

## SOCIÁLNÍ ROZUMĚNÍ U LIDÍ A OSTATNÍCH HOMINIDŮ

PETR URBAN, Filosofický ústav Akademie věd ČR, Praha, ČR

URBAN, P.: Social Cognition in Humans and Other Great Apes  
FILOZOFIA 69, 2014, No 7, pp. 591-603

The paper's focus is on the social cognition in humans and other great apes. Both the traditional debate on the theory of mind in chimpanzees, and the current influential account of shared intentionality as the locus of anthropological difference are based on questionable representationalist and intellectualist views of the mind. The proponents of the so-called interactive turn in social cognition research reject these views and propose an alternative interactionist and enactivist account of human social understanding. I will argue that the interactive turn is to be extended and applied to other animal species as well, especially to non-human great apes.

**Keywords:** Social cognition – Anthropological difference – Theory of mind – Interactive turn – Joint attention – Joint intentionality – Apes

*Přinejmenším od časů Aristotela přemýšleli lidé o tom, čím se odlišují od ostatních živočišných druhů. Téměř po celou tuto dobu jim ale chyběla potřebná informace pro takové srovnání. Chyběla jim proto, že po několik prvních tisíciletí existence západní civilizace se v Evropě nevyskytovali žádní mimolidští primáti. Aristoteles a Descartes mohli klidně tvrdit takové věci jako že „jen lidé mají rozum“ nebo „jen lidé mají svobodnou vůli“, neboť srovnávali člověka s ptáky, krysami, různými domácími zvířaty, popřípadě s liškou či vlkem. Mimolidští primáti, včetně lidoopů, se dostali do Evropy v 19. století... od té doby se stalo mnohem obtížnější určit přesně rozdíly mezi lidmi a ostatními živočichy – kteří jsou nyní reprezentováni našimi nejbližšími žijícími příbuznými.*

Michael Tomasello: *A Natural History of Human Thinking*  
(Tomasello 2014, 149)

**Úvod.** Snaha o vymezení diference lidského a nelidského ve smyslu rozdílu mezi člověkem a jeho nejbližšími žijícími příbuznými, tj. ostatními hominidy,<sup>1</sup> se tradičně ubí-

<sup>1</sup> Hominidi (*hominidae*) jsou čeledí primátů, která sdružuje čtyři živočišné rody: šimpanze, gorily, orangutany a lidi. V anglické odborné literatuře se pro tento taxon dodnes běžně používá výraz „Great Apes“ (doslova „velcí lidoopi“). České slovo „lidoopi“ je ovšem vázáno na dnes již obsoletní taxon *pongidae*, který byl uměle vytvořen, aby se člověk taxonomicky odlišil od svých nejbližších biologických příbuzných, s nimiž nyní (správně) sdílí čeled' *hominidae*. Anglický název tohoto článku by proto klidně mohl znít: „Social cognition in humans and other great apes“. V českém názvu se však raději

rala cestou pátrání po takových rysech a schopnostech, které jsou vlastní výhradně a jedi- ně člověku (klasické seznamy čítají např. jazyk, pojmové myšlení, morální vědomí, nábo- ženské vědomí, kulturu, schopnost kooperace, altruistické jednání atd.).<sup>2</sup> V posledních desetiletích se rozvinula intenzivní vědecká debata o tom, zda jeden z hlavních rozdílů mezi člověkem a ostatními hominidy nespočívá ve schopnosti tzv. sociálního poznání.<sup>3</sup> Jedna skupina badatelů tvrdí, že lidé se od ostatních hominidů liší tím, že pouze u lidí nacházíme vyvinutou schopnost *odečítání mysli* (mindreading), která člověku umožňuje chápat emoce a intence druhých a na základě toho předvídat jejich chování. Druhá skupi- na vědců naopak obhajuje názor, že tuto schopnost můžeme najít i u ostatních hominidů, a jako hlavní rozdíl mezi ostatními hominidy a člověkem přitom identifikuje specificky lidskou schopnost *sdílet* prožitky, emoce a intence s druhými.

V tomto článku se chceme zaměřit na oba tyto sociálně-kognitivní přístupy k rozdílu mezi člověkem a ostatními hominidy. Poukážeme na jejich společné zakotvení ve speci- fickém pojetí mysli, které bylo již před několika desetiletími podrobeno intenzivní kritice ze strany několika různých směrů filosofie 20. století, a které je i v současné době nadále, a podle našeho názoru zcela oprávněně, kritizováno zastánci tzv. interaktivního obratu ve výzkumu sociálního poznání. Hlavním cílem přítomné úvahy je přispět k rozvinutí disku- se o možnosti a potřebě *rozšíření* interaktivního obratu mimo oblast *lidského* sociálního rozumění.

**1. Sociální rozumění u ostatních hominidů.** Debatu o rozdílu mezi člověkem a ostatními hominidy v souvislosti s jejich schopností sociálního rozumění zahájili před více než 35 lety američtí psychologové, Premack a Woodruff (1978), kteří poprvé zfor- mulovali explicitní otázku, zda šimpanzi mají „teorii mysli“. Premack a Woodruff použí- vali výraz „teorie mysli“ (Theory of Mind) jako označení pro *schopnost jedince připiso- vat mentální stavy sobě a druhým*. Jejich otázka tedy mířila na to, zda šimpanzi mají (tak jako člověk) schopnost připisovat mentální stavy sobě a druhým. Premack a Woodruff odpověděli sami kladně. Řada navazujících výzkumů v 80. letech a v první polovině 90. let minulého století však prokázala nedostatky původní studie a shromáždila značnou empirickou evidenci ve prospěch opačného závěru, podle kterého šimpanzi, ale ani ostatní hominidi a primáti, *nejsou* schopni připisovat mentální stavy druhým, *nechápu* emoce

---

kloním k přesnějšímu spojení: „ostatních hominidů“, nikoli „ostatních lidoopů“.

