

///// tematická studie / thematic article //////////////////////////////////////

ČLOVĚK JAKO NORMATIVNÍ TVOR

Abstrakt: Člověk se od jiných živočišných druhů odlišuje mnoha způsoby, k nejpodstatnějším z nichž patří rozum, jazyk a také schopnost řídit se pravidly. V tomto textu argumentuji, že je to především ta poslední schopnost, která je klíčová a bez které jsou ty další nepředstavitelné. Člověk je společenská bytost nejenom v tom smyslu, že žije ve společenstvích, ale i v tom, že tato společenství jsou strukturována složitým pletivem pravidel, která zásadním způsobem determinují modus vivendi lidí, kteří je tvoří, a v důsledku toho determinují i člověka jako takového. Soustava pravidel může vytvořit jistý „vnitřní prostor“ – to jest tato pravidla můžeme přijímat a tím vstoupit do tohoto prostoru, nebo je můžeme jenom („zvenčí“) zaznamenávat. Dialektika těchto dvou postojů nám umožňuje nahlédnout, že ač je normativní rozměr pro člověka jakožto společenskou bytost naprosto klíčový a těžko postižitelný běžnými vědeckými metodami „nezúčastněného pozorování“, není tento normativní rozměr ničím esoterickým, něčím, co by bylo z hlediska vědy pochybné.

Klíčová slova: člověk; pravidlo; společnost; jazyk; rozum; normativita

JAROSLAV PEREGRIN

Filosofický ústav AV ČR, Jilská 1, 110 00 Praha 1
 Filosofická fakulta UHK, Rokitského 62, 500 03 Hradec Králové
 email / jarda@peregrin.cz

Man as a Normative Creature

Abstract: *The human differs from other animal species in many ways, among the most important of which are reason, language, and also the ability to follow rules. In this text I argue that it is especially the latter ability which is crucial and without which the others would be inconceivable. We, humans, are social beings not only in the sense that we live in societies, but also in that these societies are structured by complex webs of rules, which determine, in an essential way, the modus vivendi of people who constitute them, and, as a consequence, determine human as such. A system of rules can create a kind of “inner space” – we can accept them and thus enter the space, or we can just merely register them, as it were, “from the outside”. The dialectics of these two positions lets us see that though the normative dimension is quite crucial for human as a social being and though it is hardly capturable by the common scientific methods of “disengaged observation”, the normative dimension is nothing esoteric, which would be dubious from the viewpoint of science.*

Keywords: *human; rule; society; language; reason; normativity*

Rozum, jazyk a pravidla (nebo pravidla, jazyk a rozum?)

Všichni asi budou souhlasit s tím, že člověka odlišuje od ostatních živočišných druhů specifický způsob myšlení, o kterém se tradičně často hovoří jako o *rozumu* – pokud hovoříme o myšlení v souvislosti s jinými živočišnými druhy, zpravidla máme na mysli něco, co může být do nějaké míry *podobné* tomu lidskému, co se ale od něj přece jenom podstatně liší. Všichni budou asi souhlasit i s tím, že lidský druh se vyznačuje specifickým *jazykem* – i když opět i u jiných druhů můžeme hovořit o *něčem jako je lidský jazyk*, učiníme-li tak, bude nám jasné, že k lidskému jazyku má jakýkoli takový jazyk daleko. A také asi bude málokdo pochybovat o tom, že lidská společnost drží pohromadě způsobem, který se zásadně liší od způsobů, které drží pohromadě společnosti jiných tvorů – že to jsou především zákony, pravidla či normy, co propojuje nás lidi a co u jiných živočichů najdeme nanejvýše v rudimentární podobě.

Nebude tedy asi příliš kontroverzní říci, že k základním specifickým člověka jako takového patří rozum, jazyk a pravidla. Kontroverze začnou tehdy, když se začneme zabývat otázkou, jak spolu tyto tři charakteristiky souvisejí a jakým způsobem se mohly jedna vyvinout z druhé. Myslím, že vztah mezi nimi, jaký se může zdát být zřejmý, lze znázornit pomocí následujícího schématu:



Legenda k tomuto obrázku pak může být zhruba takováto (podávám v poněkud zkarikované podobě): v rámci fylogeneze se lidé nějakým řízením evoluce dopracovali k rozumu – narostly jim větší mozky, a tudíž byli schopni přemýšlet, usuzovat a řešit problémy bezprecedentně komplexním způsobem. Když se dopracovali k němu, shledali, že by mohlo být dobré dát své hluboké myšlenky najevo, ukázalo se, že by bylo užitečné si je vyměňovat

Práce na tomto článku byla podpořena grantem GA ČR, č. P401/10/0146. Za připomínky k předchozím verzím textu či k myšlenkám v něm vtěleným vděčím řadě přátelů i kolegů; největší zásluhy v tomto směru mají ovšem Ladislav Koreň a jeden z anonymních recenzentů *Teorie vědy*.

s jinými, a tak se objevil (díky evoluci či díky vědomému úsilí nich samých) jazyk. A když už tu byl jazyk, nebyl problém se domluvit na tom, že když budou dodržovat určitá pravidla, bude jim to všem prospěšné – dokážou se spolu lépe srovnat a dokážou spolupracovat k obecnému prospěchu.

Já se ale nyní budu snažit zpochybnit obě šipky na tomto obrázku – pokusím se naznačit, že tu mohou být důvody k pochybnostem o jejich směru. Začneme tou první.

Čím je charakteristický lidský rozum? Specificky lidské myšlení bývá také někdy charakterizováno jako myšlení *pojmové*, a to je, myslím, výstižné. Co jsou to ale pojmy? Na to jsou, jak jsem to podrobně rozebíral na jiném místě,¹ historicky především dva vyhraněné druhy odpovědí. Tou první, „lockovskou“, je to, že pojmy jsou abstraktní ideje, které vznikají tak, že srovnáváme konkrétní ideje získané vnímáním a extrahujeme z nich společné prvky. Ve výše uvedeném článku jsem však předložil některé důvody, proč bychom se podle mě měli přiklonit k druhé, „kantovské“, odpovědi.² Podle ní jsou pojmy především bytostné součásti *soudů*; takže abychom vysvětlili, co je to pojem, musíme především vysvětlit, co je to soud. A já se domnívám, že k soudům se mysl nemůže dopracovat jinak než skrze zvnitřnění *tvrzení*. Takže pojem je primárně něco jako význam slova (fungujícího jako součást různých tvrzení); a k našemu charakteristicky lidskému pojmovému myšlení se nelze dopracovat jinak než skrze jazyk. (Abych předešel nedorozumění: neříkám, že tvor, který nemá jazyk, nemůže myslet; říkám, že nemůže myslet způsobem, jakým myslíme my lidé.)³

Podobně problematická mi připadá i ta druhá šipka. Jak totiž přijde jazykový výraz, ve smyslu nějakého typu zvuku, k tomu, že se stane smysluplným (to jest v případě takových výrazů, jako jsou obecná jména, k tomu, že začne vyjadřovat pojem)? Jak jsem to opět podrobně rozebíral na jiných

¹ Viz Jaroslav PEREGRIN, „Myšlení a pravidla.“ In: ZELENKA, J. – MLS, K. (eds.), *KOGNICE 2008 (sborník konference)*. Hradec Králové: UHK 2008, s. 37–49. Přetištěno in KRÁMSKÝ, D. (ed.), *Kognitivní věda dnes a zítra*. Liberec: Bor 2009, s. 57–67.

² Nejzákladnější problém je podle mne v tom, že „lockeovský“ pojem pojmu přestává být schopen hrát zásadní roli, kterou by podle mne hrát měl – totiž charakterizovat náš povýtce lidský způsob myšlení – stává se tak bezbřehým, že se těžko hledají důvody, proč nějaké pojmy nepřipsat jakékoli entitě, která je schopná *rozlišovat* (čehož jsou schopny i relativně jednoduché mechanismy). (O lockeovské a kantovské teorii pojmů hovoří ve velmi podobném duchu jako já i Christopher GAUKER ve své nedávné knize *Words and Images: an Essay on the Origin of Ideas*. New York: Oxford University Press 2012; kdyby můj článek nebyl vyšel tři roky před ní, měl bych obavu, že budu podezírán z plagiátorství.)

