

žádný prostor; kdyby tomu tak nebylo, hrozilo by nebezpečí, že *téca důvodu jednání* ztratí jakýkoli smysl. (V dalším, až se budu zabývat Paretovým myšlením, získá tento postřeh ještě dále na významu.)

Typ příkladu, který jsem si zvolil za paradigmatický, dozista není jediným, jehož se Weberův koncept týká. Avšak toto paradigma jasně vykazuje jeden rys, o němž se domnívám, že má obecnější význam. Řekněme, že pozorovatel *P* vysvětlí volební chování *N* tak, jak jsme to učinili v předcházejícím odstavci. Pak bychom si měli povšimnout, že přesvědčivost *P*-ova vysvětlení bezpodmínečně vyžaduje, aby koncepty, které se v něm vyskytují, chápal nejen *P* a jeho posluchači, ale i *N* sám. *N* tudíž musí mít nějakou představu, co znamená „udržet sociální smír“ a jaký vztah panuje mezi udržením sociálního smíru a typem vlády, o němž se domnívá, že se dostane k moci, zvláště-li ve volbách labouristé. (Z hlediska mých momentálních cílů není třeba tázat se, zda jsou *N*-ovy názory v daném případě správné či chybné.)

Ne všechny případy smysluplného chování jsou stejně jasné jako tento. Uvedu několik méně zřejmých příkladů. Je možné, že *N* předtím, než vhodil do urny svůj hlas, žádný důvod, proč hlasuje tak, jak hlasuje, neformuloval. To však nutně nevylučuje možnost tvrdit, že měl důvod, proč volil labouristy, a tento důvod přesně uvést. V tomto případě, tak jako tomu bylo výše, v případě paradigmatickém, závisí přijatelnost podobného vysvětlení na tom, že *N* chápe koncepty, které se v něm vyskytují. Pokud *N* koncept sociálního smíru nechápe, bylo by zcela očividně nesmyslné tvrdit, že důvodem, proč dělá cokoli, je jeho touha, aby byl sociální smír udržen a posílen.

Typem případu, který je našemu paradigmatu ještě vzdálenější, se zabývá Freud ve svém pojednání *K psychopatologii úsedního dne*. *N* zapomene poslat dopis a trvá – i po úvaze – na tom, že to bylo „jen opominutí“ a žádný důvod, proč dopis neposlal, neexistuje. Freudovský pozorovatel by se mohl domnívat, že *N* „musel mít nějaký důvod“, i když *N*-ovi

samotnému nebyl zjevný: mohl by třeba navrhnout, že *N* si nevědomě spojil odeslání dopisu s něčím ve svém životě, co je bolestivé a co chce potlačit. Weberovským jazykem řečeno, Freud za „smysluplně zaměřené“ (*sinnhaft orientiert*) jednání považuje i to, co pro příležitostného pozorovatele žádný význam nemá. Případy takového typu má Weber zřejmě na mysli, když ve svém rozboru hraničních případů mluví o jednání, jehož smysl je patrný jen „pro odborníka“. To znamená, že jeho charakterizaci smyslu (*Sinn*) jako něčeho „subjektivně zamýšleného“ je třeba brát s rezervou. Musíme postupovat obezřetněji než například Morris Ginsberg, který patrně předpokládá, že podle Webera musí být sociologické chápání chování ostatních lidí vždy založeno na analogii s vlastní introspektivní zkušeností daného sociologa (viz 11: str. 153nn). Tento typ chybného porozumění Weberovu názoru je dosti běžný nejen mezi Weberovými kritiky, ale i mezi těmi, kdo jeho názory přijímají a snaží se je zpopularizovat; později se k němu vrátím podrobněji. Weberovo trvání na významu subjektivního hlediska můžeme přitom vyložit způsobem, který Ginsbergovým námitkám nebude vystaven: Weberovo stanovisko lze chápat v tom smyslu, že dokonce i vysvětlení freudovského typu, mají-li být přijatelná, musí být formulována pomocí konceptů, jež jsou známé nejen pozorovateli, nýbrž i činiteli. Nemělo by smysl říci, že *N*-ovo opominutí poslat dopis *X*-ovi (například jako vyrovnání dluhu, který u *X*-e měl), bylo výrazem *N*-ovy neuvědomělé zášti, již *N* sám nechápe, co to znamená, když někdo někomu „přeskočí ve funkci“. Stojí za to zmínit zde, že freudovci se ve snaze nalézt vysvětlení příčin podobného typu v průběhu psycho-terapie snaží dosáhnout i toho, aby pacient sám uznal platnost vysvětlení, jež mu nabízejí; vskutku, je to bezmála podmínka, kterou je třeba splnit, má-li být vysvětlení uznáno za „správné“.

