

pokladu racionality jednajících vyjde veškerá snaha interpretovat význam jejich činnosti – a tak i pokus popsat jejich chování jako intencionální aktivitu – naprázdno. Proto musíme předpokládat, že obecně jsou jednající lidé racionální.

Ono „obecně“ je v této odpovědi důležité. Za prvé, jednající mohou být v kterémkoli konkrétním případě iracionální: jejich praktické uvažování může být nelogické. Takové iracionální uvažování však přesto může být vysvětlitelné a jednání, které z něho vzešlo, inteligibilní, zvláště když jeho iracionálnost nějakým způsobem napodobuje racionální postup. Za druhé, co znamená dodržovat racionální principy – a tedy v čem spočívá inteligibilita –, se s různým kulturním uspořádáním může měnit.

I když tedy musíme předpokládat, že jiní jednající lidé jsou obecně racionální, nemusíme předpokládat, že jsou racionální vždy. S časem a místem se navíc může měnit i samo pojetí racionálnosti.

Další četba

Stanovisko zaujaté v této kapitole silně ovlivnil Davidson (1986a, 1986b) a Lukes (1970, 1982). Otázky zde rozebírané přehledně a pronikavě analyzuje také Roth (1987). Novější, obzvláště působivou analýzou této látky je Henderson (1993, kap. 4).

K obecnému výkladu pojmu jednání viz Davidson (1963), Kenny (1963), Goldman (1970), Hampshire (1970), Danto (1973), Aune (1977), Bernstein (1971, 1976), Ginet (1990) a Mele (1992). Klasickým dílem této literatury je Anscombe (1957).

K názoru, že důvodová vysvětlení nejsou kauzální, viz von Wright (1971), Dray (1957), Collingwood (1946), Melden (1961), Taylor (1964) a Louch (1966). K názoru opačnému viz výše uvedené práce Davidsona a Goldmana a dále Searle (1983). Dobrým sborníkem esejů prezentujícím obě strany sporu, jakož i jiné otázky je Borger a Cioffi (1970).

Představou iracionálního jednání a jeho vysvětlením se zabývají Davidson (1982), Pears (1984) a Sutherland (1994).

Princip shovívavosti viz v Davidson (1986a), Grandy (1973), Cherniak (1986), Stich (1990) a Henderson (1993, kap. 1–3).

Pojmu inteligibilita a tomu, jak se tento pojem v různých kulturách liší, se věnuje Winch (1958, 1964, 1970). Dobrymi antologiemi textů k této a příbuzným otázkám jsou Wilson (1979) a Hollis a Lukes (1986).

6. MUSÍME JINÉ CHÁPAT Z JEJICH VLASTNÍHO HLEDISKA?

6.1 Interpretativismus

Kapitán Cook přišel o život mimo jiné proto, že si nevyložil význam svého náhlého návratu na Havaj z hlediska domorodců. Při první návštěvě byli on a jeho muži přijati se štědrú pohostinností.

Konaly se tajemné obřady s průvody a dlouhými projevy, které někdy připomínaly bohoslužby, slavnostně se předávaly okázale hodnotné dary. Cook se domníval, že je „Orono“, či spíše – protože si myslel, že jde o nějaký havajský titul – že je jedním z takto označovaných. Zcela to zapadalo do velmi přátelských a užitečných vztahů, ale jinak to pro něho mnoho neznamenovalo. (Villiers, 1967, str. 252.)

Naneštěstí pro Cooka „Orono“ byl ve skutečnosti „Lono“, bůh, jenž byl před dávnými časy vypovězen z kraje, ale který se měl podle proroctví vrátit. Havajané si mysleli, že Cook je Lono, a podle toho ho uctívali. Poprvé to mluvilo v jeho prospěch: dal do pořádku své lodě a nechal se hostit jídlem i pitím. Při odjezdu měl s domorodci velmi příznivé vztahy. Po dvou týdnech na moři se vážně poškodila hlavní plachta jedné z jeho lodí a Cook se rozhodl obrátit zpět do havajského kotviště. Neměl důvod k obávám; svůj návrat pokládal prostě za opětovnou návštěvu starého přítele. Pro domorodce byl ale jeho druhý příjezd důkazem, že Cook vlastně Lono není, že je to vetřelec, který je přišel na jídle a jiných darech draho. Cooka nikdy nenapadlo, že pro ně je jeho návrat aktem odbožštění (lze-li užít tento nezvyklý výraz). Za tuto chybu zaplatil životem, krátce po návratu byl v divoké potyčce na pláži zabit.

Nešťastná příhoda kapitána Cooka na Havaji představuje událost právě toho druhu, jakým chce multikulturalismus předcházet. Znamená-li totiž multikulturalismus něco, pak představu, že jiné musíme chápat z jejich, nikoli ze svého hlediska. Berou sociální

vědci na vědomí, jaký význam přiřkládají věcem a jak sami sebe chápou lidé, jež zkoumají, nebo to ke své vlastní škodě ignorují? Nejsou jako kapitán Cook?

Interpretativisté na tuto otázku odpovídají, že rozhodně jsou. O nutnosti věnovat pozornost významu chování zkoumaných subjektů a důsledků tohoto chování jsou interpretativisté ve skutečnosti přesvědčeni natolik, že vysvětlení v sociálních vědách by podle nich mělo spočívat výhradně v odkrývání tohoto významu a v ničem jiném. (*Interpretativismus* lze tedy definovat jako názor, že chápání lidského chování, výsledků činnosti a vztahů spočívá výlučně v rekonstruování toho, jak je chápou sami jejich aktéři, tvůrci a nositelé. Laicky řečeno, interpretativista si myslí, že chápat jiné znamená rozumět významu toho, co dělají, a že rozumět tomuto významu znamená rozumět mu tak, jak mu rozumějí oni.)

Není těžké si představit, že interpretativismus bude pro mnohé přitažlivý. Jak jsme viděli v 5. kapitole, mnohé z objektů sociálních věd jsou intencionální jevy, a dokonce i ty jevy, které intencionální nejsou (například ekonomické krize), se dějí na pozadí jevů intencionálních. Intencionální jevy jsou však ze své povahy smysluplné a jsou příznačné tím, že se individualizují na základě svého významu. Interpretativistický důraz na význam tedy není nijak překvapivý.

Zamysleme se nad případy lidského jednání, vztahů a výsledků lidské činnosti. Jednání se liší od pouhého pohybu tím, že je intencionální a řídí se pravidly: jednání se uskutečňuje za nějakým konkrétním účelem a v souladu s jistými pravidly. Účely a pravidla představují „sémantický rozměr“ lidského chování – jeho symbolickou či expresivní stránku. Určitý pohyb je v závislosti na tomto sémantickém rozměru hlasováním, znamením, pozdravem... Sémantický rozměr mají také sociální instituce, jako například rodina, nebo produkty lidské činnosti, například budovy. Nejsou to pouhé fyzické vztahy nebo objekty; mají intencionální obsah, který stanovuje, o jaký druh instituce či budovy jde, a který lze pochopit pouze z hlediska systému významů, v němž jsou situovány. Někaká budova je kostel, protože je určena pro veřejné bohoslužby; někaká sociální jednotka je rodina, protože jejím účelem je vychovávat děti a zajistit potomstvo.

Totéž platí o psychických stavech a událostech. Jelikož jsou tyto stavy intencionální, tím, čím jsou, jsou díky tomu, čeho se tý-

kají. Přesvědčení, že kapitán Cook byl zabit, je, čím je, díky tomu, čeho se týká – smrti kapitána Cooka. Podobně identita chuti na pivo je dána žádoucím předmětem: pivem (ne vínem nebo džusem). Strach z výšek odlišuje od strachu z vody to, čeho se člověk obává. Totéž lze říci i o vjemech, náladách a motivech: i ony jsou individualizovány svým obsahem. Obecně řečeno, psychické stavy a události odvozují svou identitu od věcných obsahů myslí, vůči nimž vystupují jako jejich jednotlivé konkretizace.

Jelikož identita intencionálních jevů se rozlišuje a klasifikuje podle jejich obsahu, nezbytným rysem popisu, který má postihnout intencionalitu jevů, je podchycení konceptuální odlišnosti a intence zúčastněných jednajících. Jednání je hlasováním, a ne sňatkem nebo uložením peněz právě proto, že jednající člověk má určité úmysly (jež jsou samy zasazeny do určitého kulturního uspořádání), které z jednání dělají to, co je. To ale znamená, že sociální vědy jsou, pokud jde o popisy, jichž mohou užívat, omezeny. Krátce řečeno, musejí pracovat s významy těch, které studují.