³ Srv. David PREMACK, „The Codes of Man and Beast.“ *Behavioral and Brain Sciences*, roč. 6, 1983, č. 1, s. 125–167.

místech,⁴ domnívám se, že to není proto, že by z něj lidé učinili nálepku, kterou by na už hotový pojem obrazně řečeno nalepili; myslím, že k tomu došlo tak, že jsme výraz (typ zvuku) začali určitým způsobem užívat, vtáhli ho do našich rodících se a košatějších jazykových her⁵ (a tím jsme příslušný pojem současně teprve vytvořili).⁶ A pro jazykové hry je charakteristické to, že jsou konstituovány pravidly.

Domnívám se tedy, že to, co dělá z nějakého druhu zvuku, jaké si my lidé vyměňujeme, *smysluplný výraz*, není to, že si ho někdy v myslí propojíme s nějakým už hotovým pojmem; je to fakt, že ho podřadíme určitým pravidlům. To může znít na první pohled prapodivně; máme tu ale dobrý model, pomocí něhož můžeme celou situaci osvětlit. Tím modelem je hra, jako jsou šachy: pravidla jazyka dělají z nějakého zvuku *výraz znamenající to a to* analogicky tomu, jako dělají pravidla šachu z kusu dřeva (nebo slonoviny nebo čehokoli) třeba *štelce* nebo *pěšce*.

Mezi jazykem a šachem jsou samozřejmě nezanedbatelné rozdíly; ten nejpodstatnější je asi v tom, že zatímco pravidla šachu jsou jasná (mají kanonizovanou podobu, v níž si je můžeme kdykoli přečíst), pravidla jazyka jsou do velké míry jenom implicitní našim jazykovým hrám (několik málo pravidel, týkajících se syntaxe, by se v explicitní podobě našlo v učebnicích gramatiky, ale z našeho hlediska mnohem podstatnější pravidla sémantická obvykle explicitní nejsou). Přesto se ale, domnívám se, dá říci, že tu ta pravidla jsou – jejich implicitní existence je totiž dána postojem, které zaujímáme k jazykovým projevům jiných lidí: některé z nich bereme jako správné, jiné jako nesprávné.

Je tedy třeba vidět, že pravidlo ve své základní podobě není nějakým předpisem, je spíše určitým druhem „normativního postoje“, který rezonuje společností; je věcí všeobecného povědomí, že *něco má nějak být*. Něco ta-

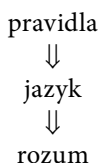
⁴ Viz zejména Jaroslav PEREGRIN, *Význam a struktura*. Praha: OIKOYMENH 1999. Přepřacovaná anglická verze viz *Meaning and Structure*. Aldershot: Ashgate 2001.

⁵ Ve Wittgensteinově smyslu (viz Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*. Oxford: Blackwell 1953; český překlad *Filosofická zkoumání*. Praha: FLŮ AV ČR 1993). Viz k tomu Jaroslav PEREGRIN, „The Use-theory of Meaning and the Rules of Our Language Games.“ In: TURNER, K. (ed.), *Making Semantics Pragmatic*. Bingley: Emerald 2011, s. 183–204.

⁶ Tady je podle mne hlavním důvodem neudržitelnost představy, že významy tu jsou již před tím, než máme jazyk – že jenom čekají na to, až je našimi výrazy „onálepkujeme“. Představa, že významy se vyvíjely jako stále komplexnější a komplexnější *role* výrazů v rámci našich stále košatějších jazykových her až do dnešní podoby velmi komplexních rolí, které se ustanovují zejména prostřednictvím „hry na udávání a požadování důvodů“, která je charakteristická pro člověka jakožto *rozumného* živočicha.

kového, jsem přesvědčen, musí stát v základu jakékoli společenské instituce, a nakolik je jazyk takovou institucí (a já nepochybuji o tom, že jí je, jakkoli jde samozřejmě o instituci zásadně zakotvenou v biologických predispozicích jednotlivců), natolik i on předpokládá minimálně takováto rudimentární pravidla. Z druhé strany pak jsou takto chápaná pravidla sama velmi dobře představitelná bez jazyka.

Je-li tohle všechno pravda, pak musí být ten výše uvedený obrázek mylný. Pravidla leží v základu jazyka, a protože jazyk leží v základu rozumu, leží pravidla i v základu rozumu. Výše uvedený obrázek bychom tedy, zdá se, měli upravit na



I tento nový obrázek ovšem vyvolává spoustu otázek. Co nás asi při pohledu na něj napadne jako první, je otázka, jak by se mohla objevit pravidla, pokud by nebyla podpořena rozumem? Má vůbec smysl mluvit o *pravidlech*, kterými se někdo nebo něco *řídí*, pokud tento někdo nebo něco těmto pravidlům *nerozumí*?

Odpovědí je, že výše uvedený obrázek samozřejmě nelze chápat tak, že by se nejprve vyvinula plnohodnotná schopnost řídit se pravidly, potom schopnost hovořit jazykem a teprve poté se začal vyvíjet rozum. Všechno to má povahu toho, čemu se v anglicky psané počítačové, a poté i filosofické, literatuře začalo říkat *bootstrapping*: rudimentární pravidla (v podobě rudimentárního zaujímání „souhlasných“ resp. „nesouhlasných“ postojů k chování jiných) otevřela možnost pro rudimentární *jazykové* praktiky a ty se promítly do způsobů myšlení, což umožnilo uvědomělejší zaujímání normativních postojů a tudíž existenci plnohodnotnějších pravidel atd. To znamená, že ani výše uvedený opravený obrázek nelze bez výhrad přijmout – rozum, jazyk a pravidla se vyvíjejí ve vzájemné závislosti.

Přesto jsou to však, jsem přesvědčen, pravidla, respektive schopnost řídit se pravidly (nebo, jak to nazvu později, fungovat v *normativním modu*), co je onou výchozí schopností, která zde musí alespoň v rudimentární podobě být, aby mohl člověk odstartovat cestu vývoje, která z něj udělá to, co my dnes jsme – myslící, hovořící a společenské tvory.

Odpověď na otázku, jak mohl celý tento proces probíhat, jsem naznačil v knize *Člověk a pravidla*.⁷ V tomto článku bych chtěl podrobněji rozebrat jiný aspekt této situace: totiž to, že skrze fundamentální roli pravidel v rámci konstituce člověka jako takového dostává člověk hned zkraje do vínku to, že je *normativní bytostí*. To musí být bráno v potaz, chceme-li studovat člověka a lidská společenství: jednak musíme připustit, že toto studium bude mít poněkud jinou povahu, než studia jiných částí našeho světa (a mezi metodami práce přírodní věd na jedné straně a věd společenských a humanitních druhé bude jistý legitimní *hiát*); a jednak si musíme uvědomit, že povaha světa, ve kterém my lidé žijeme, je svou podstatou hluboce normativní.

Normativní rozměr společnosti

Je jasné, že být členem lidské společnosti znamená podřizovat se všelijakým pravidlům (případně i do nějaké míry vymýšlet, jak se takovému podřizování vyhnout). V jistém smyslu se ovšem pravidla pojí i s naším obcováním s přírodou. Příroda nám nedovolí dělat leccos z toho, co bychom možná chtěli, takže abychom se s ní srovnali, musíme dělat určité věci určitými způsoby – to jest, je zde něco jako pravidla, co a jak dělat. Je to ovšem trochu jiný druh pravidel než ty, které strukturují lidské společnosti.