Kategorie smysluplného chování se uplatňuje také v případěch jednání, pro které sám činitel nemá vůbec žádný „důvod“

ani „motiv“ v kterémkoli z významů, jimiž jsme se až dosud zabývali. V úvodní kapitole pojednání *Wirtschaft und Gesellschaft* staví Weber do protikladu smysluplné jednání a jednáni „čistě reaktivní“ (*bloss reaktiv*) a říká, že na pomezí těchto dvou kategorií stojí chování čistě tradiční. Ovšem jak upozorňuje Talcott Parsons, Weber se v této souvislosti dopouští některých výroků, jež si vzájemně odporují. Někdy podle všeho považuje tradiční chování prostě jen za druh zvyku, kdežto jindy v něm vidí spíše „typ sociální činnosti, jehož tradicionalismus spočívá v neměnnosti určitých zásadních prvků a v jejich imunitě před racionální i jinou kritikou“ (24: Kapitola XVI.). Weber to ilustruje na příkladu ekonomického chování spojeného s fixní životní úrovní, tedy chování toho druhu, kdy člověk odmítne využít nárůstu produktivity práce ke zvýšení své životní úrovně a raději dá přednost tomu, pracovat v budoucnu méně. Parsons říká, že tradici v takovém smyslu není možné ztotožnit s pouhým zvykem, neboť má *normativní* charakter. Jinak řečeno, na tradici se hledí jako na standard usměrňující způsob, jímž se člověk rozhoduje mezi možnými činnostmi. Jako taková však bezesporu patří do kategorie jednání označovaného jako *sinnhaft*.

Předpokládáme, že *N* volil labouristy, aniž se zatěžoval důvody, jež ho k tomu vedou, a ať na něho po volbách naléháme sebevíce, není schopen žádné takové důvody uvést. Dejme tomu, že jednoduše a bez námitek následuje příklad svého otce a svých přátel, kteří odjakživa volí labouristy. (Tento případ samozřejmě nelze ztotožňovat se situací, kdy *N*-ovým *důvodem*, proč hlasuje pro labouristy, je, že tak odjakživa činí jeho otec a jeho přátelé.) Přestože *N* tu nejedná z žádného důvodu, jeho jednání má stále nějaký smysl. Není to tak, že by *jednoduše* udělal na kousek papíru značku: *N hlasuje*. Nyní je třeba položit si otázku, co propůjčuje jeho jednání *tento* smysl – to co dělá, dozajista nepředstavuje tah ve hře ani součást náboženského rituálu. Obecněji řečeno, jaká kritéria užíváme při rozlišování jednání, jež mají nějaký smysl, od těch, která žádný smysl nemají?

V esejích s názvem *R. Stammers „Ueberwindung“ der materialistischen Geschichtsauffassung* Weber uvažuje nad hypotetickým případem dvou „nesociálních“ bytostí, jež se setkají a v čistě fyzickém slova smyslu si „vyměňují“ předměty (viz 34). Na něco takového lze hledět jako na akt *ekonomické* směny jen tehdy, nacházíme-li zde nějaký smysl. Weber tento postřeh dále rozšiřuje tvrzením, že současně jednání obou lidí v sobě musí obsahovat, popřípadě musí představovat omezení jejich chování v budoucnosti. Jednání nadané smyslem je symbolické: poji se s dalším jednáním v tom smyslu, že toho, kdo je koná, *zavazuje*, aby se v budoucnosti choval tak, spíše než jinak. Tento koncept „zavázání se“ je nejasnějším než vhodný, kdykoli se setkáváme s jednáním, jež má bezprostřední sociální dosah, jako je například hospodářská směna nebo dodržování slibů. Týká se ovšem i smysluplného chování „soukromější“ povahy. Máme-li se držet příkladů, jež uvádí Weber, vložili *N* kousek papíru mezi stránky knihy, lze o něm říci, že užívá záložku, výhradně tehdy, jedná-li s úmyslem využít kousek papíru k určení místa, kde má znovu začít číst. To neznamená, že v budoucnosti musí doryčným kousek papíru tímto způsobem opravdu použít (třebaže paradigmatický příklad to tak předepisuje); jde o to, že pokud tak neučiní, bude třeba předložit nějaké zvláštní vysvětlení, například že zapomněl, změnil názor, anebo ho kniha přestala bavit.

Koncept zavázání se tím, co děláme nyní, udělat něco jiného v budoucnosti, má stejnou formu jako spojení mezi definicí a následným užitím definovaného slova, které jsem rozebíral v předcházející kapitole. Plyne odtud, že tím, jak jednáme nyní, můžeme být v budoucnosti vázán jen tehdy, je-li moje současné jednání *uplatněním pravidla*. Podle argumentace předcházející kapitoly je to možné pouze tehdy, má-li doryčné jednání vztah k sociálnímu kontextu: to musí platit dokonce i v případě toho nejsoukromějšího jednání, má-li být smysluplné.