Důvodem je nedostatečná zaměnitelnost intencionálních obsahů. „*X* se domnívá, že *p*“ není totéž jako „*X* se domnívá, že *q*“ a jeden výrok není možno nahradit druhým, i kdyby *p* a *q* byly logicky ekvivalentní. To, že Jim pokládá Ronalda Reagana za špatného prezidenta, neznamená, že Jim pokládá za špatného čtyřicátého prezidenta Spojených států, přestože Ronald Reagan a čtyřicátý prezident Spojených států je jedna a táž osoba. Totéž lze říci o obsazích všech intencionálních stavů a událostí – vjemů, tužeb, motivů – , jakož i vztahů a výsledků těchto stavů a událostí. Z toho plyne, že věcné obsahy intencionálních stavů a jiných intencionálních objektů lze určit a popsat pouze z *hlediska toho, jak se jeví dotýcným jednajícím a jak jsou jimi pojímány*.

To podle interpretativismu charakterizuje zásadní metodologický rozdíl mezi zkoumáním člověka a společnosti a zkoumáním přírody. Tvorba pojmů v přírodních vědách musí brát zřetel ke dvěma souvisejícím souborům činitelů – teoretickému rámci a naměřeným veličinám. Přírodní věda vyžaduje pojmy, které umožňují formulovat ověřitelné zákony a teorie, a jiné pojmy – například ty, které se odvozují z běžného jazyka – lze prostě odsunout stranou. Ve vědách o člověku ale existuje ještě jiný soubor činitelů: pojmy užívané k popisu a vysvětlení lidské aktivity

je třeba přinejmenším zčásti čerpat ze *sociálního života, který je předmětem studia*, ne z teorií vědců.

Vědecké pojmy tak mají k sociálním jevům zásadně jiný vztah než k jevům přírodním. V sociálních vědách pojmy částečně vytvářejí studovanou realitu, kdežto ve vědách přírodních slouží pouze k jejímu popisu a vysvětlení. Tak například „řád“ může existovat, pouze když mají *daní sociální aktéři* pojem řádu a jiné související pojmy, jako například pojem poslušnosti, autority atd.; oproti tomu přírodní úkaz, jemuž říkáme blesk, je týž, ať už ho pojímáme jako výraz Diova hněvu, nebo jako atmosferický elektrický výboj: jeho identita není funkcí jeho významu nebo intencionálního obsahu (i když, jak jsme viděli ve 4. kapitole, jeho popis je samozřejmě funkcí konceptuálního schématu, z něhož čerpá).

Interpretace významu jednání, zvyklostí a kulturních objektů je neobyčejně obtížná a složitá věc. Základní důvod spočívá v tom, že význam dané věci závisí na roli, již má tato věc v systému, jehož je součástí, a tento systém může být nesmírně komplexní a bohatý. Mají-li vykladači zjistit význam jistých vnějších pohybů, musí rozumět přesvědčením, tužbám a záměrům konkrétních dotčených lidí. Ale aby jim rozuměli, musí znát slovník, jímž jsou vyjadřovány, což zase vyžaduje znalost sociálních pravidel a konvencí, které stanovují, za co se ten který pohyb či předmět pokládá. A aby pochopili tato konkrétní pravidla, musí navíc také vědět, k jakému souboru institucionálních zvyklostí tato pravidla patří a jak se tento soubor zvyklostí vztahuje k jiným společenským praktikám.

Ale ani tady se vykladači nemohou zastavit. Jak přesvědčivě doložil Taylor (1971), konvence a instituce nějaké sociální skupiny předpokládají soubor základních konceptualizací či východisek v celkovém pojetí člověka, přírody a společnosti. Tyto základní konceptualizace bychom mohli nazvat „konstitutivními významy dané formy života“, protože jsou to základní myšlenky či představy, jimiž je třeba významy určitých praktik a vzorců činnosti analyzovat. Tak například sociální praxe bankovníctví se může objevit pouze za předpokladu sdíleného konstitutivního významu (mimo jiné) koncepce vlastnictví, ideje individuální sociální jednotky a představy směnné hodnoty. Adekvátní interpretace zvyklostí určité společnosti, která vyloží základní představy a konceptua-

lizace, z nichž tyto zvyklosti vycházejí, ukáže, jak spolu navzájem souvisí různé aspekty sociálního řádu a v jakém smyslu (nebo do jaké míry) představuje tento sociální řád koherentní celek.

Potřeba takové interpretace na hlubší úrovni může člověku uniknout, jestliže se omezí na to, jak jeho kulturu studují jiní příslušníci této kultury. V takové situaci nemusí sociální vědci explicitně objasňovat své interpretační schéma, aby určili a charakterizovali třídu jednání a institucí, která je předmětem jejich zájmu. Ekonomové – i jejich čtenáři – už vědí, co jsou banky a co znamená uložení finančních prostředků, takže chtěli-li o nich teoretizovat, nemusí se pouštět do hlubokých analýz, v nichž by objasňovali konstitutivní významy, díky kterým jsou tyto instituce tím, čím jsou. Ani zde bychom však neměli věc podceňovat, protože implicitní porozumění vykladačů nemusí stačit na úkoly sociální vědy – buď proto, že je povrchní, nebo často proto, že je mylné. Dokonce i sociálněvědné interpretace společností sociálních vědců samotných musí vposledku pronikat pod povrch sdíleného porozumění vlastní skupině, aby odkryly jeho hlubinnou strukturu a předpoklady. Některé z nejlepších sociálněvědných prací spočívají právě ve vysvětlení souborů sdílených pravidel a konstitutivních významů, které jsou základem sociálních praktik.

Nejjasněji je potřeba interpretace vidět v antropologii. Antropologové obvykle nemají do společnosti nebo kultury, již studují, implicitní vhled přímého účastníka, a chtěli-li vůbec něco vysvětlit, musí rozpracovat explicitní schéma interpretace. I když studují svou vlastní společnost či kulturu, snaží se odkrývat hluboké předpoklady praktik, které ve své roli aktérů berou prostě jako samozřejmost. Není tedy náhoda, že právě antropologie dovádí v hluboce pronikavých a subtilních etnografických studiích, v nichž zachycuje velmi odlišné „světy“, interpretaci na nejvyšší úrovni. Jak bohaté a přínosné mohou být sociálněvědné studie inspirované světem domorodých kultur, vidíme na práci Evans-Pritcharda *Nuerové* nebo na klasickém díle Roberta Redfielda *Primitivní svět a jeho proměny*.

Představa konstitutivního významu naznačuje, že interpretativismus je mnohem náročnější, než by se mohlo na první pohled zdát. Interpretativisté netvrdí, že jediné, co je třeba, je chtít po zkoumaných osobách, ať samy řeknou, co dělají. I takové vý-

zkumné zprávy mohou mít důležitou roli, samy o sobě ale nestačí. Některé prvky konceptuální struktury, která prostupuje sociální život jednajících – zejména její konstitutivní významy –, nemusí být těmto jednajícím nutně bezprostředně dostupné. Konstitutivní významy jsou *předpoklady* činností (řeč nevyjímaje) a jako takové nejsou lidem, kteří žijí v jejich rámci, známy automaticky. Práce bankéřů může předpokládat pojem individuality, nicméně k tomu, aby byl člověk schopným bankéřem, nemusí umět tento pojem objasnit.

V tomto ohledu bychom mohli rozlišit tři druhy pojmů: 1. ty, jimiž *něco* míníme, 2. ty, o nichž přemýšlíme, a 3. ty, v nichž myslíme. Bankéři mohou při své práci užívat pojem „vkladatel“, když mluví o různých lidech; pro tyto bankéře je „vkladatel“ pojmem prvního druhu. Tíž bankéři mohou čas od času zkoumat pojem „úrok“, aby jej přesněji stanovili (nepochybně ve snaze ušetřit peníze bance!) – v tomto případě je „úrok“ pojmem druhého typu. Ale ani první, ani druhý typ pojmů po bankéřích nevyžaduje, aby si byli vědomi pojmů, v nichž myslí a které užití prvních dvou typů umožňují. Nemusí tedy vědět, že když přemýšlejí o „úroku“ nebo pracují s pojmem „vkladatel“, implicitně využívají pojem „individuální“, a už vůbec k tomu není třeba, aby byli s to tento pojem objasnit. Antropologové, kteří by se zabývali ekonomikou a bankovníctvím – a v konečném důsledku tedy hlubokými konstitutivními významy, které bankovníctví předpokládá –, by tak museli dělat něco víc než se pouze ptát informátorů z této oblasti na povahu jejich instituce a jejich aktivit. Antropologové musí provádět vlastní interpretaci, aby odkryli třetí typ pojmů a to, jaký význam v tomto případě mají. (Tento druh interpretace není v rozporu s interpretativismem, protože *bankéři sami* mají i tento třetí typ pojmů, i když pouze implicitně.)

Ale, mohl by namítnout kritik interpretativismu, cožpak sociální vědci neužívají pojmy, které ve světě těch, jež zkoumají, neexistují? Nemohou snad řekněme antropologové užívat myšlenkové kategorie – například popisující příbuzenské vztahy –, o nichž zkoumaní lidé naprosto nic nevědí? Příslušníci nějakého kmene jistě nemusí mít představu matrilinearity nebo levirátu, přestože tyto termíny mohou přesně vystihovat jejich příbuzenské vztahy. Obchodníci mohou zase úspěšně fungovat i bez pojmu preferenční likvidity, přestože tento pojem zachycuje důležitou dispoziční

stránku jejich ekonomické činnosti a ekonomové ho užívají, aby pochopili určité jejich chování.