Proč nám příroda vnucuje něco jako pravidla? Proč se třeba nemáme dívat do slunce nebo jíst muchomůrky zelené? Inu samozřejmě proto, že objektivní fakta se mají tak, že pokud bychom to takto dělali, dopadli bychom špatně. Faktem je, že slunce svítí s obrovskou intenzitou, která nám může poškodit či zničit zrak; a faktem je, že muchomůrka zelená obsahuje látky, které nás mohou zabít. Z faktů tedy v jistém smyslu vyplývají správnosti či pravidla – neděláme-li to, co je v tomto smyslu správné (vyhýbání se přímému pohledu do slunce, konzumace muchomůrek zelených, ...), vystavujeme se nebezpečí, že nás za to příroda „ztrestá“.

Analogicky nás trestá lidská společnost za překračování jejich pravidel. Nasnadě je tedy představa, že tak, jako vyplývají ty první správnosti z faktů, které tvoří přírodu, vyplývají ony druhé ze *společenských* faktů. Je tu například fakt, že nějaké slovo znamená to a to; nebo je tu fakt, že je někdo můj nadřízený. (To nejsou fakty tak docela toho druhu, jako ty přírodní: zatímco ty první jsou vnímatelné smysly, povaha společenských faktů je nějak trochu esoteričtější. Jinak se ale nezdá, že by tu byl zásadní rozdíl.) A z toho, že slovo něco znamená, vyplývá, že se správně užívá určitým způsobem (znamená-li

⁷ Viz Jaroslav PEREGRIN, *Člověk a pravidla*. Praha: Dokořán 2011.

slovo *velbloud* to, co v češtině znamená, pak není správné tvrdit *Tohle je velbloud*, když třeba ukazují na počítač);⁸ zatímco z toho, že je někdo můj nadřizený, vyplývá, že se mám v určitých věcech řídit jeho pokyny a příkazy.

Je tomu ale skutečně tak? Je tomu tak, že tady jsou *nejprve* fakta a *pak* od nich odvozené správnosti? V případě přírodních faktů se o tom zdá být těžké pochybovat: fakt, že slunce svítí s takovou a takovou intenzitou nebo že muchomůrka obsahuje takové a takové látky, se nezdá být závislý na faktu, že tu jsou nějací lidé, pro které by z toho mohly vyplývat nějaké správnosti. Se společenskými fakty je to ale jinak: například to, že je někdo *nadřizený*, zjevně *není* nezávislé na tom, že ho má někdo poslouchat. Není tomu tedy tak, že by tu byl fakt nadřizenosti, který by byl nezávislý na tom, zda z něj vyplývají nějaké správnosti, a z něj by pak vyplývala povinnost poslouchání; fakt nadřizenosti a fakt povinnosti poslouchání pro podřizené se zdá být *jedním a tímtéž faktem*. V tomto smyslu tedy můžeme říci, že má tato realita, na rozdíl od reality přírodní, *inherentní normativní rozměr*.

Všimněme si příkladu s významem. Já jsem na mnoha místech⁹ argumentoval, že mít takový a takový význam neznamená nic víc než být správně použitelný tak a tak. To znamená, že význam není nějaká věc, z jejíhož propojení s výrazem by vyplývalo, jak se tento výraz správně používá; význam je přímo rolí, která je výrazu udělena pravidly jazykových her, v jejichž rámci ho používáme. Mám-li v tomto pravdu, pak to znamená, že tomu není tak, že by pravidla vyplývala z významu; pravidla a význam jsou dvěma stránkami téže mince.

A mám pocit, že obdobně je to s velkou částí společenské reality: tuto realitu tvoří složité pletivo pravidel, jimiž je společnost provázána. Uzly tohoto pletiva můžeme vnímat jakožto (nehmatné) objekty, nicméně nesmíme zapomínat, že ony objekty nejsou něčím, co by zde existovalo nezávisle na tomto pletivu.¹⁰

⁸ To samozřejmě neznamená, že nikdy nemohou být dobré důvody pravidla porušovat. Řeknu-li například „Tohle je velbloud“, ukazují-li na počítač, může to fungovat jako vtip. Tak to ale může fungovat právě jenom díky tomu, že tu je uvedené pravidlo.

⁹ Viz PEREGRIN, *Význam a struktura*; Jaroslav PEREGRIN, „Inferentialist Approach to Semantics.“ *Philosophy Compass*, roč. 3, 2008, č. 6, s. 1208–1223; Jaroslav PEREGRIN, „The Normative Dimension of Discourse.“ In: ALLAN, K. – JASCZOLT, K. (eds.), *Cambridge Handbook of Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press 2012, s. 209–225.

¹⁰ Všimněme si ovšem, že i věci, které nejsou společensky konstituované a které jsou na nás nade vši pochybnost nezávislé, mohou mít svoje role a tyto role dotvářejí jejich identitu. Strom spadlý přes řeku se pro nás stává *mostem* – něčím, co nám slouží k tomu, abychom se přes tuto řeku dostali. Ale i jakýkoli strom stojící v lese má svoji roli: je to třeba potenciální zdroj dřeva, možný úkryt či něco, na co se rádi díváme. (V tomto smyslu někteří filosofové říkají, že svět

Prostory tvořené pravidly

Myslím, že metaforicky můžeme pravidla charakterizovat jako entity, které dokážou vytvořit „vnitřek“. To dokážou tak, že nás omezují; protože tím, že něco omezím, mohu také něco vymezit. Je to jako když postavím stěny domu. Každá taková stěna nás omezuje: brání nám volně se pohybovat tam, kde by to jinak bylo možné. Ale jsou-li stěny seskupeny dohromady vhodným způsobem, tak také vymezují vnitřek domu: vytvářejí chráněný prostor, který můžeme obývat.

Pravidla, zdá se mi, mohou fungovat velmi podobně. Vezměte šachové pravidlo, které mi říká, že střelcem mohu tahat jenom po diagonále. Pokud se mu podřídím, bude to omezení, již nebudu moci během hry postavit střelce kamkoli. Podřízení se tomuto pravidlu samotnému mi také nepřinese nic, co by toto omezení kompenzovalo. Avšak vezmu-li v úvahu celou soustavu pravidel šachu, pak podřízení se jí znamená, kromě soustavy omezení, která z toho pro mne vyplývá, i to, že jakoby vstoupím do zcela nového prostoru obývaného dosud nevidanými tvory, jako jsou střelci, věže, koně atd., kteří se utkávají dosud nevidaným (a strhujícím) způsobem.

Abyste se pravidla poskládala dohromady způsobem, který vymezí takový prostor ovšem není nic triviálního (dům také nevznikne tak, že budeme prostě jenom bez jakéhokoli plánu stavět nějaké zdi). Faktem ovšem je, že nám lidem se podařilo vyklenout prostory velmi pozoruhodné – pravidla, kterými jsou provázány naše společenství zpravidla otevírají prostory, kterými, můžeme říci, tato společenství *jsou* – společné prostory, které jsou obývány příslušníky těchto společenství. V některých případech tomu ovšem může být i tak, že normativní prostor nějakého společenství připomíná spíše vězení než domov.

Zcela zvláštním případem je „prostor smysluplnosti“, který nám otevírají pravidla našeho jazyka¹¹ – tady se, zdá se, podařilo do sebe pravidla zaklesnout takovým způsobem, že vzniklo něco skutečně bezprecedentního, totiž prostor, skrze který se pro nás otevírá možnost *smysluplně hovořit*. Tento prostor, jehož základní architekturu nám (obvykle ve značně zjednodušené a zidealizované, a někdy třeba až zkarikované) podobě popisuje logika, totiž dal vzniknout *pojmem* a *propozicím* (sémantickým korelátům

je náš výtvar: až teprve když věci dostanou role v rámci lidských projektů, plánů a možností, tvoří něco, co je hodno názvu *svět*.)

