

## VIDĚT MYSL V DRUHÉM TĚLE

PETR URBAN, Filosofický ústav AV ČR, Praha

URBAN P.: To See the Mind in Other Body  
FILOZOFIA 68, 2013, Supplementary Issue No 1, p. 100

In spite of an ever growing interest in social cognition research many problematic and uncritically accepted prejudices still have their effect on the very basis of the developed theoretical approaches. Among the most influential is conceiving the human mind as something directly accessible exclusively to its subject, being totally hidden for the eyes of the others. The paper's focus is on the traditional as well as contemporary phenomenological critique of this view. One of the topical attempts to overcome the limits of the widespread phenomenological explanation of the relationship between the bodily expressive behavior and mental phenomenon expressed is presented as well. The author shares the conviction that the bodily expressive behavior is a real constituent of at least some of the mental phenomena.

**Keywords:** Social cognition – Mind – Phenomenology – Inter-subjectivity

Chápání pocitů a intencí druhých lidí je zajisté jednou ze základních podmínek uskutečňování lidského života, a to nejen ve smyslu sociálním, nýbrž i ve smyslu (široce vzato) biologickém. Jakkoli se jedná o fenomén velmi elementární, jeho vědecké probádání je dosud do jisté míry v začátcích. Navzdory aktuálnímu rozkvětu empirického a interdisciplinárního výzkumu, který se zaměřuje na oblast sociálně-kognitivních schopností člověka, přezívají v odborných debatách nadále mnohé nekriticky přijímané tradiční předpoklady, které brání skutečnému teoretickému posunu na tomto poli. Cílem tohoto článku je poukázat na jeden takový předpoklad obsažený v tezi, že lidská mysl je něčím, co je bezprostředně přístupné pouze vnitřnímu pohledu svého nositele, zatímco pohledu druhých je skryto. Zaměřím se zde na filosofickou kritiku tohoto předpokladu, které se mu dostalo v klasické a současné fenomenologii, a představím jednu z nejnovějších koncepcí, která se pokouší o překročení mezi klasické fenomenologické analýzy vztahu výrazového tělesného chování a v něm vyjadřovaného mentálního fenoménu. Jádrem této koncepce je tvrzení, že tělesné výrazové chování je konstitutivní součástí některých mentálních fenoménů, takže při vnímání tělesného chování vnímáme současně – a přímo – i příslušné mentální fenomény.

**Sociální kognice a teorie mysli.** Lidské sociálně-kognitivní schopnosti, mezi něž se řadí např. schopnost chápat intence a emoce druhých, schopnost koordinovat pozornost ve vztahu k témuž předmětu, schopnost sladovat cíle a prostředky ve společně vykonávané činnosti apod., se staly v posledních desetiletích předmětem intenzivního vědeckého zájmu. K rozkvětu tzv. „social cognition research“ přispěla a nadále přispívá řada empiric-

kých disciplín, jako jsou sociální a vývojová psychologie, sociální antropologie, psychiatrie, kognitivní neurověda, kulturologie, lingvistika, teorie komunikace a další. Navzdory rozmanitým perspektivám a přístupům, které se v každé z těchto disciplín uplatňují, panuje na tomto výzkumném poli podstatná shoda v tom, že elementární sociálně-kognitivní kompetencí člověka je schopnost *připisovat mentální stavy a intence druhým* a na tomto základě *interpretovat tělesné chování druhých jako intencionální*.

Tato schopnost, označovaná často jako *teorie mysli* (theory of mind), se zdá být natolik elementární součástí našeho sociálního života, že si její funkce a přítomnosti v každodenních situacích našeho kontaktu s druhými lidmi nejsme ani vědomi. V nedávno vydané příručce sociální psychologie se v tomto smyslu praví: „lidé nemají bezprostřední informaci o mentálních stavech druhých, a proto musí své úsudky zakládat na rozličných informacích, k nimž přístup mají. To vyžaduje skok od viditelného chování k neviditelným mentálním stavům. Tento skok je natolik rutinní a běžnou záležitostí, že si lidé většinou ani neuvědomují, že jej provádějí“ (Epley, Waytz 2009, 499). Tato formulace zároveň velmi dobře ilustruje, jak bývá ona schopnost připisovat mentální stavy a intence druhým v současném empirickém výzkumu nejčastěji pojednávána – jako schopnost přemostovat propast mezi veřejně pozorovatelným a viditelným tělesným chováním druhých a jejich privátními mentálními stavy. Odtud také čerpá svůj smysl jedno z nejfrekventovanějších označení této problematiky v současné literatuře, totiž termín „mindreading“, který bychom mohli do češtiny překládat jako *odečítání mysli* (rozuměj: z viditelného tělesného chování druhého člověka). Klíčovou otázkou ve vztahu k tomuto fenoménu se pak jeví otázka po povaze procesu či mechanismu, který umožňuje existenci a výkon takové sociálně-kognitivní schopnosti.