Na tuto námitku mají interpretativisté přesvědčivou odpověď. Nepopírají, že sociální vědci mohou užívat vlastní odborné pojmy, jimiž shrnují různé druhy chování a vztahů nebo vyčleňují stránky sociální interakce či duševního života, jichž si dotyční aktéři nejsou vědomi. Popírají však, že sociální vědci mohou tyto odborné pojmy užívat nezávisle na intencionálním slovníku zkoumané skupiny.

Vedou je k tomu dva důvody. Za prvé, lidé mohou „mít“ pojem, a přitom ho neumět přesně identifikovat. Například v případě matrilinearity může interpretativista věrohodně prokázat, že i když v jazyce kmene takový termín neexistuje, jeho příslušníci tento pojem mají, protože na jeho základě rozlišují a vyvozují z něho závěry.

Za druhé, interpretativisté tvrdí, že sociálněvědné termíny musí být logicky spojeny – a navzájem převoditelné – s termíny analyzovaných lidí. Nejvýmluvnější zastávce interpretativismu to vyjádřil takto:

Přestože hloubavý badatel, zkoumající nějakou společnost nebo určitou stránku společenského života, může pokládat za nezbytné užívat pojmy, které nejsou převzaty z podob činnosti, jež zkoumá, ale spíše z kontextu jeho vlastního zkoumání, jeho odborné pojmy budou předpokládat předchozí pochopení právě těch pojmů, jež patří ke zkoumaným aktivitám. (Winch, 1958, str. 89.)

Proč? Protože identita intencionálních entit pojímaných jako intencionální entity závisí na pojmech a sebek porozumění sociálních aktérů. Chtějí-li sociální vědci proniknout za toto sebek porozumění tím, že zavedou pojmy, které je přesahují nebo jsou s nimi v rozporu, vyvstává před nimi problém, jak tyto nové pojmy uvést do vztahu s pojmy, jež užívají sami aktéři. Nepodaří-li se takový vztah ustavit, nepodaří se postihnout jevy, které vědci chtějí vysvětlit, a zkoumané události mohou propadnout konceptuální síti, již vytvořili.

Představme si například politology, kteří chtějí vyjádřit nějaký obecný výrok o podstatě politiky; předpokládejme, že pracují s odbornou koncepcí politiky, v níž je politika definována čistě

teoreticky. Na co se ale tato odborná koncepce dá aplikovat? Povaha sociálních aktivit, politiku nevyjímaje, závisí na záměrech, které aktéři v dané oblasti přinejmenším implicitně sdílejí. To ale znamená, že to, zda bude nějaké chování možno zařadit pod politologický pojem „politické“, závisí na tom, jak politiku pojmají lidé, kteří se tak chovají. Povaha chování se může hluboce lišit v závislosti na tom, zda k němu dochází v africkém kmeni, v antické polis, v alžbětinské Anglii nebo v Americe dvacátého století. Politologové nemohou vědět, do jaké míry je určitá aktivita podle jejich definice opravdu politická, jestliže nevěnují pečlivou pozornost hlubší úrovni pojmů, přesvědčení a praktik těch, jejichž chování studují.

Někteří politologové si tento fakt jasně uvědomují a snaží se odhalit významy, které jsou konstitutivními složkami určitých politických praktik, a ukázat, jak se tyto významy podepisují na dané formě politického života. Například Samuel Beer ve své klasické práci *Moderní britská politika* ukazuje, jak byla jednotlivá období politického života moderní Británie v důležitých ohledech diskontinuitní, protože každé z nich se strukturovalo kolem odlišného chápání povahy politiky. Takeo Doi v *Anatomii závislosti* zase dokládá, že typický charakter japonské politiky se odvozuje od základního japonského pojmu *amae*, a že japonský politický život je v důsledku toho kvalitativně jiný než to, s čím se setkáváme v jiných kulturách. Takovéto práce jsou zásadně důležité, neboť ukazují, že každá kategorizace chování (například chování „politické“, „ekonomické“ nebo „náboženské“) musí být citlivá k rozdílům v povaze takto kategorizovaného chování, jinak bude hrubá a nepřesná.

Pokud tedy sociální věda studuje intencionálně popsané intencionální jevy, musí být interpretativní a jako taková musí vycházet z rozlišení a pojmů těch, které studuje. Jejich pojmy a rozlišení nemůže prostě ignorovat nebo je nahradit vlastními odbornými termíny. V tom má interpretativismus pravdu. Jsou-li ale sociální vědci takto v důležitém smyslu omezeni na pojmy a termíny předmětu svého zkoumání, neznamená to, že musí chápat jiné výhradně z jejich vlastního hlediska?

V následujících třech částech rozeberu, jak musí sociální věda pronikat za sebechápání lidí, jejichž život se pokouší vysvětlit, tedy jak musí interpretativismus přesahovat. Nechci v nich dokazo-

vat, že se interpretativismus zásadně mylí – sami uvidíme, že také kauzální, kompetenční i kritická teorie předpokládají, že je nutno pochopit, jak sobě samým rozumí lidé, kteří jsou předmětem zkoumání. Interpretativismus je spíše jen jednostranný, protože opomíjí důležité prvky sociálněvědné analýzy.

6.2 Kauzalita

Sociální jevy nejsou pouhé abstraktní struktury významu; jsou to také události a věci, které se vyskytují ve světě. Rozumět jim proto vyžaduje něco víc než jenom vědět, *co* znamenají; musíme také vědět, *proč* se vyskytly. Máme-li rozumět například řečovému aktu, musíme vědět nejenom, co říká (abychom mohli určit, o jaký typ řečového aktu jde), ale také proč člověk říká právě toto (abychom mohli vysvětlit, proč k němu vůbec došlo). Jak víme z podkapitoly 5.2, vysvětlit jednání, řečové akty nevyjímaje, znamená podat jejich důvodové vysvětlení, které nachází procesy praktického uvažování, jež je zapříčinily. V kostce řečeno, k pochopení intencionálního jednání je třeba znát více než pouze jeho význam; musíme znát také jeho příčinu.

To lze zobecnit na širší oblast sociálních jevů. I když například interpretace obsahu světového názoru nějaké společnosti nebo jeho konstitutivních významů odhaluje, *jaký* je to světový názor, nevysvětluje ještě, *proč* má daná společnost právě tento světový názor, proč se tento světový názor rozvinul právě do své stávající podoby, proč upevňuje určité sociální vztahy, a jiné ne, nebo proč se zdá, že určití lidé ho podporují horlivěji než jiní. Abychom na tyto otázky mohli odpovědět, potřebujeme odpovědi, které jsou povšechně řečeno kauzální. Zaměřenost interpretativismu na významovou dimenzi lidského jednání mu brání vyrovnat se s kauzálními otázkami a odpověďmi, které jsou v sociálních vědách tak důležité.

Kauzálně zajímavé jsou také důsledky jistých jednání, vztahů a uspořádání. Sociální vědci se zabývají především obecnými pravidelnostmi, které – přestože jsou výsledkem určitého jednání – jednáající lidé nezamýšleli. Ekonomové například objevili „paradox spořivosti“, k němuž dochází, když zvýšení míry úspor obyvatelstva vede k poklesu národního důchodu, a tím nakonec i k poklesu celkové výše úspor. Přestože pokles úspor vplynul

z intencionálních aktů spoření, jejich zamýšleným výsledkem nebyl. Politologové zase dokládají, že stranické platformy v politickém systému dvou stran tíhnou navzdory přání stranických vůdců ke středu politického spektra s unimodální distribucí postojů ve všech vrstvách voličů. To jsou pouze dva z mnoha případů, kdy sociální vědci vysledovali vzorce nepředvídaných důsledků záměrného jednání a sociálního uspořádání.

Jiný druh kauzálních vysvětlení, která se soustřeďují na důsledky, má strukturálně-funkcionální povahu. Určité formy sociálních vztahů (například nukleární rodina nebo demokratická obec) nebo kulturní produkty (například určitá ideologie nebo symbol) se zde vysvětlují poukazem na to, jak přispívají k blahu společnosti, jejíž jsou součástí, a tedy k svému vlastnímu trvání. Určitá struktura se tu vysvětluje z hlediska své funkční role v přetrvávajícím systému. V takovémto vysvětlení není funkce záměrem v myslí dotyčných lidí, ale výsledkem jejich aktivit a vztahů, který nastává, ať už o tom vědí, nebo ne. Příkladem takového vysvětlení je Evans-Pritchardův výklad krevní msty, v němž je funkcí krevní msty udržení rovnováhy jednotlivých segmentů nuerské společnosti (Evans-Pritchard, 1940, 3. kap.). Vykonavatelé krevní msty nemají v úmyslu upevňovat rovnováhu svého sociálního řádu, ale právě takový má jejich počínání výsledek – výsledek, který posiluje tendenci uplatňovat krevní mstu.