<sup>2</sup> Lze konstatovat, že ani v jednom z těchto příkladů se dosud nedospělo k jednoznačnému konsen- zu, byť doložení tohoto tvrzení by si vyžádalo rozsáhlý přehled příslušné vědecké literatury, na který zde nemáme prostor. Z relevantní přehledové literatury lze doporučit např. publikaci *The Cognitive Animal: Empirical and Theoretical Perspectives on Animal Cognition*, MIT Press (Bekoff et. al. 2002).

<sup>3</sup> Termín *sociální poznání* (social cognition) je hojně využíván zejména v současné psychologické, kognitivněvědní a neurovědní literatuře. V následujícím textu se mu ale budu snažit spíše vyhnout, a to především kvůli nepřiměřeně zužující konotaci, která je obsažena ve slově *poznání*. Stejně tak se budu snažit spíše vyhýbat termínu *intersubjektivita*, protože jeho obvyklý význam je vázán na oblast lidských sociálních fenoménů. Přikláním se zde k výrazu *sociální rozumění* (social understanding), který často používají zastánci současných interaktivních a enaktivních přístupů.

a intence druhých, přičemž chování druhých dokáží předvídat pouze na základě předchozí zkušenosti s jeho určitou pravidelností (srov. Tomasello a Call 1997).

Od konce 90. let minulého století se ovšem váha empirické evidence začala naklánět opět ve prospěch původní Premackovy a Woodruffovy kladné odpovědi, zvláště díky novým experimentům, v nichž se primatologové a komparativní psychologové snažili čím dál více přizpůsobit experimentální podmínky přirozeným životním situacím volně žijících jedinců. Call a Tomasello (2008) podávají přehled hlavních experimentů, jejichž výsledky je přiměly změnit své dřívější stanovisko, a konstatují: „Všechna evidence, kterou jsme zde diskutovali podporuje závěr, že šimpanzi nejen chápou cíle a intence druhých, ale i rozumí tomu, že a co druzí vnímají a vědí. ... Chápou druhé pomocí relativně koherentní psychologie cílů a záměrů, podle níž druhý jedná takovým a takovým způsobem proto, že vnímá svět takovým a takovým způsobem, a jedná tak proto, že má určité záměry, jak by chtěl svět změnit.“ (Call a Tomasello 2008, 191). Schopnost teorie mysli u šimpanzů, hominidů a ostatních primátů pokládají za doloženou i mnozí další autoři (např. Lyons a Santos 2006; Premack 2007; Byrne a Bates 2010).<sup>4</sup>

Na druhé straně je nutno říci, že všeobecný konsenzus ohledně odpovědi na původní Premackovu a Woodruffovu otázku ve vědecké obci nepanuje, což je dobře patrné např. ze závažných skeptických argumentů, které nedávno publikovali van der Vaart a Hemelrijk (2014). Otázka, zda jsou mimolidští živočichové schopni připisovat mentální stavy druhým, je podle těchto autorů nadále předmětem rozsáhlé debaty, a je to „stále podnětná otázka, která si žádá odpověď“ (van der Vaart a Hemelrijk 2014, 335 n.). Stejně tak i Call a Tomasello ve svém výše citovaném článku (2008) zdůrazňují, že s jednoznačně kladnou odpovědí na Premackovu a Woodruffovu otázku lze vyslovit souhlas jen potud, pokud se výraz „teorie mysli“ pojme v širokém smyslu. V případě užšího pojetí výrazu „teorie mysli“, ve smyslu „plně lidské psychologie domněnek a tužeb, díky níž lidé chápou, že druzí mají mentální reprezentace světa, které vedou jejich jednání i tehdy, když tyto domněnky a tužby neodpovídají skutečnosti“, bude podle Calla a Tomasella odpověď „spíše negativní“ (Call a Tomasello 2008, 191).

Na základě svých nejnovějších výzkumů dospěli Tomasello a kolegové navíc k závěru, že jakkoli šimpanzi a příslušníci některých dalších živočišných druhů *jsou* schopni chápat mentální stavy druhých, chybí jim v oblasti sociálního poznání něco zásadního, co nacházíme právě a jedině u člověka, totiž schopnost a motivace *sdílet* s druhými cíle, intence, emoce a ostatní psychologické stavy (Carpenter 2013). Tato schopnost a motivace ke „sdílené intencionalitě“, je podle Tomasella a kolegů „malou psychologickou diferencí, která způsobila ohromnou diferencí v lidském vývoji, ve způsobu, jak lidé vedou svůj život.“ Proto má podle těchto autorů sdílená intencionalita podstatný podíl na tom, co činí lidi ve zvířecí říši jedinečnými, a co vytváří psychologický základ všeho kulturního (Tomasello a Carpenter 2007, 124). V lidském světě se setkáváme se sdílenou intencionalitou na každém kroku, od prosté situace, kdy se dítě a matka

---

<sup>4</sup> Nově provedené studie navíc podle některých badatelů dokládají existenci teorie mysli i u dalších živočišných druhů, např. u havranů a sojek (Emery a Clayton 2009; Byrne a Bates 2010).

společně a s potěšením věnují nějaké hračky, na kterou např. předtím dítě upozornilo, až po komplexní jevy, jakými jsou např. hra na hudební nástroj v symfonickém orchestru nebo týmové provádění obtížného chirurgického výkonu. Naopak u všech ostatních živočišných druhů, včetně všech ostatních hominidů, klíčové fenomény sdílené intencionality, totiž sdílená pozornost a sdílené jednání, podle teorie Tomasellovy školy chybí.<sup>5</sup>