Zhruba v polovině 90. let minulého století se zformovaly dva teoretické přístupy nabízející odlišné pohledy na původ a povahu procesu „mindreading“. Podle prvního z nich připisujeme mentální stavy druhým na základě určité psychologické „teorie mysli“, která je buď konstruována v raném dětství a následně modifikována a revidována (Gopnik 1996), nebo je výsledkem rozvíjení jistých vrozených modulů pro odečítání mysli (Baron-Cohen 1995). Podle druhého přístupu chápeme mentální stavy druhých naopak díky tomu, že sami v sobě „simulujeme“ příslušné mentální stavy, jako bychom je prožívali, a tak se můžeme imaginativně přenést „do kůže druhých“ (Goldman 2006, Gordon 1995). Simulační teorie nachází hojnou oporu ve výzkumech neurálních mechanismů, které se zdají být aktivní paralelně s výkonem „mindreading“. Velkým přínosem pro tento směr byl také objev tzv. „zrcadlových neuronů“ v mozku člověka, v nichž někteří teoretikové spatřují neurální základ veškeré sociální kognice (Gallese, Goldman 1998; Gallese, Keysers, Rizzolatti 2004).

Pro naši přítomnou úvahu je rozhodující fakt, že přes značné odlišnosti v pojetí lidské sociální kognice, s nimiž se setkáváme v současných empirických vědách, spojuje celou oblast „social cognition research“ základní, byť často zcela zamlčený, předpoklad, že lidská *mysl sestává výhradně z fenoménů, které se nacházejí „uvnitř“ či „v hlavě“ svého nositele*, a které jsou proto *nepřístupné vnímání a pozorování druhého člověka*. Tento základní předpoklad, který můžeme označit jako *princip neviditelnosti mysli*, implikuje

představu, že „jakkoli se můžeme snažit odečítat myšlenky a pocity druhých osob z jejich tváří, hlasových projevů a tělesných postojů, jejich vnitřní světy zůstávají pro naše pohledy nepřístupné“ (Baron-Cohen 2005, 170). Pouze druhou stránkou téže mince je pak výše zmiňovaná myšlenka, že nikdo nemá bezprostřední informaci o mentálních stavech druhých, a proto se musíme v sociálním rozumění spoléhat na mechanismy a procesy, které zprostředkovávají skok od viditelného tělesného chování druhých k jejich neviditelným mentálním stavům.

**Problém druhých myslí a jeho fenomenologická kritika.** Princip neviditelnosti myslí, který spoluutváří rámec současného empirického výzkumu sociálně-kognitivních schopností člověka, sahá svými kořeny hluboko do dějin evropské filosofie. V moderní a dodnes vlivné podobě se s ním setkáváme, jak známo, v Descartově úvaze o nejistotě a zpochybnutelnosti našeho poznání existence druhých osob jakožto druhých myslících substancí. Klasická novověká formulace tzv. *problému druhých myslí*, která navazuje na tuto Descartovu gnozeologickou skepsi, je pak vyjádřena v následující otázce: Jak mohu oprávněně věřit, že spolu s těly, o kterých mne informuje mé smyslové vnímání a které rozeznávám jako druhá lidská těla, existují i druhé myslí, jestliže jediné bezprostřední a jisté poznání myslí, které mám, je poznání mé vlastní myslí? Následující generace filosofů, které zdědily tuto gnozeologickou otázku, se pokoušely zejména o charakteristiku procesů, které umožňují přechod od jistého smyslového poznání druhých těl k tvrzení existence příslušných myslí, čímž by se takové tvrzení ospravedlnilo a utvrdilo v jeho poznatkové hodnotě. Značného dějinného vlivu přitom dosáhla filosofická teorie, která se v mnoha ohledech podobá některým současným přístupům na poli „social cognition research“. Jedná se o tzv. *teorii analogického úsudku*, podle níž mohu poznatek o druhých myslích získat jediné *nepřímou* cestou, a to *pomocí úsudku založeného na analogii* s mým vlastním případem: pozoruji, že těla druhých lidí vypadají podobně jako mé tělo a chovají se podobně jako mé tělo za stejných okolností; z vlastní vnitřní zkušenosti mám poznatek, že mé tělesné projevy a tělesné chování se odehrávají současně s určitými obsahy myslí (pocity, představami, intencemi atd.); na základě analogie proto *usuzuji*, že za tělesnými projevy a chováním druhých pravděpodobně existují obdobné obsahy myslí, jaké znám u sebe.

Již mnohokrát bylo ukázáno a podrobně rozvedeno, jakým způsobem se gnozeologický problém druhých myslí a zmíněný pokus o jeho řešení pomocí teorie analogického úsudku staly terčem radikální kritiky ze strany fenomenologické filosofie.<sup>1</sup> Fenomenologie se již ústy svých prvních představitelů z počátku 20. století vehementně dovolávala toho, že v našem běžném zakoušení druhých osob nenacházíme za normálních okolností nic takového, co by nasvědčovalo, že se zde provádějí nějaké úsudky či jiné zprostředkující aktivity. Sociálně se naopak jeví jako základní dimenze naší existence, v níž se vždy již

---

<sup>1</sup> Podrobněji k tomuto tématu viz např. Zahavi (2001), Urban (2010, 2011a, 20011b). Pozoruhodné paralely mezi fenomenologickou kritikou problému druhých myslí a úvahami pozdního Wittgensteina sleduje např. Overgaard (2007).

nacházíme, a která tedy nutně předchází schopnost každého explicitního souzení či kognitivního zprostředkování. Naše každodenní zkušenost s druhými má podle fenomenologů především specificky *bezprostřední* a *perceptivní* charakter. Řečeno spolu s Maxem Schelerem: „Zajisté je tomu tak, že radost druhého vidíme bezprostředně na jeho úsměvu, jeho utrpení a bolest na jeho slzách, jeho stud na jeho zčervenání, jeho prosbu na jeho vztažených rukách, jeho lásku na jeho něžném pohledu, jeho vztek na jeho skřípění zubů, jeho vyhrožování na jeho sevřeném pěstí a jeho myšlenky na znění jeho slov. Jestli mi někdo řekne, že toto není ‚vnímání‘ ..., pak ho požádám, aby se odvrátil od takových pochybných teorií a zaměřil se na fenomenologická fakta“ (Scheler 1974, 254).