¹¹ Viz o tom Jaroslav PEREGRIN, „Semantics without Meanings? (Sellarsian ‘Pattern Governed Behavior’ and the Space of Meaningfulness).“ In: SCHANTZ, R. (ed.), *Prospects for Meaning*. Berlin: de Gruyter [v tisku].

tvrzení), což nás, jeho obyvatele natolik změnilo, že nepřestáváme hledat epíteta, která nás odlišují od jiných živočišných druhů.

Prostor, ve kterém se člověk pohybuje, je v každém případě *vždy* nějak vymezen – má vždy nějaké hranice, nějaké meze, které stanovují, odkud kam se může člověk pohybovat. (Jenom omezení, která vymezují jeho „akční radius“ vytvářejí podmínky pro to, aby člověk něco vymýšlel a plánoval; aby měl něco jako morálku a něco jako „životní strategii“.) A říci, že člověk je normativní bytost, znamená říci, že hranice, které vymezují lidské pole působnosti, nejsou nikdy dané jen přírodou, že jsou vždy věci i společenských norem. Navíc dnes už pravidla společnosti vymezují naše pole působnosti mnohem bezprostředněji než přírodní zákony – tj. žijeme ve světě, který je mnohem více normativní, a v tomto smyslu „virtuální“, než přírodní. Abychom totiž dnes mohli úspěšně existovat a vyslat do následující generace co nejvíce potomků, většinou již nepotřebujeme vydobývat si obživu přímo na přírodě, mnohem více se potřebujeme vyrovnávat s nároky danými společností. (Což samozřejmě vůbec neznamená, že bychom se dostali do stavu, kdy jsme nějak na přírodě nezávislí – znamená to, že s přírodou se vyrovnáváme na úrovni celé společnosti a na jednotlivce dopadají omezení daná přírodou v zásadě rozmělněné a přerozdělené podobě, do jaké ji přetaví společenské mechanismy.)¹²

Pohybujeme se tedy ve světě, jehož hranice jsou do velké míry virtuální a normativní (řečeno kantovsky, jsou to více hranice naší *říše pojmu svobody* než hranice naší *říše pojmu přírody*;¹³ řečeno sellarsovsky jsou to mnohem více hranice v rámci světa jakožto našeho *zjevného obrazu* než hranice jaké objevuje věda v rámci svého *vědeckého obrazu*¹⁴).

Normativita a společenské vědy

Zdá se mi tedy být jasné, že pokud chceme pojednávat o lidských společnostech, musíme zohlednit i jejich normativní rozměr, to jest musíme se zabývat sítěmi pravidel a normativních vztahů, které drží tato společenství pohromadě. Do jaké míry to znamená, že vědec či filosof, který se zabývá

¹² Viz Jaroslav PEREGRIN, „Creatures of Norms as Uncanny Niche Constructors.“ In: HRÍBEK, T. – HVORECKÝ, J. (eds.), *Knowledge, Value, Evolution*. London: College Publications 2011, s. 189–198.

¹³ Viz zejména úvod k Immanuel KANT, *Kritik der Urtheilskraft*. Berlin – Libau: Lagarde – Friedrich 1790; český překlad *Kritika soudnosti*. Odeon: Praha 1975.

¹⁴ Viz Wilfrid SELLARS, „Philosophy and the Scientific Image of Man.“ In: COLODNY, R. (ed.): *Frontiers of Science and Philosophy*. Pittsburgh: University of Pittsburgh 1962, s. 35–78.

lidskou společností, musí používat jiné metody než ten, kdo se zabývá zbytkem přírody?

Tato otázka souvisí s nejdiskutovanějšími problémy současné filosofie vědy, ale její kořeny jsou hluboko v historii. Diskuse o tom, jakým způsobem se ony vědy, kterým se dnes říká humanitní a společenské a kterým se tehdy v Německu říkalo *Geisteswissenschaften*, liší od přírodních věd, tj. *Naturwissenschaften*, se rozhořela zejména v 19. století. Liší se ty první od těch druhých jenom tím, že je jejich předmět poněkud jiné povahy, či i tím, že jim jde o úplně jiný druh porozumění? Schleiermacher, Dilthey a další razili názor, že *Geisteswissenschaften* směřují (nebo by měly směřovat) k něčemu zcela jinému, než co si kladou za cíl přírodní vědy, to jest k deterministickým kauzálním zákonům. Pro onen specifický druh porozumění, který je podle nich cílem „duchovně“, zavedli tito autoři termín *hermeneutika*, který se původně používal pro hledání smyslu biblických textů.¹⁵

Myšlenka hermeneutiky jako specifického zacílení společenských a humanitních věd byla ve dvacátém století rozvíjena různými cestami, z nichž neznámější je asi ta, kterou se vydali Heidegger a po něm Gadamer.¹⁶ Paralelně s tím se ale objevila i jiná cesta, vedoucí k domněnce, že rozdíl mezi přírodními vědami na jedné straně, a společenskými a humanitními vědami na straně druhé by mohl souviset s rozdílem mezi čistým *popisováním (kauzálních) faktů* a něčím, co je kontaminováno *normativitou a hodnotami*.¹⁷ To je cesta vedoucí přes Maxe Webera a přes Petera Winche¹⁸ k některým současným normativistům.

Mnozí společenští vědci a vědecky orientovaní filosofové mají ovšem pocit, že jakýsi cíl jdoucí za popisování faktů je čistě iluzorní – domnívají se, že nevypadá-li metodologie humanitních věd tak, jak vypadá metodo-

¹⁵ Viz Bjørn RAMBERG – Kristin GJESDAL, „Hermeneutics.“ In: ZALTA, E. N. (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. Summer 2009 edition. Dostupné z: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/hermeneutics/>> [cit. 4. 12. 2011].

¹⁶ Viz zejména Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr 1960; český překlad *Pravda a metoda I. Nárys filosofické hermeneutiky*. Praha: Triáda 2010.

¹⁷ *Hodnoty* jsou zřejmě druhou stranou mince jejíž jednou stranou je *normativita* – jsou to jakési objektualizované a koncentrované správnosti.

¹⁸ Winch píše: „Rozbor smysluplného chování musí přiznávat ústřední roli konceptu pravidla a veškeré chování, které má být smysluplné (a tudíž veškeré charakteristicky lidské chování), je *eo ipso* řízené pravidly.“ Peter WINCH, *Idea sociální vědy a její vztah k filosofii*. Praha: CDK 2004, s. 58 (orig. *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. London: Routledge 1958).

logie věd přírodních, může to být jedině znak nezralosti a zmatenosti této metodologie.¹⁹

Fakt, že chceme-li pojednávat o lidských společenstvích (a o člověku jakožto bytostném příslušníku takových společenství), musejí se jedním z podstatných předmětů našich úvah stát pravidla a normativita, asi není sám o sobě příliš kontroverzní. Z toho, o čem jsme dosud pojednávali, se však zdá vyplývat, že *normativní rozměr* je pro pochopení lidských společenství a lidí, kteří je tvoří, v nějakém smyslu hlubší, než že by jenom vyžadoval, abychom ho zaznamenali. Zdá se, že rozdíl mezi normativním pojivem našich lidských společenství a způsoby, jakým jsou provázáni jedinci třeba v mraveništi, není jenom věcí komplexnosti způsobů tohoto propojení – rozdíl je v nějakém smyslu nejenom kvantitativní, ale kvalitativní.

Klíč k tomuto rozdílu spočívá, domnívám se, v docenění faktu, že pojednávat o tomto specificky lidském pojivu dokážeme jedině „zevnitř“ – nikdy k němu nedokážeme zaujmout úplný odstup. Zatímco jiní tvorové jsou provázáni pomocí relativně rigidních behaviorálních vzorců (které jsou uzpůsobeny tak, že se chování jednotlivých tvorů navzájem úzce prolíná a proplétá), u lidí je ono propojení věcí mnohem flexibilnějších vzorců a praktik (jazykových a jiných společenských „her“). A co je podstatné, tyto praktiky vedou k vytváření oněch „vnitřních prostorů“, které mohou být jejich účastníky „obývány“. Účastníci těchto „virtuálních“ realit pak mohou brát za objektivní a skutečné mnohé entity, které jsou jenom *aspekty* těchto praktik.

