

koherenci knihy tak zajišťuje právě etnometodologický přístup. Sympatické je to, že prostřednictvím pojmu „respecifikace sociologických znalostí“ autoři vedou dialog s neetnometodologickou sociologií (což není koneckonců zas až tak příliš překvapivé, neboť většina z nich působí na sociologických pracovištích). Knihu však lze doporučit nejen sociologům a samozřejmě nejrozumnějším zájemcům o etnometodologii, ale i specialistům na problematiku sociálních prostředí, která se stala předmětem analýz jednotlivých kapitol; ti možná s překvapením shledají, že v těchto prostředích jsou také jevy či souvislosti, které – etnometodologicky řečeno – vždy *viděli*, ale jichž si dosud *nepovšimli*. Za hlubší rozbor by na druhé straně stálo to, v jaké míře autoři jednotlivých kapitol následují Garfinkelův program, neboť na první pohled se zdá, že tato návaznost není příliš silná.

Jiří Nekvapil

Ivan Leudar, Alan Costall (eds.): *Against Theory of Mind*

Basingsstoke, Palgrave Macmillan 2009, vii + 273 s.

Filosofové myslí, psychologové i neurofyziologové se v posledních desetiletích čím dál více přiklánějí k přesvědčení, že lidský mozek, a potažmo lidská mysl, se vůbec nepodobá počítači s nějakou centrální jednotkou, v níž by se odehrávalo vše podstatné a z hlediska níž by vše ostatní v mozku a v celém organismu bylo, řečeno počítačovým žargonem, jenom perifériemi. Má se čím dál víc za to, že jde spíše o relativně různorodý soubor relativně nezávisle na sobě fungujících specializovaných „modulů“, které spolu někdy spolupracují, ale někdy také soupeří (nakolik zde má vůbec smysl o „spolupráci“ a „soupeření“ hovořit). Tooby a Cosmidesová (J. Tooby, L. Cosmides. „The Psychological Foundations of Culture.“ Pp. 19–136 in J. Barkow, L. Cos-

mides, J. Tooby (eds.). *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. New York: Oxford University Press 1992) to vyjádřili tak, že mysl je konstruována po způsobu jakéhosi švýcarského armádního nože: je to zařízení, které má spoustu různých složek určených pro velmi různé účely.

Z jakých modulů se mysl skládá? Náznaky se různí; a pro nás to v této chvíli není obecně důležité. Podstatné pro nás je, že jedním z takových modulů by podle řady teoretiků měl být modul „teorie mysli“, to jest modul, který je zodpovědný za to, že ostatní lidi vnímáme jako *myslíci*, to jest jako disponující jakýmsi „vnitřním světem“, v němž se pohybují a interagují spolu jejich pocity, dojmy, přesvědčení či přání (viz např. P. Carruthers, P. K. Smith. *Theories of Theories of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press 1996). O *teorii mysli* se hovoří právě proto, že takové mentální entity vnímáme jako něco „uvnitř“ mysli jiných lidí, co je zodpovědné za chování těchto lidí; přičemž ale samozřejmě nikam „do mysli“ nikomu nevidíme, takže poznání těchto entit je v jistém smyslu (jenom?) teoretické. Je to podobný druh poznání jako poznání třeba subatomických částic, které také nedokážeme přímo pozorovat, ale jejichž existenci si dáváme dohromady z projevů hmoty.

Myšlenka, že děti se učí porozumět lidem kolem sebe, a tedy i chápat, co si tito lidé myslí, co si přejí a podobně, samozřejmě není sama o sobě příliš kontroverzní. „Teorie teorie mysli“ (TTM) v dnes téměř obecně přijímané podobě však tvrdí mnohem více. Tvrdí, že takové porozumění je dáno jistým relativně zapouzdřeným mozkovým modulem (a není tedy dáno výchovou, enkulturací, imitací ani ničím takovým), a představuje tak holistickou schopnost, kterou člověk může buď mít, nebo nemít, ale nemůže ji mít třeba jenom zčásti.