**2. Lidské sociální rozumění a interaktivní obrat.** Pojem *teorie mysli* byl zaveden ve filosofii a psychologii 70. let minulého století v kontextu kognitivismu, jehož představitelé (např. Dennett 1971, Bennett 1976, Stich 1983) se pokoušeli prokázat, že běžná každodenní představa o tom, co je mysl, je jen aplikací nahodilé empirické teorie, kterou čerpáme z „lidové psychologie“ (folk psychology). Lidově-psychologická teorie nám má umožnit interpretovat chování druhých jako výsledek určitých mentálních stavů (intencí), které jsou podkladem tohoto chování. Vnějšíkově pozorovatelné chování těla se díky aplikaci teorie mysli stává „oduševněným“ (minded), a proto se celý proces také často označuje jako odečítání mysli (mindreading či mentalising). Přenesení pojmu teorie mysli na oblast sociálního rozumění pak způsobilo prosazení individuálně kognitivního přístupu, který nahradil perspektivu sociální psychologie, která v této oblasti předtím převažovala. Sociálně-kognitivní vědci se nově zaměřili na otázky typu: Jaké individuální kognitivní mechanismy jsou ve hře, když odečítáme mysl druhých? Jaké kognitivní strategie umožňují a podmiňují schopnost připisovat mentální stavy a intence druhým apod.? Různé verze odpovědí vyústily ve dva hlavní teoretické tábory pod označením „simulační teorie“ (např. Goldman 1989; Gordon 1986; Heal 1995) a „teorie teorie“ (např. Gopnik a Wellman 1992; Baron-Cohen 1995).<sup>6</sup> Kognitivistický rámeček tohoto přístupu začal být hojně využíván rovněž vývojovými psychology pro objasnění vývoje sociálního poznání (např. Bretherton et al. 1981; Perner a Wimmer 1985) a stal se základem dosud vlivného pojetí psychiatrických poruch (např. Baron-Cohen et al. 1985)

Přístup k problematice sociálního rozumění na základě konceptu teorie mysli v sobě skrývá ovšem mnohá úskalí. V tomto přístupu se znovu probouzí k životu tradiční gnozeologický „problém druhých myslí“, který byl ve filosofii 20. století opakovaně kritizován a demaskován jako pseudoprobém vybudovaný na mylné představě o lidské mysli a lidské socialitě.<sup>7</sup> Právě toto znovuoživení problému druhých myslí na pozadí dualistického a reprezentačního pojetí mysli v kognitivistickém přístupu k sociálnímu poznání se setkalo v nedávné době s novou vlnou intenzivní kritiky, kterou v návaznosti na některé filosofické směry 20. století rozvinuli představitelé tzv. interaktivního obratu ve výzkumu sociálního poznání. Pod označení „interaktivní obrat“ spadá několik příbuzných, leč odlišných přístupů. Patří mezi ně „interaktivní teorie“ (např. Gallagher 2001, 2004), „enaktivní přístup“ (např. De Jaegher 2009; De Jaegher a Di Paolo 2007) a „přístup z perspektivy

<sup>5</sup> Pro nedávnou filosofickou aplikaci tohoto pojetí srov. Bimbenet 2011. Viz také Urban (2013b).

<sup>6</sup> Pro jejich historický přehled srov. (Leudar a Costall 2009).

<sup>7</sup> Podrobný výklad této kritiky ze strany fenomenologické filosofie jsem podal na jiných místech. Viz Urban (2010, 2011a, 2013a).

druhé osoby“ (např. Hutto 2004; Reddy 2008; Ratcliffe 2007).

Zmínění zastánci interaktivního obratu shodně poukazují na to, že debata o teorii mysli stojí na několika vysoce problematických předpokladech. Zmíňme tři hlavní: 1. *Neviditelnost mysli*: Sociální kognitivní věda chápe mysl jako oblast „niterných“ jevů, které jsou skryty pohledu druhých a na jejichž existenci může druhý usuzovat pouze z existence vnějších tělesných projevů a chování. 2. *Priorita perspektivy třetí osoby*: Sociálně-kognitivní debata o schopnosti odečítání mysli vychází z předpokladu, že druhé primárně pozorujeme, že se k nim vztahujeme z perspektivy třetí osoby. Vzorovým případem jí jsou jednosměrné sociální situace, přičemž sociální rozumění je pojímáno jako kognitivní výkon jednotlivce, či přímo jednotlivého mozku. 3. *Tělo jako prostředek přenosu informace*: Mainstreamová kognitivní věda chápe sociální rozumění primárně jako netělesný vztah dvou myslí, které jsou stojí v poměru adresáta a adresanta informace, přičemž tělo obou aktérů má roli pouhého zprostředkovatele jejího přenosu.

Hlavní výtky interaktivistů a enaktivistů vůči přístupům založeným na konceptu teorie mysli míří na to, že tyto přístupy opomíjí interaktivní souvislosti, do nichž je naše sociální rozumění obvykle vsazeno, a že tudíž přehlíží vtělené a situované sociální procesy, které jsou v těchto interakcích zapojeny a tvoří zásadní složku sociálního rozumění. Dostatečná pozornost vůči těmto kontextům podle interaktivistů naopak nutně odhaluje, že ve většině každodenních situací, kdy jsme ve styku s druhými osobami, nepoužíváme úsudky či imaginativní simulace, jak tvrdí různá kognitivistická pojetí teorie mysli, nýbrž vnímáme záměry a emoce druhých přímo na jejich výrazovém chování a pojímáme je přímo jako smysluplně vztažené ke kontextu dané situace.<sup>8</sup> Jako nejčastější (a ontogeneticky nejpřednější) způsob našeho každodenního setkávání s druhými se tak ukazuje nikoli pozorování, nýbrž interakce z perspektivy druhé osoby. Zastánci interaktivního obratu nechtějí tvrdit, že bychom při sociálním rozumění nikdy nepoužívali úsudky a imaginaci. Tyto prostředky sociální interpretace mají svou nezastupitelnou roli např. v případě selhání běžných způsobů sociálního rozumění. Je však chybou, když se tyto procesy pojímají jako primární módy intersubjektivit, jak je tomu v debatě o teorii mysli.