Proč ale nejde jen o kvantitativní rozdíl? Proč nemůžeme říci, že tyto praktiky jsou jenom o mnoho složitější verzí interindividuálně sladěných vzorců chování jiných tvorů? Proč nemůžeme pojednat o budování virtuálních světů čistě „vědecky“, tak, jako pojednáváme třeba o tancích včel? Odpovědí je že ač tohle dělat *můžeme*, takové „vědecké“ pojednávání bude vždy záležitostí „nezúčastněného pozorování“, a bude tedy vždy věcí pohledu „zvenčí“; zatímco my mnohá svá pravidla nevyhnutelně zakoušíme „zevnitř“ a nemůžeme k nim tedy zaujmout čistě „nezúčastněný“ odstup.

V jistém smyslu je to jako rozdíl mezi teologií a religionistikou. Zatímco teologie je provozována zevnitř nějakého náboženství, z hlediska religionistiky studujeme náboženství zvenčí. A i když je jisté myslitelné, že nějaké náboženství studujeme zvenčí, a přitom spočíváme uvnitř jiného

¹⁹ Viz např. Alexander ROSENBERG, *Sociobiology and the Preemption of Social Science*. Baltimore: Johns Hopkins University Press 1980. Viz též Martin PALEČEK, „Naturalismus versus interpretativismus ve společenských vědách.“ *Organon F*, roč. 17, 2010, č. 3, s. 303–321.

náboženství, je také možné, abychom všechna náboženství studovali zvenčí – můžeme být religionistou, který sám žádné náboženství nepřijímá. Analogický postoj ovšem nemůžeme zaujmout k rámcům pravidel, v nichž se jako lidé pohybujeme – ze všech prostě vystoupit nemůžeme. Vypůjčíme-li si větu, kterou použil Wittgenstein v trochu jiné souvislosti, „tady vůbec žádné venku není, venku se nedá dýchat.“²⁰

Poučení, která si můžeme vzít z toho, že se bez normativity při výkladu lidských společenství a lidí jako společenských tvorů neobejdeme, však mohou být různá. Můžeme dospět k závěru, že musíme připustit, že náš svět je tvořen vedle běžných, kauzálních faktů i nějakou aurou nehmatných normativních faktů. Tenhle obrázek některé filosofy přitahuje (často se rekrutují z etiky), jiné děsí (to často platí pro ty, kteří mají blízko k vědě). Nedávným příkladem takového zděšení je kniha amerického filosofa společenských věd Stephena Turnera *Explaining the Normative*:²¹ její autor argumentuje, že připustit „normativní fakty“, jako něco, co existuje nezávisle na normálních (kauzálních) faktech, je neopodstatněné šarlatánství; a dokládá, jak mnoho filosofů takové esoterické „normativní fakty“ přijímá.²²

Já si však myslím, že docenit roli normativity můžeme i bez toho, abychom si zadali s tímto obrázkem, který je, souhlasím s Turnerem, problematický. Faktem je, že my jsme vyvinuli systém společenských interakcí, který je nesrovnatelně komplikovanější než cokoli, s čím se setkáváme u jiných živočišných druhů. Funguje tu rozsáhlá koordinace vzorců chování, komplikované zpětnovazební smyčky atd. A hlavně tu, zdá se mi, funguje naše schopnost stanovovat si pravidla; a to ne ani tak pravidla ve smyslu pokynů či příkazů, které vedou přímo k nějakým akcím, ale pravidla ve smyslu patřičnosti nějakých stavů věcí, které vedou k akcím jedině zprostředkovaně.²³

Vedle toho, že si děláme obrázky o tom, jak se věci mají ve světě kolem nás, si tedy také děláme obrázky toho, jak by se věci mít měly (v různých smyslech slova „měly“, kterým je všem společné to, že nás v nějakém smyslu pudí k dosahování toho, co *má být*). Přitom to, co „*má být*“ se netýká jenom stavů věcí ve fyzickém světě („támhle ty dveře mají být zavřené“, „psi mají být na vodítku“, ...), ale především právě lidského chování a jeho vzorců

²⁰ Viz WITTGENSTEIN, *Filosofická zkoumání*, § 103.

²¹ Stephen TURNER, *Explaining the Normative*. Cambridge: Polity 2010.

²² Viz mou recenzi této knihy: Jaroslav PEREGRIN, „Review of S. Turner: Explaining the Normative.“ ORGANON F, roč. 18, 2011, č. 3, s. 405–411.

²³ To souvisí se Sellarovým rozlišením mezi *ought-to-do* a *ought-to-be*, tedy *mělo-by-se-dělat* a *mělo-by-být*. Viz o tom Jaroslav PEREGRIN, „The Enigma of Rules.“ *International Journal of Philosophical Studies*, roč. 18, 2010, č. 3, s. 377–394; a PEREGRIN, *Člověk a pravidla*.

(„támhle ten člověk by se neměl tak flákat“, „lidé se mají zdravit“, ...). Právě skrze tohle se do hry dostávají ony komplikované zpětnovazební smyčky, které vedou k tomu, že lidské strategie chování směřují k různým *rovnovážným stavům*.

Pravidla a rovnovážné stavy společenských praktik

Podívejme se tedy, jak se mohou jevit pravidla „zvencí“, to jest z vědeckého pohledu, který si bere „pod mikroskop“ společnost, kde tato pravidla platí.

Způsob, jak se člověk vypořádává se svým prostředím, bývá někdy modelován pomocí teorií tzv. racionálního usuzování. Mám nějaké možnosti, jak jednat, ty vedou k nějakým důsledkům, ty zase otevírají další možnosti... A problém, před kterým stojí lidský organismus, je navigovat takovým mnohonásobně se větvcím stromem možností směrem k důsledkům, které jsou pro něj co nejpříznivější. Člověk tedy hledá nějakou rozumnou *strategii*, jak se s nástrahami přírody vypořádat.²⁴

Mluvíme-li ovšem o *nástrahách*, myslíme to samozřejmě obrazně: nechceme doslova říci, že by i příroda měla nějakou strategii, jak se vypořádávat s člověkem. Interakce mezi člověkem a přírodou je tedy nesymetrická: na straně člověka je dynamická, je věcí vědomých i podvědomých strategií, na straně přírody jde o víceméně statickou resistenci.²⁵ Situace se ale mění, když vezmeme v úvahu to, že člověk se nevypořádává jenom s přírodou, ale jako tvor společenský i s ostatními lidmi. Pak obvykle dochází ke konfliktu různých strategií, který pak musí být modelován v poněkud složitějším rámci, v rámci teorie her.²⁶

²⁴ Za otce takové teorie bývá často považován Leonard, J. SAVAGE, *The Foundations of Statistics*. New York: Wiley 1954. Nověji viz Joseph HEATH, *Following the Rules*. Oxford: Oxford University Press 2008; či Ken BINMORE, *Rational Decisions*. Princeton: Princeton University Press 2008.

²⁵ Neživá příroda se sice mění, ale ve srovnání s časovým horizontem lidského života, nemluvě o časovém horizontu, který člověk bere v úvahu při běžném, každodenním rozhodování, tak pomalu, že to lze téměř zanedbat. Jedinci živé přírody – to jest živočichové druhů jiného než lidského – na nás jistě reagují do jisté míry dynamicky, i jejich „strategie“ jsou ale ve srovnání s těmi našimi natolik rigidní, že i je lze považovat za víceméně statický faktor.