Hlavní osten fenomenologické kritiky problému druhých myslí a teorie analogického úsudku míří ovšem na sám klíčový princip, podle kterého je mysl druhého něčím původně skrytým a interním, bezprostředně přístupným pouze vnitřnímu pohledu sebereflektující mysli, zatímco tělo a tělesné chování jsou něčím čistě vnějškovým, veřejně pozorovatelným. Fenomenologická analýza subjektivity jakožto bytostně vtěleného vztahu ke světu implikuje odmítnutí představy, že subjektivita existuje jako netělesná mysl, která je bezprostředně přítomna svému vlastnímu reflektujícímu pohledu, zatímco pohledu druhých se skrývá. Jak zcela jednoznačně vyzývá Merleau-Ponty: „Musíme se vzdát fundamentálního předsudku, že psýché je něčím, k čemu mám přístup pouze já sám a co není viditelné zvnějšku. Moje ‚psýché‘ není žádná série ‚stavů vědomí‘, které jsou přísně uzavřeny samy v sobě a k nimž nemá přístup nikdo jiný než já. Mé vědomí je obrácené primárně ke světu, je obrácené k věcem. Vědomí je především vztahem ke světu. Rovněž vědomí druhého je předně určitým způsobem chování ke světu. Proto právě v chování druhého, ve způsobu jeho zacházení se světem mohou odhalovat jeho vědomí“ (Merleau-Ponty 1964, 116-117). Princip neviditelnosti mysli (pro pohled druhého), který je jen rubem principu transparentnosti mysli (pro pohled vlastní), se tak ukazuje jako naprosto nepřiměřené a zavádějící východisko pro pochopení sociálně-kognitivních schopností člověka.<sup>2</sup>

V těsné návaznosti na klasickou fenomenologickou kritiku problému druhých myslí a teorie analogického úsudku rozvinulo v nedávné době několik teoretiků, kteří se více či méně explicitně hlásí k fenomenologické tradici, přístup označovaný v literatuře jako *bezprostředně perceptivní přístup* (direct perception approach) či jako *interakcionistický* či *enaktivní přístup* (interactionist / enactive approach) (např. Gallagher 2008; Gallagher, Hutto 2008; Gallagher, Zahavi 2008; Hobson 2008; Reddy 2008).<sup>3</sup> Naše sociální interakce s druhými jsou podle zastánců tohoto přístupu, zjednodušeně řečeno, příliš rychlé a bezprostřední na to, aby mohly spočívat ve vědomém užívání nějaké „lidově psychologické“

<sup>2</sup> Je třeba zdůraznit, že fenomenologické přístupy k problematice intersubjektivit nejsou homogenní, ba naopak akcentují někdy zcela jiné motivy než je ten, který zde nyní sledujeme (třeba motiv transcendence a jinakosti druhého). Na tyto různé akcenty u různých fenomenologických myslitelů upozorňuje podrobně Zahavi (2001).

<sup>3</sup> Ponechávám zde záměrně stranou motiv interakce a enaktivity a omezují se na perceptivní linii, která je pro naši přítomnou úvahu rozhodující. Interaktivní a enaktivní pojetí podrobně rozvíjejí např. Fuchs, De Jaegher (2009), De Jaegher, Di Paolo, Gallagher (2010) či De Jaegher, Di Paolo (2007).

teorie myslí či v imaginativní simulaci mentálních stavů. Podobné mechanismy mohou zajisté vstupovat do hry v určitých výjimečných případech, ovšem v běžné sociální interakci je tomu podle zmíněných autorů tak, že mentální fenomény druhých *bezprostředně vidíme* v jimi právě uskutečňovaných modech *výrazového tělesného chování*, na něž odpovídajícím způsobem reagujeme. Tělesné chování druhých, kontextualizované konkrétními situacemi, v nichž je vnímáme, nám tedy většinou poskytuje dostatečně bohatou informaci pro rozlišení myšlenek, emocí a intencí druhých (Gallagher 2008, 540). Vnímání druhých je *sociálně inteligentní percepcí* (socially smart perception) v tom smyslu, že již ono nám umožňuje dostatečně jasně pochopit, co druhý cítí či zamýšlí, aniž by musely přistoupit nějaké mimo-perceptivní kognitivní mechanismy.