**3. Proč interaktivisté váhají?** Podíváme-li se blíže na debatu o teorii mysli u ostatních hominidů, o níž jsme hovořili výše, stěží nám unikne, že i ona je vystavena na stejných problematických předpokladech jako kognitivistický přístup k lidskému sociálnímu rozumění. Pod pojmem mentálního či psychologického stavu se v příslušné kognitivistické a psychologické literatuře zpravidla chápe „mentální reprezentace“ jakožto „vnitřní entita“ (Tomasello et al. 2005, 676), která je skryta pohledu druhých a na kterou lze tudíž pouze usuzovat z pozorovatelných tělesných chování a výrazů daného jedince. Tomasello proto říká, že „úkolem komparativního a vývojového studia sociálního poznání je... de-

---

<sup>8</sup> Předpokladem přesvědčivého rozvinutí „teorie přímého vnímání“ (Direct Perception Theory) emocí a intencí druhých by samozřejmě bylo objasnění pojmů „vnímání“ a „přímost“, na nichž je tato koncepce vybudována. Pro bližší výklad této pozice viz můj článek uveřejněný na stránkách tohoto časopisu (Urban 2013a).

tailní určení toho, jak určité organizmy chápou *psychologické procesy* jiných organizmů“ (Tomasello 2003, 239). Také koncepce sdílené intencionality, která je základem zmíněného vlivného pojetí diference mezi lidmi a ostatními hominidy, je založena na reprezentativním a intelektualistickém (netělesném) pojetí mysli. Sdílení psychologických stavů s druhými, které má odlišovat člověka od ostatních hominidů, je v tomto pojetí interpretováno jako „spolu-vědění“ (knowing together): oba společně *víme*, že je naše pozornost zaměřena na tutéž věc apod. (např. Carpenter a Call 2013).

Tváří v tvář tomuto stavu současné debaty o sociálním poznání u mimolidských živočišných druhů se bezprostředně nabízí otázka, zda a jak aplikují představitelé interaktivního obratu své kritické argumenty na tomto poli.<sup>9</sup> Čteme-li texty zastánců interaktivního obratu z této perspektivy, zarazí nás překvapivé váhání či dokonce úplná absence tohoto tématu. Např. Gallagher v diskusi o roli zrcadlových neuronů v procesech sociálního rozumění se na okraji své hlavní úvahy ptá: „Znamená objev zrcadlových neuronů u opic to, že opice jsou schopny sociálního vnímání?“ (Gallagher 2008). A pokračuje: „S ohledem na stav současné debaty o této problematice, ponechám tuto otázku otevřenou“ (Gallagher 2008, 541). Gallagher a Zahavi (2008) poskytují čtenáři své knihy *The Phenomenological Mind* jediný nepřímý náznak, jaký je jejich postoj k tomuto problému, když se zmíní, že „lidé (a asi i některá zvířata) jsou od raného dětství schopni oné interakce s druhými, kterou vývojový psycholog Colwyn Trevarthen (1979) označil jako primární intersubjektivitu“ (Zahavi a Gallagher 2008, 188). Dva klíčoví představitelé enaktivního přístupu k sociálnímu rozumění, De Jaegherová a Di Paolo, byli nedávno dotázáni na postoj k rozdílu mezi sociálním poznáním u lidí a ostatních živočichů. Odpověděli opatrně: „Zdá se nám vhodnější nevycházet od rozdílu, ale spíše nejprve zkoumat kontinuitu. V kontinuitě pak můžeme začít hledat, spíše než zavádět a předpokládat, rozdíly“ (De Jaegher a Di Paolo 2012, 154).<sup>10</sup>

Jak si vysvětlit toto váhání zastánců interaktivního obratu a enaktivního přístupu? Nezdružují se jasných vyjádření jen proto, že se na pojednání naší otázky v jejich výzkumech prozatím jednoduše nedostalo? Anebo je snad důvodem jejich zdrženlivosti lpění na implicitních „logocentrických“ předsudcích, které skrytě motivují, že tito badatelé nahlížejí na lidské a mimolidské sociální rozumění z podstatně odlišných perspektiv? Aby-

---

<sup>9</sup> Taková aplikace by se velmi nabízela již s ohledem na skutečnost, že mnohé filosofické inspirace interaktivního obratu rozvíjejí pojetí mysli a intersubjektivitu, které překračuje její tradiční omezení na oblast lidského bytí (např. Merleau-Pontyho fenomenologie či pozdní Wittgenstein).

<sup>10</sup> Jisté, leč nevýrazné výjimky představují Gallagher a Povinelli (2012) či Froese a Di Paolo (2011). Rovněž je třeba připustit, že citovaná odpověď De Jaegherové a Di Paola, není neutrální a obsahuje náznaky možného směru dalšího rozvíjení. Metodologicky předpokládá kontinuitu, což implikuje, že rozdíly, které se případně objeví, nebudou rozdíly esenciální, nýbrž nanejvýš rozdíly stupně. V této souvislosti se nabízí zajímavá otázka vztahu metodologie a ontologie u námi pojednávaných přístupů, za jejíž připomenutí vděčím jednomu z anonymních recenzentů tohoto článku. Její zodpovězení však musím z prostorových důvodů odložit a ponechat pro jiný text.

chom doložili, že takový „rozštěp pohledu“ je nejen možný, ale i realizovaný, podnikneme krátký exkurz, v němž si představíme spojení interaktivních argumentů (ve vztahu k lidskému sociálnímu rozumění) a kognitivistických předsudků (ve vztahu k mimolidskému sociálnímu rozumění), které se nachází v pracích britského psychologa, Petera Hobsona, na jehož názory se zastánci interaktivního obratu poměrně často odvolávají.

**4. Absence emoční zúčastněnosti u autistů a šimpanzů.** V knize *The Cradle of Thought* (2002) hájí Hobson názor, že nutným předpokladem každé vyšší formy sociálního poznání, který předchází rovněž každému explicitnímu úsudku či imaginativní simulaci, je *emoční zúčastněnost* s druhou osobou, k níž dochází v kontextu sociální *interakce*. Emočně angažované interakce, v nichž se účastníci interakce vztahují společně k předmětům okolního světa, jsou pro člověka zdrojem prožitků, na nichž se vybudovává jeho zkušenost sdílení světa s druhými lidmi. Dítě by za normálních okolností mělo dosahovat odpovídajícího stupně kognitivního vývoje kolem prvního roku svého života. Typickým projevem dosažení tohoto vývojového stupně je fenomén sdílené pozornosti a sdíleného jednání.

