude zakládat na ničem, co je závislé na lidských jednotlivých záměrech (CP 5.384). K přesvědčení, které nevyklíčí na popud jednotlivce, ale stane se výsledkem souhlasu společnosti lidí, kteří se shodnou na jednom určitém řešení, může vést pouze vědecká metoda. Ta předpokládá, že existují věci nezávislé na lidských jednotlivých názorech o nich. Takové věci ovlivňují smysly člověka dle přirozených zákonů. I když je každý vnímá poněkud jinak, pomocí správného usuzování lze dospět k jistému řešení. Metoda se týká toho, co je reálné. Ačkoli vědecké zkoumání, říká Peirce, nemůže nikdy zcela jasně vést k závěru, že zde něco reálného opravdu je, v žádném případě přinejmenším nedokazuje jeho opak. Peirce tvrdí, že vědeckou metodu v praxi užívá vlastně každý člověk. Přestává se jí držet pouze tehdy, neví-li, jak ji správně aplikovat. Její použití nevede k pochybování o metodě samé, avšak naopak přináší velké úspěchy v ustavování přesvědčení. Jako jediná z metod dokáže předvést rozdíl mezi správným a špatným způsobem usuzování (CP 5.377-387).

Přesvědčení o náboženských věcech nemusí být dosaženo pouze prostřednictvím metody neústupnosti, avšak také dalšími ze tří uvedených metod (5.385-387). Metody neústupnosti, autority i a priori potvrzují samy sebe, protože jsou výlučně postaveny na koherenci a konsistenci, nikoliv na korekci či korespondenci. Proto člověk, který dosahuje náboženského přesvědčení na základě prvních tří uvedených metod, nebude okolnostmi veden ke změnám a úpravám svého stanoviska, což je pro Peirce klíčový nástroj k hledání pravdy. Jakoby tím Peirce vlastně konstatoval, že jakékoli přesvědčení, které je ustavováno metodou neústupnosti, autority nebo a priori, se nemůže blížit pravdě a nemůže ji ani dosáhnout. Na druhou stranu objevuje u každé z metod jejich přednosti. A priori metoda přináší pohodlné řešení, z něhož je člověk vytržen až drsnou skutečností. Metoda autority vládne masám lidí a svým způsobem nastoluje mír, protože brání jakýmkoli odlišným nepřizpůsobivým postojům. Tak ani intelektuál, který se zprvu přidrží odlišného úhlu pohledu, nakonec pod tíhou hrozby perzekuce a sebezapírání neobstojí

a své názory autoritě podřídí. Metoda neústupnosti je pak obdivuhodná pro svou sílu, přímost a jednoduchost, uvádí Peirce. Lidé, kteří na ni staví svá přesvědčení, jsou příznační pro svou rozhodnost a neztrácejí čas změnou svých názorů, ale vytrvají až do konce. Takové jsou výhody, které mají tři předchozí metody oproti vědeckému postupu usuzování. Když Peirce podává jejich výčet, mluví o nich snad i poněkud ironicky. Podle něj se lze pouze vědeckou metodou od známých a pozorovaných faktů dostat až k něčemu, co se doposud nevědělo. Když člověk volí tento typ metody ustavování přesvědčení, činí podle Peirce životní rozhodnutí, kterého se poté již musí držet. Má-li usuzovat správně, musí ve vědecké metodě postupovat podle zákonů logiky. A i když se člověk může ze zvyku držet i starých přesvědčení, pokud bude mít možnost vidět, že nemají pevný základ, bude schopen reflektovat své nové poznání a překonat to staré, konstatuje Peirce (CP 5.385-387).

Každé přesvědčení, které si člověk ustaví, bude ovlivňovat jeho chování. A přesvědčení, jež se ustaví metodou vědy, se stane podle Peirce (CP 6.485) doslova:

„prakticky žitým přesvědčením, jež se logicky odůvodňuje v tom, že s celým nákladem věčnosti překračuje Rubikon.“⁴⁰

2.3 Vědecké zkoumání

Pokud by člověk vyznával určité náboženství na základě nějakého přesvědčení, které si ustavil jednou z výše uvedených metod, podle jaké logiky by postupoval? Ustavení přesvědčení metodou vědy by měl doprovázet proces usuzování, na který se Peirce zaměřuje ve své kritické logice.

Člověk musí nejprve uvážit, co už ví, a následně se pomocí usuzování snaží zjistit něco, co doposud nevěděl, říká Peirce (CP 5.365). Při usuzování dospívá k závěru na základě pravdivých premis, přičemž pravdivost premisy se nezmění, i kdyby ji nechtěl přijmout. Zároveň i nepravdivá premisa zůstane nepravdivou, ačkoli by neodolal tomu věřit jí. Hlavním principem usuzování, tzv. inference, což je pro Peirce vědomé a cílené přijetí přesvědčení jako důsledek poznání (CP 2.442), je habitus myslí (CP 5.367). Ten člověka vede v tom, k jakému závěru z daných premis dospívá, a určuje validitu jeho inference (CP 5.367).

⁴⁰ „...a living, practical belief, logically justified in crossing the Rubicon with all the freightage of eternity.“

Usuzování tvoří základ vědeckého zkoumání. Má-li vědecké zkoumání probíhat správně, musí postupovat podle pravidel usuzování. Předmětem vědeckého zkoumání má být podle Peirce (CP 6.216) pravda, jež by měla být svým způsobem společná vědě i náboženství. Tato nedílná pravda se zakládá na přesvědčeních, jichž má být dosahováno komunitou zkoumajících za použití vědecké metody. Právě za pomoci vědecké metody se stanou lidská přesvědčení stálými a poslouží k dosahování pravdy (CP 5.384).

Nutným základem každého zkoumání je podle Peirce (CP 6.468-473) pozorování čehokoli, co je svým způsobem překvapivé. Zkoumající pozoruje jev či zkušenost, které mu přináší zklamání nebo očekávání, nebo které nabourává jeho běžná očekávání. Proces začíná promyšlením všech aspektů daného překvapivého jevu. Zkoumající usiluje najít nějaký úhel pohledu, který by ho navedl ke správnému řešení. V jeho hlavě vyvstane domněnka, jak by bylo možné daný jev vysvětlit. Tato domněnka, slovníkem logiky hypotéza, se mu bude jevit pravděpodobná a on v ní bude schopen věřit. Tím uskuteční první fázi zkoumání – retrodukci, jež je argumentem, v němž zkoumající postupuje od konsekventu k antecedentu. V následujícím kroku by se však hypotéza měla otestovat. K tomu se zkoumající uchýlí ve druhé fázi zkoumání, dedukci. V ní prozkoumává všechny důsledky, jež by z hypotézy vyplývaly v případě, že by byla pravdivá. Dedukce je argument, který vždy dochází k pravdivému závěru, jenž je zřejmým důsledkem toho, co je v první části - v premisách dedukce obsaženo. Následuje třetí fáze zkoumání, v níž se zjišťuje, do jaké míry dané důsledky hypotézy odpovídají zkušenosti. V třetí fázi lze také posoudit, zda je hypotéza v praktickém ohledu správná, nebo vyžaduje změny či úplné zamítnutí. Tento poslední argument se nazývá indukce. Zatímco dedukce vysvětluje a indukce posuzuje, pouze retrodukce umožňuje pracovat se spontánními domněnkami instinktivního rozumu a dokáže vynést na světlo nějaký nový pojem (CP 6.468-473). Z výše uvedeného je zřejmé, že vědecké zkoumání v sobě obsahuje proces usuzování s jasně stanoveným postupem od jednoho argumentu k druhému, které Peirce pečlivě definuje ve své kritické logice.

Podle Peirce (CP 6.469) je člověk schopen vytvářet si hypotézy u všeho nového či překvapivého, co se mu namane. Takže všechny úsudky člověka o všech entitách, dokonce i předměty vjemových soudů, které před ním vyvstanou, jsou zprvu hypotézou, k níž dospívá prostřednictvím abdukce, vysvětluje Delaney (1992, str. 727). Co se týká spolehlivosti abduktivního procesu, má vědecké zkoumání podle Peirce charakter

sebekorekce. Pokud tedy zkoumání v počátku staví na něčem chybném, v procesu dalšího zkoumání by mělo dojít k eliminování těchto chyb (Delaney 1992, str. 727).

V rámci vědeckého pokroku vede člověka k objevům jeho mysl, která má podle Peirce (CP 6.476) sklon objevovat pravdu o věcech. Jedná se podle něj o „*spontánní domněnky instinktivního rozumu*“ (CP 6.475). Když se snaží vysvětlit, v čem spočívá validita retrodukce, říká, že člověk *si nemůže pomoci* přijmout domněnku o něčem jako více či méně pravděpodobnou (CP 6.476, důraz je původně tučně). Peirce říká, že síla tohoto nutkání naznačuje, že je instinktivní:

„Zvířata všech druhů zdaleka převyšují svůj stupeň inteligence v těch činnostech, které jsou jim vlastní, jako třeba létání nebo stavění hnízd u obyčejných ptáků. A která činnost by byla člověku vlastní, ne-li vyjadřovat své obecné myšlenky prostřednictvím uměleckých výtvorů, služeb a především teoretického myšlení?“ (CP 6.476)⁴¹

Člověk je nadán schopností vyčlenit z určitého rozsahu hypotéz podmnožinu možných vysvětlení, jež ve své podstatě obsahují pravdu a jsou vhodné pro vědecké zkoumání, upozorňuje Delaney (1992, str. 729). Tento instinkt „dobře uhádnout“ považuje Peirce (CP 6.476) za hybnou sílu, která člověka vede ke stále správnějším názorům o dané věci. Dokonce je jednou z prvních a hlavních součástí jakéhokoli vědeckého úspěchu. I když člověk v tomto „hádání“ jedná částečně instinktivně a vždy napoprvé nestanoví svou hypotézu správně, Peirce (CP 6.476) tvrdí, že

*„je historická pravda, že dobře připravená mysl uhádla podivuhodně brzy každé tajemství přírody. Takto bylo dosaženo všech vědeckých teorií.“*⁴²

Člověk má tedy do určité míry vlastně jakousi proročskou schopnost. Množství případů z minulosti ukazuje, že jeho poněkud zvláštní důvěra v určitou hypotézu je znakem pravdivosti této hypotézy (CP 6.477).⁴³ Důvěru v pravdivost hypotézy může podle Peirce vzbuzovat také „opomíjený argument“ týkající se reality Boha.

⁴¹ „Animals of all races rise far above the general level of their intelligence in those performances that are their proper function, such as flying and nest-building for ordinary birds; and what is man's proper function if it be not to embody general ideas in art-creations, in utilities, and above all in theoretical cognition?“

⁴² „...that the well-prepared mind has wonderfully soon guessed each secret of nature is historical truth.“

⁴³ Toto Peirce uvádí v dosti vyhraněném smyslu. Zároveň to dále neobjasňuje. Pravdivost hypotézy nemůže zakládat pouhé přesvědčení o její pravdivosti. Můžeme však přepokládat, že výše uvedené tvrdil především o přesvědčení týkajícím se pravdivosti hypotézy Boha.

2.4 Hypotéza Boha

Ačkoli člověk nemůže dokázat Boží realitu, je s to zachytit zlomek božského myšlení, říká Peirce (CP 6.502). Boha lze uchopit myslí, uvádí Delaney (1992, str. 727). Způsob, jakým člověk Boha svou myslí uchopuje, se neliší od způsobu, jakým si vytváří hypotézy o všech ostatních entitách - a to i přesto, že Bůh se může od všech ostatních entit naprosto lišit (Delaney 1992, str. 727).

Co je však příčinou toho, že člověk může myslí uchopit Boha? Boží realitu lze dokázat takovým způsobem, jenž bude přístupný všem lidem,⁴⁴ tvrdí Peirce (CP 6.467) Každý tedy může na základě vědeckého zkoumání uvažovat o Bohu jako o skutečném a nezbytném jsoucnu. Bude toho ale schopen, začne-li rozjímat nad třemi vesmíry zkušenosti. Tímto rozjímáním by dospěl k hypotéze a závěru, že dva z těchto vesmírů mají v každém případě Stvořitele, jenž je na nich nezávislý. Peirce říká, že takový člověk by měl myšlení víry (CP 6.467). Peirce tím vlastně tvrdí, že víra v realitu Boha může být výsledkem kognitivního procesu a z něj pramenících úvah, uvádí Delaney (1992, str. 730).

Vnímání Boží reality propojuje Peirce s jakýmsi občasným stavem mysli, jež nazývá duševním sněním, kdy duše člověka jednoduše pluje a nechává se unášet svou přirozeností, uvádí Delaney (1992, str. 732). Tento stav zahrnuje estetické rozjímání, denní snění či podivování se nad nějakými konkrétními rysy zakoušeného světa. A třetí složkou je múzování, jež může nakonec rozkvést v argument o Bohu. Postup v múzování se odvíjí od tří vesmírů zkušenosti. Peirce říká, že celý tento postup je přirozeným a všedním myšlenkovým procesem. Jeho prostřednictvím bude každý, kdo přemýšlí o třech vesmírech zkušenosti ve světle hypotézy Boží reality, nakonec zcela ohromen a začne svého čistě hypotetického Boha uctívat. Myšlenka Boha jako výsledek abdukce se stává hypotézou, která se poněkud liší od jiných běžných hypotéz, vysvětluje Delaney (1992, str. 733). Hypotéza Boha je totiž přirozenou tendencí mysli, přirozeným souhrnem meditace o zkušenosti. Touto hypotézou dospívá člověk k přesvědčení, o kterém vlastně nelze příliš pochybovat, protože je tak přirozené, uvádí Delaney (1992, str. 733).