Jak můžeme testovat, zda příslušný modul u daného jedince skutečně funguje? V psychologii se prubířským kamenem to-

ho, zda daný jedinec teorií myslí disponuje, stala takzvaná *úloha nepravdivého přesvědčení* (*false-belief task*). Ta spočívá v tom, že spolu s testovanou osobou (obvykle dítětem) a ještě jedním statistou někam ukryjeme nějakou věc (například dáme hračku do krabice), poté pošleme statistu pryč a tuto věc přemístíme jinam (do zásuvky). Když se pak statista vrátí, zjišťujeme, co od něj bude testovaná osoba očekávat: kde podle ní bude ukrytou věc hledat. Bude-li očekávat, že ji bude statista hledat na tom místě, kam nás viděl ji schovávat, pak učiníme závěr, že testovaná osoba je schopna uvažovat tak, že onen statista má *nepravdivé přesvědčení*, což se bere jako indikace přítomnosti teorie myslí. (Bude-li naopak očekávat, že statista bude ukrytou věc hledat tam, kde skutečně je, budeme to brát jako znak toho, že testovaná osoba nevnímá statistu jako bytost s myslí.) A protože pokusy ukázaly, že děti zpravidla nejsou schopny tímto testem procházet o mnoho dříve než ve čtyřech letech, má se za to, že teorie myslí v lidském mozku „dozrává“ až takto pozdě. (Autismus jakožto duševní porucha je pak vykládán jako výsledek toho, že se u dotyčného jedince teorie myslí nevyvine vůbec.)

Texty shromážděné v recenzované knize se pozastavují nad tím, s jakou samozřejmostí velká většina badatelů, zabývajících se myslí, TTM přijímá, když argumenty, o které se TTM opírá, jsou podle autorů knihy velmi nekonkluzivní. Editoři sborníku Ivan Leudar a Alan Costall dokonce hovoří o „šlénství metody“ a tvrdí, že celá TTM vlastně zápasí s problémem, který sama zkonstruovala a který ve skutečnosti není nijak reálný. Podle autorů ho zkonstruovala tak, že nechala zpátky do psychologie a filosofie myslí proklouznout karteziánismus, přesvědčení, že mysl je samostatná substance do velké míry nezávislá na těle, a tak nás staví před problém, jak se vlastně můžeme o neviditelných myslích ostatních lidí něco dozvědět. Leudar a Costall konstatují: „Problémem je, jak mohou

dát lidé smysl tomu, co dělají ostatní, a vyjdeme-li z předpokladu, že lidské myslí jsou zapouzdřené a poznatelné jenom nepřímou, prostřednictvím ‚behaviorálních vodítek‘, stává se tento problém ne pouze těžko řešitelným, přestává být řešitelný vůbec.“ (s. 35)

Autoři několika z textů shromážděných v recenzované knize se pokoušejí ukázat, že teorie, jako je TTM, vyrůstají z živné půdy toho, čemu se někdy říká *kognitivní revoluce* (viz B. J. Baars. *The Cognitive Revolution in Psychology*. New York: Guilford Press 1986) a co v šedesátých letech smetlo behaviorismus. Behaviorismus byl v podstatě reakcí právě na karterziánské chápání myslí, které se zdálo vést zkoumání myslí do slepé uličky, neboť mysl předvádělo jako neprodyšně uzavřený prostor, přístupný pouze svému majiteli, a tudíž nepřístupný jakémukoli objektivnímu zkoumání. (Kromě toho šlo o „prostor“, jehož propojení s naším normálním prostorem se ukazovalo být neřešitelným oříškem – jak by mohla být takto chápána mysl propojena s tělem, kdyby měla existovat v nějaké rovině jsoucna, která je s oním prostorem, ve kterém existuje naše tělo, nějak zcela mimoběžná?) Behaviorismus však, zdá se, vylil s vaničkou i dítě: konstatoval, že mysl není nic než iluze; že jakákoli řeč o myslí nemůže než být jenom metaforickou formou řeči o chování. (*Locus classicus* filosofického behaviorismu je G. Ryle. *The Concept of Mind*. Chicago: University of Chicago Press 1949; v psychologii je to zejména B. F. Skinner. *Verbal Behavior*. New York: Appleton-Century-Crofts 1957.) Kognitivní revoluce se naproti tomu vrací k selskému rozumu s jeho přesvědčením, že lidé něco jako mysl skutečně mají. Avšak v podobě teorií, jako je TTM, tato teorie *de facto* vrací na scénu kompletní karteziánismus se všemi problémy, které se s ním pojí. Namísto přesvědčení, že mysl není nic více než chování, se vracíme k přesvědčení, že chování jenom indikuje něco, co se odehrává v myslí, která je pro vnějšího pozorovatele zcela

nepřístupná.