Hobson v této souvislosti objasňuje, proč autisté nejsou schopni běžného sdílení prožitků s druhými lidmi. Autisté jak známo dokáží dosahovat překvapivých kognitivních výkonů ve vztahu k fyzickému prostředí. Jsou ale schopni i složitých úsudků a úvah o tom, co se odehrává v mysli druhých lidí. To, s čím mají velké potíže, je zapojení do každodenních forem sociálního rozumění a interakce. Podle Hobsonovy koncepce je to proto, že autisté nejsou schopni *identifikovat se s druhým* pomocí emoční zúčastněnosti. Hobson ze svých pozorování dovozuje, že u autistů nedochází k *propojení* obou kognitivních vztahů, tj. vztahu k fyzickému okolí na jedné straně, a vztahu k sociálnímu okolí na straně druhé. Chybějícím klíčem k jejich propojení má být přítom triadická sociální interakce, totiž sociální interakce zahrnující nějaký „třetí prvek“, předmět okolního světa. Autistická porucha nám tak podle Hobsona pomáhá jasně vidět, jak silně závisí konstituce sdíleného světa na lidské schopnosti vstoupit do sféry sdílené pozornosti a sdíleného jednání vůči jednomu a těmům okolnímu světu.

Hobsonův výklad lidského sociálního rozumění, který je až potud v zásadě v plném souladu s argumenty představitelů interaktivního obratu, pokračuje bezprostředně krokem, který se jeví už na první pohled jako nesamozřejmý. Hobson konstatuje, že existuje přímá paralela mezi nedostatečností sociálního poznání u autistických dětí a u mimolidských živočichů. V obou případech se pode něj setkáváme s absencí schopnosti identifikovat se s druhými pomocí emoční zúčastněnosti (Hobson 2002, 269), v obou případech máme co do činění s nedostatkem „tendence ke sdílení prožitků a k účasti na společně koordinovaných mentálních stavech“ (Hobson 2002, 270). Konkrétní rozdíly mezi sociálním rozuměním u lidí a ostatních hominidů popisuje Hobson takto: „šimpanzi netráví čas vzájemným hleděním do očí, ani u nich nepozorujeme onu intenzivní interpersonální komunikaci tváří v tvář, kterou nacházíme u lidských mláďat“, „šimpanzi nikdy (nebo téměř nikdy) neukazují věci jeden druhému,... nesdílejí navzájem své prožitky světa“ (Hobson 2002, 270), a „šimpanzi nepoužívají předmět jako prostředek k prozkoumání

vztahů k druhému šimpanzi či jako prostředek k odhalení jeho mysli“ (Hobson 2002, 271).

Výklad sociálního rozumění u šimpanzů je v Hobsonově knize uvozen osobní vzpomínkou, která živě ilustruje pozadí jeho teoretického postoje. Proto si ji zde dovolím citovat v plném znění: „Jednou jsem díky Michaelu Tomasellovi navštívil Yerkesovo centrum pro studium primátů v Atlantě. Seděl jsem a díval se na šimpanze, který seděl na druhé straně plotu a díval se na mě. Jako psychoanalytik jsem byl vycvičen k analýze protipřenosu, což znamená, že se mám snažit formulovat, jak se cítím před přítomným jedincem. A tak jsem seděl a ze všech sil jsem se snažil dělat právě toto. Cítil jsem..., že tu něco schází. Nemohl jsem navázat spojení. Připomnělo mi to prožitek, který se občas dostaví, když je člověk s autistickým dítětem a nesnaží se vyplnit prázdný prostor tím, že něco říká nebo dělá. Vypadalo to, jako by ten šimpanz nebyl u sebe, v mentálním smyslu slova. Nebo jsem spíš já nebyl u něj, v jeho mysli. Říkal jsem si, jestli je to tak proto, že patříme každý k jinému živočišnému druhu. Bylo by to třeba jiné, kdybych byl i já šimpanz? Vážně o tom pochybuji“ (Hobson 2002, 269-270).

Hobsonovo pojetí šimpanzího sociálního rozumění poměrně přesně koresponduje s Tomasellovým přesvědčením o chybějící motivaci ke sdílené intencionalitě u všech mimolidských hominidů a primátů. V tomto smyslu je tedy příznačné, že Hobson svůj výklad ilustruje právě vzpomínkou na radikálně statickou, vizuálně orientovanou a pro šimpanze nepřírozenou dyadickou „interakci“ s příslušníkem jiného živočišného druhu. Z perspektivy Hobsonovy myšlenky zakotvení sociálního rozumění v emočně angažované sociální interakci by se přitom dalo spíše naopak čekat, že při výzkumu mimolidského sociálního rozumění se bude Hobson snažit zaměřit na pozorování přirozených interakcí mezi jedinci příslušného druhu, a položí si následně otázku, zda v nich nenachází jevy korespondující s fenoménem emoční zúčastněnosti. Nic takového však nečiní.

**5. Možnost a potřeba rozšíření interaktivního obratu.** Bylo by zcestné, kdybychom z výše řečeného chtěli dovozovat, že sám fakt teoretické spřízněnosti mezi Peterem Hobsonem zastánci interaktivního obratu a předznačuje jejich stanovisko k problematice mimolidského sociálního rozumění. Protože se ale interakcionisté k této problematice až na naprosté výjimky nevyjadřují – tedy ani ve shodě, ani v rozporu s Hobsonovým postojem –, můžeme se nyní pokusit naznačit směr, jakým by se mohlo ubírat odpovídající rozšíření interaktivního obratu.