Smysl důrazu na *perceptivní* povahu naší sociální zkušenosti lze přiblížit pomocí následujícího srovnání perceptivních a kognitivních procesů. Procesy usuzování charakterizuje specifická „kognitivní proniknutelnost“ (Pylyshyn 1999, 343) – když soudím, že *p*, na základě nějakého souboru premis či předpokladů, mé vyvozování závěru *p* je takové povahy, že kdybych měl na počátku k dispozici nějakou odlišnou relevantní informaci, mohla by „proniknout“ do mého usuzování a způsobit, že bych vyvozoval jiný závěr. Naproti tomu „prvotní vidění“ (early vision, Pylyshyn 1999, 343) se vyznačuje specifickou „kognitivní neproniknutelností“ – to, co vidím, není ovlivněno žádnou non-vizuální informací, kterou mám současně k dispozici. Myšlenku kognitivní neproniknutelnosti prvotního vnímání vhodně ilustruje proslulá Müller-Lyerova iluze s dvěma stejně dlouhými úsečkami: i když *víme*, že obě úsečky jsou stejně dlouhé, přesto *vidíme* jednu jako kratší a druhou jako delší. Stejně tak když *víme*, že námi pozorovaný smutný či radostný výraz tváře je jen hraný, že dotyčný je herec, který měl tento výraz jen vytvořit, přesto *vidíme* jeho tvář jako smutnou. Bezprostředně nám připadá jako smutný a tento bezprostřední vizuální dojem se neodstraní ani spolu s přístupujícími mimo-vizuálními poznatky a informacemi. K připsání příslušné emoce dané osobě nás tedy primárně nevede úsudek, nýbrž bezprostřední vizuální vjem.<sup>4</sup>

Zastánci bezprostředně perceptivního přístupu se často odvolávají na bohatou empirickou evidenci, která mluví ve prospěch jejich tezí. Podle aktuálních poznatků vývojové psychologie si malé dítě osvojuje schopnosti sociálního rozumění a sociální interakce nejprve v podobě určitých tělesných praktik na senzomotorické a nekonceptuální úrovni. K této primární intersubjektivitě (Trevarthen 1979) se řadí např. prvotní nápodoba (Zlatev 2008), párování záměrů (Baldwin, Baird, Saylor, Clark 2001), emoční výměna apod. Tyto prvotní schopnosti, které se objevují u novorozenců již ve věku několika dní či týdnů, ustávají způsoby tělesné sociální interakce, které se uskutečňují zcela nezávisle na jakémkoli explicitním připisování mentálních stavů či intencí druhým. Četné empirické studie např. dokládají, že malé děti jsou schopny rozlišovat mezi záměrným jednáním aktéra a mechanickým pohybem neživého předmětu, a to již v době, kdy jsou u nich vyloučeny jakékoli vyšší kognitivní schopnosti typu připisování mentálních stavů druhým (ať už na základě simulace či psychologické teorie).<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Podrobněji k tomuto srovnání viz Krueger, Overgaard (2012).

<sup>5</sup> Tento a další empirický materiál diskutují např. Gallagher, Hutto (2008, 21 a n.).

Podstatná část sociálně-kognitivních schopností člověka se tak podle tohoto fenomenologického přístupu odehrává nikoli v odečítání (neviditelné) myslí z (viditelného) těla druhých, nýbrž v samotné perceptivní zkušenosti s tělesným výrazovým chováním druhých: „Když vidíme jednání a výrazové pohyby druhé osoby, *vidíme* zároveň jejich *význam*. Není nutné usuzovat na existenci nějakého skrytého souboru mentálních stavů (domněnek, tužeb atd.). Dříve než jsme s to uvažovat, co si druhý myslí či přeje, máme již – díky schopnostem primární intersubjektivitě – specifické perceptivní pochopení toho, co druhý cítí, zda si nás všímá, zda jsou jeho záměry přátelské či nikoli atd. V primární intersubjektivitě operuje společná tělesná intencionalita, kterou sdílí vnímající subjekt a vnímaný druhý... Proto ještě před tím, než dokážeme vytvářet teorie, provádět simulace, vysvětlovat či předpovídat mentální stavy v druhých, jsme již schopni interagovat s druhými a rozumět jim v jejich výrazech, gestech, záměrech a emocích, a chápat, jak jednají vůči nám a vůči druhým“ (Gallagher, Hutto 2008).

**Víceznačnost řeči o výrazu myslí v těle.** Způsob, kterým se klasická fenomenologie distancovala od gnozeologického problému druhých myslí a vymezila se vůči teorii analogického úsudku, má ve dvou významných ohledech mnoho společného se způsobem, kterým současné fenomenologické přístupy rozvíjejí svou argumentaci proti principu neviditelnosti myslí, jenž je tak hojně uplatňován na poli „social cognition research“. Jako první společný moment lze označit odmítnutí „konstruovat mysl jako něco viditelného pro jednu jedinou osobu a neviditelného pro všechny ostatní. Mysl není ničím výlučně vnitřním, ničím odděleným od těla a od okolního světa“ (Zahavi 2008). Druhým společným momentem je pak klíčové využívání pojmu *výrazu* pro fenomenologický popis druhé osoby vystupující v kontextu sociální percepce. V mé bezprostřední zkušenosti se podle klasické fenomenologické analýzy jeví druhý nikoli jako fyzické tělo *plus* přidané mentální stavy, nýbrž jeví se jako integrální psychofyzický celek, jako *výrazová jednota* (Ausdrucks-einheit). Řečeno s Schelerem: „To, co na druhých lidech, s kterými žijeme, ‚zprvu‘ vnímáme, nejsou ani ‚cizí těla‘ (neprovádíme-li zrovna vnější lékařské vyšetření), ani cizí ‚já‘ a ‚duše‘, nýbrž jsou to *jednotné celky*, které nazýváme, aniž by se zprvu tento názorný obsah ‚rozpadal‘ ve směru ‚vnitřního‘ a ‚vnějšího‘ vnímání“ (Scheler 1974, 255). Stejně tak i Gallagher a Zahavi mluví ve svých současných textech o percepci tělesného výrazu, který má být „více než pouhým mostem překlenujícím propast mezi vnitřními mentálními stavy a vnějším tělesným chováním“. To, s čím se podle nich v sociální percepci primárně setkáváme, je výrazové chování, které je „prosyceno významem, zjevuje nám mysl“ (Gallagher, Zahavi 2008, 185).

