

Člověk jako normativní tvor

Jaroslav Peregrin

FLÚ AV ČR & FF UHK

* * * draft 17. 1. 2012 * * *

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 mohou 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.

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 společenství drží pohromadě způsobem, který se zásadně liší od způsobů, které drží pohromadě společenství jiných tvorů – že to jsou především zákony, pravidla či normy, co propojuje nás lidi, ale nikoli jiné živočichy.

Nebude tedy asi příliš kontroverzní říci, že k základním specifikům 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:

rozum



jazyk



pravidla

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

Čím je charakteristický lidský rozum? Specificky lidské myšlení bývá také někdy charakterizováno jako myšlení *pojmové*, a to je, myslím, podstatné. Co jsou to ale pojmy? Na to jsou, jak jsem to podrobně rozebíral na jiném místě¹, 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. 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 jakou součástí různých tvrzení); a 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 lidé².)

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

¹ Viz Peregrin (2008a).

² Srov. Premack (1983).

rozebíral na jiných místech³, 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 her⁴ (a tím jsme příslušný pojem současně teprve vytvořili). 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 mysli propojujeme 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 *střelce* 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 české 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 postojí, které zaujímáme k jazykovým projevům jiných lidí: některé z nich bereme jako správné, jiné jako nesprávné.

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

pravidla



jazyk



rozum

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*?

³ Viz zejména Peregrin (1999).

⁴ Ve Wittgensteinově (1953) smyslu. Viz k tomu Peregrin (2011d).

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 poději, 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*⁵. 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 vinku 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 společenských a humanitních věd 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 tu jsou 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

⁵ Viz Peregrin (2011a).

slunce, konzumaci muchomůrek zelených, ...), vystavujeme se nebezpečí, že nás za to příroda 'ztrestá'.

Analogicky nás trestá lidská společnost za překračování jejích 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 slovo *velbloud* to, co v češtině znamená, pak není správné tvrdit *Tohle je velbloud*, když třeba ukazují na počítač⁶); zatímco z toho, že je někdo můj nadřízený, 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 nějakí lidé, pro které by z toho mohly vyplývat nějaké správnosti. Se společenskými fakty je to ale jinak: například to, že je někdo *nadřízený*, zjevně *není* nezávislé na tom, že ho má někdo poslouchat. Není tomu tedy tak, že by tu byl fakt nadřízenosti, který by byl nezávislý na tom, zda z něj vyplývají nějaké správnosti, a z něj by pak vyplývala povinnost poslouchání; fakt nadřízenosti a fakt povinnosti poslouchání pro podřízené 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 místech⁷ argumentoval, že mít takový a takový význam neznámá 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 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

⁶ To samozřejmě neznámá, 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.

⁷ Viz Peregrin (1999; 2008b; 2011a).

(nehmatné) objekty, nicméně nesmíme zapomínat, že ony objekty nejsou něčím, co by zde existovalo nezávisle na tomto pletivu⁸.

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, fungují 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 ap., kteří se utkávají dosud nevidaným (a strhujícím) způsobem.

Pravidla, kterými je propoutána lidská společnost, pak otevírají prostor, kterým, můžeme říci, tato společnost je – společný prostor, který je obýván příslušníky této společnosti. Mohou to být ovšem taková pravidla, že tento prostor připomíná spíše vězení než domov; ale mohou otevírat i nové prostory k příjemnému žití.

Prostor, ve kterém se člověk pohybuje, je *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 promítnout své potomstvo do následující generace,

⁸ 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 je náš výtvar: až teprve když věci dostanou role v rámci lidských projektů, plánů a možností, tvoří něco, co je hodno názvu *svět*.)

většinou již nepotřebujeme vydobývat si obživu přímo na přírodě, mnohem více se potřebujeme vyrovnávat s nároky danými společnostmi. (Což samozřejmě vůbec neznámá, 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 zásadně rozmělněné a přerozdělené podobě, do jaké ji přetaví společenské mechanismy.)⁹

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*¹⁰; řečeno sellarsovsky jsou to jsou to mnohem více hranice v rámci světa jakožto našeho *zjevného obrazu* než hranice jaké objevuje věda v rámci svého *vědeckého obrazu*¹¹).

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 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 'duchověd', zavedli tito autoři termín *hermeneutika*, který se původně používal pro hledání smyslu biblických textů¹².

Myšlenka hermeneutiky jako specifického zacílení společenských a humanitních věd byla ve dvacátém století rozvíjena různými cestami, z nichž nejznámější je asi ta, kterou se vydali Heidegger a po něm Gadamer¹³. Paralelně s tím se ale objevila i jiná cesta, vedoucí k

⁹ Viz Peregrin (2011b).