Jednou z hlavních strategií interaktivního obratu je rozlišování různých vrstev a úrovní sociálního rozumění, přičemž elementární formy sociálního rozumění, jako jsou tvářová imitace, pohybová koordinace, emoční nákaza apod. (označované někdy také jako „primární intersubjektivita“), jsou pojímány jako spodní vrstvy, které umožňují a zakládají rozvíjení vyšších forem sociálního rozumění, jakými jsou např. sdílená pozornost, sdílené jednání apod. (označované někdy také jako „sekundární intersubjektivita“). Hutto (2013) v tomto smyslu zdůrazňuje, že „velmi často musíme v souladu s požadavky toho kterého setkání zapojovat do hry různé schopnosti a pohybovat se na různých úrovních současně. K tomu je zapotřebí uvádět v souhru řadu kognitivních (v širokém významu



slova), emocionálních a behaviorálních zdrojů“ (Hutto 2013, 127). Vyšší formy sociálního rozumění, v nichž interpretujeme chování druhých jako vyrůstající z určitého normativního motivačního kontextu apod., jsou pak specifickými, jazykově zprostředkovanými formami sociálního rozumění, které mohou mít i podobu explicitního usuzování a vytváření psychologických „teorií“.

Z této perspektivy lze vyslovit domněnku, že dostatečně jemné rozlišování různých vrstev a úrovní sociálního rozumění a všímavost vůči jejich rozdílným formám a podobám, které mohou být specifické pro jednotlivé živočišné druhy, jsou jednoznačně žádoucími opatřeními, které nás mohou uchránit před unáhleným či předpojatým tvrzením stejnosti, resp. rozdílu mezi jednotlivými živočišnými druhy na základě schopnosti sociálního rozumění.

Další významnou strategií v rámci interaktivního obratu je interaktivní redefinice fenoménů, jejichž výskyt je považován za kritérium existence schopnosti sociálního rozumění určité úrovně. Je-li např. jako kritérium existence schopnosti chápat emoční stavy druhých pojmána schopnost odpovídajících emočních reakcí (ať už aktuálně realizovaných či nikoli), pak je schopnost chápání emočních stavů druhých doložena příslušnou sociální interakcí, k níž není zapotřebí žádných složitých kognitivní mechanismů, úsudků či simulací. Stejně tak interaktivní redefinování např. fenoménu sdílené pozornosti uvolňuje tento fenomén ze složité konceptuálně-reflexivní struktury „oba víme, že víme“, na niž ji váže koncepce Tomasellovy školy. Interaktivní reinterpretace sdílené pozornosti naopak zdůrazňuje roli vzájemně regulovaného chování dvou organismů vůči světu a sobě, takže lze říci, že „existují právě případy sdílené pozornosti, k nimž dochází, aniž by jejich účastníci uplatnili jakoukoli schopnost odečítání myslí“ (Hutto 2011, 311).<sup>11</sup>

De Jaegherová (2013) podala enaktivní reinterpretaci sensiomotorických, afektivních a sociálních aspektů autismu. V podobném smyslu by bylo podle našeho názoru možné nabídnout také interaktivní a enaktivní reinterpretaci sensiomotorických, afektivních a sociálních aspektů života mimolidských hominidů (ale i dalších primátů a ostatních živočichů vůbec). Tímto způsobem by se různé formy tělesné a afektivní interakce s druhými a okolím mohly ukázat jako alternativní metody a formy sdílené intencionality, sdíleného jednání apod. Někteří empiričtí badatelé v tomto smyslu již poukázali např. na to, že potřebnou koordinaci ve sdílení pozornosti a sdílení jednání dosahují ostatní hominidi nejen pomocí pohledu (jak předpokládá klasické vymezení sdílené pozornosti), ale i mnoha dalšími dosud netušenými způsoby, jako jsou celková tělesná orientace (Menzel 1973), vokalizace (Gómez 2004) či vydávání různých zvuků tlučením a bušením (Tanner 2004). Na základě dlouhodobých pozorování sociální interakce u gorilích mláďat vyvozuje Gómez (Gómez 2010), že „klíčové mechanismy sdílení cílů a intencí zaměřených na předmět, jsou u lidí a mláďat hominidů podstatně shodné a procházejí srovnatelnými ontogenetickými trajektoriemi. Vedle této podstatné podobnosti existují evidentní morfologické a morfogenetické rozdíly, které nakonec vedou k částečně odlišným systémům

---

<sup>11</sup> Srov. Seemann 2011.

triadické interakce“ (Gómez 2010, 375).<sup>12</sup> Leavens a Bardová (2011) dospěli podobným způsobem k přesvědčení, že u volně žijících šimpanzů se nevyskytuje fenomén ukazování proto, že šimpanzi mají v klíčovém stádiu ontogeneze, kdy se objevuje potřeba referovat k nějakému předmětu, natolik vyvinuté tělesné a pohybové schopnosti, že se potřebného předmětu dokáží (na rozdíl od lidského mláděte ve stejném stádiu vývoje) přímo zmocnit.

**Závěr.** Zdá se být zjevné, že skutečný posun v pochopení vztahu mezi lidmi a ostatními hominidy s ohledem na jejich schopnost sociálního rozumění nelze očekávat od žádné další snahy o zpřesnění odpovědi na otázku, zda ostatní hominidi mají „teorii mysli“. Významné plody by naopak zajisté přineslo definitivní opuštění kognitivistického rámce debaty o teorii mysli a provedení interaktivní a enaktivní reinterpretace klíčových fenoménů na různých úrovních a vrstvách sociálního rozumění, jak to doporučují zastánci interaktivního obratu ve výzkumu lidského sociálního rozumění. Aplikace interaktivních pojmů a kritérií na oblast sociálního rozumění u ostatních hominidů má podle našeho názoru potenciál vyvolat svého druhu revoluci v pochopení intersubjektivních a sociálních fenoménů mimolidské živočišného světa. Taková teoretická revoluce by pak nepochybně implikovala i významné důsledky pro pojetí morálního statusu příslušníků ostatních živočišných druhů a mohla by poskytnout nový základ pro legitimní připsování statusu „morálního aktéra“ přinejmenším ostatním hominidům a některým vyšším primátům.<sup>13</sup> Tento článek splnil svůj účel, pokud se nám podařilo prokázat, že rozšíření interaktivního obratu z výzkumu lidského sociálního rozumění na výzkum sociálního rozumění u ostatních hominidů (a potažmo i u dalších primátů a ostatních živočichů) je možným, potřebným a slibným podnikem.