²⁶ Tu odstartovali von Neumann a Morgenstern (John VON NEUMANN – Oskar MORGENSTERN, *Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton: Princeton University Press 1944) a dále pak byla rozvíjena nejenom v kontextu ekonomiky a společenských věd (viz např. R. Duncan LUCE – Howard RAIFFA, *Games and Decisions: Introduction and Critical Survey*. New York: Wiley 1957) ale i v kontextu evoluční teorie (John MAYNARD SMITH, *Evolution and the Theory of Games*. Cambridge: Cambridge University Press 1982). Současný

V takové hře sice může mít nějaký hráč strategii, která je optimální v tom smyslu, že je pro něj nejvýhodnější se jí držet, ať dělají protihráči cokoli, to však nebývá běžné. (Příkladem takové hry je tzv. vězňovo dilema, které bývá často zmiňováno v souvislosti s diskusemi o evolučním vzniku spolupráce a ve kterém je, jak se ukazuje, takovou „dominantní strategií“ nespolupráce.)²⁷ Mnohem častěji se ovšem vyskytují pouze *ekvilibria*, která mají tu vlastnost, že v nich žádný hráč nemá důvod měnit strategii, protože každá taková změna (za předpokladu, že protihráč nic měnit nebude) by pro něj totiž znamenala horší výsledek. (Konkrétně o tomto rovnovážném stavu se hovoří jako o *Nashově ekvilibriu*.)²⁸ Taková ekvilibria jsou pak stavy, ve kterých mohou mít příslušné hry pochopitelnou tendenci se více či méně ustálit.

Interakce mezi příslušníky společnosti tak mají spontánní tendenci pohybovat se někde v okolí takových *ekvilibríí* čili *rovnovážných stavů*. Domnívám se však, že by bylo chybou vidět homeostázi, která takto vzniká, jako záležitost toho, že si účastníci *uvědomují*, že pro ně není výhodné strategii měnit – mám pocit, že mnoho aktérů svou situaci takto vůbec explicitně nereflexuje a chová se tak, jak se chová, prostě proto, že má jakýsi „intuitivní pocit“, že to je tak *správné*. Takové rovnovážné stavy jsou tedy nějakým zásadním způsobem provázány s tím, co považujeme za *správné*, a tudíž s pravidly.

V každém případě pak při pohledu zvenčí na naši společnost jde jenom o tyto komplikované behaviorální smyčky, propletence a ekvilibria. Žádná „normativní klenba“, která by na to nebyla redukovatelná, se už nad tím neklene. Avšak když jsme uvnitř, promítají se naše normativní praktiky do způsobu, jakým vnímáme svět – vytváří v našich očích něco jako „normativní realitu“. Určité věci prostě bereme za *správné* (na různých úrovních a v různých kontextech) a to, že jsou *správné*, bereme jako fakt. Zvenčí tu ale žádné takové fakty nejsou – jejich existence se jeví být jako „optická iluze“ těch, kdo se nacházejí v oněch behaviorálních homeostázích, na kterých je daná společnost momentálně ustálena.

stav viz např. Herbert GINTIS, *Game Theory Evolving: A Problem-centered Introduction to Modeling Strategic Behavior*. Princeton: Princeton University Press 2000.

²⁷ Viz Matt RIDLEY, *The Origins of Virtue*. London: Penguin 1996 (český překlad *Původ ctnosti*, Praha: Portál 2000); PEREGRIN, *Člověk a pravidla*; Ladislav KOREŇ, „Pravidla: společnost, jazyk, racionalita.“ *Teorie vědy*, roč. 33, 2011, č. 4, s. 591–615.

²⁸ Sřet dominantních strategií vytváří ekvilibrium; zdaleka nikoli každé ekvilibrium je však sřetem dominantních strategií.

Je to tak trochu jako s fiktivními literárními světy: věda jistě nebude zkoumat přírodu na Planetě opic; může nanejvýš zkoumat autora tohoto románu, faktické okolnosti vzniku jeho výtvoru, případně nějaké strukturální či estetické rysy jeho díla atd. V tomto smyslu je tedy svět Planety opic pro vědu nepřístupný (žádná taková planeta přece neexistuje!; je to jenom fikce, a to že čtenář může mít pocit, že ji navštívil, je jenom iluze, která svědčí o dobré práci autora...). Přesto však nejde o nic, co by poukazovalo na nějakou nedostatečnost či na nějaká omezení vědy – věda může fikci zkoumat *jakožto fikci* (to jest může třeba zkoumat psychologické aspekty působení literárního díla na čtenáře) a zkoumat ji v modu, ve kterém se jeví čtenářovi, který to, že to je fikce, odsunul stranou, nepatří k vědecky smysluplným cílům.

Podstatné ovšem je, že odsunout všechny takové „optické iluze“ či „normativní fikce“ zcela stranou, omezit se na takový pohled na svět, který by jimi byl vždy zcela nezátížen, prostě nelze – člověk jakožto společenský tvor se jim nikdy zcela vyhnout nedokáže. Proto nad těmito aspekty našeho světa prostě nelze jako nad pouhou iluzí mávnout rukou. Svět musíme prožívat také „zúčastněně“ a v pozici „nezúčastněných pozorovatelů“, kam nás staví věda, nemůžeme setrvávat napořád.

Pravidla her vs. pravidla jako výsledky her

To, co jsme konstatovali v předchozím oddílu, totiž že pravidla mohou být výsledkem určitých společenských her, ovšem může vyvolat jisté zmatení: copak pravidla nejsou tím, co hra *předpokládá* a co ji *konstituuje*, než aby se to z ní teprve rodilo?

Abychom tomuto potenciálnímu zmatení předešli, musíme rozlišit užší a širší smysl slova *hra*. (Jak na to upozornil Wittgenstein, je význam tohoto slova v podstatě zcela rozplizlý, takže takovéto rozlišování významů je jistým zjednodušením.) Hry v užším slova smyslu jsou *řízeny pravidly*, která jsou lidmi nějak více či méně arbitrárně stanovena nebo která se nějak skrze lidi kontingentně vyvinula a nyní skrze ně existují. Prototypickými hrami v tomto smyslu jsou šachy nebo fotbal, ale za „hru“ tohoto druhu můžeme považovat třeba i silniční provoz, protože i on probíhá v rámci částečně arbitrárně stanovených pravidel. Hrami v širším slova smyslu jsou pak takové druhy lidských střetávání, kde taková umělá pravidla chybí.

Představme si dva pravěké lovce, z nichž jeden právě ulovil kance a druhý by z něj rád něco dostal, a oba vyvíjejí úsilí, aby z této situace něco pro sebe vydobyli. Úspěšný lovec přemýšlí, že kdyby onoho loudila odehnal,

měl by spoustu masa, že kdyby mu však na druhé straně něco dal, zbylo by mu toho ještě dost a on by tím darem mohl získat něco na oplátku. Lovec má tedy nejméně dvě strategie (podělit se, nebo se nepodělit) a různé strategie může mít i ten druhý (může mít například strategii pokusit se domoci se části kořisti za každou cenu, třeba násilím; nebo mít strategii pouze loudit a v případě neúspěchu se s tím smířit). Toto utkání můžeme nazvat hrou, protože jde o takovýto strategický konflikt, ne proto, že by se odehrával v rámci nějakých arbitrárních pravidel.