¹⁰ Viz zejména úvod ke *Kritice soudnosti* (1790).

¹¹ Viz Sellars (1962).

¹² Viz Ramberg a Gjesdal (2009).

¹³ Viz zejména Gadamer (1960).

domněnce, že rozdíl mezi přírodními vědami na jedné straně a společenskými a humanitními vědami na straně druhé by mohl souviset s rozdílem čistým *popisováním (kauzálních) faktů* a něčím, co je kontaminováno *normativitou a hodnotami*¹⁴. To je cesta vedoucí přes Maxe Webera a přes Petera Winche¹⁵ k některým současným normativistům.

Mnozí společenští vědci a vědecky orientovaní filosofové mají ovšem pocit, že jakýsi cíl jdoucí poza popisování faktů je čistě iluzorní – domnívají se, že nevypadá-li metodologie humanitních věd tak, jak vypadá metodologie věd přírodních, může to být jedině znak nezralosti a zmatenosti této metodologie¹⁶.

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 způsobu, jakým jsou provázáni jedinci třeba v mraveništi, není jenom věcí komplexnosti způsobů tohoto propojení – rozdíl je v nějakém smyslu nejenom kvantitativní, ale kvalitativní.

Klíč ke 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 'virtuálních' realit, jejichž účastníci 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*; ale takové 'vědecké' pojednávání bude vždy záležitostí 'nezúčastněného pozorování', a bude tedy vždy věcí

¹⁴ *Hodnoty* jsou zřejmě druhou stranou mince jejíž jednou stranou je *normativita* – jsou to jakési objektualizované a koncentrované správnosti.

¹⁵ Winch (1958) píše: "[R]ozbor 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" (s. 58 českého překladu).

¹⁶ Viz Paleček (2010).

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 jistě myslitelné, že nějaké náboženství studujeme zvenčí a přitom spočíváme uvnitř jiného 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"¹⁷.

Poučení, která si můžeme vzít z toho, že se bez normativity při výkladu lidských společností 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* (2010): její autor argumentuje, že připustit "normativní fakty", jako něco existuje nezávisle na normálních (kauzálních) faktech, je neopodstatněné šarlatánství; a dokládá, jak mnoho filosofů takové esoterické "normativní fakty" přijímá¹⁸.

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 lidé jsem 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 zprostředkovaně¹⁹.

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 tomu, abychom dosahovali 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 ("támhle ten člověk by se neměl tak flákat", "lidé se mají zdravit", ...). Právě skrze

¹⁷ Viz Wittgenstein (1953, §103).

¹⁸ Viz mou recenzi této knihy: Peregrin (2011c).

¹⁹ To souvisí se Sellarsovým rozlišením mezi *ought-to-do* a *ought-to-be*, tedy *mělo-by-se-dělat* a *mělo-by-být*. Viz o tom Peregrin (2010; 2011a).

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 'zvenčí', 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 větvícím stromem možností směrem k důsledkům, které jsou pro něj co nejpříznivější. Člověk tedy hledá nějakou rozumnou *strategii*, jak se s nástrahami přírody vypořádat²⁰.

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 resistenci²¹. 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 her²².

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" nespolečenská²³.) 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

²⁰ Za otce takové teorie bývá často považován Savage (1954). Viz nověji Heath (2008) či Binmore (2008).

²¹ 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.

²² Tu odstartovali von Neumann a Morgenstern (1944) a dále pak byla rozvíjena nejenom v kontextu ekonomiky a společenských věd (Luce a Raiffa. 1957), ale i v kontextu evoluční teorie (Maynard Smith, 1982). Současný stav viz např. Gintis (2000).

²³ Viz. Ridley (1996); Peregrin (2011); Koreň (vyjde).

rovnovážném stavu se hovoří jako o *Nashově ekvilibriu*.)²⁴ Taková ekvilibria jsou pak stavy, na kterých mají příslušné hry pochopitelnou tendenci se ustálit.

Interakce mezi příslušníky společnosti tak mají tendenci směřovat k těmto *ekvilibriím* čili *rovnovážným stavům* a setrvávat v nich. 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.

Jenomže prohlédnout všechny takové 'optické iluze', podívat se na svět okem, které by jimi bylo zcela nezatíženo, prostě nelze – *lidské* oko se jinak dívat neumí. Proto nad těmito aspekty našeho světa prostě nelze jako nad pouhou iluzí mávnout rukou. Svět prožíváme vždy 'zúčastněně' a ideálu 'nezúčastněných pozorovatelů', který nám vytyčuje věda, tak nelze beze zbytku dostat. (Je tu samozřejmě otázka, co jaké míry je 'zúčastněné stanovisko' přístupné pro toho, kdo chce dělat metodologicky přísnou vědu – pokud není, pak je tu argument pro to, že vedle vědy potřebujeme filosofii.)