## Literatura

- ANDREWS, K. (2013): Great apes mindreading: what's at stake? In: Corbey, R. – Lanjouw, A. (eds.): *The politics of species. Reshaping our relationships with other animals*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 115-125.
- BARON-COHEN, S. (1995): *Mindblindness: an essay on autism on theory of mind*. Cambridge (MA): MIT Press.
- BARON-COHEN, S., LESLIE, A., FRITH, U. (1985): Does the autistic child have a “theory of mind”? *Cognition*, 21, 37-46.
- BEKOFF, M. – ALLEN, C. – BURGHARD, G. (eds.) (2002): *The cognitive animal: Empirical and theoretical perspectives on animal cognition*. Cambridge (MA): MIT Press.
- BENNETT, J. (1976): *Linguistic Behaviour*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.
- BIMBENET, E. (2011): *L'animal que je ne suis plus*. Paris: Gallimard.

---

<sup>12</sup> Podobným způsobem vyhodnocují svá pozorování triadické sociální interakce u goril i Tanner a Byrne (2010).

<sup>13</sup> Tyto konsekvence sledují nejnověji např. někteří autoři velmi zdařilé publikace *The Politics of Species. Reshaping our Relationships with Other Animals* (Corbey a Lanjouw 2013). Viz také Jemelka (2014).

- BRETHERTON, I., MCNEW, S., BEEGHLY-SMITH, M. (1981): Early person knowledge as expressed in gestural and verbal communication: When do infants acquire a “theory of mind”? In: Lamb M. E. – Sherrod, L. R. (eds.): *Infant Social Cognition*. Hillsdale (NJ): Lawrence Erlbaum Associates.
- BYRNE, R. W., BATES, L. A. (2010): Primate social cognition: Uniquely primate, uniquely social, or just unique? *Neuron*, 65, 815-830.
- CALL, J. (2009): Contrasting the social cognition of humans and nonhuman apes: The shared intentionality hypothesis. *Topics in Cognitive Science*, 1, 368-379.
- CALL, J., TOMASELLO, M. (2008): Does the chimpanzee have a theory of mind? 30 years later. *Trends in Cognitive Science*, 12 (5), 187-192.
- CARPENTER, M., CALL, J. (2013): How joint is the joint attention of apes and human infants? In: Metcalfe, J. – Terrace, H. S. (eds.): *Agency and Joint Attention*. New York: Oxford University Press, 49-61.
- CORBET, R., LANJOUW, A. (eds.) (2013): *The politics of species. Reshaping our relationships with other animals*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.
- DE JAEGHER, H. (2009): Social understanding through direct perception? Yes, by interacting. *Consciousness and Cognition*, 18, 535-542.
- DE JAEGHER, H. (2013): Embodiment and sense-making in autism. *Frontiers in Integrative Neuroscience*, 7, 1-19.
- DE JAEGHER, H., DI PAOLO, E. A. (2007): Participatory Sense-Making: An enactive approach to social cognition. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6 (4), 485-507.
- DE JAEGHER, H., DI PAOLO, E. A. (2012): Sense-making with Ezequiel Di Paolo and Hanne De Jaegher. Interview. *AVANT*, 3 (2), 147-159.
- DENNETT, D. (1971): Intentional systems. *Journal of Philosophy*, 8, 87-106.
- EMERY, N. J., CLAYTON, N. S. (2009): Comparative social cognition. *Annual Review of Psychology*, 60, 87-113.
- FROESE, T., DI PAOLO, E. A. (2011): The enactive approach. Theoretical sketches from cell to society. *Pragmatics & Cognition* 19, 1–36.
- GALLAGHER, S. (2001): The practice of mind: Theory, simulation or primary interaction? *Journal of Consciousness Studies*, 8, 83-108.
- GALLAGHER, S. (2004): Understanding interpersonal problems in autism: Interaction theory as an alternative to theory of mind. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 11, 199-217.
- GALLAGHER, S. (2008): Inference or interaction: social cognition without precursors. *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*, 11 (3), 163-174.
- GALLAGHER, S. (2011): Interactive coordination in joint attention. In: Seemann, A. (ed.): *Joint attention. New developments in psychology, philosophy of mind, and social neuroscience*. Cambridge (MA): MIT Press, 293-306.
- GALLAGHER, S., ZAHAVI, D. (2008): *The phenomenological mind. An introduction to philosophy of mind and cognitive science*. New York, London: Routledge.
- GALLAGHER, S., POVINELLI, D. J. (2012): Enactive and behavioral abstraction accounts of social understanding in chimpanzees, infants, and adults. *Review of Philosophy and Psychology*, 3 (1), 145-169.
- GOLDMAN, A. I. (1989): Interpretation psychologized. *Mind and Language*, 4, 161-185.
- GOLDMAN, A. (2006): *Simulating minds: The philosophy, psychology, and neuroscience of mindreading*. Oxford: Oxford University Press.
- GÓMEZ, J. C. (2004): *Apes, monkeys, children, and the growth of mind*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- GÓMEZ, J. C. (2010): The ontogeny of triadic cooperative interactions with humans in an infant gorilla. *Interaction studies*, 11, 353-379.
- GOPNIK, A., WELLMAN, H. M. (1992): Why the child’s theory of mind really is a theory. *Mind & Language*, 7, 145-171.