Každopádně Peirce (CP 6.466-467) si je jist tím, že člověk dokáže do jisté míry záležitostem týkajících se Boží reality porozumět. Principy zkoumání vědecké metody však může každý využít rozdílně. Proto jen ti zkušenější lidé, kteří by v rámci své specializace dokázali užít správného usuzování i myšlení, by viděli, že hypotéza

⁴⁴ Peirce doslova říká: „každý normální člověk“ („any normal man“).

týkající se reality Boha je neodolatelná, říká Peirce (CP 6.465) Pak však také uvádí, že opomíjený argument se bude zdát být dobrým třeba pro mysl takového oráče.

Podají-li se ale člověku dospět k hypotéze Boha, musí ji prověřit v rámci pragmatismu, konstatuje Peirce (CP 6.478). Na jeho principech za použití běžného rozumu a instinktu může dokonce dojít až k závěru, že opomíjený argument „*vlastně stojí na počátku vědeckého zkoumání*“ (CP 6.480). Peirce říká, že k takovému zjištění může dospět člověk, který je oddán vědě a v rámci svého oboru využívá přesného teoretického a praktického studia usuzování a vhodných prvků myšlení. Tento „vědec“⁴⁵ (CP 6.478) si bude schopen uvědomit, jaký komplexní proces sebe-kontroly v něm působí. Uvidí, že neodolatelná hypotéza týkající se reality Boha ještě potřebuje prověřit, jak tomu velí správný postup vědeckého usuzování (CP 6.480). Jelikož bude také vidět, že člověk může Bohu jako nekonečné bytosti porozumět alespoň do té míry, aby to postačovalo pro jeho životní počínání, bude chtít hypotézu testovat v rámci pragmatismu, který počítá s vírou v běžný rozum a instinkt. Na základě toho řekne, že opomíjený argument musí být prvním stádiem vědeckého zkoumání. Stává se totiž hypotézou té nejvyšší pravděpodobnosti, jejíž konečné ověření spočívá ve významu, který má pro sebe-kontrolu projevující se v životním počínání člověka (CP 6.480). Peirce (CP 6.488) uvádí, že když běžný student použije umění logické analýzy na své vlastní zvyklosti výzkumu a srovná proces přemýšlení o třech vesmírech, který vykonává múzista, s určitými částmi práce vědeckého výzkumu, zjistí, že múzista si formuluje argument, který není ničím jiným, než případem první fáze takové práce vědeckého výzkumu. V této fázi totiž múzista pozoruje fakta, různě si je uspořádává a uvažuje o nich, dokud si nevytvoří vysvětlující hypotézu (CP 6.488).

Právě argument pro realitu skutečného Boha může odůvodňovat jakékoli náboženství, říká Peirce (CP 6.457). Náboženství se spojuje s vírou v realitu Boha, uvádí Alexander (1987, str. 315). Jelikož Peirce ve své teorii považuje Boha za logický aspekt vesmíru, jakýsi jeho „nad-řád“ a nezbytné bytí, člověk si jej interpretuje, a to z toho důvodu, že si neustále potřebuje vytvářet smysl vesmíru, v němž existuje (Alexander 1987, str. 315).

Pokud člověk porozumí alespoň částečně realitě Boha, ustaví si přesvědčení, které se stane dostačujícím pro celé životní počínání (CP 6.480). Takové přesvědčení se přímo projeví v tom, jak člověk vede svůj život (Delaney 1992, str. 732). Porozumění realitě

⁴⁵ Peirce říká doslova: „zkušený muž vědy“ („a trained man of science“).

Boha však musí předcházet zkušenost člověka s Bohem. Tu Peirce považuje za neodmyslitelnou součást náboženského přesvědčení (CP 6.613).

2.5 Zkušenost s Bohem

Myšlenka Boha a jeho reality může vyvstat v mysli vědce či pragmatisty, vysvětluje Alexander (1987, str. 314). Skutečný pragmatik, říká Peirce (CP 6.502) má takovou představu o Bohu, že zeptá-li se ho někdo na to, co myslí pod slovem „Bůh“, odpoví, že člověka může v jeho celoživotním chování ovlivnit pouze osoba skvělého charakteru, s níž se dlouhodobě zná. Tak i rozjímání nad vesmírem a jeho studování může v člověku zformovat principy chování, jež se podobají vlivu toho člověka skvělého charakteru. Bůh, ať už zobrazen jakýmkoli způsobem, bude pro pragmatistu především vždy tím, kdo ovlivňuje život člověka. (CP 6.502). Když si totiž člověk na základě meditace nad fyzicko-psychickým vesmírem formuluje hypotézu Boha, vede jej k tomu síla vášně pramenící z lásky, která víceméně přemáhá téměř každého, kdo vážně a hluboce rozjímá nad vesmírem, tvrdí Peirce (CP 6.503). Ten nejsilnější vliv zanedbaného argumentu však spočívá v tom, jak „*silně apeluje na vlastní instinkt člověka*“ (CP 6.503). Právě tato „apelační“ má podle Peirce v argumentu stejný význam, jaký má například podloží pro stavbu katedrály (CP 6.503).

Hypotéza Boha uchopuje samotného Boha jako předmět vnímání nebo jako toho, kdo se prezentuje ve zkušenosti, upozorňuje Delaney (1992, str. 734). Zvláštní hypotéza týkající se lidské primitivní představy o Bohu ve skutečnosti představuje lidskou zkušenost založenou na percepci. Peirce říká:

„*Odkud by taková představa, řekněme Boha, pocházela, ne-li z přímé zkušenosti?*“ (CP 6.613)⁴⁶

Peirce tvrdí, že realitu Boha lze poznat prostřednictvím přímé zkušenosti, jež má však podobu abdukce, protože pro Peirce jsou všechny zkušenosti výsledkem logického odvození (CP 6.486). Předností náboženství by měl být předpoklad, že jedincovo zakoušení Boha se neliší od jeho zkušenosti s intelektem jiného člověka:

⁴⁶ „where would such an idea, say of God, come from if not from direct experience?“

„Když se člověk nachází ve společnosti druhých, je si jist jejich existencí stejně jako tou svou... podobně, když má člověk tu zkušenost, z níž vychází náboženství, nehledí na metafyzické subtilnosti a má dobrý důvod věřit v živou osobnost Boha, stejně jako věří ve svou vlastní.“ (CP 6.436)⁴⁷

Náboženství podle Peirce tedy vyplývá ze zkušenosti založené na percepci, vysvětluje Delaney (1992, str. 735). Jelikož hypotéza Boha má však poněkud jiný charakter než jiné hypotézy, vyvolává také jiné důsledky. Na počátku, kdy se člověk zcela upřímně oddává múzování, je veden k meditaci nad myšlenkou Boha, popisuje Peirce (CP 6.486). Tato myšlenka, která se stane zbožňováníhodnou, vyvolá v múzistovi pravou náboženskou víru v Boží realitu a blízkost. Podle Peirce se jedná o rozumný argument, protože přirozeně ústí v to nejintenzivnější a nejživější určení duše. A tak múzista začne své životní počínání formovat ve shodě s hypotézou, že Bůh je reálný a blízko. To je totiž podstatou jeho živé víry v takovou propozici. Peirce tento argument nazývá pokorným,⁴⁸ neboť je otevřen každému upřímnému člověku (CP 6.486). Jelikož každé srdce bude tímto způsobem uchváčeno krásou a zbožňováníhodností myšlenky Boha, lze tvrdit, že pokorný argument je přirozeným výplodem svobodné meditace (CP 6.487). V lidské přirozenosti dřímá sklon věřit v Boha. Je to základní složka lidské duše. Toto podle Peirce ukazuje opomíjený argument (CP 6.487). Zatímco pokorný argument má tedy především hodnotu pro životaschopnost náboženství, opomíjený argument popisuje mentální operace, kterými pokorný argument skutečně přežívá (CP 6.487).

Je tedy patrné, že zkušenost přísně hypotetického Boha vzbuzuje v člověku touhu nechat celý svůj život formovat právě touto hypotézou, konstatuje (Delaney 1992, str. 735). Odhodlání člověka nechat svůj život utvářet v souladu s hypotézou - danou propozicí - se stává vírou v tuto propozici. Víra se nutně pojí s tím, jak člověk vede svůj život. Samozřejmě propojení víry s praktikami, které z ní vyplývají, jsou neoddělitelnou a přirozenou součástí náboženství, uvádí Cantens (2006). Může se však praktickému jednání oddat pragmatista, který by měl podle Peirce dospět k hypotéze Boha nejspíše? Mary Mahowald (1976, str. 367) upozorňuje, že Peirce v článku „The Order of Nature“, uvádí:

⁴⁷ „When a person finds himself in the society of others, he is just as sure of their existence as of his own... in like manner, when a man has that experience with which religion sets out, he has as good reason, putting aside metaphysical subtilties, to believe in the living personality of God as he has to believe in his own.“

⁴⁸ „Humble argument“

„Bylo by výstřední říci, že by současná věda mohla vyvrátit náboženství. Zdá se mi ale, že duch vědy je nepřátelský k jakémukoli náboženství s výjimkou náboženství pana Vacherota.“ (CP 6.426)⁴⁹

Peircově prohlášení předchází v uvedeném článku jiné, v němž Peirce (CP 6.396) říká, že Vacherot uctívá „*Dokonalý, Nejvyšší Ideál*“, všimá si Mahowald (1976, str. 367). Tento typ uctívání pramení z toho, že člověk vnímá božstvo, které zjevuje svůj obdivuhodný charakter. Uctívání, které se projevuje jako praktické jednání, je vyvoláno vírou v tohoto Boha. A uctívání božstva, které je dokonalým, nejvyšším ideálem, neodporuje podle Peirce dokonce ani duchu vědy, tvrdí Mahowald (1976, str. 367). Hypotéza Boha je tedy výjimečná v tom, jak ovlivňuje veškeré životní počínání věřících.

Velmi důležitým prvkem Peircova pojetí Boha je ještě podmínka vágnosti. Myšlenka Boha musí být vždy vágní - pokud se ji snaží filosofové či teologové zpřesnit, ztrácí své pozitivní, primitivní kvality, uvádí Delaney (1992, str. 733). Vágnost Peirce (CP 2.144-150) názorně popsal v souvislosti s usuzováním, které se podle něj ve své neurčitosti příliš neliší od lidského očekávání. Říká, že člověk má zvážit, co je to očekávání (CP 2.146). Očekávání týkající se vzdálené budoucnosti, třeba něčeho, co by chtěl člověk udělat, bude jen stěží rozlišitelné od pouhého „možná“. Člověk má například ve své představě určitý druh obrazu, jehož hlavní rysy jsou vágní a nejisté. Nespojí si jej tedy s nějakou jednoznačnou událostí. Bude si s neurčitostí myslet, že existuje nějaká událost, k níž ten obraz patří a v níž se stává individuálním. Bude si myslet, že existuje nějaké pravidlo, které určí tuto jednotlivou událost, když se objeví. A tento individualizující prvek se stane postupem času význačným. Peirce (CP 2.146) říká, že závěrem usuzování je:

„...obecná myšlenka, v jejíž skutečnost nás přiměly věřit podněty určitých faktů a určitých obecných habitů rozumu. Jak nepatrný je rozdíl mezi tímto a popisem očekávání!“⁵⁰

Determinovanost je tedy pro Peirce relativní, říká Raposa (1989, str. 57). Vágnost je kvalitou znaku a může být zmírněna jen do té míry, že se může zpřesnit interpretace

⁴⁹ „It would be extravagant to say that science can at present disprove religion; but it does seem to me that the spirit of science is hostile to any religion except such a one as that of M. Vacherot.”

⁵⁰ „It is a general idea to which at the suggestion of certain facts a certain general habit of reason has induced us to believe that a realization belongs. How slight is the difference between this and the description of an expectation!”

znaku. Tak i božská mysl jako to nejširší kontinuum nemůže být zcela zpřesněno, protože zahrnuje nekonečný počet dalších možných určení (Raposa 1989, str. 57). Peirce (CP 6.496) neváhá prohlásit, že věří v realitu Boha. Tvrdí dokonce, že každý tomu více méně věří. Pokud si někdo myslí, že je víra v realitu Boha neopodstatněná, je to z toho důvodu, že požaduje přesnou představu, která se pak může snadno ukázat jako neospravedlněná. Proto vyžaduje představa Boha vágnost. Peirce (CP 6.496) prohlašuje:

„Každý pojem, který je vágní, může být sám rozporuplný v tom ohledu, v němž je vágní. Žádný pojem, dokonce ani matematický, není naprosto přesný, a některé z pojmů, jež jsou pro každodenní užití nejdůležitější, jsou velmi vágní.“⁵¹

Žádné úzké vymezení Boha ani božského působení se v rámci pragmatismu nepřipouští. Hypotéza Boha musí být neurčitá, protože oproti jiným běžně funkčním hypotézám nepřináší žádné konečné mentální obrazy, uvádí Delaney (1992, str. 735). Peirce si tak chtěl na základě vágnosti vytvořit pojetí Boha, které by mohlo být neustále vystavováno pochybnostem a případným změnám.