Vrátme se však nyní k *N*-ovu hlasování: jeho možnost závisí na dvou předpokladech. Na prvním místě musí *N* žít

ve společnosti, jež má jisté zvláštní politické instituce: parlament, který se ustavuje jistým způsobem, a vládu určitým způsobem svázanou s parlamentem. Pokud žije ve společnosti, jejíž politická struktura je čistě patriarchální, dozajista by nemělo žádný smysl prohlášovat o něm, že „hlasuje“ pro nějakou vládu – bez ohledu na to, do jaké míry může jeho jednání zdánlivě připomínat jednaní voliče v zemi s vládou, jež se ustavuje na základě voleb. Za druhé, *N* musí být s těmito institucemi sám v jisté míře obeznán. Jeho jednání musí být účastí na politickém životě země, což vlastně znamená, že *N* si musí být vědom symbolického vztahu mezi tím, co právě nyní podniká, a vládou, jež se ujme úřadu po volbách. Význam této podmínky se ozejmí, jakmile se zamyslíme nad případy, kdy byly „demokratické instituce“ cizími správcí vnuceny společností, pro něž jsou takové způsoby vedení politického života něčím neznámým. Obyvatelé takové země je snad možné přesvědčit, aby vykonávali „volební akt“, tedy aby označovali kousky papíru a vhažovali je do volebních urn, ale mají-li si slova uchovat alespoň nějaký význam, nemůžeme o takových lidech říci, že „hlasují“, pokud nemají žádnou představu o významu toho, co dělají. Na tom se nic nezmění ani v případě, že vláda, která se po volbách chopí moci, tak vskutku učiní na základě sečtení „hlasů“.

### 3. Činnosti a předpisy

Předložil jsem tu stanovisko, podle něhož rozbor smysluplného chování musí přiznávat ústřední roli konceptu pravidla a veškeré chování, které má být smysluplné (a tudíž veškeré charakteristicky lidské chování), je *ipso facto* řízeno pravidly. Lze nyní namítnat, že tento způsob vyjádření znejasňuje důležitý rozdíl: *některé* druhy činnosti totiž vyžadují, aby se činitel řídil jasnými pravidly, kdežto jiné nikoli. Volnomyšlenkářský anarchista například dozajista nežije životem nějak zvlášť svázaným pravidly v tom smyslu, v němž to můžeme říci o mni-

chovi nebo o vojákovi; není tudíž chybou zahrnout takto odlišné způsoby života do jediné zásadní kategorie.

Tato námitka nám jasně ukazuje, že je třeba dávat si pozor na to, jak konceptu pravidla užíváme; neplyne z ní ovšem, že by typ formulací, jehož jsem užíval, byl nesprávný, anebo že by nic neosvětloval. Je důležité povšimnout si, že v tom smyslu, v němž jsem tu o pravidlech mluvil, lze říci, že anarchista tím, co dělá, následuje pravidla, právě tak, jako lze totéž říci na adresu mnicha. Rozdíl mezi těmito dvěma typy lidí netkví v tom, že by jeden z nich pravidla následoval, zatímco druhý nikoli: jedná se o různé *druhy* pravidel, která každý z nich následuje. Život mnicha je omezen pravidly chování, jež jsou vyjádřena přímo a jednoznačně; nechávají jednotlivci tak málo prostoru pro jeho vlastní rozhodování v situacích, kdy je zapotřebí jednat, jak je to jen možné. Anarchista se naproti tomu výslovně vyjádřeným normám vyhýbá a do té míry, jak je to jen možné, si činí nárok na to, že o každém jednání rozhoduje „na základě jeho hodnoty“; jinak řečeno, jeho rozhodnutí nejsou předem určena pravidlem, jež následuje. Z toho však nevyplývá, že bychom mohli ideu pravidla z popisu jeho chování docela vyloučit. Není to možné, poněvadž – smím-li se zde dopustit významuplného pleonasmu – anarchistův způsob života je *způsob života*. Dá se velmi snadno odlišit například od nesmyslného chování nepříteltného sílence. Anarchista má pro to, že jedná tak, jak jedná, své důvody; tím, že nestrpí, aby o jeho chování rozhodly výslovně vyjádřené a neměnné normy, *cosi vyjádřije*. Ačkoli se nezříká svobody volby, rozhodnutí, která přijímá, mají svůj dopad a pokud se rozhodne tak, spíše než jinak, nejspíš pro to má důvody; rozhodnutí přijímá po úvaze. Tyto koncepce, jež přitom sehrávají v popisu anarchistova chování nezastupitelnou roli, však samy o sobě předpokládají koncept pravidla.

Snad si tu můžeme pomoci analogií. Učíme-li se psát anglicky, musíme si osvojit množství šablonovitých gramatických pravidel, jako například, že podmět v množném čísle

nelze spojit s přísudkem v čísle jednotném. Pravidla tohoto typu zhruba odpovídají výslovně vyjádřeným normám, které řídí život v klášteře. S ohledem na pravidla správné gramatiky nemáme volbu, jestli napíšeme „oni byli“ nebo „oni byl“; pokud přijímáme pravidla gramatiky, otázka, které z těchto vyjádření bychom měli použít, prostě nebude nastolena. Avšak to není všechno, co se můžeme naučit: postupně začneme následovat rovněž jistá stylistická pravidla, která nám sice v tom, jak píšeme, pomáhají, rozhodně však *neurčují*, že bychom museli psát takto a ne jinak. Lidé tudíž klidně mají každý svůj vlastní literární styl, ale gramatiky mohou psát jen správně nebo nesprávně (ačkoli v některých případech existuje určitá svoboda). Bylo by však dozajista chybou vyvozovat odtud závěr, že literární styl není řízen žádnými pravidly: jde o něco, čemu se člověk dokáže naučit a o čem lze diskutovat; fakt, že se literárnímu stylu dokážeme naučit a můžeme o něm diskutovat, je pro naše chápání toho, o č v něm jde, zásadně důležitý.