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 skrže

²⁴ Střet dominantních strategií vytváří ekvilibrium; zdaleka nikoli každé ekvilibrium je však střetem dominantních strategií.

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, tak, že ti, do kterých evoluce takovou strategii vtělí, budou mít větší naději přežít (a promítnout své potomstvo do další generace) než ostatní. Výše naznačený konflikt, ve kterém jde o volbu mezi spoluprací a nespouprací, je například modelován pomocí výše zmíněného Vězňova dilematu, což je jednoduchá hra, ve které každý z protihráčů volí mezi spoluprací a nespouprací, 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 spolupraci 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 z, 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. 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 Vězňovým dilematem²⁵.

Pro nás je ale teď podstatné, že to, co je zde modelováno pomocí teorie her, jsou hry v onom výše uvedeném širším smyslu, ne v tom užším. 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

²⁵ Takovým faktorem může být například tendence spolupracujících k upřednostňování interakce s těmi, kdo také spolupracují, před těmi, kteří nespoupracují, nebo tendence trestat ty kdo spolupracovat nechtějí. O tom viz např. Woodcock a Heath (2002), či Bowles a Gintis (2011).

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 *ekvilibríem*, 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 života²⁶.) *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 ap.

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 strategiemi²⁷.

Schopnost normativity jako 'metaemoce'

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 emoce: vybavil nás jimi přirozený výběr. Tím ovšem nechci říci, že by takové 'normativní postoje' (*správné/nesprávné*) nebyly s ohledem na jiné emoce specifické.

²⁶ Takové represivní mechanismy jsou výsledkem institucionalizace oné tendence trestat nespolutracující, o které jsme se zmínili v předchozí poznámce.

²⁷ Tento závěr lze, myslím, vidět jako obecnější verzi závěru, ke kterému se dopracoval Lewis (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.

Emoce jsou tím, co člověkem hýbe, co ho motivuje k tomu, aby něco dělal (nebo nedělal). To, že o něco usilujeme, je dáno faktem, že nám to připadá *příjemné / potřebné / dobré / správné ...*; prostě že jsme věcmi tohoto druhu přitahováni (tak jako jsme jinými zase odpuzováni). Na nejnižší úrovni jsou emoce, které jsou bezprostředně spojeny s tělesnými potřebami a které s 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.

Emoce vlastně nahrazují 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 to emocemi. Přičemž tyto emoce 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 z glukózu získat. U komplexnějšího organismu může být toto rigidní spojení nahrazeno tím, že bude tento organismus v případě tohoto nedostatku chuť na sladké věci, což ho k doplňování glukózy také povede - i když nikoli tak deterministicky, jako v případě toho jednoduššího organismu, což 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.

Vzorci chování tedy na této úrovni přestávají být rigidní, rigidní jsou jenom 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 mu je nepřiměřené. Z tohoto důvodu může být užitečné učinit i emoce do nějaké míry flexibilními: vytvořit emoce, které se mohou během života více či méně měnit.

Extrémním případem je to, čemu říkám *metaemoce*: prázdný emoční rámec, který čeká na naplnění obsahem. 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 a naopak – takže kdyby byla chuť zcela

rigidní, mohlo by se stát, že bychom dnes umřeli hladu, 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 naplňovatelných emocí by užitečné být mohly.

Teze nyní je, že naše schopnost přemýšlet a cítit v *normativním modu* je právě takovou metaemocí. Je velmi pravděpodobné, že i některé emoce spojené s životem v lidské společnosti jsou relativně rigidní (například smysl pro "fair play" ap.²⁸), avšak většinu z nich se, zdá se mi, musíme naučit. Naučit se je ale můžeme díky tomu, že pro ně máme připravený nějaký kognitivně-behaviorální rámec, formu, která je naplněna konkrétním obsahem.

Závěr

Chápání člověka jako tvora především normativního je ve filosofii dvacátého století spojeno zejména se jménem Wilfrida Sellarse; podle jeho názoru "říci, že člověk je racionálním živočichem znamená říci, že člověk je tvorem nikoli *zvyků*, ale *pravidel*" (1949, s. 311). 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 (2000, s. 124) hovoří o neformální rozdělení těchto následovníků na 'pravé' a 'levé' a konstatuje:

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

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 vyjádřitelná jako žádná nenormativní 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 určitá kolektivní ekvilibria. 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 'vněšek' – to jest pravidlo můžeme jednak přijímat, řídit se jím, a jednak jeho

²⁸ Viz např. Bowles & Gintis (*ibid.*, Kapitola 11).

platnost pro někoho můžeme pouze zaznamenávat. 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.