Ačkoli je ale hypotéza Boha takto vágní, má díky své pravděpodobnosti daleko silnější a pronikavější pragmatické důsledky na život svých stoupců, než jiné typy hypotéz. Peirce (CP 6.488) říká, že:

„Za prvé, pravděpodobnost této hypotézy⁵² dosahuje mezi záměrně utvořenými hypotézami téměř nesrovnatelné míry. Je tak těžké pochybovat o Boží realitě, když myšlenka pramení v múzování, že je zde velké nebezpečí, že se zkoumání v první fázi zastaví a múzista bude lhostejný k dalšímu ověření. Stejně tak je nepochybně sama pravděpodobnost argumentem nemalé váhy pro pravdivost té hypotézy.“⁵³

Pro Peirce (CP 2.650) myšlenka pravděpodobnosti znamená, že někdy se daný způsob inference ukáže být úspěšným a jindy ne. Když člověk pokračuje v jedné inferenci za druhou, může očekávat, že v prvních deseti či stech případech se poměr úspěchů ukáže ve značných výkyvech. Pokud však bude zkoumající pokračovat v dalších tisících a miliónech inferencích, budou se tyto výkyvy zmenšovat. Jestliže by se tímto způsobem

⁵¹ „Every concept that is vague is liable to be selfcontradictory in those respects in which it is vague. No concept, not even those of mathematics, is absolutely precise; and some of the most important for everyday use are extremely vague.“

⁵² Pokorného argumentu, tj. případ retrodukce

⁵³ „In the first place, the Plausibility of the hypothesis reaches an almost unparalleled height among deliberately formed hypotheses. So hard is it to doubt God's Reality, when the Idea has sprung from Musements, that there is great danger that the investigation will stop at this first stage, owing to the indifference of the Muser to any further proof of it. At the same time, this very Plausibility is undoubtedly an argument of no small weight in favor of the truth of the hypothesis.“

pokračovalo dostatečně dlouho, přiblížil by se poměr fixní hranici (CP 2.650). Pokud má podle Peirce hypotéza Boha tak velkou míru pravděpodobnosti, lze přepokládat, že inference týkající se Boží reality povede k úspěšnosti. Jak Peirce (CP 6.489) dále vysvětluje, hlavní funkcí dedukce jako druhé fáze procesu zkoumání je vyvodit z předpokladu, že hypotéza platí, důsledky, které jsou přístupné zkušenosti a mají zjistitelné podmínky. U hypotézy Boha však toto není snadné, protože sama hypotéza je velmi nejasně vnímatelná. Z její abstraktní interpretace lze v jednoznačné dedukci pokračovat jen ve výjimečných případech (CP 6.489). Tento příznačný důsledek hypotézy se staví proti třetímu, říká Peirce (CP 6.490), který se projevuje v jejím dominantním vlivu na celé životní počínání věřících. Jak totiž učí pragmatická maxima, význam jakéhokoli výtvaru mysli spočívá v tom, jak bude v jakýchkoli myslitelných okolnostech determinovat praktické jednání člověka (CP 6.490).

Asi kvůli vágnosti, jíž je hypotéza Boha charakteristická, se Peirce již příliš nerozepisuje o vlivu na počínání člověka, které z této hypotézy vychází. O tom, jaký je například Bůh, umí lidé podle Peirce pouze divoce žvanit (CP 6.509). Myšlenka Boha předpokládá nekonečně nepochopitelný objekt. Snaha povědět o něm něco detailně bude zřejmě neúspěšná. Člověk se jí však z nějakého důvodu drží, protože to je pro něj podle Peirce (CP 6.466) méně nesprávné, než kdyby se rozhodl pro její popření.

2.6 Náboženství a věda

Mohla by však hypotéza Boha fungovat v rámci zkoumání vědecké komunity? Peircovo pojetí přísně hypotetického Boha vyvolává na stranách vědecké i náboženské komunity spíše četné námitky, uvádí Delaney (1992, str. 725). Velká většina vědecké komunity totiž nepovažuje hypotézu Boha za pravou. Problém vidí například v nesouladu mezi hypotézou Boha a jinými, vzorovějšími vědeckými hypotézami. Náboženská komunita zase považuje hypotézu Boha na jedné straně za nevhodnou a útočnou a na druhé straně za nedostatečnou, vágní a metafyzicky neurčitou, která nemůže obsáhnout rozličné teologické detaily, jež jsou součástí víry (Delaney 1992, str. 725). Peirce byl ale členem obou těchto komunit a nezdráhal se považovat náboženství a vědu za kulturní systémy, jež se mohou vzájemně podporovat, či dokonce doplňovat (Delaney 1992, str. 726).

V jedné ze svých připomínek ke vztahu náboženství a vědy Peirce (CP 6.2-3) uvádí, že problém metafyziky byl, že se jí zabývali teologové a ne vědci. A to z toho důvodu, že pokud teologové narazí na odlišná tvrzení, která nezapadají do jejich koncepce, řeknou, že odporují čemukoli náboženskému, vysvětluje Cantens (2006). Správný postoj však nemusí mít ani ateističtí filosofové, protože taková tvrzení považují za důkaz svědčící proti náboženství. Cantens (2006) tvrdí, že Peirce chce ve svém cyklu přednášek *Reasoning and the Logic of Things* zdůraznit nesouměřitelnost metody teologie s metodou vědy. Kritizuje teology v jejich nevědeckém přístupu v ustavování přesvědčení. V jeho pohledu nebudou mít způsoby tzv. praktických teologů nic co dočinění se způsoby teoretických teologů, kteří postupují podle metody vědy.⁵⁴ Cantens (2006) tím podotýká, že z Peircova hlediska se mohou i nábožensky založení lidé řídit metodou vědy.

2.7 Hledání pravdy

Do jaké míry by tedy mohlo být realizování vědecké metody slučitelné s praktikováním náboženství? Co by mohly mít věda a náboženství společného a čím se naopak od sebe liší? Věda podle Peirce (CP 6.428-434) vyžaduje jen svého „ducha“, vysvětluje Cantens (2006). Duch vědy žene lidi k neúnavnému a neustávajícímu hledání pravdy v zájmu pravdy (CP 1.44). Předmětem zkoumání je pravda (CP 7.54). Tím se věda stává jakýmsi základním instinktem, z něž vychází veškeré vědecké zkoumání založené na hypotézách, objevech a teoriích. Celý masiv vědomostí není primárním předpokladem vědy. Jejimi základními prvky jsou poznávající schopnost, kterou disponuje člověk oddávající se zkoumání, a objekt tohoto poznávání, kterým je pravda. To, jak Peirce chápe ducha vědy dřímajícího v každé kognitivní dispozici, není slučitelné s běžně praktikovanou metodou vědy jeho doby, upozorňuje Cantens (2006). Peirce chce představit svou metodu vědy, v níž duch povede zkoumajícího k tomu, aby se nespokojil s dosavadními názory, ale vytrvale pokračoval v poznávání skutečné pravdy o přírodě. Této pravdy může dosahovat v dlouhodobém horizontu komunita zkoumajících za pomoci důsledně vytvořené vědecké metody (Delaney 1992, str. 726). Nakonec, Peirce říká, že tato pravda je společná vědě i náboženství (CP 6.216).

⁵⁴ Rozdíl mezi praktickými a teoretickými teology uvedu za chvíli (viz níže).

Věda je neodmyslitelně spojena s logikou. Každý hlavní krok vpřed v rámci vědy je další lekcí logiky, říká Peirce (CP 5.363). Metoda vědy se má uplatňovat ve zkoumání, expozici i aplikaci pravdy. Zkoumajícího navádí k tomu, aby se učil pravdě, a stává se tak nejvyšší maximou logiky, vysvětluje Cantens (2006). Tato nejvyšší maxima logiky, která je základním rysem ducha vědy, má především zamezit, aby zkoumající nezatarasil cestu pravého zkoumání (CP 1.135-140). Podle Peirce může být cesta zkoumání zatarasena čtyřmi různými způsoby. Za prvé tím, že zkoumající bude prosazovat konečné závěry jako jasné pravdy. Za druhé tím, že bude prohlašovat, že existuje něco, co přesahuje lidské vědění a proto nemůže být poznáno. Za třetí tím, že bude přijímat nějaké propozice za základní či nevysvětlitelné a za čtvrté tím, že přijme nějakou pravdu za poslední a zcela dokonalou (CP 1.135-140).

Jakoby tyto způsoby zatarasení cesty k pravdě naznačovaly, že člověk může vlastně poznat vše, protože nic nesahá za jeho vědění. Nebo mohou naznačovat, že neexistují žádné základní propozice. Peirce však o těchto způsobech přemýšlel poněkud jinak, a to v kontextu svého falibilismu, objasňuje Cantens (2006). Falibilismus je podle Peirce (CP 1.141-175) přirozeností argumentace, v níž se počítá s tím, že pravá skutečnost věcí je pochybná. Jak uvádí Peirce (CP 1.149):

„(Falibilismus)... pouze říká, že lidé nemohou dosáhnout absolutní jistoty týkající se záležitostí skutečnosti.“⁵⁵

Peirce netvrdil, že neexistují zřejmé pravdy, uvádí Cantens (2006). Ve své teorii zastával spíše názor, že pokud zřejmé pravdy existují, nelze je poznat zcela a bez omylů. Všechny čtyři způsoby, jimiž člověk může zatarasit cestu k poznání pravdy, stojí na předpokladu neomylnosti. Pokud chce člověk hledat pravdu, musí naopak vždy očekávat nějakou míru chybovosti či omylnosti. To, co považuje jeden den za očividně pravdivé, se může druhý den ukázat jako nepravdivé, a to, co se zdá být dnes nevysvětlitelné, se může zítra nějakému vysvětlení poddat. Cestu k pravdě zatarasí tedy ten, kdo se v nějakém ohledu v rámci svého zkoumání drží neomylnosti (Cantens 2006).

Ve svém článku „Fixation of Belief“ připisuje Peirce neomylnost těm, kdo ustavují své přesvědčení metodou neústupnosti. K nim řadí i nábožensky založené lidi. Můžou však jimi být i zastánci scientismu, skepticizmu nebo racionalismu, říká Cantens (2006). Neomylnost a metoda neústupnosti v ustavování přesvědčení mohou být

⁵⁵ „It only says, that people cannot attain absolute certainty concerning questions of fact.“

součástí vyznávání náboženství. A to z toho důvodu, říká Cantens (2006), že může docházet ke směšování teoretického odůvodňování, jež Peirce představuje v rámci své metody vědy, s praktickým jednáním. V procesu teoretického odůvodňování nesmí hrát roli to, co člověk cítí. Jedinou výjimku zde má zvláštní pozice instinktu, který člověka vede k přijetí počáteční hypotézy. Přesto i instinkt má jít stranou v případě, že jakákoli zkušenost vyvrátí domněnky, k nimž člověka instinkt přivedl (Cantens 2006).

2.8 Teoretikové a praktikové

Cítění nemůže být součástí metafyziky, protože metafyzika je pro Peirce abstraktní vědou, jíž má náležet čistě teoretická metoda, vysvětluje Cantens (2006). Na druhou stranu jsou však cítění a instinkt velmi důležitou součástí každodenního chování člověka. Je možné je oddělit od hlavní náplně vědy - hledání pravdy? Důležité v této otázce je fakt, že Peirce rozumí přesvědčení ve více významech a jeden určitý typ přesvědčení se podle něj jistě vědeckého myšlení netýká, uvádí Cantens (2006). Peirce (CP 1.635) v „Detached Ideas“ říká, že to, co je běžně a správně nazýváno přesvědčení, jež je pro něj „*přijetím propozice jako téma es aei*“⁵⁶, nemá ve vědě žádné místo. V článku „Fixation of Belief“ však jasně uvádí, že metodou vědy si člověk ustavuje přesvědčení, a tento proces je součástí zkoumání. Inferenci dokonce sám definuje jako vědomé a cílené přijetí přesvědčení jako důsledek poznání (CP 2.442).

Přesvědčení dosahované prvními třemi metodami, o kterých mluví Peirce v článku „Fixation of Belief“, se pojí s praktickým myšlením, tvrdí Cantens (2006). Odkazuje se na Peircovo pojetí počátku a konce procesu ustavování přesvědčení, které v člověku upokojí jeho neklid vyvolaný pochybnostmi a vede k ustavení nějakého pravidla chování či habitu v jeho přirozenosti. Člověk si je toho navíc vědom (CP 5.371). Podle Peirce (CP 1. 635) totiž věříme těm propozicím, podle kterých jsme s to jednat:

*„Naprosté přesvědčení je ochota jednat v životní krizi podle určité propozice, zatímco názor je ochota jednat podle ní v docela bezvýznamných situacích.“*⁵⁷

⁵⁶ Výraz z řečtiny, jež lze chápat jako „věčnou posedlost“

⁵⁷ „Full belief is willingness to act upon the proposition in vital crisis, opinion is willingness to act upon it in relatively insignificant affairs“

Na základě naprostého, úplného a konečného přesvědčení je věřící ochoten jednat v jakékoli životně důležité situaci, říká Cantens (2006). Toto naprosté přesvědčení bude základním hlediskem praktikování náboženství. Víra se zabývá praktickými záležitostmi a tím, jak by měl věřící jednat ve svém každodenním životě. Životně důležité situace bývají součástí běžného dne každého věřícího, který se v nich zachová určitým způsobem vyplývajícím právě z jeho naprostého přesvědčení. Věřící se nedrží své víry pod taktovkou falibilismu. Neočekává, že by jeho přesvědčení mohlo být v každém okamžiku pozměněno (Cantens 2006). Orange (1984, str. 92) tvrdí, že určitým důvodem k tomuto vzdání se falibilismu je tenze mezi Peircových chápáním Boha jako nezbytného bytí a zároveň jako čistě hypotetického objektu daného přesvědčení (CP 6.452-457). Bylo by podle Peirce možné najít rovnováhu mezi těmito dvěma pojetími? Podle Peirce může víra v Boha přežít a nadále si udržet pozici smysluplné skutečnosti pouze jako součást vědeckého přístupu (Orange 1984, str. 92). Když však věřící teoretické usuzování ve své víře utěšňuje, stává se jednoduše „praktikem“, a ne teoretikem náboženské vědy.