Třetí druh kauzálních vysvětlení, která se soustřeďují na důsledky, vychází z práce Michela Foucaulta. Foucault měl za to, že naše já a naše tělo, jakož i „diskursivní režimy“, v nichž myslíme a vztahujeme se k sobě, jsou výsledkem toho, čemu říká „donekonečna opakovaná hra o nadvládu“, která podle něho tvoří lidskou historii. K tomu, abychom pochopili, kdo jsme, je tedy třeba odkrýt mechanismy, které nás vyprodukovaly; tomuto odkrývání říká genealogie. Genealogie se snaží pochopit, jak se z určitých systémů útlaku ustavil „subjekt“, a v této snaze sleduje křivolaké cesty, po nichž k tomuto ustavení došlo.

Zvláštní význam má pro otázku, zda je sociální věda omezena na termíny užívané předměty jejího zkoumání, to, že podle Foucaulta není tento proces výsledkem vědomé či podvědomé motivace ani těch, kteří by mohli subjekt formovat, ani těch, kteří jsou jako subjekt formováni. Moc se podle něho neomezuje na případy, kdy nějaký jedinec nebo skupina záměrně vnutí svou vůli

jiným. Moc se týká spíše toho, jak jednání ovlivňuje pole budoucích možných jednání. Takto chápaná moc je konstitutivní součástí veškeré sociální interakce, takže jednající jsou zapleteni do mocenských vztahů bez ohledu na to, jaké jsou jejich subjektivní úmysly: účinky jejich činnosti jsou vždy ohraničující nebo zmocňující, donucující nebo vymezující. Moc se tedy podle Foucaulta nakonec nerealizuje prostřednictvím záměrů jednajících; jelikož účinky jejich jednání umožňují a omezují jiná jednání, vyvěrá z každého jejich aktu.

Foucault se navíc domníval, že určité typy moci nefungují prostřednictvím významu jednání nebo řečových projevů. Lidské tělo a schopnost jednat lze formovat přímo bez významu jako prostředníka. Například uspořádání lavic ve třídě může přímo ovlivňovat těla žáků a učitelů, a v důsledku toho také podoby jejich interakce, aniž se v hlavě žáka nebo učitele objeví nějaké zprostředkující myšlenky. Foucault k tomu říká:

Chci ukázat, jak mohou mocenské vztahy materiálně proniknout tělo do hloubky, aniž by závisely třeba jen na zprostředkování vlastních reprezentací subjektu. K tomu, aby moc sevřela tělo, není třeba, aby se nejdříve interiorizovala ve vědomí lidí. (Foucault, 1981, str. 186.)

Vzhledem k nesubjektivistickému výkladu moci a vzhledem k tomu, že jisté podoby moci obcházejí „vlastní reprezentace subjektu“, se genealogové nezaměřují na významy, jež se svými aktivitami spojují sociální aktéři, ani na implicitní významy, které jsou základem daných sociálních praktik nebo způsobů myšlení. Místo toho se snaží zkoumat, jak určité mikropraktiky omezují a dovolují určité účinky na tělo a dispozice těch, které si podrobují.

Odkrývání genealogie, jíž se konstituují subjekty, je stejně jako jiné explanační snahy, o nichž jsme uvažovali: stejně jako odkrývání podmínek, které vytvářejí světový názor, podobu interakce nebo charakteristický způsob vnímání a cítění, stejně jako analýza nezamýšlených důsledků a stejně jako odhalování funkcí sociální struktury, je i genealogie formou kauzálního vysvětlení. Jak ale kauzální vysvětlení fungují? Na tuto otázku podrobněji odpovím v 8. kapitole; prozatím nám postačí zjednodušený výklad. Kauzální vztahy se liší od vztahů pouhé časové souvislosti; „p“ zapříčinila

d je něco zcela jiného než „nastala p a pak nastal d “. Z toho, že se vyskytla p , a pak shodou okolností nastal d , neplyne, že p zapříčinila d ; říci, že p způsobuje d , znamená říci (velmi přibližně), že výskyt p je nezbytnou, případně dostatečnou podmínkou výskytu d : kdyby d mohl nastat bez p , případně kdyby se mohla vyskytnout p , aniž by nastal d , pak by p nezpůsobovala d .

Poněkud jinak řečeno, kauzální tvrzení opravňují vytváření konjunktivních kondicionálů („*kdyby* se vyskytla p , vyskytl by se d “) nebo podmínkových vazeb negujících skutečnost („*kdyby* se nevyskytla p , nevyskytl by se d “). Ale aby mohla kauzální tvrzení tyto úsudky opravňovat, musí udát nějaký důvod, proč je vztah mezi p a d více než nahodilý. Kauzální tvrzení tedy na rozdíl od tvrzení o pouhé souvislosti musí vysvětlovat jednotlivé případy, o kterých jsou vyslovena.

Zamysleme se například nad faktem, že v západní Evropě je podpora totalitních stran v nepřímém poměru ke vzdělání. Jde o vztah kauzální, o pouze náhodnou koincidenci nebo o důsledek nějaké jiné příčiny? Aby mohli sociální vědci tvrdit, že relativní nedostatek vzdělání vede k podpoře totalitních stran, musí ukázat, že vztah mezi oběma jevy není pouze nahodilý. Tento svůj závěr by například mohli vysvětlit zjištěním, že v západní Evropě mívají méně vzdělaní lidé častěji autoritářskou osobnost a že lidé s autoritářskou osobností mají sklon podporovat autoritářská politická hnutí. Toto údajné spojení ale vše nevysvětluje. Co je na lidech s autoritářskou osobností tak zvláštního, že je to vede k podpoře antidemokratických stran? Jde o pouhý souběh okolností, nebo je jejich chování nutným důsledkem právě tohoto druhu osobnosti? Kdybychom mohli člověka s autoritářskou osobností změnit, změnily by se i jeho politické preference? A je to opravdu nedostatek vzdělání, co plodí autoritářskou osobnost, nebo je tomu naopak? Nemají lidé s autoritářskou osobností tendenci vzdělání se vyhýbat? Můžeme vytváření autoritářských osobností předejít tím, že budeme lidi více vzdělávat? Anebo v tom všem vzdělání ve skutečnosti není kauzálním faktorem?

Abychom mohli na tyto a podobné otázky odpovědět, potřebujeme kauzální teorie. Teorie podávají systematický výklad souboru různých jevů, neboť vysvětlují, jak všechny uvedené události vyplývají z fungování několika základních principů. Kauzální teorie ukazuje vzájemnou kauzální souvislost dvou nebo více

událostí tím, že specifikuje základní entity, které konstituují jevy, jež je třeba vysvětlit, a jejich způsoby interakce, kdy jeden z nich produkuje druhý (ostatní). Kauzální teorie poskytuje potřebný základ pro konjunktivní a negativní kondicionály. Chceme-li něčemu připsat kauzální působnost, musíme se v konečném důsledku opírat o kauzální teorie; právě proto kauzální vysvětlení určitých událostí nutně vedou až ke kauzálním teoriím.

Teorii potřebujeme i k jinému účelu než k oprávnění určitých kauzálních vysvětlení. Jak se sociální vědy snaží o přísnější vědeckost, nutně se pokoušejí různá svá kauzální vysvětlení a teorie, o něž se tato vysvětlení opírají, systematicky uspořádat do vzájemných vztahů a podrobit je experimentální a jiné empirické verifikaci. Při tom je absolutně nezbytné cílevědomě vyvíjet teorii „velkého dosahu“ – jakousi teorii teorií. Z přesně stejného důvodu rozvinuly takové velké teorie širokého záběru a explanační síly vědy o chování. (K těmto velkým teoriím patří teorie racionální volby, strukturálně-funkcionální teorie, neoklasická ekonomická teorie a freudovská teorie.)

Význam předchozích úvah pro otázku, zda musíme jiné chápat z jejich vlastního hlediska, by měl být jasný. Kauzální teorie budou nepochybně přesahovat konceptuální a kulturní prostředky těch, které zkoumají, a budou používat myšlenkové kategorie a sledovat souvislosti, o nichž zkoumaní lidé naprosto nic nevědí. Kategorie kauzálních sociálních analýz mají původ v sociálních vědách, nikoli v myšlení analyzovaných sociálních aktérů. Interpretativismus má pravdu v tom, že máme-li vědět, co lidé dělají a vytvářejí, musíme vědět, co pro ně jejich aktivity a produkty znamenají; v tomto ohledu musíme věnovat pečlivou pozornost jejich vlastním pojmům. Na druhé straně však interpretativismus není schopen uznat, že sociální věda potřebuje vedle praktického uvažování jednajících zjistit i jiné příčiny toho, co dělají a vytvářejí, a že sociální vědci budou v této snaze nutně rozvíjet i jiné pojmy, než mají jednající sami.

6.3 Kompetence

Sociální vědy se zpravidla snaží vysvětlit jevy, které je nutno charakterizovat pojmy, jež jsou jiné než pojmy užívané v přírodních vědách – snaží se vysvětlit intencionální jednání a výsledky

tohoto jednání popisované z hlediska jejich významu. Úkoly teorií v sociálních vědách jsou proto jiné než úkoly teorií přírodovědných. Konkrétně řečeno, sociální vědy vyžadují nejenom kauzální, ale i kompetenční teorie.