Chceme-li tento postřeh ještě dále zdůraznit, nejlepší snad bude, zamyslíme-li se nyní nad přesvědčivou formulací opačného stanoviska. Za ni jsme zavázáni Michaelu Oakeshottovi a jeho řadě článků z *The Cambridge Journal*.<sup>2</sup> Většina Oakeshottovy argumentace se shoduje s názorem na lidské chování, který jsme zformulovali v této knize; snad bude na místě zaměřit se nejdříve na tyto stránky Oakeshottova stanoviska a teprve posléze se kriticky obrátit k těm, v nichž se naše mínění rozcházejí.

Oakeshott docela v souladu s názorem, který jsem zde hájil, odmítá to, co sám nazývá „rationalistickým“ nepochopením povahy lidské inteligence a racionality (viz 21). Z názorů těch, kdo se tohoto nepochopení dopouštějí, vyplývá, že lidské chování získává svou racionalitu zvencí, z intelektuálních funkcí podřízených svým vlastním zákonům a ve své podstatě

<sup>2</sup> Znovu byly vydány ve sborníku *Rationalism in Politics* (Methuen, 1962).

zcela nezávislých na konkrétních formách činnosti, na něž však přesto mohou být uplatněny.

Výborným příkladem názoru toho typu, proti němuž Oakeshott protestuje, je Humovo slavné tvrzení, že „rozum je a měl by vždy zůstat otrokem vášní, a nikdy nemůže předstírat, že by měl jakoukoli jinou funkci než jim sloužit a je poslouchat“ (Oakeshott sám se ovšem tímto názorem konkrétně nezabývá.) V souladu s takovým stanoviskem jsou cíle chování člověka dány přirozeným ustavením lidských citů; vzhledem k tomu, že tyto cíle jsou dány, je účelem rozumu především nalézat správné prostředky, které povedou k jejich naplnění. Charakteristické činnosti prováděné v lidských společnostech tedy podle všeho vyvstávají především ze souhry mezi rozumem a vášněmi. Proti takovému pojetí věcí Oakeshott zcela správně upozorňuje na to, že „kuchař není člověk, který by měl nejprve představu sekané a pak by se jí snažil udělat; je to člověk znalý kuchařského umění, a z tohoto umění vyvstávají jeho plány i jejich naplnění“ (21). Všeobecně vzato závisí jak cíle, o jejichž naplnění jde, tak i prostředky, jež jsou k tomu v životě člověka uplatňovány, na formách sociální činnosti, bez nichž by vůbec neexistovaly – rozhodně tyto formy samy nevytvářejí! Například náboženskému mystikovi, který tvrdí, že jeho cílem je sjednocení s Bohem, může porozumět jen ten, kdo je obeznán s náboženskou tradicí, v jejímž kontextu se o takový cíl usiluje, a vědci, který tvrdí, že jeho cílem je rozštěpit atom, může rozumět zase jen člověk obeznámený s moderní fyzikou.

Oakeshott s ohledem na to – opět zcela správně – prohlašuje, že formu lidské činnosti nelze nikdy shrnout soustavou výslovně vyjádřených předpisů. Činnost předpisy „přesahuje“. Předpisy musíme například uplatnit v praxi a ačkoli můžeme zformulovat ještě další soustavu předpisů vyššího řádu, která určí, jak je třeba první soustavu uplatňovat, po této cestě nejspíš daleko nedojdeme, pokud se nechceme ocitnout na kluzkém svahu, na který upozornil Lewis Carroll ve svém, mezi logiky právem vysoce ceněném eseji *Co řekla želva Achillesovi* (*What the Tortoise Said to Achilles* [5]).



Achilles a želva vedou debatu o třech tvrzeních, A, B a Z, které navzájem souvisí tak, že Z plyne z A a B. Želva Achilla žádá, aby k ní přistupoval, jako by sice přijímala pravdivost tvrzení A a B, prozatím však nepřijímala pravdivost hypotetického výroku (C): „Jsou-li A a B pravdivé, musí Z být pravdivý.“ Achillovým úkolem je želvu logicky přinutit, aby přijala Z jako pravdivé tvrzení. Začne tím, že želvu vyzve, aby výrok C přijala jako pravdivý, což želva udělá. Achilles si tedy do svého notýsku запиše:

„A

B

C (Jsou-li A a B pravdivé, musí Z být pravdivý.)

Z.“

Pak se obrátí na želvu: „Pokud přijímáš A, B a C, musíš přijmout i Z.“ Když mu želva položí otázku, proč by musela přijmout i Z, Achilles se pustí do vysvětlování: „Protože to z prvních tří tvrzení *logicky* plyne. Jsou-li A, B i C pravdivé, Z *musí* být pravdivé (D). Předpokládám, že *tohle* snad nepopíráš.“ Želva je ochotna D přijmout, pokud Achilles do notýsku poznamená také toto nové tvrzení. Jejich rozhovor pokračuje následujícím způsobem (prvním z mluvčích je Achilles):

„Teď tedy přijímáš A, B, C a D, takže *samozejmé* přijímáš i Z.“

„Opravdu?“ řekla želva jakoby nic. „Výjasněme si to. Přijímám A, B, C a D. Co když *stále* odmítám přijmout Z?“

„Pak by tě Logika sevfela ve svém dřtivém objetí a *přimula* by tě, abys tak učinila.“ odpověděl vítězně Achilles.