Pokud se chce „praktik“ věnovat teoretickému usuzování v rámci metafyzických otázek, bude ve skutečnosti docházet k závěrům z praktických, a nikoli teoretických důvodů, tvrdí Cantens (2006). Náboženská přesvědčení jsou totiž výjimečná v tom, že vyžadují od věřícího velkou míru osobní zaangażovanosti. Kvůli ní se věřící vždy nějak potýká s praktickými záležitostmi a není schopen je od svého přesvědčení oddělit (Cantens 2006).

S vírou se tedy neodmyslitelně pojí chování člověka. Naopak teoretické usuzování nesmí od svých závěrů očekávat, že přinesou řešení jakýmkoli praktickým problémům. Nesmí na nich záviset jednání člověka. Vědecká metoda se zabývá především pravdou, nikoli jednáním. Naprosté přesvědčení v ní nikdy nezíská své místo. Peirce (CP 1.635) uvádí:

„Čistá věda nemá nic co dočinění s jednáním. Propozice, které přijímá, si pouze napíše na seznam premis, které by chtěla použít. Pro vědu není nic vitální, nic nemůže být. Její přijímané propozice jsou proto nanejvýš názory a celý seznam je prozatímní.“⁵⁸

⁵⁸ „But pure science has nothing at all to do with action. The propositions it accepts, it merely writes in the list of premisses it proposes to use. Nothing is vital for science; nothing can be. Its accepted propositions, therefore, are but opinions at most; and the whole list is provisional.“

Na druhou stranu, říká Cantens (2006), bychom mohli připustit, že někteří vědci mají určitá přesvědčení o určitých vědeckých hypotézách či teoriích, podle nichž jsou také ochotni do určité míry jednat. Podobně také filosofové nebo ateisté. Znamená to tedy, že kdokoli, kdo má nějaké přesvědčení, se nemůže oddat teoretickému usuzování, a jen naprostý skeptik by byl schopen metafyzického zkoumání? Cantens (2006) nepovažuje tuto interpretaci za zcela správnou. Z Peircova pohledu totiž mohou mít vědci určitá přesvědčení a dokonce by na nich měli realizovat svá další zkoumání. V rámci vědy se pouze přijímají ty propozice, které jsou nanejvýš názory. Vědecké zkoumání podle Peirce nikdy nemůže dosáhnout konečného bodu a ten, kdo bádá, nikdy nezíská naprosté přesvědčení:

„Člověk vědy se neoddává svým závěrům. Nic pro ně neriskuje. Je připraven vzdát se jednoho nebo všech závěrů hned, jakmile jim odporuje zkušenost. Přiznávám, že některé z nich má ve zvyku nazývat ustanovené pravdy, ale tím se pouze myslí propozice, proti kterým schopný člověk nic nenamítá. Zdá se pravděpodobné, že po přijetí seznamu propozic zůstane každá daná propozice tohoto typu na dlouhou dobu. Přesto může být zítra vyvrácena, a pokud se tak stane, bude člověk vědy rád, že se té chyby zbavil. Proto ve vědě neexistuje žádná propozice, která by odpovídala koncepci přesvědčení.“ (CP 1.635)⁵⁹

Úspěšný vědec bude vše neustále zpochybňovat a zkoušet v pravdivosti, říká Cantens (2006). Člověk oddávající se vědeckému myšlení není nijak vázán svým řešením. Veškerá jeho přesvědčení však musí být otevřena možným úpravám či naprostým změnám. Vědec bude ochoten ztratit své přesvědčení, pokud narazí na důkazy, jež svědčí proti jeho přesvědčení. Bude počítat s tím, že jeho současné názory jsou jeho vědeckým zkoumáním ohroženy. Ten však, kdo má naprosté přesvědčení, se jej nebude schopen vzdát. Peirce tedy nekritizuje teology ani samo náboženství, ale metodu, kterou praktičtí teologové užívají v rámci svého metafyzického zkoumání (Cantens 2006).

Příkladem skutečného teoretického usuzování by mohlo být například vědecké zkoumání původu života do té míry, dokud daná teorie neovlivňuje život a chování lidí,

⁵⁹ „The scientific man is not in the least wedded to his conclusions. He risks nothing upon them. He stands ready to abandon one or all as soon as experience opposes them. Some of them, I grant, he is in the habit of calling established truths; but that merely means propositions to which no competent man today demurs. It seems probable that any given proposition of that sort will remain for a long time upon the list of propositions to be admitted. Still, it may be refuted tomorrow; and if so, the scientific man glad to have got rid of an error. There is thus no proposition at all in science which answers to the conception of belief.“

říká Cantens (2006). Z teoretického usuzování se lehce může stát usuzování praktické, pokud jej člověk časově vymezí nebo mu bude věnovat příliš velký zájem. Závěry, k nimž by dospěl, by byly souhrnem těch nejpravděpodobnějších pravd poskytujících informace jen pro konkrétní časový úsek. Praktické úsudky a rozhodnutí jsou součástí každodenního prožívání člověka a k jejich vykonání má jen vymezený časový úsek. Nechává se vést svými city a instinktem, jež se nadále utváří pod taktovkou jeho zkušeností, selského rozumu i kultury a jejími autoritami, kterým se podřizuje. V praktickém myšlení si jako cíl stanovuje své uspokojení a štěstí spíše než dosažení čisté pravdy. Tím se vzdaluje od usuzování teoretického, jehož jediným zájmem i cílem je hledání pravdy v zájmu pravdy (Cantens 2006).

K záměně teoretického odůvodňování za praktické naneštěstí může dojít snadno, protože pro člověka není snadné oddělit rozum od svých citů, jež mají na mnohé z jeho počínů obrovský vliv, vysvětluje Cantens (2006). A tak bývá člověk mnohdy neuvědoměle ve svém jednání veden city, zatímco si myslí, že jej k tomu vede jeho rozum. Chovat se tímto způsobem může i v otázkách víry v Boha. Každý je ale schopen alespoň částečně rozumět svého náboženskému rozpoložení. Ví, jaká náboženská přesvědčení má, z jakého důvodu je má – toho si je vědom alespoň do určité míry, a jak silná se zdají být v konkrétních situacích. Také si uvědomuje, co může zapříčinit, že o nich začne pochybovat a co naopak posílí víru v ně. Člověk je dokonce schopen přemýšlet nad tím, jaké důkazy by zapříčinily ztrátu jeho přesvědčení (Cantens 2006). V rámci víry ale uplatňuje teolog nebo jakýkoli věřící své city a tím i praktické usuzování. Z toho důvodu si Peirce i myslel, že je těžké až nemožné řešit problém reality Boha z čisté teoretického hlediska. Své stanovisko uvádí v dopise svému bratrovi Herbertu Peircovi. Dopis není uveřejněn, Cantens (2006) jej však cituje přímo z Peircova rukopisu uloženého v Houghton Library na Universitě v Harvardu.⁶⁰ V uvedeném dopise Peirce vyjadřuje své přesvědčení, že je velmi těžké oddělit náboženství od chování (akce) a tedy i od praktikování. Některé formy náboženství či teologie by snad mohly být podle Peirce souměřitelné s metafyzickým zkoumáním. Nerozvádí ale, jaké, podotýká Cantens (2006).

⁶⁰ „Peirce Manuscripts in Houghton Library at Harvard University, followed by a number identified in Richard R. Robin, *Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1967), or in Richard R. Robin, "The Pierce Papers: A supplementary Catalogue", *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 7 (1971): 37-57. L338: 112-113. I want to thank the Peirce Edition Project, especially Cornelis de Waal for helping decipher Peirce's handwriting." (Cantens 2006)

Klást překážky metafyzickému zkoumání bude zřejmě ten, uvádí Cantens (2006), kdo je tzv. „praktikem“, který si udržuje víru v Boha z praktických důvodů. Ze stejných „špatných“ důvodů se ji nedokáže ani zříct. Z pohledu Peirce se však jedná o velmi přirozený stav, v němž se víra zakládá na množství důkazů, se kterými se věřící setkal. Peirce proti tomuto typu přesvědčení nevyjadřuje námitky, nestává-li se součástí vědeckého zkoumání. Praktické usuzování zatarasuje cestu hledání pravdy a narušuje ducha vědy i nejvyšší maximu logiky. Teoretické usuzování musí být od praktického jednání víry striktně odděleno. Samozřejmě že se ten, kdo se věnuje teoretickému usuzování, nebude chovat jako robot, jenž nemá pocity ani instinkty. Nesmí však nikdy přijmout jakékoli přesvědčení jako konečné a dostačující, chce-li dělat „peircovskou“ vědu (Cantens 2006).

2.9 Náboženská věda

I přesto se podle Peirce mohou teologové zabývat metafyzikou, tvrdí Cantens (2006). Jednalo by se o „náboženskou vědu“, která je sama formou nábožnosti. Ta se bude držet ducha vědy i nejvyšší maximy logiky. Náboženská věda však od svého zkoumajícího, který se musí řídit pravidly logického zkoumání, vyžaduje velkou míru sebekontroly. V tomto bodě, říká Cantens (2006), hraje velkou roli návaznost normativní logiky na etiku. Hlavním cílem náboženské vědy bude pravda, a proto bude věřící ochoten osvobodit svou víru v Boha od praktických důvodů víry, aby se začal při ustavování svých přesvědčení řídit teoretickým usuzováním. U věřících praktikujících náboženskou vědu lze tedy připustit, že jejich víra může být zpochybnována či podkopávána. Neznamená to však, že od své víry musí zcela upustit. Nebudou však zabředávat do apologetiky stejně jako praktičtí teologové, ale budou schopni zvažovat hypotézy, jež jsou v opozici s hypotézou reality Boha (Cantens 2006).

Posledně zmíněný postoj se podle Cantense (2006) odráží v Peircově článku „A Neglected Argument for the Reality of God“, kterému by mělo být rozuměno právě v kontextu vědecké metody. Usuzování o realitě Boha má totiž tři fáze, stejně jako usuzování v rámci vědecké metody, říká Cantens (2006). Nejprve se postuluje hypotéza, což je fáze retrodukce. Peirce v této první části představuje pokorný argument, jež má být argumentem pro hypotézu reality Boha. V druhé fázi se hledá vysvětlení a dedukují se důsledky hypotézy. Jedná se o dedukci, v níž se Peirce snaží obhájit právě pokorný

argument. Tato druhá fáze je oním opomíjeným argumentem, podle nějž pojmenovává Peirce celý svůj článek. Nakonec se v rámci vědecké metody musí srovnat důsledky hypotézy se skutečností a lidskou zkušeností. Provádí se indukce, v níž se rozhoduje o pravdivosti hypotézy. Peirce si navíc podle Cantense (2006) myslí, že zatímco v rámci svého zkoumání člověk dochází k argumentu, na jehož základě se může racionálně rozhodnout věřit v realitu Boha, neopouští ducha vědy ani nepřehlídí teoretické důkazy. Zkoumání však musí být celistvé a nesmí být vynechána žádná z jeho fází. A proto se skutečný hledatel pravdy v rámci náboženské vědy nemůže spokojit ani s pokorným argumentem a nemůže ustat ani poté, co dosáhl hypotézy. Musí ji podrobit také ověření, v jehož rámci bude zvažovat důkazy svědčící proti ní. Na základě toho Cantens (2006) tvrdí, že podle Peirce je věda pro náboženství nezbytná, protože mu pomáhá přežít i růst. Nakonec, Peirce se nezdráhá uvažovat o vztahu náboženství a vědy jako o manželství. Jejich vzájemné propojení vyjadřuje následovně:

„Nastal však čas, kdy si ten, jímž náboženská zkušenost pohne nejsilněji, uvědomí, jak se věci mají...a dá se vpřed s radostí a jistotou, že pravda se nevětví do dvou nepřátelských nauk a že jakákoli změna v jeho víře, k níž se může pomocí svých vědomostí dopracovat, ovlivní pouze způsob vyjádření jeho víry, nikoli však její hluboká tajemství.“ (CP 6.432)⁶¹

2.10 Shrnutí

Peirce uchopuje oblast vědy i náboženství za pomoci nástrojů pragmatismu, který jako filosofickou metodu nepraktikuje jednotlivec, ale vždy skupina lidí. Pragmatická maxima, falibilismus i habitus se odrážejí nejen v jeho koncepci vědeckého zkoumání, ale také v procesu hledání hypotézy Boha. V Peircově pojetí získává člověk přesvědčení o pravdivosti jakéhokoli pojmu díky habitu, který jej k tomu dovádí a určuje způsob, jak člověk nahlíží na realitu. Přesvědčení, které člověk získá, má vliv na jeho touhy a jednání.

⁶¹ „The day has come, however, when the man whom religious experience most devoutly moves can recognize the state of the case. While adhering to the essence of religion, and so far as possible to the church, which is all but essential, say, penessential, to it, he will cast aside that religious timidity that is forever prompting the church to recoil from the paths into which the Governors of history is leading the minds of men, a cowardice that has stood through the ages as the landmark and limit of her little faith, and will gladly go forward, sure that truth is not split into two warring doctrines, and that any change that knowledge can work in his faith can only affect its expression, but not the deep mystery expressed.”