- GORDON, R. (1986): Folk psychology as simulation. *Mind & Language*, 1, 158-171.
- HEAL, J. (1995): How to think about thinking. In: Davies, M. – Stone, T. (eds.): *Mental simulation*. Oxford: Blackwell, 33-52.
- HOBSON, P. (2002): *The Cradle of Thought*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- HUTTO, D. D. (2004): The limits of spectatorial folk psychology. *Mind & Language*, 19, 548-573.
- HUTTO, D. D. (2011): Elementary mind minding, enactivist-style. In: Seemann, A. (ed.): *Joint attention. New developments in psychology, philosophy of mind, and social neuroscience*. Cambridge (MA): MIT Press, 307-342.
- HUTTO, D. D. (2013): Intersubjective engagements without theory of mind. A cross-species comparison. In: Corbey, R. – Lanjouw, A. (eds.): *The politics of species. Reshaping our relationships with other animals*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 126-140.
- JEMELKA, P. (2014): Etická a axiologická reflexe života zvířat a se zvířaty. *Filozofia*, 69 (6), 482-492.
- LEAVENS, D., BARD, K. A. (2011): Environmental influences on joint attention in great apes: implications for human cognition. *Journal of Cognitive Education and Psychology*, 10 (1), 9-31.
- LEAVENS, D., RACINE, T. P. (2009): Joint attention in apes and humans: are humans unique? *Journal of Consciousness Studies*, 16 (6-8), 240-267.
- LEUDAR, I., COSTALL, A. (eds.) (2009): *Against theory of mind*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- LYONS, D. E., SANTOS, L. R. (2006): Ecology, domain specificity, and the origins of theory of mind: Is competition the catalyst? *Philosophy Compass*, 1, 481-492.
- MENZEL, E. W. (1973): Chimpanzee spatial memory organization. *Science*, 182, 943-945.
- PERNER, J., WIMMER, H. (1985): Beliefs about beliefs: Representation and constraining function of wrong beliefs in young children's understanding of deception. *Cognition*, 7, 333-362.
- PREMACK, D. (2007): Human and animal cognition: Continuity and discontinuity. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA*, 104, 13861-13867.
- PREMACK, D., WOODRUFF, G. (1978): Does the chimpanzee have a theory of mind? *The Behavioural and Brain Sciences*, 4, 515-526.
- RACINE, T. P., WEREHA, T. J., LEAVENS, D. A. (2012): Primates, motion and emotion: to what extent nonhuman primates are intersubjective and why. In: Foleen, A. – Lüdtke, U. M. – Racine, T. P. – Zlatev, J. (eds.): *Moving ourselves, moving others: motion and emotion in intersubjectivity, consciousness and language*. Amsterdam: John Benjamins, 221-242.
- RATCLIFFE, M. (2007): *Rethinking commonsense psychology: A critique of folk psychology, theory of mind and simulation*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- REDDY, V. (2008): *How infants know minds*. Cambridge: Harvard University Press.
- SEEMANN, A. (ed.): *Joint attention. New developments in psychology, philosophy of mind, and social science*. Cambridge (MA): MIT Press.
- STICH, S. (1983): *From folk psychology to cognitive science: The case against belief*. Cambridge (MA): MIT Press.
- VAN DER VAART, E., HEMELRIJK, C. K. (2014): 'Theory of mind' in animals: ways to make progress. *Synthese*, 191, 335-354
- TANNER, J. E. (2004): Gestural phrases and gestural exchanges by a pair of zoo-living lowland gorillas. *Gesture*, 4, 1-24.
- TANNER, J. E., BYRNE, R. W. (2010): Triadic and collaborative play by gorillas in social games with objects. *Animal Cognition*, 13, 591-607.
- TOMASELLO, M. (2003): *Constructing a language: a usage-based theory of language acquisition*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- TOMASELLO, M. (2014): *A Natural History of Human Thinking*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- TOMASELLO, M., CALL, J. (1997): *Primate Cognition*. Oxford: Oxford University Press.
- TOMASELLO, M., CARPENTER, M., CALL, J., BEHNE, T., MOLL, H. (2005): Understanding and sharing intentions: The origins of cultural cognition. *Behavioral and Brain Sciences*, 28 (5), 675-735.

- TOMASELLO, M., CARPENTER, M. (2007): Shared intentionality. *Developmental Science*, 10 (1), 121-125.
- TREVARTHEN, C. (1979): Communication and cooperation in early infancy: A description of primary intersubjectivity. In: Bullock, M. M. (ed.): *Before speech: The beginning of interpersonal communication*. New York: Cambridge University Press, 321-347.
- URBAN, P. (2010): Fenomenologické aspekty intersubjektivní. In: R. Karul – R. Stáhel – M. Toman (eds.): *Identita – Diferencia*, Bratislava: SFZ pri SAV, 411-418.
- URBAN, P. (2011a): Tělo druhého (zvířete) ve fenomenologii intersubjektivní. *Filosofický časopis*. 59 (1), 31-45.
- URBAN, P. (2011b): Druhý, tělo a etika – fenomenologická perspektiva. In: Karul R. (ed.): *Subjektivita/Intersubjektivita. Filozofia*, 66 (příloha), 145-159.
- URBAN, P. (2013a): Vidět mysl v druhém těle. *Filozofia*, 68 (příloha 1), 100-111.
- URBAN, P. (2013b): Sdílená pozornost jako klíč k rozdílu mezi člověkem a zvířetem? *Filosofický časopis*, 61 (4), 483-496.
- URBAN, P. (2014): Joint attention and anthropological difference. *Environmental Philosophy*, DOI: 10.5840/envirophil20143114

---

Tento článek vznikl v rámci řešení grantového projektu GA ČR *Empatie – mezi fenomenologií a neurovědami* (P401/12/P544). Za cenné poznámky a komentáře k předchozím verzím tohoto textu vědčím Vítkovi Pokornému a dvěma anonymním recenzentům časopisu *Filozofia*.

---

Petr Urban  
Filosofický ústav Akademie věd ČR  
Jilská 1  
110 00 Praha 1  
Česká republika  
e-mail: petr\_u@yahoo.com