„Logika by ti řekla: ‚Nemůžeš si pomoci. Teď, když už jsi přijala A, B, C a D, *musíš* přijmout i Z.‘ Takže nemáš na výběr, vidíš?“

„Každá *logika*, která je tak dobrá, aby mi něco takového řekla, stojí za to, aby byla *zapsána*.“ řekla želva. „Tak ji, prosím, připiš do svého notýsku. Budeme jí říkat (E). Pokud A,

B, C a D jsou pravdivé, musí Z být pravdivé. Rozumíš se, že dokud nepřijmu *toto* tvrzení, nemusím uznat ani Z. Takže je to naprosto *nezbytný* krok, chápeš?“

„Chápu,“ řekl Achilles a v jeho hlasu se ozval smutný tón.

Celý příběh končí po několika měsících, kdy se vypravěč vrací na místo, kde debata probíhá, a zjišťuje, že Achillův notýsek je už skoro plný.

Odtud vyplývá – smím-li být tak nudný, abych na to upozornil – poučení, že skutečný proces vyvozování závěrů, který je konečnou základem vši logiky, je čímsi, co nedokážeme vyjádřit žádnou logickou formulí. To navíc znamená, že dostatečným ospravedlněním závěru, který vyvodíme ze soustavy předpokladů, je uvědomit si, že z nich daný závěr ve skutečnosti vyplývá. Trváme-li na nějakém dalším ospravedlnění, neznamená to, že jsme až příliš opatrní, nýbrž spíše, že nerozumíme, co vyvozování znamená. Naučit se vyvozovat, to není jen naučit se výslovně vyjádřeným logickým vztahům mezi tvrzeními; znamená to naučit se něco *dělat*. Oakeshottovo stanovisko je vlastně zobecněním tohoto postřehu; tam, kde Carrol mluvil o logickém vyvozování, Oakeshott říká totéž o lidské činnosti obecně.

#### 4. Pravidla a zvyky

Vše výše řečené skvěle odpovídá stanovisku načrtnutému v první kapitole této knihy. Všechny zásady, předpisy, definice a formule vyvozují svůj význam z kontextu lidské sociální činnosti, v němž jsou uplatňovány. Oakeshott se však snaží postoupit ještě o krok dále. Podle jeho názoru odtud plyne, že většina lidského chování se dá nálezitě popsat jazykem opírajícím se o koncept *zvyku* či *zvyklosti*, přičemž koncepty pravidla a reflexivnosti v něm nesehrávají zásadní roli. Podle mého mínění je Oakeshottovo stanovisko chybné; uvedu nyní důvody, jež mne k tomuto názoru vedou.

V pojednání *Věž babylónská* Oakeshott rozlišuje mezi dvěma formami mravnosti, tou, která je „zvykem náklonnosti a chování“, a mravností jako reflexivním uplatněním mravního kritéria“ (20). Podle všeho je přesvědčen, že „zvyková“ mravnost by mohla existovat i stranou mravnosti „reflexivní“. Podle Oakeshotta čelíme v případech zvykové mravnosti situacím „nikoli tím, že bychom sami na sebe vědomě uplatňovali nějaké pravidlo chování, ani chováním, jež by samo vyjadřovalo nějaký mravní ideál, nýbrž jednáním podle nějakého zvyku jisté chování předepisujícího“. Tyto zvyky se neučíme jako předpisy, nýbrž osvojujeme si je „životem mezi lidmi, kteří se na základě zvyku sami určitým způsobem chovají“. Oakeshott se tudíž zdá být přesvědčen, že chování zvykové se od chování řízeného pravidly liší tím, že v případě řízeného chování je pravidlo uplatňováno *vědomě*.

V tomto ohledu se s Oakeshottem neshodují; můj názor je, že rozhodovat, zda je něčí jednání uplatněním určitého pravidla, bychom měli nikoli podle toho, zda je dotyčný jednajícím sám schopen toto pravidlo zformulovat, nýbrž spíše, zda má smysl rozlišovat mezi správným a nesprávným způsobem, jak se v situaci, v níž se nachází, zachovat. Když to smysl má, nutně musí mít právě tak smysl říci, že tím, co dělá, uplatňuje nějaké kritérium, i když sám přitom toto kritérium neformuluje a možná ani formulovat nedokáže.

Naučit se, jak se něco dělá, neznamená prostě jen napodobit, jak to dělá někdo jiný; dá se tak sice začít, ale učitel bude žákovu obratnost hodnotit podle toho, jak žák dokáže dělat právě ty věci, které *nemohl* jen správně napodobit. Tuto situaci dobře popsal Wittgenstein. Chce po nás, abychom se zamysleli nad studentem, který se učí řadě přirozených čísel. Zpočátku snad musí opisovat čísla, která napíše jeho učitel, a ten mu přitom vede ruku. Poté ho však učitel vyzve, aby udělal „totéž“ sám.