Působí v jeho myšlení, citovém prožívání i chování jako jistá tendence zachovat se určitým způsobem. Jakékoli přesvědčení si může ustavit jedním ze čtyř způsobů: metodou neústupnosti, metodou autority, a priori metodou nebo metodou vědy. S první uvedenou metodou ustavování přesvědčení pojí Peirce přístup některých nábožensky založených lidí. Tvrdošijnost, vytrvalost a ignorace názorů či důkazů, které odporují jejich zkušenostem, je jednou z hlavních charakteristik metody neústupnosti. U druhé metody si zase všímá vlivu autoritativních osob nebo institucí, které mají v církevní oblasti také své zastoupení, na názory a přesvědčení člověka. Náboženství se podle Peirce může zakládat na ustavení přesvědčení. Je však důležité, podle jaké metody bylo toto přesvědčení ustaveno.

Pouze metoda vědy je podle Peirce schopna uspět v ustavování přesvědčení, které není ovlivněno omezenými lidskými záměry, protože předpokládá, že existují věci, jež jsou nezávislé na jednotlivých lidských názorech o nich. Jejím primárním zájmem nemá být jednání, ale hledání pravdy. Z uvedených metod je také jako jediná schopna reflektovat nové poznání a předvést rozdíl mezi správným a špatným způsobem usuzování. Zdá se, že podle Peirce může vést k pravdě pouze ustavování přesvědčení metodou vědy.

Věda, jež pro Peirce primárně znamená komunitu lidí, kteří usilovně hledají pravdu v zájmu pravdy, může prostřednictvím správného procesu usuzování dospět k novým objevům o všech věcech, jež jsou možným předmětem vnímání člověka. Jednou z hlavních a nutných podmínek vědeckého zkoumání je falibilistický přístup, na jehož základě zkoumající nepokládá nic za zcela nepochybné a jisté, ale dokáže své dosavadní dosažené poznání podrobit pochybnostem a prozkoušení. Předpoklad chybovosti či omylnosti je pro Peirce součástí procesu hledání pravdy. I Bůh se může stát předmětem poznání člověka, který se pozorováním tří vesmírů zkušenosti oddá múzování. Ukazuje se, že k hypotéze týkající se existence Boha lze dospět teoretickým usuzováním. Ten, kdo usuzuje správně a nechává se vést metodou vědy, může začít vnímat myšlenku Boha jako velmi lákavou, až neodolatelnou představu. Zkušenost s Bohem také vede k praktickým projevům víry. Proto není snadné přidržet se pouze teoretického usuzování a neuchýlit se k usuzování praktickému, které chce dosáhnout uspokojivého konečného přesvědčení. Možná je toto rozlišení mezi teoretickým a praktickým usuzováním také cestou k pochopení toho, proč Peirce na jedné straně říká, že metodou vědy lze ustavovat přesvědčení a tím vést své zkoumání, a jinde uvádí, že přesvědčení nemůže být součástí vědy. Podobný rozpor lze vyzorovat v Peircově pojetí Boha. V rámci své metafyziky jej popisuje jako nezbytné bytí, které se projevuje jako semiósis celého vesmíru ve svém růstu a působení, ale v rámci

pragmatismu jej chápe jako objekt hypotetického přesvědčení, které lze neustále podřizovat falibilismu, Uvádí, že i pragmatik bude ochoten podřídít své životní počínání víře v danou propozici. Zdá se tedy, že i Peirce považuje víru a náboženství za těžko oddělitelné od praktického jednání. Na druhou stranu však sní o náboženské vědě, kterou by tvořila komunita lidí hledajících pravdu o Bohu a vesmíru tak, že by své dosavadní objevy a momentuální přesvědčení dokázali zpochybnit.

2.11 Závěr

Zatímco s příchodem Darwinovy teorie se vztah mezi náboženstvím a vědou jevil čím dál tím víc nesmiřitelný, Peirce přichází s neobvyklou teorií, která považuje vědu a náboženství za sebedoplňující se oblasti. Věda hledá pravdu pod záštitou pragmatismu a i náboženství hypotetizuje o Bohu a neustává ve svém zkoumání, doufaje, že se stále přibližuje pravdě. Obojí stojí na předpokladu toho, že význam pojmu jakéhokoli myslitelného předmětu, ať se bude jednat o předmět vědy nebo náboženství, je dán souhrnem účinků, kterými na člověka daný předmět působí. Zkušenost a instinkt na jedné straně a usuzování v rámci zkoumání na straně druhé mají v obou oblastech své místo. Nejdůležitějším postřehem je, že náboženství a věda směřují ke společnému cíli, jímž je pouze jedna jediná pravda. Proto si Peirce dovoluje mluvit o náboženské vědě, které by náležely postupy vědecké metody. Podle Peirce může věřící praktikovat náboženskou vědu a tím stále svou víru zpochybňovat. To však nepovede nutně k tomu, že by se musel své víry vzdát. Takový věřící musí být spíše schopen zvažovat hypotézy, jež jsou v rozporu s jeho konkrétní představou Boha. Rozmanitá náboženství ve světě se však řídí jinými principy, jež se blíží spíše způsobům podobným tomu, jak by postupoval člověk ustavující si přesvědčení jinou než metodu vědy. Zdá se tedy, že Peirce ve své teorii představuje zcela jiné pojetí náboženství, které navíc vymezuje velmi vágně. Neurčitá je také jeho idea Boha, kterou chápe jako nezbytnou součást evoluce vesmíru v rámci metafyziky i vědeckého zkoumání v rámci své sémiotiky. Na základě svého pragmatismu tvrdí, že Bůh je objektem hypotetického zkoumání a atraktivní představou, kterou bude chtít rozvíjet každý, kdo se oddá mýzování o třech vesmírech zkušenosti. V následující části se ale bude především vycházet z toho, že Peircovo pojetí Boha ani náboženství nemůže mít přesné vymezení.

3 Pojetí náboženství z hlediska teorie sémiotiky

Pokusme se nyní na základě předešlé analýzy některých klíčových Peircových textů týkajících se metafyziky a sémiotiky zkompileovat sémiotické pojetí náboženství.

3.1 Klíčové charakteristiky náboženství z Peircova pohledu

Hlavní roli ve vymezení by měla mít Peircova metodeutika, v níž se předpokládá, že náboženství i věda mohou fungovat na stejných principech a usilovat o stejný cíl. Stejně jako věda i náboženství může vycházet ze základních předpokladů pragmatismu. Náboženství není záležitost jednotlivců. Peirce říká:

„Náboženství ve své totalitě však nemůže spočívat na jednotlivci. Je v postatě společenskou, veřejnou záležitostí podobně jako ostatní druhy reality.“ (CP 6.429)⁶²

Peirce také zdůrazňuje hodnotu církve, kterou však neztotožňuje s žádnou z dosavadních či dřívějších církví. Mluví (CP 6. 443) o jakési „ideální církvi“, která by jako rostlina kvetla a rozrůstala se tak, aby odpovídala rozsahu civilizace. V ní by měl člověk možnost toho „nejvyššího rozvoje“, jenž je podmíněn společností.

Podle Peirce má náboženství usilovat o ustavičné hledání pravdy. Objektivní pravda je hlavním cílem a zároveň i garantem vědy i náboženství, podotýká Mahowald (1976, str. 369). Peirce explicitně uvádí, že pravý duch vědy ve skutečnosti vyžaduje osobitý náboženský přístup. Jinde popisuje ducha vědy jako náboženskou oddanost objevování universální pravdy. Pravda má být ideálním koncem vědeckého zkoumání a zároveň má být také tím, k čemu směřuje náboženský člověk (CP 5.557 – 565). Podle Mahowald (1976, str. 370) lze tuto pravdu, k níž věřící i vědec směřují, identifikovat s Bohem.

Hledání pravdy uskutečňuje komunita lidí, která by měla své poznávání pravdy vést na základě falibilismu a dosahovat přesvědčení metodou vědy. Náboženství, jež je tvořeno komunitou lidí, kteří mají přesvědčení, na jejichž základě se v jejich chování ustavuje určitý habitus, nemusí být v rozporu s vědou ani s její podmínkou falibilismu. Náboženství

⁶² „But religion cannot reside in its totality in a single individual. Like every species of reality, it is essentially a social, a public affair.“

se však nezakládá pouze na přesvědčeních, jichž je dosahováno metodou vědy, ale také na přesvědčeních ustavených jinou z uvedených metod – například metodou neústupnosti nebo autority. Peirce připouští, že členové náboženské komunity si své přesvědčení nemusí vždy ustavovat metodou vědy. Metoda vědy totiž nepřijímá žádné přesvědčení za konečné a naprosto pravdivé.

Z Peircova přístupu je dobře patrné, že duch náboženství a duch vědy nestojí proti sobě, právě naopak. Ve svých textech týkajících se vědy, Boha a náboženství Peirce rozlišuje mezi teoretickým a praktickým přístupem, ale jeho celkové pojetí vztahu náboženství a vědy nakonec vyžaduje jakousi jednotu mezi tím, co je praktické a tím, co je teoretické, uvádí Mahowald (1976, str. 370). Vědu nechápe jako systematizované vědění, ale jako metodu zkoumání. I tato metoda je však výsledkem zkoumání, a proto duch vědy nespočívá v nastolených názorech, ale usiluje o skutečnou pravdu o přírodě. Vedle toho náboženství je pro Peirce (CP 6.429) určitý druh citu či vnímání. Důležitou roli v tomto vnímání i v náboženském životě hraje instinkt. Peirce chápe náboženství také jako myšlenku, která se rozrůstá a vyvíjí. Náboženství je i tento růst, který nevede k něčemu abstraktnímu a neživému, ale projevuje se v síle, jíž mohou lidé ve svých životech zakoušet (Mahowald 1976, str. 370). Peircovými slovy:

„A co je náboženství? V každém jedinci určitý druh citu nebo nevysvětlitelného vnímání, hluboké rozpoznání něčeho z toho Všeho, co jej obklopuje. Snaží-li se to vyjádřit, bude to mít podobu více či méně extravagantní, více či méně náhodnou, někdy však podobu vztahujícího se bytí, jež potvrzuje první a poslední, Alfu a Omegu, stejně jako vztah k tomu Absolutnímu z jedincova já... Je to myšlenka ucelené církve spojující všechny své členy dohromady v jedno organické, systémové vnímání Slávy toho Nejvyššího – myšlenka, která se rozrůstá z generace na generaci a nárokuje si být nadřazená určení veškerého chování, osobního i veřejného.“ (CP 6.429)⁶³

Významným charakteristickým rysem náboženství v rámci sémiotiky je víra v realitu Boha. Peirce ve své teorii, například v pojetí sémiósis v rámci evoluce nebo

⁶³ „And what is religion? In each individual it is a sort of sentiment, or obscure perception, a deep recognition of a something in the circumambient All, which, if he strives to express it, will clothe itself in forms more or less extravagant, more or less accidental, but ever acknowledging the first and last, the {A} and {Ö}, as well as a relation to that Absolute of the individual's self, as a relative being. But religion cannot reside in its totality in a single individual. Like every species of reality, it is essentially a social, a public affair. It is the idea of a whole church, welding all its members together in one organic, systemic perception of the Glory of the Highest -- an idea having a growth from generation to generation and claiming a supremacy in the determination of all conduct, private and public.“

v celkovém chápání vesmíru, s realitou Boha počítá. Říká, že mělo-li by být z hlediska obecné pravdy náboženství prokázáno, a jako takové by převažovalo všechny ostatní, musí zde existovat argument pro realitu Boha (CP 6.457).⁶⁴ Náboženská komunita se tedy od vědecké liší především v tom, že její představitelé si interpretují vesmír ve světle hypotézy Boha, této interpretaci věří a jejich víra se promítá do jejich celého životního počínání.

Bůh je nezbytné bytí. Peirce si Boha nijak nepersonifikuje. Přiděluje mu autorství tří vesmírů zkušenosti. Jeho pojetí Boha se pojí se znakovostí, protože říká, že slovo Bůh stejně jako Idea může něco denotovat.⁶⁵ Bůh je proto znak, který bude označovat to, co má možnost být nějakým způsobem označené. Zároveň přisuzuje Bohu vlastnosti, jež jsou jeho interpretanty, které se projevují ve vesmíru. Nakonec se ukazuje, že Bůh je myšlení prostupující vesmír, které člověk zakouší. Bůh se stává příčinou a zároveň pohonnou hmotou *semiósis*, podle níž si lidé dané komunity interpretují svět. Interpretanty Boha přispívají k habitu člověka. Jeho habitus přitom určuje, jak bude interpretovat dané znaky. Zajímavé by bylo, říká Delaney (1992, str. 738) zvážit, zda nepřispívá myšlenka Boha v určitém smyslu dokonce k biologickému přežití člověka.

Peirce v rámci své metafyziky ukazuje, že tento Bůh je blízký lidskému myšlení, a tak je člověk schopen jej svou myslí uchopit. K myšlence Boha může podle Peirce dospět každý, kdo se oddá múzování. Představu Boží existence začne považovat za možnou při rozjímání nad tím, jak jsou propojeny vesmíry zkušenosti, které Peirce před tím definuje. Když o tom bude přemítat s dostatečnou vytrvalostí, mohl by najít nějakou pravdu. Jednalo by se o malé okamžiky prozření, jejichž náhle objevující se pravda se nepodřizuje logické analýze. Když Peirce následně pokračuje v popisování toho, jak může správný múzista dospět k hypotéze o Boží realitě, uvádí vlastně jen jeden z příkladů hledání pravdy. Peirce totiž říká, že:

„(růst) je jen semínkem reflexe, která nevyhnutelně vede k hypotéze o Boží realitě.“
(CP 6.465)⁶⁶

⁶⁴ „If God Really be, and be benign, then, in view of the generally conceded truth that religion, were it but proved, would be a good outweighing all others, we should naturally expect that there would be some Argument for His Reality that should be obvious to all minds, high and low alike, that should earnestly strive to find the truth of the matter;”

⁶⁵ „Idea, nearer Plato's idea of *iđéa*, denotes anything whose Being consists in its mere capacity for getting fully represented, regardless of any person's faculty or impotence to represent it.” (CP 6.452)

⁶⁶ „This is a specimen of certain lines of reflection which will inevitably suggest the hypothesis of God's Reality.”