Zajisté se ale nelze zcela spokojit s touto obraznou a v jistém smyslu velmi vágní řečí o zjevování myslí v tělesném výrazu. Má-li se dostat tradičnímu fenomenologickému požadavku co nejvěrnějšího popisu zkušenosti, je nutné položit řadu zpřesňujících otázek: Jak je zde konkrétně myšlen onen „výraz“, který chce být více než pouhým mostem překlenujícím propast mezi tradičně pochopeným vnitřkem/myslí a vněškem/tělem? Respektive, co se přesně míní, když Merleau-Ponty říká, že „hněv, stud, nenávisť a láska nejsou psychickými fakty skrytými na dně vědomí druhého“, nýbrž že „existují *na* této

tváří či v oněch gestech, nikoli skryty za nimi“? (Merleau-Ponty 1964, 52-53) Co znamená, že existují *na* či *v*? Jinými slovy, je třeba dále konkretizovat a zpřesnit, jak je „zkomponována“ ona psychofyzická „výrazová jednotka“, na kterou se fenomenologové ve svých úvahách o sociální percepci tak často a rádi odvolávají.

V nedávné době upozornili Søren Overgaard a Joel Krueger na to, že tato řeč o výrazu mentálních fenoménů v tělesném chování může mít minimálně trojí význam (srov. Krueger, Overgaard 2012). Následující dva z jimi zmiňovaných významů se přitom zdají být principiálně slučitelné s fenomenologickým východiskem:

1) Při vnímání tělesného chování druhých jsou vyjadřované mentální fenomény *amodálně spolupřítomné* (srov. Smith 2010).

2) Při vnímání tělesného chování druhých vnímáme *vlastní součást* vyjadřovaných mentálních fenoménů. Tělesné výrazové chování je tedy *konstitutivní součástí* vyjadřovaného mentálního fenoménu (srov. Krueger, Overgaard 2012).

Základem první interpretační varianty je známé fenomenologické zjištění, že přestože se nám ve vnímání zkušenostně prezentují většinou jen jednotlivé *stránky* či *nástiny* vnímaných předmětů, jsme přesto zkušenostně zaměřeni na tyto předměty v jejich *celku*. To je však možné jen díky tomu, že aktuálně nevnímané aspekty jsou pro nás amodálně (tj. na základě předchozích zkušeností a znalostí) spolupřítomné s aktuálně vnímanými stránkami předmětu. Podobně by tomu pak bylo i s naší zkušeností o mentálních fenoménech druhých. Vjemově je nám dáno pouze tělesné chování druhých, ale jím vyjadřované fenomény zakoušíme jako amodálně spolupřítomné. Jsou nám zkušenostně přístupné jen jako odvrácená, skrytá stránka něčeho, k čemu máme bezprostřední perceptivní přístup. Jednou z výhod takového pojetí tělesného výrazu myslí by byl nepochybně jeho soulad s intuicí, že mentální život druhých v určitém smyslu opravdu překračuje naši bezprostřední zkušenost. Kromě toho by zde platilo, že jsou-li mentální fenomény druhého amodálně spolupřítomné s přímo vnímaným tělesným chováním, nemáme zapotřebí žádného úsudku či simulace, abychom si jich byli vědomi. Nicméně není až tak obtížné nahlédnout, že v základu tohoto „koprezentního pojetí“ pracuje stále princip neviditelnosti mysli – mentální život druhých nám nemůže být nikdy bezprostředně zkušenostně přítomný, protože jediné, co skutečně můžeme *vidět*, je tělesné chování druhých.

Druhá varianta pojetí „výrazu“ implikuje naopak myšlenku, že (jistá) tělesná chování jsou výrazem mentálních fenoménů v tom smyslu, že jsou *konstitutivní součástí* těchto fenoménů. Podle této interpretace mají některé mentální fenomény jakoby hybridní strukturu – jsou tím, čím jsou, jen díky souhře rozmanitých vnitřních a vnějších procesů, a jsou tudíž přímým způsobem vtěleny v určitých způsobech výrazového chování. To znamená, že když vnímáme chování a výrazová jednání druhých, pak (přínejmenším někdy) vnímáme *eo ipso* vlastní součásti příslušných mentálních fenoménů. Mohli bychom doslova říci, že *vidíme mysl v akci*.<sup>6</sup> Mysl není neviditelná a skrytá za veřejně pozorovatelným tělesným chováním, nýbrž její vlastní život se z podstatné části usku-

---

<sup>6</sup> „Seeing mind in action“ zaznívá v samotném názvu článku Joela Kruegera (2012), v němž je tato koncepce systematicky představena.

tečňuje právě v tomto tělesném chování a *skrže* ně, a proto je také mysl *viditelná* v tomto chování, jímž zčásti sama je.