Intencionální jednání se řídí pravidly a je racionální. Řídí se pravidly, protože je konkrétním případem uplatnění zásad myšlení a chování, z nichž se částečně odvozuje jeho identita. Aby byl aktér aktérem a akt aktem jistého druhu, musí konání aktérů a jeho produkty tyto zásady nějakým standardním nebo veřejně uznatelným způsobem ztělesňovat. Řečový akt je pozdravem, jenom když lze projev zdravícího člověka správně identifikovat. Mat v šachu dostaneme pouze tehdy, když soupeř táhne ve shodě s pravidly této hry; obecněji řečeno, šachy hrajeme, jenom když dodržujeme pravidla, která tuto hru tvoří. Jak bylo uvedeno ve 3. kapitole, intencionální jednání a jeho produkty umožňují konstitutivní pravidla.

Kromě toho, že se řídí pravidly, je intencionální jednání obecně také racionální. Vychází z praktického uvažování, které staví do souvislosti prostředky a cíle a vyjadřuje psychické stavy. Intencionální aktivita je intencionální, protože je výrazem jistých postupů a norem racionality (například musí, jak jsme viděli v 5. kapitole, vyhovět jistým normám inteligibility).

Pravidly se řídící, racionální chování má zákonitě normativní povahu. To znamená, že je lze hodnotit jako více či méně správné nebo srozumitelné v závislosti na tom, zda jsou daná pravidla dodržena náležitě nebo jen volně, zda tato pravidla sama vedou k proklamovanému cíli či účelu a zda tyto cíle a účely splňují jistá kritéria. Jelikož řečové akty mají probíhat v souladu s lingvistickými pravidly, lze je hodnotit jako gramaticky správné či nesprávné. Zda se podaří matovat soupeřova krále, dodržet slib nebo správně odvolit, závisí mimo jiné na tom, je-li takové jednání v souladu s pravidly, která je umožňují. A veškeré instrumentální jednání lze ohodnotit jako více či méně racionální podle míry pravděpodobnosti, s níž dosáhne zamýšleného cíle.

Díky normativní povaze intencionální aktivity a jejích produktů lze rozlišit mezi kompetencí jednajících a vlastním výkonem jednání. *Kompetence* jednajícího člověka je dána tím, jak tento člověk zvládá pravidla či normy racionality týkající se určité aktivity; jeho *vykon* oproti tomu vypovídá o jeho skutečném chování,

které je zčásti determinováno jeho kompetencí, vedle toho ale také jinými faktory, například stupněm pozornosti, vnímáním, učením apod. Jednající člověk tak může být kompetentní v mluvené angličtině, přičemž jednotlivé aktualizace této kompetence – výkony řečového aktu – tuto kompetenci mohou, ale nemusí adekvátně odrážet. Slovní projev tohoto člověka může a nemusí být syntakticky nebo sémanticky správný.

Tomuto rozlišení mezi kompetencí a výkonem odpovídá rozlišení mezi dvěma typy teorie. *Kompetenční teorie* se snaží modelovat schopnosti a postupy idealizovaného aktéra, který je naprosto racionální nebo který dokonale zvládl pravidla, jež jsou základem určitého druhu jednání. Taková teorie chce odhalit systém pravidel a norem racionality, které umožňují smysluplnou symbolickou aktivitu a její produkty. *Výkonová teorie* sice využívá či předpokládá teorii kompetence, jejím účelem je ale vysvětlit, co jednající skutečně dělají, a tak vedle určitých kompetencí, které mají vliv na jejich chování, bere v úvahu i kauzální faktory.

Kompetenčních teorií je v sociálních vědách hojnost. Například Chomsky (1965) se v teorii transformační gramatiky snaží vytyčit základní pravidla či principy, které generují všechny gramaticky správně utvořené věty daného jazyka a jenom je. Chomského teorie je kompetenční, protože se pokouší modelovat, jak by svůj jazyk ovládal ideální mluvčí – jaká je (potenciální) schopnost člověka pronášet a rozpoznávat správně utvořené věty. Habermas (1979) se zase v teorii univerzální pragmatiky snaží odhalit epistemické a pragmatické podmínky, předpokládané ve všech podobách komunikace (formy sociální interakce, která je orientována na vzájemné porozumění). Habermasova teorie je kompetenční, protože zkouší vysvětlit pravidla, struktury a dovednosti, jejichž zvládnutí je základem schopnosti jednajících sdělovat ve svém jednání, projevech a výtvorech význam. Také Piagetova genetická epistemologie (1970) je částečně kompetenční. Jde v ní o odhalení percepčních a kognitivních dovedností, nezbytných pro zralé (a vpsledku i vědecké) vnímání a poznávání, a principů růstu, které jsou základem postupného rozvíjení těchto dovedností. Keganova konstrukčně-vývojová teorie ve vývojové psychologii (1982) má nejenom popsat a kategorizovat stadia vývoje Já (v tomto ohledu je výkonovou teorií), ale také tento vývoj vysvětlit

pomocí vnitřní logiky schopností, které jsou jeho předpokladem (v tomto směru je teorií kompetenční).

Snad nejrozvinutějšími a nejlivnějšími kompetenčními teoriemi jsou v sociálních vědách ty, které jsou oporou teorie racionální volby. Tato teorie je jádrem moderní ekonomie a významně inspirovala také práce v oblasti sociologie, antropologie a politologie. Teorie racionální volby se snaží vysvětlit chování z hlediska jednajících, kteří maximalizují svůj očekávaný prospěch. Ve vysvětlení vlastního chování je samozřejmě výkonovou teorií. Jelikož ale jednájíci pojímá jako instrumentálně racionální v tom smyslu, že se pokoušejí vybrat k dosažení svých cílů nejlepší z dostupných prostředků, potřebuje teorie racionální volby nějakou teorii instrumentální racionality a tu jí poskytují dvě kompetenční teorie: teorie rozhodování a teorie her.

Teorie rozhodování i teorie her chtějí formalizovat strategie maximalizace vlastního prospěchu vzhledem k jistým základním předpokladům a podmínkám. Teorie rozhodování upřesňuje procesy rozhodování v různých situacích volby (v nichž se liší míra informovanosti a spolehlivost informací, pravděpodobnost výsledku, podoby cílů atd.). Teorie her nastiňuje procesy praktické racionality vzhledem k jistým omezením, vyplývajícím ze vzájemné závislosti voleb různých maximalizátorů prospěchu (včetně míry důvěry, podob výsledků, stupně vzájemné závislosti atd.). Obě tyto teorie se jako celek pokoušejí modelovat myšlenkové procesy naprosto racionálních jednajících, kteří hledají nejlepší směr jednání, aby dosáhli svého cíle v různých situacích, jež se všechny vyznačují přítomností jiných maximalizátorů vlastního prospěchu. Tyto kompetenční teorie figurují v teorii racionální volby, když se chování skutečně jednajících lidí vysvětluje více méně jako důsledek replikace těchto dokonale racionálních myšlenkových procesů.

Přestože výkony jednajících jsou přinejmenším zčásti dány jejich kompetencemi, sami jednájíci nemusí povahu a obsah těchto kompetencí vůbec umět vyjádřit. Vlastně si je vůbec nemusejí uvědomovat. Aby člověk ovládal angličtinu, nemusí vědět nic o hlubinné struktuře její gramatiky nebo o tom, zda má tato struktura nějaké formální rysy společné s ostatními gramatikami. Nemusí znát pragmatické podmínky, které mu umožňují komunikovat s jinými. Jednájíci může být v podstatě jako onen žák,

který celou dobu hovořil v próze, a nevěděl o tom. Jednájíci a hovořící lidé vědí, jak vykonávat spoustu různých jednání a vytvářet spoustu různých věcí, aniž se explicitně dovolávají základních dovedností, principů a pravidel, o něž se tyto výkony a výtvoři opírají, a aniž umějí tyto základní dovednosti popsat.

Kompetenční teorie se proto neomezují na pojmy užívané lidmi, o nichž vypovídají. Ve stávajících kompetenčních teoriích se to jen hemží všemožnými odbornými termíny, které dalece překračují praktické vědění i těch nejzkušenějších konajících a tvořících aktérů. Uvedme pouze některé z výrazů teorie rozhodování a teorie her (jde o kompetenční teorie, které jsou běžné zkušenosti bližší než většina ostatních!): bayesovská kritéria maximalizace, užitková funkce, dilema vězně, omezená racionality, uspokojivost, koordinační rovnováhy, principy volby maximin a minimax, projevované preference. Tyto odborné termíny se nepochybně vymykají terminologii i těch nejúspěšnějších maximalizátorů prospěchu. Jsou součástí pojmového arzenálu, který vybudovali sociální vědci, nikoli sami jednájíci.