Literatura

- Binmore, K. (2008): *Rational decisions*, Princeton University Press, Princeton.
- Bowles, S. and S. Gintis (2011): *A Cooperative Species (Human Reciprocity and its Evolution)*, Princeton University Press, Princeton.
- Gadamer, H.-G. (1960): *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen.
- Gintis, H. (2000): *Game theory evolving: a problem-centered introduction to modeling strategic behavior*, Princeton University Press, Princeton.
- Heath, J. (2008): *Following the Rules*, Oxford University Press, Oxford.
- Kant, I. (1790): *Kritik der Urtheilskraft*; český překlad *Kritika soudnosti*, Odeon, Praha, 1975.
- Koreň, L. (vyjde): 'Pravidlá: spoločnosť, jazyk, racionalita', *Teorie vědy*.
- Lance, M. (2000): 'The Word Made Flesh: Toward a neo-Sellarsian View of Concepts, Analysis, and Understanding', *Acta Analytica* 15, 117-135.
- Lewis, D. (2002): *Convention*, Blackwell, Oxford.
- Luce, R. D. and H. Raiffa (1957): *Games and decisions: introduction and critical survey*, Willey, New York.
- Maynard Smith, J. (1982): *Evolution and the theory of games*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Paleček, M. (2010): 'Naturalizmus versus interpretativizmus ve společenských vědách', *ORGANON F* 17, 303-321.
- Peregrin, J. (1999): *Význam a struktura*, OIKOYMENH, Praha; přepracovaná anglická verze *Meaning and Structure*, Ashgate, Aldershot, 2001.
- Peregrin, J. (2008a): 'Myšlení a pravidla', J. Zelenka & K. Mls: *KOGNICE 2008 (sborník konference)*, Hradec Králové, 37-49; přetištěno v D. Krámský (ed.): *Kognitivní věda dnes a zítra*, Bor, Liberec, 2009, 57-67
- Peregrin, J. (2008b): 'Inferentialist Approach to Semantics', *Philosophy Compass* 3, 1208-1223.
- Peregrin, J. (2010): 'The Enigma of Rules', *International Journal of Philosophical Studies* 18, 377-394.
- Peregrin, J. (2011a): *Člověk a pravidla*, Dokořán, Praha.
- Peregrin, J. (2011b): 'Creatures of norms as uncanny niche constructors', T. Hříbek and J. Hvorecký (eds.): *Knowledge, Value, Evolution*, College Publications, London, 189-198.

- Peregrin, J. (2011c): 'Review of S. Turner: Explaining the Normative', *ORGANON F* 18, 405-411.
- Peregrin, J. (2011d): 'The use-theory of meaning and the rules of our language games', K. Turner (ed.): *Making semantics pragmatic*, Emerald, Bingley, 183-204.
- Peregrin, J. (2012): 'The Normative Dimension of Discourse', K. Allan and K. Jaszolt (eds.): *Cambridge Handbook of Pragmatics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Premack, D. (1983): 'The codes of man and beasts', *Behavioral and Brain Sciences* 6, 125-167.
- Ramberg, B. a Gjesdal, K., "Hermeneutics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2009 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/hermeneutics/>>.
- Ridley, M. (1996): *The origins of virtue*, Penguin, London; český překlad *Původ ctnosti*, Portál, Praha, 2000.
- Savage, L. J. (1954): *The foundations of statistics*, Wiley, New York.
- Sellars, W. (1949): 'Language, Rules and Behavior', S. Hook (ed.): *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*, Dial Press, New York, 289-315.
- Sellars, W. (1962): 'Philosophy and the Scientific Image of Man', Colodny, R. (ed.): *Frontiers of Science and Philosophy*, University of Pittsburgh, Pittsburgh, 35-78.
- Turner, S. (2010): *Explaining the Normative*, Polity, Cambridge.
- von Neumann, J. & O. Morgenstern (1944): *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton University Press, Princeton.
- Winch, P. (1958): *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, Routledge, London; český překlad *Idea sociální vědy a její vztah k filosofii*, CDK, Praha 2004.
- Wittgenstein, L. (1953): *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford; český překlad *Filosofická zkoumání*, FLÚ AV ČR, Praha, 1993.
- Woodcock, S. & J. Heath (2002): 'The robustness of altruism as an evolutionary strategy', *Biology and Philosophy* 17, 567-590.