**Konstitutivní pojetí výrazu.** Jestliže je, jak jsme viděli, fenomenologický příspěvek k „social cognition research“ vystavěn podstatně na překonání tradiční dichotomie vnějšku a vnitřku a na odmítnutí principu neviditelnosti mysli, zdá se být pro jeho rozvíjení přirozeně vhodnější konstitutivní pojetí výrazu. Stojí rovněž za povšimnutí, že ve prospěch konstitutivního pojetí mluví i celá řada současných empirických výzkumů zabývajících se vztahem mezi gesty a kognitivními procesy, mezi tělesnými výrazy a emocemi či intencemi. Tyto výzkumy prokázaly, že emoce, intence, a dokonce i kognitivní procesy mohou být různým způsobem „prodlouženy do těla“ (extended mind theory), a v tomto svém „prodloužení“ pak také bezprostředně perceptivně zakoušeny. Zmíňme zde pro ilustraci jen několik příkladů.<sup>7</sup> Bylo např. prokázáno, že když uvažujeme o nějakém problému, gestikulujeme více, než když popisujeme známé řešení. Čím je úkol obtížnější, tím více gestikulujeme. Gesta jsou také, jak známo, významnou oporou paměti. Bylo zjištěno, že děti, které napodobují gesta, jež prováděl učitel při vysvětlování postupu řešení matematické rovnice, se s větší pravděpodobností tento postup naučí. Mnohé empirické studie rovněž prokázaly, že jsou-li lidé přinuceni přijmout určité specifické výrazy tváře (šklebení, mračení atd.), dostávají se u nich i odpovídající emoce. V jiném výzkumu bylo zase zjištěno, že přijetí emočně-specifických tvářových výrazů ovlivňuje individuální preference a postoje, a dále že zamezení tělesnému výrazu vede ke snížení emočního prožitku a k poruchám ve zpracování emoční informace.

S tím pak souvisí velmi pozoruhodná oblast výzkumu pacientů s Möbiovým syndromem.<sup>8</sup> Osobní líčení emočního života těchto lidí, kteří nejsou schopni žádné tvářové mimiky, lze chápat jako další svědectví o konstitutivní vazbě tělesného výrazu a mentálního fenoménu. Jeden pacient s Möbiovým syndromem např. vypráví: „Jistá myšlenka mne provází po většinu mého života, totiž myšlenka, že je možné žít ve vlastní hlavě, úplně ve vlastní hlavě... Tak nějak myslím na to, že jsem šťastný nebo že jsem smutný. Neříkám však, ani nepoznávám, že bych se skutečně cítil šťastný nebo smutný. (...) Tyto pocity jsou nějak zde, ale v utlumené podobě. Často o sobě přemýšlím jako o divákovi, spíše než jako o aktérovi“ (Cole 1999, 308). Jiní pacienti zase vyprávějí, jak si osvojili alternativní strategie tělesného vyjadřování (intonace a přízvuk, řeč těla, gesta, umělecká tvorba atd.), aby tím podepřeli a posílili svou emoční zkušenost (Rives, Bogart, Matsumoto 2010). Jedna pacientka např. líčí, jak se díky nově naučené řeči těla probudilo její emoční prožívání: „Myslím, že jako dítě jsem neměla emoce, ale teď je mám. Jak jsem k nim přišla? Bylo to

<sup>7</sup> Podrobněji k těmto příkladům a dalším podobným empirickým výzkumům (včetně odkazů na odpovídající literaturu) viz Krueger (2012) a Krueger, Overgaard (2012).

<sup>8</sup> Möbiův syndrom je extrémně vzácná vrozená neurologická porucha způsobená obrnou některých hlavových nervů. Projevuje se ochrnutím tváře a neschopností hýbat očima do stran. Většina takto postižených lidí se rodí s kompletní paralýzou tváře, a tudíž s úplnou absencí tvářové mimiky. Jejich inteligence ovšem není nijak postižena.



ve Španělsku... Řeč těla, kterou jsem se naučila a používala na univerzitě, jsem dokázala ve Španělsku rozvinout prostřednictvím toho, že jsem začala k vyjádření pocitů využívat celé své tělo“ (Cole, Spalding 2009, 154).

Jakkoli přesvědčivě mohou tyto a podobné empirické výzkumy vyznívat ve prospěch konstitutivního pojetí výrazu mysli v těle, nabízí se nicméně i některé námitky, které by bylo možné proti tomuto pojetí vznést. Předně by bylo možné namítnout, že tvrzení, podle kterého jistá tělesná výrazová chování konstituují některé mentální fenomény, znamená redukování mentálních fenoménů na objektivně pozorovatelné tělesné chování. To by byl ovšem hrubý behaviorismus, který se zcela vylučuje s fenomenologickými východisky. Zmínění zastánci konstitutivního pojetí výrazu nicméně netvrdí, že by neexistovalo *nic než* tělesný výraz, takže příslušný mentální fenomén by byl jednoduše *totéž* co fyzický tělesný výraz. Jejich tezí je, že tělesné výrazové chování tvoří vlastní *součást* vyjadřovaného fenoménu, tj. že nevytváří a ani nevyčerpává celý mentální fenomén, nýbrž je pouze jednou jeho konstitutivní složkou. Tato slabá interpretace termínu „konstitutivní“ připouští, že existují i další složky téhož mentálního fenoménu, které nemůžeme takto přímým způsobem vnímat, a proto také nemůžeme mít nikdy přímý perceptivní přístup k *celku* mentálního života druhých. Vhodný konceptuální nástroj pro uchopení vztahu mezi těmito různými složkami mentálních fenoménů nabízí pojem *komplementarity* jakožto vlastnosti systému, kdy různé složky systému společně koordinují své vlastní funkce a vytvářejí integrovaný či harmonický celek. Tato koordinace umožňuje systému vykonávat něco, co by jinak vykonávat nemohl, přičemž odstraněním jedné z částí tohoto systému se výkon dané funkce znemožní či podstatně změní. V tomto smyslu by bylo možné říci, že některé mentální fenomény jsou takové povahy, že při znemožnění tělesného výrazu dochází k podstatné změně či k znemožnění realizace tohoto fenoménu samého.