Ale i když kompetenční teorie užívají pojmů, které přesahují pojmosloví jejich předmětu, vůbec to neznamená, že tyto teorie mohou vlastní chování lidí a slova, jimiž se toto chování vyjadřuje, prostě ignorovat. Kompetenční teorie se v konečném důsledku ověřují intuicí kompetentních jednajících. Například v lingvistice musejí předložené teoretické návrhy, jak říká Chomsky (1965, str. 20), „splnit empirickou podmínku, aby v drtivé většině zásadních a jasných případů vyhověly lingvistické intuici uživatelů mateřského jazyka“. Jak jinak lze zjistit, zda je výraz správně utvořený, než srovnáním s intuicí lidí, pro které je daný jazyk mateřtinou?

Kompetenční teorie se pokoušejí odkrýt, zviditelnit a formalizovat jisté základní zamlčené dovednosti a poznatky kompetentních jednajících. Jejich konečným ověřením tak musí být to, zda zviditelní, co je v praxi již přítomno (i když v implicitní a ne plně uvědomované podobě). Habermas kompetenční teorie výstižně označuje jako „racionální rekonstrukce“ základních schopností (mluvit gramaticky správně, myslet z hlediska instrumentální racionality, komunikovat, vnímat a myslet vědecky atd.). Takové teorie rekonstruují, co už je zde přítomno, i když zamlčené a v nečisté podobě. Kompetenční teorie si proto musejí neustále všimnout činnosti skutečně jednajících lidí a výsledků této

činnosti, a zvláště je třeba, aby věnovaly pozornost tomu, v jakých pojmech se tato činnost a její výsledky chápou, přestože samy užívají pojmů a výrazů, které pojmy a výrazy užívané jednajícími přesahují.

6.4 Kritika

Interpretativismus tvrdí, že podstatou sociální vědy by měl být výklad struktury procesů uvažování, které zapřičiňují intencionální jednání, a schémat významů, do nichž tyto procesy a jejich výsledky zapadají. To neznamená, že podle interpretativistů sociálním vědcům stačí pouze zjistit, jaký význam připisují svému jednání sami jednající. Jednající člověk si nemusí význam svých činů uvědomovat a nemusí být schopen objasnit, z jakého schématu významů čerpá. Interpretativisté by se rádi dobrali nikoli toho, co vědí lidé skutečně jednající, nýbrž toho, co by byl schopen sdělit jednající, který se dokonale zná – kdyby takový člověk existoval. Vyjadřují to tak, že sociálněvědné vysvětlení by mělo spočívat v tom, jak sám sebe chápe ideální informátor v dané společnosti.

Toto tvrzení ale naneštěstí ignoruje některé ze základních prvků utvářejících lidský život. Dokonce i ideální členové dané společnosti se mohou ve svých motivech, potřebách, hodnotách a jednání, jakož i v povaze svého sociálního řádu, systematicky mýlit a toto neporozumění může být základem a zdrojem přetrvávání iracionálních forem sociální interakce. Toto neporozumění může navíc vyplývat ze zásadní nedostatečnosti či nesoudržnosti schémat významů dané kultury. V takovém případě může dokonce i sebechápání ideálního jednajícího sociální realitu stejně tak zakrývat, jako odhalovat. Sociální vědci se tedy nemohou omezovat na vysvětlování pojmů a sebechápání ideálních jednajících, protože i ta mohou být do značné míry zmatená. Sociálněvědné vysvětlení někdy vyžaduje tuto zmatenost a její důsledky rozpoznat; v takových případech musí sociální vědci vykročit za schéma významů působící v dané kultuře.

Připomeňme si čarodějnickou mánii na začátku novověku v Evropě a Severní Americe. Jak napsal Trevor-Roper (1969), víra v čarodějnice nemusela být v intelektuálním kontextu té doby iracionální. Čarodějnická mánie však nebyla jen vírou

v čarodějnice. Co tuto mánii odlišuje – a co si žádá vysvětlení přesahující sebechápání byť i ideálních jednajících té doby –, je náhlé a dramatické zvýšení počtu odhalených a odsouzených údajných čarodějnic, zuřivost pronásledování a geografické a sociální vzorce perzekuce. Kdyby se sociální vědci zaměřili pouze na pojmy, jež byly dostupné zúčastněným jednajícím, nemohli by tyto jevy adekvátně vysvětlit: určitě by nestačilo vysvětlovat hon na čarodějnice jako důsledek prudkého zvýšení počtu čarodějnic! Omezení analýzy na hledisko lidí z daného období by nám vzalo možnost zasadit čarodějnickou mánii do kontextu sociálních napětí té doby a rozpoznat v čarodějnicích obětního beránka, který měl tato napětí odklonit jiným směrem. Kdyby sociální vědci vysvětlovali čarodějnickou mánii pouze v rámci systému přesvědčení a hodnot, jehož byla součástí, podstaty sociální reality honu na čarodějnice by se nedobrali.

Duševní stavy, jednání a jeho výsledky, které vycházejí ze zmatených a inkoharentních schémat významů, nejsou neobvyklé. Nutkavé a jiné neurotické chování, silně předsudečný postoj k menšinovým skupinám a periodicky se opakující sebedestruktivní vzorce sociální interakce jsou v lidské zkušenosti až příliš časté. Takové chování ani nemusí vždy být izolovaným rysem lidského života. Může se systematicky vztahovat k široké škále emocí, přesvědčení, vztahů a jednání. Zásadně mylný může být navíc i sám základ lidského sebechápání – pojmy, v nichž o sobě lidé hovoří v nejjasnějších okamžicích, v momentech nejhlubší reflexe, a s nimi i obavy, aspirace, přesvědčení, vášně a hodnoty, které si v takových časech připisují. V důsledku toho nemusí být lidé schopni sami sobě či jiným své chování správně vysvětlit. Ještě horší je, že kvůli takovému neporozumění mohou sledovat cíle, jichž nelze dosáhnout, a i ty cíle, které se jim podaří uskutečnit, nemusí přinášet uspokojení. Taková frustrace je může vést k ještě intenzivnějšímu úsilí, a tím vlastně k prodlužování svého trápení.

Tak jako se mohou systematicky mýlit jednotlivci, mohou z nepochopení sebe nebo, jak říká Marx, z „falešného vědomí“ vycházet i celé formy společenského života. Vzorce přesvědčení, touhy a jednání, které jsou inkoharentní, neodůvodněné nebo maří samy sebe, si mohou institucionalizovat celé skupiny. Co hůř, takové vzorce mohou být vzhledem k pojmům, jež jsou jed-

najícím dostupné, nevysvětlitelné. Jednající, chycení v pasti úzce omezeného a nedostatečného schématu významů, nemusí dospět k sebepoznání či poznání toho, jak je jejich sociální život bytostně frustrující; vlastně si ani nemohou uvědomovat, že jsou skutečně v pasti. Proto je třeba k popisu a vysvětlení toho, kdo jsou a co dělají, využít konceptuální schéma odlišné od jejich. Takový obraz lidského života líčí v klasických pracích Marx a Freud, v nových dílech pak Brown (1959), Laing (1960), Marcuse (1964), Becker (1973) a Habermas (1975).

Klíčovou roli má v tomto ohledu rozlišení mezi manifestním a latentním obsahem. Manifestní obsah nějaké aktivity je její význam chápáný z její vlastní perspektivy. Latentní obsah je její skutečný význam, který lze zjistit pouze překročením perspektivy aktérů. Manifestní obsah zastírá obsah latentní. K prvkům manifestního obsahu musíme přistupovat jako k šifram skrývajícím latentní obsah, tajným značkám, jimž můžeme porozumět, pouze když budeme manifestní obsah reinterpretovat zvenčí.

Křesťané se tak podle Marxe modlí k Bohu, protože touží být úplnými a celými lidmi a věří, že Bůh jim toto naplnění poskytne. Manifestním obsahem modlitby je její význam uvedený v křesťanské teologii: je to forma uctívání Nejvyššího. To všechno je ale podle Marxe iluze: Bůh není samostatná bytost; je pouze idealizovaným obrazem plně realizované lidské bytosti. Při modlitbě se lidé imaginativně podílejí na Boží moci (což znamená, že imaginativně vykonávají svou vlastní potenciální moc) a to je latentní obsah modlitby. Marx tvrdil, že uspokojení, jež přináší modlitba, je pouze náhražkovým uspokojením, protože modlící se lidé uskutečňují svou potencialitu pouze zdánlivě, nikoli reálně. Opravdové uspokojení může přinést pouze rozvoj a uplatnění jejich produktivních schopností v různých podobách sociální spolupráce. Důvod, proč se spokojují s iluzí moci, místo aby tuto moc realizovali (proč volí modlitbu místo sociální spolupráce), spočívá v tom, že jim stávající sociální podmínky znemožňují svou moc uplatnit, brání jim být skutečnými aktéry.

Nejde nám zde o správnost Marxovy diagnózy, ale o její povahu a o to, co vypovídá o sociální teorii. Marx ve své teorii tvrdí, že dokud budou lidé pojmát svůj život z náboženského hlediska, zůstanou si odcizeni, i když tomuto odcizení nebudou rozumět stejně jako nebudou rozumět svým touhám a svému jednání.