Evoluční biologové zkoumají situace, jako je ta právě popsaná, zejména proto, že mají pocit, že tak nějak musejí vypadat klíčové momenty, které nás lidi nasměrovaly na cestu spolupráce. Modelují je pomocí matematické teorie her a zkoumají, jaké strategie jsou pro jejich účastníky optimální. Zdá se totiž, že v rámci evoluce se mohly prosadit jenom takové strategie, které přinášejí nějakou výhodu, takže ti, do kterých evoluce takovou strategii vtělí, budou mít větší naději přežít (a vyslat do další generace své potomstvo) než ostatní. Výše naznačený konflikt, ve kterém jde o volbu mezi spoluprací a nespoupráci, je například modelován pomocí výše zmíněného věžňova dilematu, což je jednoduchá hra, ve které každý z protihráčů volí mezi spoluprací a nespoupráci, přičemž pokud oba spolupracují, je to pro ně výhodné, pro každého z nich individuálně je ale ještě výhodnější využít ochotu toho druhého spolupracovat a sám spoluprací odmítnout (to jest například přijmout od něj díl jeho kořisti, avšak sám se s ním pak nepodělit). A co se zdá z těchto úvah prvotně vycházet, je to, že strategií v tomto smyslu výhodnou by mělo v podstatě vždy být odmítnutí spolupráce – takže to, jak se mohla spolupráce tak univerzálně rozšířit, jak jsme toho dnes svědky, vypadá poněkud záhadně.²⁹ Poučení, které si z toho evoluční teoretici dnes berou, se zdá být to, že v dané situaci musí být ve hře ještě nějaké další faktory než jenom to, co je modelováno věžňovým dilematem.³⁰

²⁹ Spolupráce se může zdát být rozhodně výhodná, pokud ne pro jednotlivce, pak pro skupiny (a prostřednictvím toho pak tedy i pro ty jednotlivce, kteří patří do spolupracujících skupin). Avšak z hlediska evoluční teorie není jednoduché vysvětlit ani to, jak by mohlo fungovat tohle – možnost přírodního výběru na úrovni skupin byla dlouho považována za víceméně iluzorní (viz např. John MAYNARD SMITH, „Group Selection.“ *Quarterly Review of Biology*, roč. 51, 1976, č. 2, s. 277–283). Modely, které tuto myšlenku zvolna rehabilitují, se objevují teprve v poslední době.

³⁰ Takovým faktorem může být například tendence spolupracujících k upřednostňování interakce s těmi, kdo také spolupracují, před interakcemi s těmi, kteří nespoupracují; nebo tendence trestat ty, kdo spolupracovat nechtějí. O tom viz např. Scott WOODCOCK – Joseph HEATH, „The Robustness of Altruism as an Evolutionary Strategy.“ *Biology and Philosophy*,

Pro nás je ale teď podstatné, že to, co je zde modelováno pomocí teorie her, jsou hry v onom širším smyslu, ne v tom užším – tedy „hry“ vymezené nikoli pravidly, ale možnostmi reálného světa. A ať už k tomu došlo jakkoli, strategií, která se postupně fakticky prosadila, je zjevně spolupráce – lidé rozsáhle spolupracují, lovci se o kořist dělí, což pro ně v dlouhodobé perspektivě samozřejmě výhodné je, protože ten, který má nadbytek, se o svoje přebytky může podělit bez velké újmy, zatímco pro toho, který má nedostatek, může být to, že se s ním někdo úspěšněji podělí, věcí života a smrti. Dělení se se tedy stává univerzálně přijímanou strategií – stává se *ekvilibriem*, protože odchylovat se od této strategie není výhodné. (To je samozřejmě zajišťováno i různými represivními mechanismy dané společnosti, které mohou stanovit, že taková odchylka může znamenat cokoli od ztráty prestiže až třeba po ztrátu života.)³¹ *Podělit se* se tedy stává *pravidlem*, je to vnímáno, jako to, co je *správné*. Později to může být i nějak explicitně kanonizováno v rámci nějakých zákoníků atp.

Podstatné tedy je, že z her v onom širším slova smyslu, to jest z konfliktů různých strategií, které mají jednotlivci pro vypořádávání se se svým okolím, se mohou rodit pravidla her v tom užším slova smyslu – to jest ona pravidla, která konstituují rámec či osnovu našeho společenského světa. To je podstatné zejména proto, že, jak na to poukázal Wittgenstein, pravidla nemohou být ze své podstaty vždy explicitní a zásadní otázkou se tedy stává, jak může vzniknout a existovat něco takového jako „implicitní pravidlo“. Zde máme náznak odpovědi: pravidla se rodí jako ekvilibria her (v širším slova smyslu), které charakterizují střety jednotlivců, schopných volit mezi různými strategiemi.³²

roč. 17, 2002, č. 4, s. 567–590; či Samuel BOWLES – Herbert GINTIS, *A Cooperative Species: Human Reciprocity and Its Evolution*. Princeton: Princeton University Press 2011.

³¹ Takové represivní mechanismy jsou výsledkem institucionalizace oné tendence trestat nespokojeností, o které jsme se zmínili v předchozí poznámce.

³² Tento závěr lze, myslím, vidět jako obecnější verzi závěru, ke kterému se dopracoval Lewis (David LEWIS, *Convention*. Oxford: Blackwell 2002) na půdě filosofie jazyka. Nemalá část filosofie jazyka ve dvacátém století totiž brala za samozřejmost, že jazyk se zakládá na konvencích, ale přitom bylo jasné, že pokud tomu je tak, pak ne všechny takové konvence mohou být explicitní (představa, že se lidé *dohodli*, jak budou užívat jazyk, nás samozřejmě vede do absurdního bludného kruhu); a Lewis se jako první systematicky věnoval tématu, jak mohlo něco jako „implicitní konvence“ vzniknout. Jeho závěrem bylo, že k takovým konvencím mohou lidé spontánně konvergovat v rámci vypořádávání se s koordinačními problémy.

Schopnost normativity a společenské emoce

Vraťme se ještě k tomu, jak lidský jedinec vnímá ony homeostáze, které vznikají tím, že se jeho obcování s jinými příslušníky společenství ustálí na různých ekvilibriích. Konstatovali jsme, že k dodržování pravidel ho vede jistý „intuitivní pocit“, což se může zdát být podivné. Proč by měl člověk takové pocity mít? Odkud se má vzít to, že lidé cítí, že něco je správné, že to nějak *má být*, a jsou puzeni tomu napomáhat; a něco jiného je nesprávné, že to tak *být nemá* a že je tomu třeba bránit?

Odpovědí je, domnívám se, že se berou tam, kde se berou jakékoli jiné pocity, pudy a emoce, které člověka motivují, aby se nějak choval či nechoval: tak či onak nás jimi vybavil přirozený výběr. (V některých případech může jít o přirozeným výběrem vtělené instinkty; v jiných o to, že nás přirozený výběr vybavil schopností reagovat na narušení různých fyziologických homeostází našich organismů tak, že se tyto homeostáze snažíme opět nastolit.) Tím ovšem nechci říci, že by „normativní postoje“ (*správné/nesprávné*) nezaujímaly v soustavě lidských motivací postavení, které by nebylo specifické a bezprecedentní.

V rámci této soustavy hrají podstatnou roli emoce – naše pozitivní a negativní reakce na různé věci, děje a okolnosti zprostředkované tím, jak tyto věci, děje či okolnosti vnímáme. Na nejnižší úrovni jsou emoce, které jsou přímočarě spojeny s instinkty a pudy a které námi hýbou velmi bezprostředně (přitahuje nás chutně vypadající jablko a odpuzuje nás shnilé), na druhém konci spektra jsou emoce velmi sofistikované (jako je pocit, který v nás vyvolává nějaký abstraktní obraz) a jejichž promítnutí do našeho chování či jednání je velmi nepřímé.

Dovolím si zde trochu spekulovat. Emoce, domnívám se, pomáhají nahradit přímou „mechanickou“ vazbu mezi potřebami organismu a jeho chováním. Jednoduché organismy můžeme nahlížet jenom jako jakési organické stroje, které se samoudrží tak, že chybí-li jim něco, co potřebují k existenci, vyvolá to u nich nějaký behaviorální vzorec, který vede k odstranění tohoto nedostatku. U složitějších organismů je ale v jejich chování užitečná určitá větší míra flexibility: aby mohly různé své potřeby řešit paralelně, není vazba mezi těmito potřebami a vzorci chování rigidní, tyto vzorce nejsou spouštěny automaticky v závislosti na vzniku příslušné potřeby, ale organismus je v jejich směru jenom motivován, a v tom hrají emoce bezprostřední role. Tyto emoce přitom mohou různým způsobem soupeřit, či se koordinovat, z čehož vyrůstá nějaká lepší či horší ekonomie chování.