Jiná možná námitka proti konstitutivnímu pojetí výrazu by mohla znít takto: Tvrzení, že výrazová chování jsou vlastními součástmi kognitivních a emočních procesů, implikuje chybnou záměnu konstitutivních a kauzálních závislostí. Z toho, že výrazové chování je *zapříčiněno* předcházejícím mentálním procesem, nevyplývá, že toto chování je skutečně konstitutivní *součástí* tohoto mentálního procesu (Adams, Aizawa 2008, 2009). Vnitřní emoce mohou zapříčinit vnější chování, ale zapříčiněné chování není konstitutivní součástí původního mentálního procesu. Vidět vnější chování tudíž neznamená vidět mentální proces sám.

Zastánci konstitutivního pojetí výrazu na tuto námitku odpovídají, že se v ní přehlíží možnost jiných druhů vztahu závislosti mezi vnitřními a vnějšími procesy, než je lineární a jednostranná kauzalita. V případě vztahů mezi jednotlivými součástmi určitého mentálního fenoménu máme podle nich co do činění s procesem *kontinuální reciproční kauzality*: tělesný výraz a výrazové chování přinášejí nové „vstupy“ pro kognitivní systém tím, že posilují či rozšiřují určitou schopnost (schopnost zakoušet jistou emoci, provést určitý úsudek atd.). Toto posílení by nenastalo, kdyby nedošlo k harmonické souhře všech složek (včetně tělesného výrazu). Takto posílený systém produkuje určité „výstupy“ (řeč, více gest a výrazových pohybů), a ty zase působí na svět a znovu se jakožto „vstupy“ stávají nositelem kognitivních procesů atd. Takový proces nemůže být založen na lineární kauzalitě,

nýbrž jedině na kontinuální koevoluci či reciproční kruhové dynamice (Clark 2008, 86-89; Shapiro 2011, 180). Pokud tedy jednotlivé mentální fenomény „žijí“ z takového propojení neurálních, fyziologických, behaviorálních a dalších faktorů, pak má dobrý smysl tvrdit, že tyto faktory jsou samy konstitutivními součástmi daných procesů. Mentální fenomény nejsou obsaženy v žádném jednotlivém z těchto faktorů, nýbrž jsou vlastností celého fungujícího systému vzájemně provázaných složek. V tomto smyslu jsou rozprostřeny *napříč* těmito složkami.

**Závěr.** Pro další zpřesňování a rozvíjení fenomenologické koncepce myslí jakožto bytostně tělesného vztahu ke světu, který nelze lokalizovat do tradičně pochopeného vnitřku (netělesné vědomí) či vnějšku (nevědomé tělo), stejně jako pro další rozvíjení fenomenologického pojetí sociální percepce se jeví konstitutivní pojetí výrazu jako vhodnější konceptuální nástroj než zmíněné koprezentní pojetí výrazu. Řeč o vnímání druhého jakožto výrazové jednoty, jejíž tělesné chování „zjevuje“ mysl a odhaluje ji tak našemu bezprostřednímu pohledu, získává v konstitutivním pojetí konkrétnější a lépe zdůvodněný smysl. V dalším sledu zkoumání bude nicméně nutné ověřit, zda modely komplementarity a reciproční kauzality, na něž se konstitutivní pojetí odvolává, opravdu poskytují přiměřený rámec pro tematizaci vtělené mysli jakožto fenoménu mimo tradiční vnějšek a vnitřek.

## Literatura

- ADAMS, F., AIZAWA, K. (2008). *The Bounds of Cognition*. Malden, MA: Blackwell Publishers.
- ADAMS, F., AIZAWA, K. (2009). Why the mind is still in the head. In: Robbins, P. – Aydede, M. (eds.): *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*. Cambridge: Cambridge University Press, 78-95.
- BALDWIN, D. A., BAIRD, J. A., SAYLOR, M. M., CLARK, M. A. (2001): Infants parse dynamic action. *Child Development*, 72 (3), 708-717.
- BARON-COHEN, S. (1995): *Mindblindness: an essay on autism on theory of mind*. Cambridge: MIT Press.
- BARON-COHEN, S. (2005) Autism – „autos“: Literally, a total focus on the self? In: Feinberg, T. E. – Keenan, J. P. (eds.): *The lost self: Pathologies of the brain and identity*. Oxford: Oxford University Press, 166-180.
- CLARK, A. (2008): *Supersizing the mind: embodiment, action, and cognitive extension*. Oxford: Oxford University Press.
- COLE, J. (1999): On „Being Faceless“: Selfhood and Facial Embodiment. In: Gallagher, S. – Shear, J. (eds.): *Models of the Self*. Charlottesville: Imprint Academic, 301-318.
- COLE, J., SPALDING, H. (2009): *The invisible smile: living without facial expression*. Oxford: Oxford University Press.
- DE JAEGHER, H., DI PAOLO, E., GALLAGHER, S. (2010): Can social interaction constitute social cognition? *Trends in Cognitive Sciences*, 14 (10), 441-447.
- DE JAEGHER, H., DI PAOLO, E. (2007): Participatory Sense-Making: An enactive approach to social cognition. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6 (4), 485-507.