Co víc, dokud se sociální vědci budou omezovat na manifestní význam náboženských praktik, neustále jim bude unikat, co tyto praktiky skutečně znamenají. Je totiž třeba, aby využili jiného pojmového schématu než lidé, kteří jsou do těchto praktik přímo zapojeni (v tomto případě schématu marxistického).

Zjišťování latentního obsahu způsobů jednání a myšlení se někdy říká „kritika ideologie“. Jako ideologie se označují schémata významů, která fungují v určité společnosti, avšak nenabízejí dostatečné prostředky k pochopení charakteristického způsobu myšlení, jednání a vztahů lidí v této společnosti. Protože ideologie je vnitřně nedostatečná a zavádějící, k jejímu pochopení je třeba, aby sociální vědci tuto nedostatečnost odhalili a zjistili, jakým způsobem frustruje lidi ve svém vlivu. To předpokládá, aby byl manifestní obsah této ideologie nejenom odhalen, ale také převeden do obsahu latentního. Dále je třeba identifikovat mechanismy, jimiž ideologie získává symbolický význam a s ním i kauzální sílu, aniž se jednáním vyjeví její pravá podoba. To všechno si nutně vyžádá zevrubný výklad způsobů, jimiž jsou lidé soustavně klamáni, a v důsledku tohoto klamu frustrováni; takovému zevrubnému výkladu se říká *kritická teorie* (jejími klasickými příklady jsou teorie Marxe a Freuda; tohoto typu jsou také některé dnešní feministické teorie).

V případě ideologií má schéma významů dané kultury zcela jiný smysl, než se zdá být i ideálním informátorům. Jak jinak se ještě schémata významů mohou lišit od toho, jak se jeví, zkoumal Jacques Derrida prostřednictvím svého pojmu *différance*. Podle Derridy existuje pro všechno, co se tvrdí, nějaké „jiné“, které je s tím v kontrastu a které je v tom, i když zdánlivě nepřítomno, ve skutečnosti obsaženo jako zadržovaný význam. Klíčovým postupem, jímž se toto předpokládané jiné odkrývá a vyjevuje jako účinný, i když neviditelný prvek v odvíjejícím se schématu významů, je *dekonstrukce*. Derrida vybízí, aby se za účelem odhalení plné komplexnosti a vnitřních napětí „dekonstruovaly“ nejenom texty, ale také jednání, praktiky, vztahy a kulturní produkty.

Objasněme si to na příkladě. Předpokládejme společnost s převládající heterosexuální orientací, tedy s heterosexuálními principy organizace a heterosexuálním sebechápáním jako jejich základem. Homosexuálové jsou v takové společnosti pojmáni jako defektní „ne-heterosexuálové“ bez pozitivní hodnoty. Homosexualita má

být ze sebechápání této společnosti vyloučena. Je ale opravdu? V takovém schématu získávají heterosexuálové svou identitu pouze díky tomu, že se vymezují oproti něčemu, co údajně nejsou; definují se jako protiklad homosexuality, již odmítají vpustit do svého života. Právě tím ale homosexualitu mimoděk začleňují do svého sebepojetí: homosexuálové jsou s heterosexuály úzce spojení jako obraz toho, co nejsou, takže pro heterosexuály fungují jako nezbytná připomínka toho, co jsou. Heterosexuálové proto homosexuály potřebují, i když se je snaží potlačit nebo vyřadit ze své zkušenosti. Heterosexuální identita je tak na homosexualitě parazitně závislá právě v aktu jejího vylučování a podržování.

Horší je ale možnost, že takové vylučování je nezbytné proto, že homosexualita není heterosexuálům nakonec až tak cizí. Možná, že heterosexuálové v sobě mají homosexuální prvky, které musí – protože se definují jako ne-homosexuálové – potlačit, popřít a vypudit ze své existence. Tak mohou homosexuály vykazovat do horších oblastí, které budou přísně střežit, aby se ochránili před vlastními homosexuálními sklony. Nebo mohou ve snaze opětovně potvrdit svou heterosexualitu pořádat rituály, jimiž budou sobě stejně jako jiným dokazovat, že jsou skrz naskrz heterosexuální. Ven se tak vytlačuje něco, co je ve skutečnosti uvnitř, i když si to heterosexuálové nemusí uvědomovat.

Stejný vzorec může platit i v jiných dichotomiích sociálního života. Vezměme si protiklady muž a žena, běloch a černoch, kolonizátor a kolonizovaný, duševně zdravý a šílený, civilizovaný a barbarský, spasený a zatracený, věřící a pohan. První členové těchto dichotomií jsou obvykle privilegovaní, ale často je zde evidentní stejný vzorec přítomnosti jejich protikladu. Dekonstrukce se v těchto i jiných případech snaží ukázat, že jasné pojmové hranice, které tvoří schéma významů, nejsou tak jasné, jak se zdá lidem, kteří podle nich žijí a jednají. Zejména chce předvést, jak se takové protiklady do sebe navzájem bezděčně převrací, hroutí a přelévají. Schémata významů navzdory zdánlivé soudržnosti často porušují svou vlastní řídicí pojmovou logiku; dekonstrukcionisté se soustřeďují na neuralgické body, vynechávky, zámlky a okraje, na nichž odhalují, jak tato schémata tróskotají či sama sebe popírají. Tvrdí, že význam je vždy zamlžený, neustále osciluje, hroutí se a rozlévá kolem okázalých kategorií myšlení a jednání.

Přestože dekonstrukcionismus trvá na tom, že neexistuje žádný pevně daný rozdíl mezi literárním a neliterárním textem, s největším úspěchem se dekonstrukce uplatnila při analýze literárních textů. Jako individuální technika i jako součást širšího snažení poststrukturalistické sociální vědy však sehrála svou roli také v analýzách různých forem sociální interakce. Například v tom, čemu se dnes říká „kulturní studia“, jde o odhalení navzájem se vylučujících prvků působících v různých podobách reprezentace v lidové kultuře (bulvární tisk, mýdlové opery, chování fotbalových fanoušků, populární filmy apod.). Tyto „texty“ (zpravidla o známých událostech či věcech) jsou prý „místy sporu“; proto jsou „vyšetřovány“, aby se předvedlo, jak překrucují, „zastiňují“ či naopak bezděčně odhalují ideologické tlaky, které je utvářejí. (Často se tvrdí, že tyto tlaky vycházejí z diferencovaného způsobu, jímž moc v kultuře funguje k neprospěchu jistých „marginalizovaných“ skupin.)

Dekonstrukce vyžaduje, aby sociální analytici překračovali konceptuální schéma analyzovaných a odkrývali, jak toto schéma samo sebe klame. Dekonstrukce chce rozebrat přestavu jednajících o své identitě tím, že do jasného světla postaví dosud skrytou „jinnakost“, která byla potlačována, aby se udržela iluze pevného, ohraničeného Já a sjednocené společnosti, vyrůstajících z koherentního a jednotného schématu významů. Dekonstrukce je tedy formou interpretace, která neuzívá pojmy, v nichž se chápou ideální jednající. Hledá to, co je neviditelné i těm nejuvědomějším účastníkům, jejichž kulturní diskurs mimoděk zakrývá heterogenitu, nesoulad a systematické vylučování, které jsou jeho základem.

Mluvíme-li o kritice ideologie a dekonstrukci, je obzvláště důležité, abychom tyto dva druhy kritiky nedeinterpretovali jako pouhé formy morálního hodnocení. Přestože součástí kritiky ideologie a dekonstrukce je i hodnocení racionality a demaskování pokryteckých forem interakce a způsobů myšlení, *toto hodnocení a demaskování se provádí za účelem vysvětlení*. Interpretovat zde znamená ukázat, že to, jak se lidé chápou, je iluzorní, rozporné, zvrácené a omezené, a tím toto jejich sebechápání objasnit. Tato kritika je nezbytná, právě když chování a vztahy lidí vycházejí z iluzornosti jejich sebechápání; v takových případech je vysvětlení chování a vztahů neoddělitelné od jejich kritiky a jeho ústřední součástí jsou formy hodnocení.

Lidské chování je intencionální v tom smyslu, že se děje na základě přesvědčení a tužeb lidí, kteří se daným způsobem chovají. Avšak v situacích, kdy systematicky mylné chápání významu aktivit, posilované represivními mechanismy, vede jednajících k iracionálnímu chování, nahrazuje tradiční interpretativistický cíl, jímž je chápat intencionální jevy z hlediska jednajících, kritika těchto jevů. Jedinou možností, jak rozumět iracionálnímu chování, je odhalit, jak sebechápání jednajících zastírá sociální realitu, kterou toto chování vytváří, a doložit, že příčina tohoto chování se nachází na úrovni, jež je vzhledem ke konceptuálním a emocionálním reakcím, které se jednajícím nabízejí, mimo schopnost jejich chápání. K tomu musí sociální vědci užívat pojmy a konceptuální rozlišení, které přesahují ty, jež fungují ve studovaném sociálním životě.