A nyní už existuje normální a nenormální reakce posluchače... Můžeme si například představit, že číslice opisuje

sice nezávisle, avšak nikoli ve správném pořadí: vybírá si je a zapisuje náhodně. V *tom* okamžiku dorozumění končí. Anebo může v pořádku čísel dělat „chyby“. – Rozdíl mezi tímto případem a případem předcházejícím tkví samozřejmě v četnosti. – Anebo se dopouští *systematické* chyby; například opisuje jen každé druhé číslo, anebo řadu 0, 1, 2, 3, 4, 5... opíše takto: 1, 0, 3, 2, 5, 4... Zde budeme bezmála v pokoušení říci, že *věc špatně* pochopil.

(37: I, 143)

Je zapotřebí zdůraznit, že *záleží* na tom, aby žák reagoval na učitelův příklad určitým způsobem a nikoli jinak. Musí si nejen osvojit zvyk následovat učitelova příkladu, nýbrž také uvědomit si, že některé způsoby, jak lze učitelova příkladu následovat, jsou přijatelné, kdežto jiné nikoli. Jinak řečeno, musí si osvojit schopnost uplatňovat kritérium; musí se naučit nejen dělat něco stejným způsobem, jako to dělá jeho učitel, nýbrž také rozhodnout, *co se považuje* za stejný způsob.

Význam tohoto rozdílu bude jasnější, dovedeme-li Wittgensteinův příklad ještě o krok dále. Naučit se řadu přirozených čísel neznamená naučit se jen opisovat konečnou řadu čísel ve stejném pořadí, v němž byly člověku předloženy. Důležitá je *schopnost pokračovat* v psaní čísel, které už předloženy nebyly. V určitém smyslu to znamená dělat něco *jiného* než jen to, co bylo člověku původně ukázáno, avšak *ve vztahu k pravidlu*, které přitom člověk následuje, se jedná o „postup *stejným směrem*“, jako je ten, který byl ukázán.

Osvojit si zvyk v určitém smyslu znamená získat sklon dělat trvale věci téhož druhu; v jiném smyslu lze totéž říci i v tom případě, naučí-li se někdo pravidlu. Jde však o dva rozdílné významy a jejich rozdíl je velmi důležitý. Zamysleme se nad případem *zvířete*, které si osvojí nějaký zvyk: rozhodně nemůžeme mluvit o žádném „reflexivním uplatnění kritéria“. Dejme tomu, že *N* naučí svého psa udržet na čenichu kostku cukru a nesežrat ji až do chvíle, kdy mu k tomu dá příslušný pokyn. Pes tak vlastně získá sklon odpovídat na *N*-ovo

jednání určitým způsobem; máme zde tudíž typ případu, který docela dobře odpovídá kategorii podnětu a reakce, tak drahé všem behavioristům. *N* je však prostý milovník psů, nikoli vědec: proto bude skoro jistě mluvit jinak a říkne, že se jeho pes naučil novému kousku. Stojí za to, podívat se na takové vyjádření blíže, protože otevírá cestu možnosti hodnotit psovy výkony, ovšem něco takového do kategorie podnětu a reakce bezpochyby nepatří. *N* sice může říci, že pes předvedl svůj kousek „správně“ nebo „nesprávně“, ale důležité je uvědomit si, že jde o antropomorfní vyjádření; neobejde se bez odkazu k *lidským* činnostem a normám, které jsou zde analogicky uplatněny v případě zvířete. Tím, čemu vyjádření, že pes se naučil novému kousku, vděčí za srozumitelnost, je vztah mezi doryčným psem a lidskými bytostmi; význam tohoto vyjádření bychom jen stěží mohli osvětlit jakýmkoli popisem psího chování, jenž by se nezmiňoval o lidských bytostech, ať už by byl tento popis jakkoli podrobný.

Řekneme-li, že o tom, kdy se uzná, že pes „dělá pokaždé, když je vydán povel, totéž“, rozhoduje *N*, spíše než jeho pes, hraje tu roli stejný postřeh. Vskutku, nemělo by smysl tvrdit, že tak činí pes. Pouze ve vztahu k *N*-ovým cílům, v nichž hraje roli koncept „kousku“, má tvrzení, že pes „pokaždé dělá totéž“, nějaký smysl.

Zatímco však skutečnost, že si pes osvojil nějaký zvyk, pro psa neznamená, že by snad získal nějaké chápání toho, co znamená „dělat za stejných podmínek pokaždé totéž“, právě to musí pochopit lidská bytost, pokud o ní máme říci, že se naučila pravidlu. O totéž se jedná i v případě, kdy lidé začnou vykonávat činnosti toho druhu, které chce Oakeshott popsat pomocí koncepce zvyku. Může nám tu pomoci právní analogie. Oakeshottovo rozlišování mezi dvěma formami mravnosti v mnoha směrech připomíná rozdíl mezi právem psaným a precedenčním. Tímto rozdílem se zabývá Roscoe Pound a komentuje ho způsobem nikoli zcela nepodobným Oakeshottově rozlišování mezi dvojití mravností. O psaném právu mluví jako o „mechanickém uplatňování