Když člověk postřehne při přemítání o třech vesmírech zkušenosti jejich společný prvek růstu, může dojít k závěru, že je zde nějaké nezbytné bytí. A tento argument jej bude svádět a lákat, až se mu nakonec poddá a začne jej rozvíjet nejen ve své hlavě, ale i ve svém chování. Dosažený argument jej povede k ideálnímu a uspokojivému vysvětlení všech tří vesmírů zkušenosti. Ne nadarmo věnuje Peirce tolik úsilí, aby ukázal, jak lze prostřednictvím múzování dospět k opomíjenému argumentu. Argument tohoto typu totiž není pro daného člověka pouhou teorií v jeho mysli, ale stává se důvodem k určitému jednání. Peirce říká, že opomíjený argument může být „*přímo aplikovatelnou skutečností v životě člověka*“ (CP 6.457)⁶⁷.

Když bude člověk přemýšlet o třech vesmírech zkušenosti ve světle hypotézy Boží reality, bude toto přemýšlení zasahovat nejen do jeho mysli, ale také do jeho emocí, pocitů a chování. Na základě hypotézy dospívá ke třem typům interpretantu: emocionálnímu, energickému a logickému (CP 5.475-476).

Peirce samozřejmě předpokládá takovou odezvu u člověka, který se oddá múzování a dospívá prostřednictvím opomíjeného argumentu k myšlence čistě hypotetického Boha. Na druhou stranu však nepopírá, že víra nevyplývá pouze z dosáhnutí opomíjeného argumentu, ale z jakéhokoli vědomého odhodlání člověka formovat své chování v souladu s danou propozicí.

Ve článku „Order of Nature“ zmiňuje Peirce přinejmenším tři pojetí Boha, uvádí Mahowald (1976, str. 369). Za prvé se může jednat o Boha, jehož nezbytné bytí se údajně projevuje v důkazech, dále o Boha, v něj lze v základu věřit, protože jeho bytí je racionálně odůvodněno, nebo o Boha, jenž nutně nemusí existovat, ale i přesto může být uctíván. Za nesmířlivé s duchem vědy přitom považuje první pojetí, kvůli němuž se mnozí teologové snaží o jedinou pravdivou interpretaci Boha. Opakem je pojetí Boha, jež je odůvodněné, jež má své věřící a může být v souladu s duchem vědy (Mahowald 1976, str. 369). Na druhé straně nemusí víra, která vyvolává náboženství, vždy zahrnovat racionální odůvodnění reality Boha, poznamenává Mahowald (1976, str. 368). Peirce dokonce považuje víru, jež popírá Boží realitu, za zcela hodnou být náboženstvím:

⁶⁷ „...this Argument should present its conclusion, not as a proposition of metaphysical theology, but in a form directly applicable to the conduct of life, and full of nutrition for man's highest growth.”

„...existují víry, v nichž bez ohledu na to, jak moc se liší od naší víry (popíráním Boží reality), rozpoznáváme ony základní charakteristiky, pro něž si zaslouží být nazvány náboženstvím.“ (CP 6.396)⁶⁸

Víra v realitu Boha tedy nemusí být nutně hlavní podmínkou náboženství. Mahowald tvrdí, (1976, str. 369), že jádrem náboženství bude spíše „touha po dokonalém“ (CP 6.427). Naneštěstí však může být tato touha potlačena či zmařena a cíl náboženství se deformuje, pokud je zatarasena cesta hledání pravdy.

Věřícími mohou být podle Peirce pragmatisté, kteří svou představu reality Boha staví na falibilismu. Říká (CP 6.496), že Bůh je skutečností, v níž dokonce věří více či méně úplně každý, nesnaží-li se však prokázat jeho realitu příliš přesně. V realitu Boha může věřit také ten, kdo se oddá určitému omezenému okruhu náboženských přesvědčení a ignoruje všechny ostatní názory, které do jeho okruhu nespádají. Jeho omezený pohled na svět nedokazuje existenci Boha s naprostou jistotou. Vyžaduje opomíjení mnoha protichůdných důkazů či pohledů, přičemž neexistuje ani jasně obhájitelné odůvodnění takového opomíjení či naprosté ignorace. S ohledem na Peircovo dělení způsobů ustavování přesvědčení by tomuto popisu odpovídal věřící, který si své přesvědčení drží metodou neústupnosti. Na své víře trvají tvrdošijně, ačkoli si jí nemohou nikdy být zcela jisti. Nemají zapotřebí konfrontovat svá přesvědčení či víru s jinými názory a důkazy. Náboženská přesvědčení si mohou věřící ustavovat také pod vlivem náboženské autority nebo a priori metody. Opakem k věřícím by pak byli pochybující či nevěřící, kterým by mohli podle Peircova tvrzení lehce odpovídat ti, kteří si žádají přesný popis Boha.

Do rozporu s vědou a její metodou, jak je Peirce chápe, se dostává náboženství, jež se odchýlilo od své vlastní podstaty – falibilistického hledání pravdy. Moderní věda vnáší do toho, jak lze rozumět náboženství, především falibilistický přístup a přijetí stanoviska, že žádná interpretace Boha není nadřazená nějaké jiné interpretaci Boha, upozorňuje Alexander (1987, str. 320). Peircova hypotéza Boha má na počátku větší pravděpodobnost než většina vytvořených hypotéz s nějakým stupněm distinkce a analyzovanosti, uvádí Delaney (1992, str. 735). Podle Peirce se pro hypotézu vyšší pravděpodobnosti stává kritické zkoumání absurdním. Protože představa Boha je v základě vágní, nevede nutně k dalšímu kroku - k dedukci, jež je nezbytná pro zjištění všech možných důsledků relevantních pro verifikaci či falzifikaci. Neurčitost představy o Bohu

⁶⁸ „there are faiths in which, however much they differ from our own (e.g. by denying God's existence), we recognize those essentials characters which make them worthy to be called religions.”

ani nemůže vynést takové predikce, jež by bylo možné verifikovat. U této hypotézy můžeme tedy zůstat pouze u její počáteční pravděpodobnosti, upozorňuje Delaney (1992, str. 736).

Nakonec stojí za to připomenout, že v Peircově teismu je tím nejdůležitějším, jednotícím symbolem Bůh. Ve skutečnosti podmiňuje jeho myšlenka Boha, jehož nazývá různými jmény, všechny jeho zbývající filosofické postoje, tvrdí Donna Orange (1984, str. 87):

Peircův pragmatismus a teorie zkoumání usilují o dokonalou pravdu.

Peircův synechismus stojí na kontinuu.

Peircovy normativní vědy požadují summum bonum.

Peircova evoluční kosmologie si žádá dvojité Absolutno – Alfu a Omegu.

Každý z uvedených prvků může být považován za jeden z mnoha atributů Boha, jenž je takto v rámci náboženské zkušenosti vnímán a oslavován (Orange 1984, str. 87). Toto již také bylo naznačeno v rámci Peircovy teorie evoluce⁶⁹. Na základě objektivního idealismu, který je primární součástí Peircovy kosmologie, Peirce zastává názor, že všechny zákony ve vesmíru, na kterých jsou závislé materiální předměty, jsou odvozeny od zákona mysli, který je jakýmsi prvotním zákonem. Tato mysl by mohla být připsána Bohu. V synechismu Peirce tvrdí, že v evoluci se projevuje kontinuita, která jako obecnost směřuje ke shodě v jedné Ideji. Také tvrdí, že evoluce je třetíost, která vede vesmír ke svému účelu, jakémusi nejobecnějšímu charakteru. Absolutno je podle něj tvořeno ze dvou zřetelně odlišných bodů, které lze chápat jako alfu a omegu, boží charakteristiky. Nakonec Peircovo pojetí pragmatismu předpokládá, že zkoumání v rámci vědy i náboženství má směřovat k jednomu společnému cíli, jímž je pravda. Tato pravda se v teologickém pojetí může identifikovat s Bohem. Alexander (1987, str. 313) proto tvrdí, že realita Boha je pro Peirce nezbytnou podmínkou pro pochopení charakteru vesmíru tak, jak jej lidé zakouší a interpretují.

⁶⁹ Viz str. 8

3.2 Sémiotické pojetí náboženství

Jen stěží lze shrnout sémiotickou definici náboženství do jedné věty. Navíc vzhledem k výše uvedeným charakteristikám se zdá být vhodnější mluvit spíše o sémiotickém *pojetí* náboženství. Peircova sémiotika a metafyzika předpokládá náboženství, které není výsledkem nějakých jasně stanovených dogmat (Alexander 1987 str. 307), ale vychází z úsilí ustavičného hledání pravdy, které je záležitostí komunity lidí. Jasně stanovená dogmata v rámci náboženství jsou nepřipustná, protože by se musela opírat o přesvědčení, jež jsou konečná a nefalibilní. Těmito vlastnostmi se náboženství podobá vědě, přičemž Peirce o obojím uvažuje v rámci svého pragmatismu.

Součástí náboženství je zakoušení Boha, jakéhosi dokonalého, nejvšeobecnějšího znaku, hybné síly vesmíru, růstu a semiósis, které si lidé interpretují. Proto zřejmě mluví také Peirce o náboženství jako o určitém citu či vnímání. Bůh může být díky svým charakteristikám podmínkou znakové akce ve vesmíru, jež se stále vyvíjí a směřuje k nějakému konci. Bůh je znakem Lásky. O tomto Bohu, který se jeví spíše jako nezosobněný princip, hovoří Peirce v rámci své metafyziky, která se zabývá studiem nejobecnějších rysů reality a reálných předmětů a zakládá se na pozorování. Pokud bude Bůh chápán v kontextu Peircova tychismu, synechismu, evoluce, obecnin a agapismu, je v kontextu metafyziky reálným a je možné jej pozorovat. Na tomto předpokladu postavil Peirce také svou teorii múzování, čisté bezúčelné hry, v jejímž rámci dospívá člověk prostřednictvím pozorování tří vesmírů zkušenosti k hypotéze Boha. Múzování je podle Peirce schopen každý, a když získá myšlenku Boha, stane se pro něj lákavou představou, kterou bude chtít dále rozvíjet mnoha způsoby. Na jedné straně tedy Peirce považuje Boha za nutnou součást semiósis ve vesmíru a na druhé straně je pro něj Bůh také objektem hypotetického zkoumání. Hypotéza Boha předpokládá nekonečně nepochopitelný objekt, a proto se zdá být zvláštní - běžná hypotéza by totiž měla mít svůj objekt jasně koncipován, říká Peirce (CP 6.466). Pojetí Boha proto musí předpokládat chybovost a vágnost. Ta je totiž součástí procesu ustavování přesvědčení v rámci vědy, která vše na základě falibilismu vystavuje pochybnostem a případným změnám. Hypotéza Boha bude vždy vágní a pravdivá do té míry, do které bude objasňována, říká Peirce (CP 6.466). Netvrdí, že by jeho interpretace Boha byla zcela pravdivá; považuje ji pouze za tu, jež se nabízí jako nejpravděpodobnější vzhledem k jeho pragmatické maximě (CP 6.490).

Proto i v rámci filosofie náboženství nemůže být žádná z náboženských nauk, která staví na předpokladu existence Boha, považována za zcela bezchybnou.

Koncepce náboženství, která má stavět na Peircově teorii, se sama musí vágnosti přidržet. Hypotéza Boha i definice náboženství by měly neustále směřovat k dalšímu svému vyjasnění, a tak je bude možné donekonečna zpřesňovat. Způsob vědeckého zkoumání, který si stanovuje předem soubor propozic, jež pokládá za pravdivé, považoval Peirce za nesprávný. Proto také kritizoval náboženské instituce, jejich politické zájmy a taktiky jejich teologů a kněží, uvádí Raposa (1989, str. 10). Peirce se nestavěl proti víře, jež by měla být pilířem církve, nelíbilo se mu však, bylo-li nějaké dogma, nauka či vyznání příliš vymezené a úzkoprsé (Raposa 1989, str. 10). Právě ona omezenost v náboženství i ve vědě se stala jedním z primárních zájmů jeho teorie, protože je překážkou, která podle Peirce brání poznání pravdy. Jelikož Peirce uvažuje o vědě i náboženství jako o komunitách lidí, kteří hledají pravdu v zájmu pravdy, musel ukázat, jak důležitý je v tomto případě falibilismus namísto jasně stanovených apodikticky pravdivých přesvědčení. Ve svých pojetích vědy i náboženství se snažil vyhnout tomu, aby je naprosto přesně definoval nebo aby ohraničoval oblast, které se věnují.