Existuje ale vůbec nějaká jiná možnost, než buď mysl zcela zrušit, a lidské chování tak klást na jednu úroveň s „chováním“ řeky či traktoru, anebo připustit, že lidské chování je kvalitativně odlišné, protože čerpá smysl z mysli, která je schovaná za ním, která pak ale musí být chápána jako nepřístupná černá skříňka, o jejímž obsahu se lze nanejvýš dohadovat? Existuje nějaká splavná cesta mezi Scyllou behaviorismu a Charybdou kartezianismu? Takovou třetí cestou by mohl být názor, že lidské chování je svou podstatou kvalitativně odlišné od projevů řek či traktorů, že nějak svou podstatou jakoby „samo o sobě“ *dává smysl* (a nelze ho tudíž adekvátně popisovat přírodovědeckým způsobem, jaký se výborně hodí na řeky či traktory). To znamená, že toto chování nemůžeme, máme-li mu opravdu porozumět, vykládat prostřednictvím oněch pojmů, které používáme na neživý a nelidský svět, ale musíme ho vnímat prostřednictvím nějakých pojmů zcela jiných – to jest třeba nikoli pouze jako pohyby, ale jako *gesta*, nikoli pouze jako komplexní změny poloh, ale jako *jednání*, či nikoli pouze jako reakce na prostředí, ale jako *cílevědomé zacházení* s tímto prostředím.

Wess Sharrock a Jeff Coulter ve svém příspěvku otištěném v této knize konstatují: „Přestaneme-li si chování představovat jako něco, co musí být popisováno pouze ‚mělkými‘ termíny a uvědomíme-li si, že může být popisováno také ‚hlubokými‘, zbavíme se iluze, že hranice mezi ‚pozorovatelným‘ a ‚nepozorovatelným‘ musí být vedena podél hranice oněch ‚mělkých‘ termínů, a přestaneme si představovat, že ‚mentální‘ je nepozorovatelné, zakryté našemu zraku pohyby těla a přístupné jenom prostřednictvím *vyvození*.“ (s. 77)

Tento spor tedy souvisí – i když jenom do jisté míry – s mnohem obecnějším sporem mezi badateli, kteří mají pocit, že člověka lze seriózně zkoumat jenom přírodovědecky (Tooby, Cosmidesová op. cit. nebo S. Pinker. *The Blank Slate*. London: Penguin

2002), a těmi, kteří se domnívají, že přírodovědecký pojmový rámec na člověka nestačí a je na něj třeba použít nějaký rámec specifický, nějaký, který mohou poskytnout humanitní vědy. V jedné ze svých vulgarizovaných podob se mění ve spor o to, zda je člověk determinován „geny nebo kulturou“; nás zde ale zajímá spíše ta jeho podoba, ve které jde o to, zda je slovník přírodních věd, jak říká Rorty (R. Rorty. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989; český překlad *Nahodilost, ironie, solidarita*. Praha: PedF UK 1996), z hlediska popisu světa *privilegovaný*. Je jediným skutečně „exaktním“, „objektivním“ či „vědeckým“ způsobem popisu světa ten, který se omezuje na „mělké“, přírodovědecké termíny? Autoři přispívající do recenzované knihy se domnívají, že nikoli, a že brát takový neopodstatněný názor za hotovou věc je fatální.

Podle nich nespočívá porozumění jiným lidem v tom, že bychom *nejprve* pozorovali jejich chování (a na základě přírodovědeckých pojmů si dělali nějakou jeho teorii) a *potom* z těchto pozorování vyvozovali existenci něčeho „za“ tímto chováním; podle nich ostatní lidi přímo vnímáme pomocí pojmů, které jsou „intencionální“, to jest které se s přírodovědeckým slovníkem míjejí. Leudar a Costall říkají: „Konverzní analýza však ukazuje, že rozhovory jsou složitě uspořádány tak, aby byla intencionalita vtělena v příspěvcích jednotlivců k společenské interakci, a to převážně nikoli víceznačným způsobem. ... Vidíme zde pozoruhodnou nekonzistenci: kognitivní psychologové vykládají běžnou komunikaci podle modelu praktik experimentálních zkoumání a přitom si titíž psychologové málokdy všimnou, že tyto experimenty samy jsou dialogickými setkáními.“ (s. 35)

Děti se z tohoto pohledu učí nikoli teoretizovat o skrytém zdroji chování, ale chování rovnou vnímat jako jednání, jako něco cílevědomého, intencionálního a smysluplného. Z tohoto pohledu je pak instalování experimentů, jakým je *úkol nepravdivého pře-*

svědčení, scestný: jeho cílem je testovat, zda je testovaná osoba schopna vnímat jiné lidi jakožto myslící bytosti, avšak samo porozumění pravidlům tohoto experimentu předpokládá mnohé z toho, jehož přítomnost má testovat. Sharrock a Coulter konstatují: „Nejde nám o to, abychom zdůraznili problematický statut tohoto ‚experimentu‘, jak jsme ho zde popsali, ale abychom poukázali na míru, do jaké provozování tohoto experimentu prostě předpokládá a naprosto závisí na tom, že i velice malým dětem připisujeme schopnost činit početná a jemná rozlišení s ohledem na ‚mentální stavy‘ jiných lidí: schopnost dítěte tohle dělat je podmínkou jeho řádné účasti v tomto ‚experimentu‘, jeho porozumění tomu, co má dělat.“ (s. 76)