pravidel“ a staví ho proti právu precedenčnímu, v němž jde o „intuice“ (odpovídá to Oakeshottovu rozboru politiky opírajícímu se o „náznaky“; viz 22). Někdy může být takové vyjádření účelné, avšak nemělo by nám zakrýt skutečnost, že při výkladu precedentů hraje stejně jako při uplatňování zákonů roli následování pravidel v tom smyslu, v jakém zde tento obrat používáme. Jak to vyjadřuje Otto Kahn-Freund: „Nelze se obejít bez zásady pojící jedno rozhodnutí s druhým, jež soudní akt povyšuje nad sféru pouhé praktičnosti a užitečnosti.“ (27: Kahn-Freundův odkaz na Pounda se týká třetí kapitoly jeho *Úvodu do filosofie práva*. Skvělé, výstižné a mnoha příklady opatřené vysvětlení role, kterou při výkladu soudních precedentů hraje uplatňování pravidel, poskytuje E. H. Levi; viz 14.)

Význam i povaha pravidla se naplno projeví teprve ve chvíli, kdy je potřeba uplatnit minulý precedent na nový případ. Soudní dvůr si totiž musí položit otázku, co v precedentním rozhodnutí *hrálo roli*, a taková otázka nemá žádný smysl, není-li vznesena v kontextu, v němž lze rozhodnutí rozumně považovat za uplatnění pravidla – bez ohledu na to, zda si byl ten, kdo rozhodoval, daného pravidla vědom. Totéž platí i v případě jiných forem lidské činnosti, než je právo, i když je dost možné, že pravidla, o něž se jedná, nebudou už nikde jinde vyjádřena tak výslovně. Jen proto, že lidské činnosti ilustrují pravidla, můžeme o minulé zkušenosti mluvit jako o něčem, co má význam pro naše současné chování. Kdyby to byla jen otázka zvyku, pak by naše současné chování nepochybně mohlo být *ovlivněno* způsobem, kterým jsme jednali v minulosti, ale jednalo by se jen o náhodný vliv. Pes nyní odpovídá na *N*-ovy pokyny určitým způsobem následkem toho, co se s ním stalo v minulosti; pokud mi řeknou, abych pokračoval v řadě přirozených čísel větších než 100, budu pokračovat určitým způsobem následkem toho, že se mi v minulosti dostalo nějakého výcviku. Obratu „následkem toho“ užíváme však v těchto dvou situacích dvěma rozdílnými způsoby: pes byl příslušným výcvikem *podmíněn*, aby reagoval tak, jak se po

něm chtělo, kdežto já správný způsob postupu *znám*, a sice *na základě* toho, co jsem se naučil.

## 5. Reflexivnost

Mnoho Oakeshottových tvrzení o zvykových typech chování zní docela podobně jako mé vlastní výroky na adresu chování řízeného pravidly.

Zvyk se vždy přizpůsobuje a podřizuje *jemným rozdílům* mentální situace. Takové tvrzení může vypadat paradoxně: naučili jsme se, že zvyk je slepý. To je však jen zlomyslně klamný závěr pozorování; zvyk není slepý, je pouze „slepý jako netopýr“. Každý, kdo studoval nějakou tradici zvykové-ho chování (anebo vlastně jakoukoli tradici), ví, že její povaze jsou cizí jak strnulost, tak i nestálost. A dále, tato forma mravního života je schopna podstupovat změny a může v ní docházet i k místním odchylkám. Vskutku, žádná tradiční chování a žádná tradiční dovednost nikdy nezůstávají neměnné; jejich dějiny jsou dějinami neustálé změny.

(20)

Rozdíl mezi námi je i přesto více než slovní. Zatímco Oakeshott tvrdí, že schopnost změnit se a přizpůsobit, o niž mu tu jde, na reflexivních zásadách nezávisí, podle mého názoru je *možnost* reflexe pro tento typ schopnosti přizpůsobit se zcela klíčová. Pokud v daném případě tato možnost neexistuje, nestojíme už před smysluplným chováním, nýbrž před čímsi, co může být buď reakcí na podnět, anebo výrazem zvyku, který je skutečně slepý. Tím však nechci říci, že by smysluplné chování bylo všehovšudy uplatňováním již dříve existujících reflexivních zásad; takové zásady vyvstávají během chování a můžeme jim porozumět právě jen ve vztahu k chování, z něhož vyvstávají. Stejně tak platí, že povahu chování, z něhož vyvstávají, můžeme pochopit zase jen jako

ztělesnění těchto zásad. Koncept zásady (neboli principu, maximy) jednání a koncept smysluplné činnosti jsou spolu *propleteny* podobně, jako jsou spolu podle Wittgensteina *propleteny* koncepty pravidla a „stejnosti“.