To ale přesto neznamená, že kritická sociální věda může v kritice chování a sebechápání třeba i ideálních jednajících taková sebechápání ignorovat. Za prvé, povahu zmatenosti a nedostatečnosti určité formy jednání či sociální organizace nelze vyložit, jestliže nevěnujeme pečlivou pozornost tomu, jak působí ve svém vlastním konceptuálním rámci. Za druhé, kritika vyžaduje, aby bylo sebechápání jednajících převedeno do sebechápání v alternativním schématu, které přesněji odhaluje, kdo jednající jsou a co dělají. K takovému převodu je třeba detailně znát původní schéma. Zvláště důležitý je převod ve snahách, které si nárokují znát jednající lépe, než se znají oni sami – například v kritice ideologie a dekonstrukci –, protože bez vazby na sebechápání těchto jednajících se mohou tyto snahy samy zvrhnout v ideologická tvrzení, nekorigovaná empirickými doklady. V konečném důsledku závisí kritika na své schopnosti osvětlit sebechápání určité skupiny lidí; závisí tedy na interpretaci toho, co tato skupina dělá, z jejího vlastního hlediska, i když toto hledisko přesahuje.

6.5 Shrnutí

Filosofii sociální vědy neustále pronásledují dvě spřízněné dichotomie: mezi rozuměním a vysvětlením a mezi příčinou a významem. Interpretativismus se prostřednictvím těchto dichotomií definuje: trvá na tom, že na rozdíl od přírodních věd, které se snaží vysvětlit neintencionální jevy odkrytím jejich

příčin, je úkolem sociální vědy rozumět intencionálním jevům skrze interpretaci jejich významu. Intencionální jevy jsou podle interpretativismu v zásadě smysluplné – tím, čím jsou, jsou díky smyslu, který mají pro ty, jichž se týkají. Odkrytím tohoto smyslu lze intencionální jevy pochopit.

Interpretativisté dále tvrdí, že sociálněvědné interpretace je třeba formulovat z hlediska předmětu studia. Identita intencionálních jevů se odvozuje z konstrukcí, které sami jednající spojují s tím, co prožívají, a ze schématu významů, jež tyto konstrukce potvrzuje. Chtějí-li tedy sociální vědci tuto identitu pochopit, podle interpretativismu musí danou kulturu chápat z jejího vlastního vnitřního hlediska.

Ze správného postřehu, že sociální věda musí být interpretativní, však interpretativismus nesprávně vyvozuje, že sociální věda je *pouze* interpretativní. Interpretativismus přehlíží fakt, že v sociálněvědném vysvětlení má velkou důležitost řada neinterpretativních teorií: *kauzální teorie*, jež zkoumají faktory vytvářející kulturu a jejich změny, nezamýšlené důsledky, funkční vzájemné vztahy a genealogický původ; *kompetenční teorie*, které hledají schopnosti, jež se podílejí na různých druzích intencionální činnosti, a rozmanité *kritické teorie*, jejichž cílem je porozumět mechanismům, které lidi podřizují ideologiím, a vedou je tak k systematicky iracionálnímu chování. Každé pojetí, které se zaměřuje výlučně na jeden druh teorie, je špatné v tom, že nutně opomíjí určité typy otázek, a tedy i určité typy odpovědí. Různé explanační způsoby v sociální vědě předkládají a řeší různé otázky a adekvátní filosofie sociální vědy musí věnovat pozornost všem.

Kromě toho, že nebere v úvahu celou šíři otázek sociální vědy, interpretativismus také nesprávně tvrdí, že všechny interpretace spočívají v pochopení toho, jak jiní vidí svět. Jak již víme, některé formy interpretace – například kritika ideologie a dekonstrukce – překračují konceptuální schémata těch, které studují. Okruh sociálněvědných teorií, které vyžadují víc než porozumění významu a přesahují hledisko předmětů svého studia, je nesmírně široký.

Interpretativismus tedy není ani tak mylný, jako jednostranný. Správně zdůrazňuje, že jakýkoli přijatelný výklad sociálních jevů, který je pojímá jako intencionální, musí věnovat pečlivou pozornost schématu významů, do něhož jsou zasazeny a z něhož čerpají. Mylně ale tvrdí, že stačí odkrytí schéma významů dané

kultury. Sociální věda sice vyžaduje porozumění, vedle toho ale vyžaduje *také* vysvětlení; nespočívá pouze v interpretaci významu sociálních jevů, ale *také* v odkrývání jejich příčin, sil, které je spoluutvářejí, a souvislostí (jsou-li nějaké), v nichž jsou iracionální. Sociální vědci proto musí zvládat nejenom konceptuální schémata těch, které zkoumají, ale také jiný, teoretičtější a odbornější slovník, který užívá konceptuální prostředky přesahující rámec předmětů studia.

Kdyby vzal kapitán Cook na palubu také antropologa, možná by si uměl představit, jak budou Havajané interpretovat jeho návrat, protože by pochopil, jak zapadá do jejich schématu významů. Věděl by pak ale možná ještě víc. Zjistil by také, jaké podmínky toto schéma vytvořily, jak toto schéma v havajské společnosti funguje, jaké jsou jeho nezamýšlené důsledky, jeho počátky, jeho vztah k určitému sociálnímu napětí, jeho ideologické dimenze a jakým způsobem v sobě obsahuje zárodek svého protikladu. Chápal by Havajany jako ideální havajský informátor, ale nejen to. Chápal by je také do takové hloubky a z takové perspektivy, jak by to nedokázal žádný z nich bez ohledu na to, jak velkého sebepoznání by byl schopen.

Musíme tedy chápat jiné z jejich hlediska? Ano – v tom smyslu, že intencionální jevy a jejich produkty nemůžeme chápat jako intencionální, nezjistíme-li, co znamenají pro osoby v nich zúčastněné. A ne – v tom smyslu, že k vysvětlení těchto jevů je často třeba přesáhnout konceptuální prostředky těch, které studujeme.

Další četba

V této kapitole do velké míry čerpám z Moona (1975).

Pěkné shrnutí sociálněvědného vysvětlení nabízí Little (1991). Výbornou diskusi různých explanačních strategií v sociálních vědách a z ní vyplývající propracovanou filosofii sociálních věd viz v Bohman (1991).

Ke kritice názoru, že havajští domorodci kapitána Cooka mylně pokládali za boha Lono, jako kulturního mýtu pěstovaného západními badateli viz Obeyesekere (1992). Sahlins (1995) s touto kritikou energicky polemizuje a hájí interpretaci podanou v této kapitole.

K interpretativismu viz Winch (1958); Taylor (1971 a 1985b); MacIntyre (1971); Geertz (1973a a 1983) a eseje sebrané v Rabinow a Sullivan (1979).

Jiné výklady vztahu mezi interpretací a vysvětlením, než je výklad rozvíjený v této kapitole, které s ním nicméně souvisejí, viz v Mahajan (1992) a Henderson (1993). Viz též Beattie (1964) a Ulin (1984).

K diskusi o příčině a významu v sociálních vědách viz von Wright (1971), Jarvie (1972), Gellner (1973) a zejména Moon (1975).

Pokud jde o různé druhy kauzálních teorií rozebíraných v této kapitole, typ kauzální analýzy, která studuje pojmy z hlediska jejich sociálního a politického kontextu (*begriffsgeschichte*), nabízí Koselleck (1985 a 1988). Ke strukturálnímu funkcionalismu viz Malinowski (1944), Parsons (1951), Radcliffe-Browne (1952) a Merton (1957). Ke genealogii viz Foucault (1977, 1978 a 1981) a Dreyfus a Rabinow (1982). K Foucaultově představě, že moc přímo ovlivňuje tělo, viz Fay (1987), část 7.2.

Kompetenční teorii viz v Chomsky (1965). K teorii racionální volby viz články od Beckera, Harsanyi a Elstera v Elster (1986); její aplikaci na sociální konflikt nabízí Hardin (1995); teorie racionální volby v ekonomii viz Becker (1976), v politologii Downs (1957), v sociologii Blau (1964) a v antropologii Barth (1959) a Bradley (1969). Obecně se teorií her a teorií rozhodování zabývají Luce a Raiffa (1957), Schelling (1960) a Friedman (1986); *locus classicus* představuje von Neumann a Morgenstern (1944).

Ke kritické teorii viz Horkheimer (1937), Habermas (1971 a 1988), Wellmer (1971), Bauman (1976), Held (1980), Geuss (1981) a Fay (1987). Feministickou perspektivu do této oblasti zavádí Harding (1986) a Smith (1987 a 1990). Ke kulturním studiím viz Hall (ed.) (1980), Grossberg (1992), Ingils (1994), Jenks (1993) a Bhabha (1994). K dekonstrukci viz Derrida (1973a, 1973b a 1981). Užitečnou celkovou analýzu celé této oblasti přináší Egleton (1983), Hoy (1982) a Seidman (1994).

O důležitosti kategorií homosexuality a heterosexuality jako „sociální logiky“, která strukturuje základní mody myšlení, kultury a identity moderní společnosti, pojednává Sedgwick (1991).