- EPLEY, N., WAYTZ, A. (2009): Mind Perception. In: Fiske, S. T. – Gilbert, D. T. – Lindzey, G. (eds.): *The handbook of social psychology* (5th ed.). New York: Wiley, 498-541.
- FUCHS, T., DE JAEGHER, H. (2009): Enactive Intersubjectivity: Participatory sense-making and mutual incorporation. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 8 (4), 465-486.
- 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., HUTTO, D. D. (2008): Understanding others through primary interaction and narrative practice. In: Zlatev, J. – Racine, T. P. R. – Sinha, C. – Itkonen, E. (eds.): *The shared mind: Perspectives on intersubjectivity*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 17-38.
- GALLAGHER, S., ZAHAVI, D. (2008): *The phenomenological mind. An introduction to philosophy of mind and cognitive science*. New York; London: Routledge.
- GALLESE, V., GOLDMAN, A. (1998): Mirror neurons and the simulation theory of mind-reading. *Trends in Cognitive Sciences*, 12 (2), 493-501.
- GALLESE, V., KEYSERS, C., RIZZOLATTI, G. (2004): A unifying view of the basis of social cognition. *Trends in Cognitive Sciences*, 8 (9), 396-403.
- GOLDMAN, A. (2006): *Simulating minds: The philosophy, psychology, and neuroscience of mindreading*. Oxford: Oxford University Press.
- GOPNIK, A. (1996): Theories and Modules; Creation Myths, Developmental Realities, and Neurath's Boat. In: Carruthers, P. – Smith, P. K. (eds.): *Theories of Theories of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 169-183.
- GORDON, R. (1995): Folk Psychology as Simulation. In: Davies, M. – Stone, T. (eds.): *Folk Psychology: The Theory of Mind Debate*. Oxford: Blackwell, 60-73.
- HOBSON, R. P. (2008): Interpersonally situated cognition. *International Journal of Philosophical Studies*, 16 (3), 377.
- KRUEGER, J. (2012): Seeing mind in action. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 11 (2), 149-173.
- KRUEGER, J., OVERGAARD, S. (2012): Seeing subjectivity: defending a perceptual account of other minds. In: Miguens, S. – Preyer, G. (eds.): *Consciousness and Subjectivity*. Heusenstamm: Ontos Verlag, 2012, 297-319.
- MERLEAU-PONTY, M. (1964): *The primacy of perception, and other essays on phenomenological psychology, the philosophy of art, history, and politics*. Evanston: Northwestern University Press.
- OVERGAARD, S. (2007): *Wittgenstein and other minds: Rethinking subjectivity and intersubjectivity with Wittgenstein, Levinas, and Husserl*. New York; London: Routledge.
- PYLYSHYN, Z. (1999): Is Vision Continuous with Cognition? The Case for Cognitive Impenetrability of Visual Perception. *Behavioral and Brain Sciences*, 22, 341-423.
- REDDY, V. (2008): *How infants know minds*. Cambridge: Harvard University Press.
- RIVES, B. K., MATSUMOTO, D. (2010): Living with Moebius syndrome: adjustment, social competence, and satisfaction with life. *The Cleft Palate-Craniofacial Journal*, 47 (2), 134-142.
- SCHELER, M. (1974): *Wesen und Formen der Sympathie*. Bern; München: Francke Verlag.
- SHAPIRO, L. (2011): *Embodied cognition*. New York: Routledge.
- SMITH, J. (2010): Seeing other people. *Philosophy and Phenomenological Research*, 81 (3), 731-748.
- TREVARTHEN, C. (1979): Communication and cooperation in early infancy: A description of primary intersubjectivity. In: Bullowa, M. M. (ed.): *Before speech: The beginning of interpersonal communication*. New York: Cambridge University Press, 321-347.
- URBAN, P. (2010): Fenomenologické aspekty intersubjektivity. In: Karul, R. – Šťáhel, R. – Toman, M. (eds.): *Identita – Diferencia*. Bratislava: SFZ pri SAV, 411-418.

- URBAN, P. (2011a): Tělo druhého (zvířete) ve fenomenologii intersubjektivit. *Filosofický časopis*, 59 (1), 31-45.
- URBAN, P. (2011b): Druhý, tělo a etika – fenomenologická perspektiva. In: Karul, R. (ed.): *Subjektivita/Intersubjektivita*. Příloha časopisu *Filozofia*, 66, 145-159.
- ZAHAVI, D. (2001): Beyond empathy. Phenomenological approaches to intersubjectivity. *Journal of Consciousness Studies*, 8 (5-7), 151-167.
- ZAHAVI, D. (2008): Simulation, projection and empathy. *Consciousness and Cognition*, 17 (2), 514-522.
- ZLATEV, J. (2008): The co-evolution of intersubjectivity and bodily mimesis. In: Zlatev, J. – Racine, T. P. R. – Sinha, C. – Itkonen, E. (eds.): *The shared mind: Perspectives on intersubjectivity*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 215-244.

---

Tento článek vznikl v rámci řešení grantového projektu GA ČR „Empatie – mezi fenomenologií a neurovědami“ (P401/12/P544) a v rámci projektu podpory mezinárodní spolupráce AV ČR „Relevance subjektivity. Otázky fenomenologického přístupu k tématům humanitních věd“ (M 300091201).

---

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