Autoři, jejichž články recenzovaný sborník přináší, mají tedy pocit, že TTM je prostě výsledkem neopodstatněného uhranutí určitým teoretickým paradigmatem – názorem, že vnímání jiných lidí jakožto takových je věcí schopnosti vyvodit z jejich zjevného chování poznatky o tom, co se děje v jejich nezjevné mysli, a že tato schopnost je věcí určitého mozkového modulu. Autoři v tom vidí druh profesionální deformace: něco, co, řečeno s Wittgensteinem (L. Wittgenstein. *Philosophische Untersuchungen*. Oxford: Blackwell 1953, český překlad Praha: FLÚ AV ČR 1993: § 103), „nám sedí na nose jako brýle, takže cokoli vidíme, vidíme skrze ni“. Toto uhranutí může mít podle nich ovšem nikoli jenom neblahé filosofické důsledky, ale i neméně neblahé důsledky čistě praktické – minimálně natolik, nakolik se toto paradigma promítá do přístupu psychologů či psychoterapeutů k jejich pacientům, případně obecněji do toho, jak společenští vědci vnímají postavení jedince v lidské společnosti. Jak říká již v titulu svého příspěvku v této knize filosof Daniel D. Hutto, „Teorie mysli vládne, ale není to tak v pořádku!“

Na závěr podrobněji o obsahu knihy. Skládá se ze tří částí: *Teorie a historie*, *Aplikace* a *Alternativy* (ale nedá se říci, jde o čle-

nění opravdu organické; většina článků se dotýká všech těchto témat). Větší část první dílu knihy tvoří dva programové texty editorů knihy (první z článků se jmenuje *O historických předchůdcích paradigmatu teorie mysli*; název toho druhého obsahuje onu nelichotivou charakteristiku přístupu teorie mysli, o níž jsme se již zmiňovali: *Teorie mysli: šílenství metody*); tyto dva texty doplňuje článek W. Sharrocka a J. Coultera „Teorie mysli“: pokračování kritického komentáře, ze kterého jsme již také citovali. Druhou část knihy tvoří pět textů, jeden především psychiatrický (*Určování interakčních znaků schizofrenie v klinických konzultacích* od R. McCabové) a další spíše filosoficko-psychologické; vesměs s příznačnými názvy: *Účastníci nepotřebují teorie: poznání mysli skrze zapojení se* (V. Reddy a P. Morris); *Kořeny myslosleposti* (S. Shanker a J. Stieben); *Kdo doopravdy potřebuje „teorii“ mysli* (E. Williams) a *Potřebují zvířata „teorii mysli“?* (M. Bavidge a I. Ground). Třetí část obsahuje tři články; pod jedním je podepsána anglická psycholožka českého původu I. Marková, jejíž kniha o dialogické psychologii vyšla nedávno i v češtině (*Dialogický přístup k psychologii: alternativa k dualismu TTM*), pod druhým významný filosof mysli D. Hutto (*TM vládne, ale není to tak v pořádku*) a třetím je další text W. Sharrocka, který se podílel již na jednom z textů první části (*Skryté karteziánství v diskurzivní psychologii*).

Knihy určitě stojí za pozornost: způsob, jakým jde proti mainstreamu současné filosofie mysli a psychologie je v tom nejlepším slova smyslu filosofický: vynáší na světlo skryté předpoklady téměř všeobecně přijímané TTM, ukazuje, že tyto předpoklady nejsou dostatečně reflektovány, takže je minimálně otázkou, zda někteří zastánci TTM vlastně napřed nepředpokládají to, o čem mají za to, že to prokázali, a vede čtenáře k hlubšímu zamýšlení nad povahou fenoménu mysli. Nedá se jistě říci, že tato kniha zasazuje TTM smrtelnou ránu; avšak způsob, kterým rozvíklává ony zdánlivě neochvějně pilíře, na kterých TTM stojí, se mi

jeví být obdivuhodný; a nemohu než ji doporučit komukoli, koho zajímá kritika východisek současné psychologie a filosofie mysli či analýzy diskurzu.

Jaroslav Peregrin