Abychom si to zřetelněji uvědomili, podívejme se na jedno z Oakeshottových tvrzení o protikladu mezi jeho dvěma do-mněnými formami mravnosti. Oakeshott uvádí, že dilemata ve formě „Co bych měl nyní učinit?“ vyvstávají s největší pravděpodobností jen pro lidi, kteří se s plným vědomím snaží následovat výslovně vyjádřená pravidla, nikoli pro ty, kdo bez hlubší reflexe následují zvykový způsob chování. Oakeshott se dost možná nemýlí v tom, že nutnost takového sebezpytování je běžnější a naléhavější pocitovaná u lidí, kteří se pokoušejí následovat výslovně vyjádřené pravidlo, jehož uplatňování není určeno každodenní zkušeností. Avšak otázky výkladu a důslednosti, tedy právě záležitosti reflexe, musí vyvstat pro každého, kdo čelí situaci, kterou ze své předchozí zkušenosti nezná. V rychle se měnícím sociálním prostředí se budou problémy tohoto druhu objevovat dosti často – nejen proto, že se tradiční způsoby chování hroutí, nýbrž také v důsledku novosti situací, v nichž se lidé budou snažit, aby si své tradiční způsoby chování vzdor všemu udrželi. Je samozřejmě, že výsledné napětí může vést k tomu, že se dotyčné tradice zhroutí.

Podle Oakeshotta je základním problémem západní mravnosti, že „našemu mravnímu životu začala vládnout honba za ideály; toto ovládnutí je pro ustálený způsob chování ničivě především měnící se prostředí. V odpověď na změny prostředí, k nimž dochází, se dokáže dále smysluplně vyvíjet jen takový způsob života, který zahrnuje způsoby, jak stanovit význam chování, jež předepisuje. V reakci na měnící se podmínky se samozřejmě mohou měnit i zvyky. Avšak lidské dějiny nejsou jen vyprávěním o měnících se zvycích: jsou příběhem o tom, jak se lidé snažili zachovat si to, co na svých způsobech chování považovali za důležité, v nových situacích, s nimiž se museli tak či onak vypořádat.“

Když na to přijde, Oakeshottův přístup k reflexivnosti se nedá uvést v soulad s významným postřehem, který uvádí sám Oakeshott na počátku svého rozboru. Prohlašuje, že mravní život je „jednáním, jež má nějakou alternativu“. Je sice pravda, že taková „alternativa“ nemusí být v myslí jednatele zcela vědomě přítomna, avšak musí být něčím, co by v jeho myslí přitomno *být mohlo*. Tato podmínka je splněna jediné tehdy, pokud by činitel dokázal hájit to, co udělal, proti obvinění, že měl udělat něco jiného. Přinejmenším musí být schopen *porozumět*, jaké by to bylo, kdyby byl postupoval jinak. Pes drží na čenichu kostku cukru v odpověď na pokyn, který dostal od svého pána, nemá žádnou představu, co by znamenalo zareagovat jinak (nemá totiž žádnou *koncepci* toho, co vlastně dělá). Proto nemá ani žádnou alternativu toho, co dělá; prostě jen odpovídá na podnět, který se mu dostane. Poctivý člověk může odmítnout ukrást peníze, i když by je mohl ukrást bez potíží a peníze nutně potřebuje; myšlenka, že by se mohl zachovat jinak, ho vůbec nemusí napadnout. I přesto má alternativu, mohl by se zachovat jinak, protože že rozumí situaci, v níž se nachází, a povaze toho, co dělá (případně co udělat odmítá). Chápat něco znamená chápat i pravý opak – chápu, co znamená jednat poctivě, do té míry (a o nic lépe), nakolik chápu, co znamená poctivě nejednat. Proto je jednání, jež je výsledkem porozumění, jednáním, pro něž existuje alternativa.

## KAPITOLA 3

## SOCIÁLNÍ BĚDÁNÍ JAKO VĚDA

## 1. J. S. Mill a „logika mravních věd“

V předchozí kapitole jsem se snažil ukázat cestu, po níž se od pojetí filosofie, jež jsem načrtl v první části této knihy, dostáváme k rozboru povahy lidských činností ve společnosti. Nyní se chci zamyslet nad některými obtížemi, které vyvstávají, snažíme-li se naše chápání společnosti založit na metodách přírodní vědy. K tomu, abych začal Johnem Stuartem Millem, mne vedou dva důvody: za prvé Mill poměrně dosti naivně formuluje stanovisko, které leží v pozadí názorů velké části současných sociálních vědců, třebaže ne vždy bývá výslovně uváděno; a za druhé některým propracovanějším interpreta-cím sociálního bádání jako vědy, jimiž se v dalším budu zabývat podrobněji, lze nejlépe porozumět jako snahám o nápravu alespoň těch nejnápadnějších nedostatků stanoviska Millova. (Nemám ovšem v úmyslu naznačit, že by se tak dal vysvětlit i skutečný historický vznik dotyčných interpretací.)

Mill podobně jako mnozí naši současníci pokládal stav „mravních věd“ za „skvrnu na tváři vědy“. Cestou k tomu, aby byla tato skvrna odstraněna, má být podle něj zobecnění metod užívaných v oborech, „v nichž se získaným výsledkům konečně dostává jednohlasého schválení všech, kdo věnují pozornost důkazům“ (18: Kniha VI., Kapitola I.). Z toho důvodu Mill považoval filosofii sociálních věd všehovšudy za jeden z oborů filosofie vědy. „Pokud se mi podařilo vyjmenovat a charakterizovat metody vědy obecně, musely být nutně popsány i metody zkoumání, jež se uplatňují ve vědě mravní a sociální.“ (Tamtéž) Otrud vyplývá, že navzdory titulu šesté