Můžeme si představit, že pro nějaký jednoduchý organismus je z hlediska jeho sebezachování zásadních několik málo potřeb, z nichž každá je rigidně spojena s vyvoláním nějakého druhu chování směřujícího k uspokojení této potřeby – například stav nedostatku glukózy vede ke snaze detekovat v okolí zdroj glukózy, pohybovat se směrem k němu a glukózu získat. U komplexnějšího organismu může být toto rigidní spojení nahrazeno tím, že bude mít tento organismus v případě takového nedostatku chuť na sladké věci, což ho k doplňování glukózy také povede – i když nikoli tak deterministicky, jako v případě toho jednoduššího organismu. To mu například dovolí odložit uspokojení této potřeby na pozdější dobu ve prospěch uspokojování nějaké urgentnější potřeby. Takže například dokáže, i když má téměř neodolatelnou chuť pustit se do lákavě vypadajícího ovoce, tuto chuť potlačit, když vidí, že se blíží nepřítel, před kterým je třeba utéct.

Vzorce chování tedy na této úrovni přestávají být rigidní, víceméně rigidní jsou jenom motivace a emoce, jejichž promítnutí do chování ale není bezprostřední. Na nějaké další úrovni ale nemusí být ani tato míra flexibility dostatečná. Prostředí se mění, rigidní emoce nás mohou vést k chování, které není tomuto prostředí přiměřené. Z tohoto důvodu může být užitečné učinit i emoce samy do nějaké míry flexibilními: vytvořit emoce, jejichž vztah k motivaci našeho chování není tak přímočarý, či které se mohou během života dokonce více či méně měnit.

Takto, jak se zdá, fungují tzv. *společenské emoce*, mezi které se obvykle počítají zahanbení, pýcha, rozpaky, žárlivost a další.³³ Vztah těchto emocí k tomu, co se kolem nás děje, je velmi plastický. (Máme například – patrně – vrozenou schopnost být na něco *hrdí*, avšak nemáme vrozené, *na co máme být hrdí* – tato „emoční forma“ se naplňuje konkrétním obsahem až v rámci ontogeneze.) Naše schopnost vnímat nějaká jednání či nějaké společenské stavy jako správné či nesprávné je navíc výsledkem složité souhry těchto emocí. A dá se asi říci, že tyto emoce opět pracují na udržování určité homeostáze – tentokrát už nikoli fyziologické homeostáze jednotlivých organismů, ale oné homeostáze celé společnosti, dané ekvilibrií společenských praktik, o níž jsme pojednali výše.

Představme si, že by se člověk narodil se schopností shledávat nějaké věci chutnými a jiné nechutnými; ale tak, že které budou které, by se musel teprve naučit či dozvědět. To by se přece mohlo hodit: v době, kdy se utvářel náš genom, tu mohlo být spousta chutných věcí, které již dnes neexistují

³³ Viz. např. Bernard WEINER, *Social Motivation, Justice and the Moral Emotions*. New Jersey: Lawrence Erlbaum 2006.

a naopak – takže kdyby byla chuť zcela rigidní, mohlo by se stát, že bychom dnes umřeli hlady, protože by tu nebylo nic, co by nám chutnalo. Chuť ovšem samozřejmě *takto* rigidní není (nemluvě o tom, že jedna věc je to, co nám chutná, a jiná věc je to, co jsme schopni sníst, když máme opravdový hlad) a také naše prostředí se v tomto ohledu nemění tak dramaticky. Dovedeme si ale snad představit, že jiné druhy „dynamicky naplnovatelných emocí“ a „dynamicky vyladovatelných motivací“ našeho chování by užitečné být mohly.

Mou tezí nyní je, že naše schopnost přemýšlet a cítit v *normativním modu* je právě druhem takové „dynamicky vyladovatelné motivace“. Je velmi pravděpodobné, že i některé emoce spojené s životem v lidské společnosti jsou relativně rigidní (například smysl pro „fair play“),³⁴ avšak většinu z nich se, zdá se mi, musíme tak či onak naučit a doučit. (Naučit se je ale můžeme díky tomu, že pro ně máme připravený nějaký kognitivně-behaviorální rámec, formu, která je naplněna konkrétním obsahem.) Navíc normativní mód je, zdá se mi, výsledkem nějaké komplikované souhry takových emocí (například naše snaha dostát morálním pravidlům zřejmě úzce souvisí s hrdostí, zahanbením atd.)

Závěr

Chápání člověka jako tvora především normativního je ve filosofii dvacátého století spojeno zejména se jménem Wilfrida Sellarse; podle jeho názoru „řící, že člověk je racionálním živočichem znamená říci, že člověk je tvorem nikoli *zvyků*, ale *pravidel*.“³⁵ Sellarsovi pokračovatelé se ovšem přou o to, do jaké míry je normativní rozměr člověka neredukovatelný na kauzální rozměry, s nimiž si ví rady věda. Mark Lance hovoří o neformální rozdělení těchto následovníků na „pravé“ (tj. „pravicové“) a „levé“ („levicové“) a konstatuje:

Levý sellarsian [...] je ten, který bere význam, či jazykové role, jako neredukovatelně normativní. Jazykové role konstitutivní významu [...] jsou podle levicového názoru normativní až na samé dno. Pravý sellarsian [...] se domnívá,

³⁴ Viz např. Joseph HENRICH *et al.*, „Economic Man’ in Cross-cultural Perspective: Behavioral Experiments in 15 Small-scale Societies.“ *Behavioral and Brain Sciences*, roč. 28, 2005, č. 6, s. 795–855; Joseph HENRICH – Steven J. HEINE – Ara NORENZAYAN, „The Weirdest People in the World.“ *Behavioral and Brain Sciences*, roč. 33, 2010, č. 2–3, s. 61–83.

³⁵ Wilfrid SELLARS, „Language, Rules and Behavior.“ In: HOOK, S. (ed.), *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*. New York: Dial Press 1949, s. 311 (289–315).

že se tyto role nakonec rozpustí ve vzorcích užívání, dispozicích k odmítání, přijímání a revidování užití, dispozicích k revidování těchto dispozic atd.³⁶

Mám pocit, že názor, který jsem předložil zde, tento spor v jistém smyslu anuluje. Normativita je neredukovatelná v tom smyslu, že mnohá naše konstatování toho, co je správné a co nikoli, či co se má a co ne, nejsou ekvivalentně vyjádřitelná prostřednictvím nenormativních konstatování. V tomto smyslu žijeme ve světě, jehož normativní rozměr je normativní „až na dno“. Na druhé straně je ale tenhle rozměr nahlédnutelný jako důsledek našeho speciálního postoje, který zaujímáme k určitým pravidlům, jež z jiného pohledu nejsou ničím jiným než určitými kolektivními ekvilibrii. V tomto smyslu lze tedy normativitu „rozpustit“ v nenormativních popisech vzorců chování a podobně.

Zásadní pro názor, který zde obhajuji, je přijetí oné metafory, podle které mají pravidla „vnitřek“ a „vnějšek“ – to jest pravidlo můžeme jednak přijímat, řídit se jím, a jednak jeho platnost pro někoho můžeme pouze znamenávat. Dialektika těchto dvou postojů otevírá prostor pro to, abychom si uvědomili, že ač je normativní rozměr pro člověka jakožto společenskou bytost naprosto klíčový a těžko postižitelný běžnými vědeckými metodami „nezúčastněného pozorování“, není tento normativní rozměr ničím esoterickým, něčím, co by bylo z hlediska vědy pochybné.

³⁶ Mark LANCE, „The Word Made Flesh: Toward a Neo-Sellarsian View of Concepts, Analysis, and Understanding.“ *Acta Analytica*, roč. 15, 2000, č. 25, s. 124 (117–135).