Z hlediska pragmatismu se víra v hypotézu Boha projevuje v tom, jak věřící vede svůj život. Víra je jen stěží oddělitelná od praktického jednání, takže ovlivňuje citové prožívání, myšlení i chování člověka. Tím se však může ten, kdo hledá pravdu, která je podle Peirce společná vědě i náboženství, lekce odklonit od teoretického usuzování a metody vědy. Jeho náboženství se stává prakticky žitým přesvědčením:

„Přesto je absurdní říct, že náboženství je pouhé přesvědčení. Stejně tak byste mohli nazvat společnost, politiku nebo civilizaci přesvědčením. Náboženství je život a může být ztotožněno s přesvědčením pouze za předpokladu, že půjde o živé přesvědčení – něco, co je prožíváno spíše než říkáno či myšleno.“ (CP 6.439)⁷⁰

Peirce říká, že když člověk věří v Boha, má náboženskou zkušenost, která je přímou percepčí (CP 6.436). A slovo přesvědčení je nepřiměřené pro takové bezprostřední vnímání (CP 6.436). Na jedné straně je tedy náboženství pro Peirce přesvědčením, kterého lze dosáhnout metodou vědy, na druhou stranu však Peirce tento druh přesvědčení úžeji

⁷⁰ „Yet it is absurd to say that religion is a mere belief. You might as well call society a belief, or politics a belief, or civilization a belief. Religion is a life, and can be identified with a belief only provided that belief be a living belief - a thing to be lived rather than said or thought.“

vymezuje jako něco, co je záležitostí lidského prožívání. Podobně, jak již bylo řečeno, když mluví o důsledcích hypotézy Boha, uvádí, že má dominantní vliv na celé životní počínání věřícího (CP 6.490).

Peircovo pojetí dává náboženskému teismu smysl, aniž by pro přesvědčení o Bohu vyžadoval nějakou „pravou víru“, říká Alexander (1987, str. 321). Nejedná se však o pouhé neurčité přesvědčení o existenci „něčeho“, jež nedoprovází žádné praktické důsledky. Víra je v rámci sémiotické koncepce náboženství chápána jako připravenost jednat podle propozice, kterou věřící zastává. Pokud se má jednat o přesvědčení v rámci vědeckého zkoumání, jemuž se idea Boha stává základním předpokladem, pak by se měli věřící přidržovat také principu metody vědy a falibilismu a stále usilovat o hledání pravdy.

Konkrétní náboženská přesvědčení nebudou trvat věčně a vždy zůstanou pouze hypotetická. Zkušenosti, které tyto přesvědčení vyvolávají, ale budou přetrvávat nadále, dokud bude trvat lidská existence, trvá Alexander (1987, str. 321). Pokud by bylo lidstvo považováno za instinktivně nábožné, musel by být přijat také fakt, že na světě existuje mnoho stejně „pravých“ způsobů vyjádření této nábožnosti (Alexander 1987, str. 321). Peircův teismus je tak otevřený jiným náboženstvím už jen proto, že nepřijímá žádného Boha za absolutně nezbytnou hypotézu. Peirce sám také nakonec připouští, že jeho pokorný argument je pouze hypotézou, u níž musí být ověřena její pravdivost. Ve své metodologii nepředpokládá, že by jakékoli usuzování a vědecké zkoumání dosáhlo naprosté jistoty, přesnosti a universálnosti (Alexander 1987, str. 305). Podle Peircova falibilismu si totiž člověk nemůže být zcela jist ani toho, že by jeho závěry byly alespoň přibližně pravdivé (CP 1.141).

3.3 Přínosy a nedostatky sémiotického pojetí náboženství

Jednou z docenitelných stránek sémiotické koncepce náboženství může být to, že Peirce budoval svou představu Boha na základě své analýzy kategorií myšlení a vesmíru, jež se mu zdály být nezbytnými skutečnostmi (Alexander 1987, str. 318). Na základě tychismu, synechismu, evoluce a agapismu Peirce chápe Boha spíše jako nezosobněný princip, který se projevuje ve vesmíru a může být jako takový i zakoušen člověkem. Tím dává Peircovo pojetí Boha sémiotickému pojetí náboženství charakter esencialismu a panteismu. Jako takové se může podobat například teorii „nejvyšší bytosti“

skotského religionisty Andrewa Langa⁷¹ v rámci depravační teorie vzniku náboženství (Horyna 1994, str. 46). Ta tvrdí, že v každém druhu náboženství, které existuje či existovalo, figuruje na počátku představa nějaké nejvšemocnější a vševědoucí bytosti, která je nezávislá na dalších nositelích moci a je počátkem jejich působení. Lang dospěl k tomuto názoru díky výzkumu předpísemných kultur, které si představy sil a mocností spojovaly s božstvem nebo více božstvy, jež ve vzájemné kooperaci doprovázejí existenci vesmíru a umožňují ji. Teorie nejvyšší bytosti Andrewa Langa se dnes považuje za překonanou a neaktuální. Byla kritizována především za to, že se Lang pokusil závěry z výzkumu generalizovat, ačkoli se jednotlivé představy nejvyšší bytosti projevovaly v naprosto rozdílných kulturách. V mnoha případech mohli také původní tradici ovlivnit křesťanští misionáři, kteří do těchto kultur přicházeli (Horyna 1994, str. 46). V rámci sémiotického pojetí náboženství však lze v určitém smyslu ideu nejvyšší bytosti vzkřísit, neboť je v něm předpokládána nejen múzováním, ale je v podstatě považována za nepostradatelnou součást jakéhokoli vědeckého chápání reality. Sémiotická koncepce náboženství, která se zakládá na předpokladu reality Boha, proto může posloužit především na poli filosofie náboženství. V praktickém religionistickém diskurzu se stává těžce použitelnou, protože nelze jasně prokázat, že by se v každém druhu náboženství myšlenka Boha jako principu vyskytovala.

Velmi přínosné může být Peircovo pojetí vztahu vědy a náboženství. Peirce tvrdí, že náboženství a věda mohou hledat pravdu na základě stejných principů. Uvádí však také, čím se od sebe při neustálém hledání pravdy liší. Věda se přidržuje zkoumání toho, k čemu ji vede ruka přírody, zatímco náboženství se odvažuje nahlédnout do tajů metafyziky. Peirce říká:

„Věda si jde mezitím neochvějně svým vlastním krokem. Jejím cílem bude přesně to, co si nesmí snažit sama pro sebe určit. Musí se nechat vést silnou rukou přírody. Teologické úvahy, tj. ideály, musí být přenechány náboženství. Věda se může nechat ovlivňovat pouze efektivními příčinami a filosofie, jež je svým charakterem královnou věd, se nesmí starat o to, zda jsou její závěry blahodárné či nebezpečné.“ (CP 6.434)⁷²

⁷¹ Lang mluví o tzv. „nejvyšší bytosti, která je základem náboženství i těch neprimárnějších kultur. Uvádí ji jako „Supreme Being“ nebo „High God“ v práci *The Making of Religion* (London 1898).

⁷² „Meantime, science goes unswervingly its own gait. What is to be its goal is precisely what it must not seek to determine for itself, but let itself be guided by nature's strong hand. Teleological considerations, that is to say ideals, must be left to religion; science can allow itself to be swayed only by efficient causes; and philosophy, in her character of queen of the sciences, must not care, or must not seem to care, whether her conclusions be wholesome or dangerous.“

Podle Peirce se náboženství zabývá teologickými úvahami. Předmětem těchto úvah jsou ideály.⁷³ Jak bylo v předchozí části uvedeno, tím nejdokonalejším ideálem je pro Peircovu teorii zřejmě Bůh a jeho mnohá vyjádření v rámci vesmíru. Náboženstvím lze z hlediska teorie Peirce myslet vše, co se na základě rozmanité interpretace Boha, který je přístupný zkušenosti člověka, projevuje na životě věřících. To, jak je interpretován Bůh a jak by se měla víra v tuto interpretaci projevovat v chování člověka, je vágní. Zároveň to však také podléhá interpretaci. Jak si všímá Cantens (2006), nikdo není schopen správně posoudit, zda jeho druh vede své náboženství na základě teoretického či praktického usuzování. Svému náboženskému rozpoložení může rozumět pouze každý sám. Každý sám může posoudit svá přesvědčení a způsob, jakým si je ustavuje (Cantens 2006). Na kolik by však bylo možné určit zvnějšku, zda to, co formuje chování, myšlení a cítění člověka, je pragmatické hledání pravdy prostřednictvím vědecké metody nebo určité přesvědčení o tomto dokonalém ideálu ustavené například metodou neústupnosti? Nelze ukázat na toho, kdo by pěstoval náboženskou vědu. S jistotou však lze konstatovat, že sémiotická definice náboženství počítá s náboženskou vědou na jedné straně a s náboženstvím vyznávaným „praktickými teology“ na druhé straně. V obou případech se však náboženství zakládá na procesu ustavování přesvědčení, ke kterému může člověk dospívat vědeckou metodou nebo jinou z uvedených metod.

Otázkou zůstává, do jaké míry mohla ovlivnit Peircův náboženský i filosofický postoj jeho vlastní náboženská zkušenost, uvádí Brent (1998, str. 19). Zatímco Peircův otec, Benjamin, se řadil mezi Unitáře, Charles se přiklonil spíše k opozitní nauce Boží trojice jako člen Episkopální církve. Pod jejím neustálým vlivem byl po většinu svého života. Měl velmi silné náboženské přesvědčení, které však bylo neortodoxní, píše Brent (1998, str. 18). Pro teologii, metafyziku a praktiky ustanovených církví Peirce častokrát vyjadřoval své opovržení. Jelikož jeho pohled na náboženství byl nedogmatický a jeho osobní život byl silně nekonvenční, měl reputaci pokrytce mezi vlivnými členy náboženské ortodoxie i vědecké elity. Když se po smrti svého otce v roce 1880 Peirce snažil zdůraznit základní jednotu náboženství a církve, tvrdil, že je možné dosáhnout nějakého poznání o Bohu za použití logiky vědy, především prostřednictvím způsobu hypotézy, které říkal „hra múzování“, v níž dochází k pozorování tří vesmírů zkušenosti. Toto Peircovo pojetí

⁷³ Ideál je předmětem studia Peircovy normativní vědy – estetiky (CP 1.191), kterou stejně jako etiku a logiku považuje za součást „usuzování i jednání v životě“ (CP 1.281).

Boha a jeho metafyziky se velmi podobá pojetí empirických mystiků, kteří také tvrdili, že Boha lze najít pouze na základě zkušenosti. I Peirce měl ve skutečnosti takovou mystickou zkušenost, když ve svých 52 letech, když prožíval hlubokou osobnostní krizi, navštívil náboženské shromáždění a sám si prožil určité „náboženské vytržení“. Protože sám získal náboženskou zkušenost, stává se pro něj taková zkušenost primárním předpokladem náboženství, tvrdí Brent (1998, str. 18). Peirce (CP 1.654) říká, že pokud nemá člověk náboženskou zkušenost, pak u něj není náboženství možné a jediné, co by měl tedy dělat, je na tuto zkušenost čekat. Protože žádná spekulace, ať už jakkoli obsáhlá, nemůže takovou zkušenost nahradit (CP 1.654).

Ovlivnil tedy Peircův osobní postoj k víře či náboženství nějakým způsobem jeho teorii nebo jej naopak právě jeho filosofie k jeho náboženským postojům a teologickým závěrům přivedla? I když je možné domnívat se, že se Peircova představa Boha mohla formovat pod vlivem křesťanské nauky, Peirce sám na druhé straně prohlašoval, že k existenci Boha dospěl pozorováním a studováním vesmíru:

„Pánové, když studujeme vesmír, můžeme všude vidět tu nejhromnější manifestaci síly. Z naší vlastní zkušenosti víme pouze o jednom jediném zdroji síly, a sice vůli. Jak bychom si tedy nemohli pomoci nepřipisovat síly, které pozorujeme v přírodě, vůli nějakého všudypřítomného, všemohoucího bytí? Pánové, BŮH musí existovat.“ (Archibald 1925, 5-6)⁷⁴

Tento argument Peirce následně rozvinul a propracoval ve svém článku „A Neglected Argument for the Reality of God“ (Brent 1998, str. 19).

Dalo by se ještě namítnout, že Peirce chápal náboženství jako společenskou záležitost, protože nechtěl opouštět pole křesťanské tradice (Alexander 1987, str. 308). Křesťanství mohlo být pro Peirce ztělesněním náboženství, pokud by bylo chápáno jako žitá víra - to, co je spíše prožíváno, než myšleno či říkáno (CP 6.439). A Peircovo pojetí Boha v mnohých ohledech odpovídá křesťanskému Bohu, nemluvě o Peircově agapismu, ke kterému byl inspirován přímo veršem z Nového zákona. I když však Peirce tvrdí, že Bůh existuje, nelze na jeho chování ani poté, co získal svou „náboženskou zkušenost“, vypožorovat nějak zásadně vliv nějaké náboženské etiky. Podle Brenta (1998, str. 19) to

⁷⁴ „Gentlemen, as we study the universe we see everywhere the most tremendous manifestations of force. In our own experience we know of but one source of force, namely will. How then can we help regarding the forces we see in nature as due to the will of some omnipresent, omnipotent being? Gentlemen, there must be a GOD!“

bylo z toho důvodu, že Peircovo chování ovlivňovala jeho maniodepresivní porucha a drogy, které bral. Vždyť kvůli nim, a zároveň i kvůli jeho opovržení ke konvencím, zvláštnímu charakteru a způsobu života, který mohl být vnímán jako nemorální, se Peircovi nedařilo ani v jeho celoživotní kariéře. A to přitom byly jeho početné intelektuální úspěchy známy širokému okolí (Brent 1998, str. 19).

3.4 Shrnutí

Pojetí náboženství, které se opírá o Peircovu teorii sémiotiky a metafyziky, funguje pouze za předpokladu reality Boha, který je chápán spíše jako proces projevující se vesmíru. Interpretanty Boha ve vesmíru jsou inteligibilní. Důležitým prvkem v Peircově pojetí Boha se stala především podmínka vágnosti, jež nepřipouští konkretizaci. Ukázalo se, že takový Bůh může být dokonce nutnou součástí Peircova pojetí sémiosis a vědy. Propojení mezi náboženstvím a vědou, jak jej Peirce představuje, nabízí velmi nekonfliktní úhel pohledu na vzájemný vztah obou oblastí. Takový pohled však vyžaduje od obou, aby se zřekly požadavku na monopol pravdy, protože pravda jim má být v podstatě společná. Peircovo pojetí náboženství, které by se spoléhalo na vědeckou metodu, také ukazuje celé náboženství jako celek, který v sobě může zahrnout celou škálu různých interpretací Boha, původu vesmíru a existence světa, k níž se člověk vztahuje. Peirce chápe náboženství jako rozvětvené, ale zároveň ukazuje, co tvoří společný kořen těchto jednotlivých větví náboženského celku. Je jím proces zkoumání a ustavování přesvědčení, ke kterým se člověk uchyluje při dumání nad ustavením vesmíru a světa. Takové pojetí náboženství má své přednosti opírající se o Peircovu kritickou logiku a metodeutiku. Především racionální přístup projevující se v Peircově opomíjeném argumentu nebo pragmatický rámeček, který Peirce přisuzuje své ideální náboženské vědě, nečiní z náboženství jev zcela odlišný od oblasti vědy. Ve skutečnosti zdůrazňuje opak. Peircovo pojetí tedy nevyděluje náboženství z celé oblasti věd jako něco, co by žilo svým vlastním životem, nepodléhalo zákonům logiky a nepoddávalo se vědeckému zkoumání.

Závěr

V úvodu této práce vyvstala otázka, zda se může vymezení náboženství skutečně opřít o základní principy teorie sémiotiky Charlese Sanderse Peirce. V následujících kapitolách, které se zaměřily především na propojení Peircovy metafyziky a sémiotiky, bylo předvedeno, že Peirce se nejen ve svých textech k náboženství na četných místech vyjadřoval, ale dokonce s ním počítal jako s důležitou součástí své teorie. Tuto skutečnost lze postřehnout především v Peircově metafyzice a pojetí vědy a Boha.

V první části bylo předvedeno, jak lze v Peircově metafyzice, úzce propojené s jeho faneroskopií i sémiotikou, chápat teorii vzniku světa na základě kategorií prvosti, druhosti a třetíosti. Evoluci, třetíost, která by zprostředkovávala mezi původem všech věcí a jejich koncem, lze považovat za semiósis, která se na základě náhody, kontinuity a růstu stále vyvíjí a směřuje k ideálnímu konci. Přitom v sobě předpokládá myšlenku nějakého nejjobecnějšího znaku ztotožnitelného s Bohem. Vlastnosti Boha se projevují ve vesmíru a jsou pozorovatelné člověkem. Když si člověk těchto vlastností, které jsou interpretanty Boha, na základě pozorování tří vesmírů zkušenosti všímá, dospívá v rámci múzování k hypotéze reality Boha. Ta mu může následně posloužit k teosémiotickému chápání celého vesmíru.

Druhá část práce byla věnována Peircově pojetí vědy i náboženství v rámci pragmatismu. Ukázalo se, že pragmatická maxima i falibilismus jsou součástí vědeckého zkoumání i procesu hledání hypotézy Boha. Člověk na základě habitů a prostřednictvím metody neústupnosti, metody autority, a priori metody nebo metody vědy dospívá k přesvědčením, které ovlivňují to, jak vede svůj život. Přesvědčení se projevuje jako tendence jednat určitým způsobem a neúspěšněji může být podle Peirce ustaveno prostřednictvím metody vědy. Ta jako jediná vede k pravdě, dokáže reflektovat nové poznání a ukazuje, které usuzování je správné a které naopak špatné. Jejím cílem je ustavičné hledání pravdy. Komunitu lidí, kteří o takové hledání pravdy usilují, nazývá Peirce vědou. Protože zkoumání vědy má podmiňovat falibilismus, mělo by být každé nové poznání vystavováno zpochybnění. I náboženství chápe Peirce jako společenskou záležitost, která by měla stát na principech pragmatismu. Náboženská komunita se od té vědecké příliš neliší. Představitelé náboženské komunity si však budou interpretovat vesmír ve světle hypotézy Boha. V rámci ustavičného hledání pravdy, která může být

ztotožnitelná s Bohem, si zkoumající ustavují přesvědčení. Na základě těchto přesvědčení se formuje jejich způsob vyznávání náboženství. Pokud si budou svá přesvědčení ustavovat metodou vědy, mohou dospívat k poznávání pravdy. Když se myšlenka Boha stává předmětem hypotézy, má být také zpochybňována. Peirce navíc tvrdí, že k myšlence Boha může dospět každý člověk. I věřit v Boha může každý, nechce-li dokázat jeho realitu příliš přesně. Představa Boha musí tedy vždy zůstat vágní. Díky této vágnosti se navíc hypotéza Boha nemusí nutně podřizovat dedukci, která by měla následovat jako druhý krok v procesu vědeckého zkoumání. Jelikož hypotéza reality Boha je důležitou součástí sémiotického pojetí náboženství, mělo by i ono samo být vágní. Protože se však stává zároveň součástí usuzování praktického, které se odráží v jednání věřícího, je podle Peirce těžké držet se pouze falibilistického teoretického usuzování. I když tedy Peirce pro hypotézu Boha žádá vágnost, považuje ji zároveň za neobvyklý zdroj víry, jenž v člověku vyvolává odhodlání nechat celé své životní počínání formovat v souladu s jeho vírou.

Některé prvky vědy a náboženství v rámci Peircova pragmatismu se zdají být téměř totožné. Podle Peirce si sám duch vědy žádá osobitý náboženský přístup. Zároveň však umí náboženství a vědu rozlišit na základě toho, jakými typy úvah se nechávají vést - náboženská věda by se měla zabývat taji metafyziky. Vědeckou metodou Peirce dospěl k hypotéze Boha, dokonalého ideálu, nejvšeobecnějšího znaku a myšlení ve vesmíru projevujícího se v semiósis. Tímto se Peircovo pojetí náboženství může stát problematické, protože je schopno zahrnout pouze ty druhy náboženství, které na představě Boha explicitně staví a které jsou spíše panteistické. Bylo naznačeno, že Bůh v Peircově pojetí je chápán spíše jako princip, který může mít mnoho interpretantů – od růstu ve vesmíru, přes antropomorfní zpodobnění až po „nesprávná“ polyteistická vyjádření. Ke konci bylo naznačeno, že myšlenka Boha by mohla podmiňovat všechny Peircovy filosofické postoje týkající se vzniku a evoluce vesmíru, faneroskopie a vědeckého zkoumání.

Powerovo (1987, str. 70) pojetí náboženství, které se snažil opřít o Peircovu sémiotiku, a které jsme stručně představili v úvodu, je s Peircovou teorií v harmonii. Power chápe náboženství jako kulturní systém znaků určité organizované skupiny lidí. Tito lidé, kteří jsou na sobě závislí, si prostřednictvím lingvistických a ne-lingvistických znaků zobrazují skutečnost a toto zobrazování ovlivňuje jejich život. Tím hlavním rozlišovacím prvkem je podle Powera to, že komunita věřících věnuje svou největší pozornost nějaké

nejzazší a nejvyšší realitě či bytosti ovlivňující lidský život. Toto tvrzení nachází svou oporu v Peircově pojetí Boha, který je na jedné straně nutnou součástí sémiotiky ve vesmíru a na druhé straně objektem hypotetického zkoumání v rámci pragmatismu. Peirce zdůrazňoval, že náboženská zkušenost je interpretovaná. Peirce uvádí, že víra vychází ze zkušenosti Boha, jíž člověk získává v rámci mýzování.

V Peircově filosofii náboženství, kterou načrtl, se objevily také určité rozpory v tom, jak chápal pozici přesvědčení v rámci vědy, jak popisoval Boha coby nezbytné bytí nebo objekt hypotézy, či jak vnímal rozdíl mezi praktickým a teoretickým usuzováním. Za velmi přínosné však považuji jeho pojetí náboženství v rámci pragmatismu a načrtnutí společné linie, po které se při hledání pravdy ubírají náboženství i věda. Podobně důležitý je také falibilistický přístup, který považoval za nutnou součást v poznání obou oblastí.

Vzhledem k jiným přístupům k problematice definice náboženství se odvažuji tvrdit, že sémiotický přístup nabízí nový pohled na náboženství jako komunity lidí, kteří usilují o hledání pravdy týkající se teologických otázek. Podle Peirce můžeme předměty metafyziky pozorovat. Tak i náboženství vyvstává na základě pozorování jevů ve vesmíru a následném procesu ustavování přesvědčení. A bylo-li by poznání, kterého se dosahuje v rámci náboženství, podřízeno falibilismu, odvažuji se idealisticky prohlásit, že by se náboženství, či náboženská věda, jak uvádí Peirce, mohlo stát společným fenoménem, který by ve světě stíral rozdíly mezi jednotlivými interpretacemi božstva, moci nebo síly, mezi výklady vzniku a zániku vesmíru a mezi představami nábožensky přípustného chování.

POUŽITÁ LITERATURA:

Primární:

PEIRCE, Ch., S. *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. sv. I-VI, Hartshorne Ch. – Weiss P (eds). Cambridge: Harvard University Press, 1931–1935; sv. VII-VIII, Burks A. W. (ed). Cambridge, MA: Harvard University Press. 1994.

PEIRCE, Ch., S. „Reason and the Logic of Thing“. *The Cambridge Conferences Lectures of 1898*. Kenneth L., K. (ed). Cambridge: Harvard University Press, 1992.

Sekundární:

ABBOT, F. E. *Scientific Theism*. Boston: Little, Brown & Co., 1885, 217 s.

ALEXANDER, G. „The Hypothesized God of C. S. Peirce and William James“. *The Journal of Religion*, 1987, 67, 3, s. 304-321.

ARCHIBALD, R., C. „Benjamin Peirce, 1809-1880; Biographical sketch and bibliography, by Professor Raymond Clare Archibald ... Reminiscences by President Emeritus Charles W. Eliot, President A. Lawrence Lowell, Professor Emeritus W. E. Byerly ... Chancellor Arnold B. Chace“. Oberlin: Mathematical Association of America, 1925, s. 5-6.

ARNAL, W. E. „Definition“. In: *Guide to the study of religion*. Braun, Willi and McCutcheon, Russell T. (ed.). New York: T&T Clark, 2000, s. 21-34. ISBN: 0-304-70175-0.

BRENT, J. *Charles Sanders Peirce: A Life*. Blomington: Indiana University Press, 1998, 412 s. ISBN: 0-253-33350-1

CANTENS, B. „Prolegomena to Peirce's philosophy of religion“ [online]. Seminario del Grupo de Estudios Peirceanos. Florida: Universidad de Navarra Barry University, 2006 [cit. 11. 3. - 3. 5. 2016]. Dostupné na: <<http://www.unav.es/gep/SeminarioCantens.html>>

DELANEY, C., F. „Peirce on the Hypothesis of God“. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 1992, 28, 4, s. 725-739.

DE WALL, C.: *On Peirce*. Belmont USA: Wadsworth, 2001. ISBN-13:978-0-534-58376-7

HARTSHORNE, Ch. „Peirce's Philosophy on Religion: Between Two Forms of Religious Belief“. In *Peirce and Contemporary Thought: Philosophical Inquiries*. Ketner, K., L. (ed). Texas: Fordham Univ. Press, 1995. 444 s. ISBN: 0823215539

HEJNA, D. *Náboženství a společnost*. Praha: Grada Publishing. 2010, 189 s. ISBN: 978-80-247-2427-0

HELLER, J., MRÁZEK, M. *Nástin religionistiky: Uvedení do vědy o náboženstvích*. Praha: Kalich. 2004. 316 s. ISBN: 80-7017-721-7

HORYNA, B. *Úvod do religionistiky*. Praha: Oikoymenh. 1994, 131 s. ISBN 80-85241-64-1

MAHOWALD, Mary. „Peirce's Concepts of God and Religion“. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 1976, 12, 4, s. 367-377.

MORRIS, Ch. W. *Foundations of the theory of signs*. Chicago, Ill: University of Chicago Press, 1970.

MURPHY, T. *Representing Religion*. New York: Routledge. 2014.

ORANGE, D., M. „Peirce's Conception of God: A Developmental Study“. *Peirce Studies*. 1984, 2, s. 106. ISBN-13: 978 0936842028

PFEIFER. D., E. „Peirce on Evolution, Semiosis, and God“. The 40th Annual Meeting of the Semiotic Society of America, Pittsburg, Pennsylvania, 1.-4. Oct. 2015.

PFEIFER. D., E. „Peirce's Application of Semiotic to God“. *Peirce Studies*. 1979, 1. s. 89-100.

POTTER. V., G. „A Response to Hartshorne“. In: *Peirce and Contemporary Thought: Philosophical Inquiries*. Ketner, K., L. (ed.). Texas: Fordham Univ. Press, 1995, 444 s. ISBN: 0823215539

POWER, Wi., L. „Homo Religiosus": From a Semiotic Point of View. *International Journal for Philosophy of Religion*. 1987, 21, 2, s. 65-81. ISSN: 1572-8684

RAPOSA, M., L. *Peirce's Philosophy of Religion*. Indiana University Press, 1989. ISBN: 0-253-34833_1

ROBINSON. A. *God and the World of Signs*. Leiden. Boston: Brill. 2010.

