

analytiky a potenciálně

odborné pomoci a podpory

London and New York:

Praha: Portál.

google.com/view/somnus/

Terms and Building Bridges.

FILOSOFIA

of the Mind. London and New

Theory Cambridge: Harvard

1(21) 72–87.

Praha:

London and New York:

Psychoanalytic

Intersubjektivita ve filosofii a v psychologii

Jaroslav Peregrin

Shrnutí

Intersubjektivita je sdílení něčeho mezi subjekty. Ve filosofii se tento pojem nejběžněji zařazuje do kontextu epistemologie: za intersubjektivní je považováno to, co není subjektivní v tom smyslu, že by to bylo uzavřeno v mysli jednoho subjektu, ale zároveň to není objektivní v tom smyslu, že by to bylo nezávislé na existenci subjektů. Je tu ale i smysl slova „intersubjektivita“, který má co dělat s jistou rezonancí, ke které může dojít, když se dva subjekty propojí určitým speciálním způsobem, tak jako elektrody obloukové lampy. Taková rezonance je podstatná z hlediska psychologie. V tomto textu se nejprve věnujeme tomu „filosofickému“ smyslu slova „intersubjektivita“ a poté obracíme pozornost k onomu „psychologickému“ smyslu; přitom se dobíráme toho, že tyto dva smysly jsou provázány úžeji, než by se na první pohled zdálo.

Klíčová slova: intersubjektivita, filosofie, psychologie, epistemologie, evoluce, emoce

Intersubjectivity in Philosophy and in Psychology

Summary

The meaning of intersubjectivity is the sharing of something between subjects. In philosophy, this concept is usually encountered within the context of epistemology: intersubjective is that which is not subjective in the sense that it would be contained only within the mind of an individual subject, but at the same time it is not objective in the sense that it would be independent of the existence of any subjects. There is, however, also another sense of “intersubjectivity” that has to do with a certain resonance, which may occur when two subjects come to interconnect in a certain specific way, as electrodes of an arc lamp. This kind of resonance is significant from the viewpoint of psychology. In this text we first focus on the “philosophical” sense of the word “intersubjectivity” and then we turn our attention to the “psychological” sense; and we find (out) that the two senses are interconnected in a closer way than it would seem at first sight.

Key words: intersubjectivity, philosophy, psychology, epistemology, evolution, emotions

Wikipedie říká, že „intersubjektivita je schopnost/možnost sdílení něčeho (duševní povahy) mezi subjekty. Intersubjektivní je takový jev, který je přístupný více než jednomu subjektu, je přístupný více myslím“. To lze ovšem chápat mnoha různými způsoby. Ve filosofii se tento pojem nejběžněji zařazuje do kontextu epistemologie, tj. teorie poznání: za intersubjektivní je považováno to, co není subjektivní v tom smyslu, že by to bylo uzavřeno v mysli jednoho subjektu, a tudíž přístupné jenom jemu, ale zároveň to není objektivní v tom smyslu, že by to bylo nezávislé na existenci subjektů. Třeba vlastnictví je v tomto smyslu intersubjektivní: jistě nejde o něco čistě subjektivního, protože k tomu, aby někdo něco vlastnil, jistě nestačí, aby si myslel, že to vlastní. Zároveň ovšem není objektivní v tom smyslu, že by existovalo, i kdyby ho lidé nebrali za existující.

Donald Davidson, který ze slov *subjektivní*, *objektivní* a *intersubjektivní* sestavil název knihy svých esejů o filosofii myslí (Davidson, 2001), o těchto třech termínech píše: „Tato slova zaznamenávají skutečné rozdíly. Poznání z první osoby se vyznačuje faktem, že vzhledem k tomu, o čem jsme přesvědčeni, co chceme, co máme v úmyslu, a vzhledem k nějakým dalším postojům si můžeme legitimně nárokovat jedinečný druh autority. Poznání z druhé osoby a poznání zbytku světa přírody tuto autoritu postrádají, ale navzájem se od sebe liší v tom, že naše poznání jiných myslí je normativní způsobem, kterým není normativní to druhé.“

Je tu ale i jiný smysl slova „intersubjektivita“, a ten je zřejmě podstatnější z hlediska psychologie. Tento smysl má co dělat s jistou rezonancí, ke které může dojít, když se dva subjekty propojí určitým speciálním způsobem, tak jako když k sobě třeba přiblížíme elektrody obloukové lampy. Taková rezonance pak může mít pro lidské já konstitutivní charakter. „Jakmile je já nahlédnuto jako existující v poli intersubjektivní a jako vyvíjející se v kontextu interakce s druhými,“ píše Frie a Reis (2001, s. 307), „mohou se pokusy pochopit lidské chování pomocí vnitřních pudů a konfliktů jevit jako jednostranné“.

V tomto textu se nejprve budeme věnovat tomu „filosofickému“ smyslu slova „intersubjektivita“ a poodhalíme něco z filosofických diskusí, které se kolem něj v posledních desetiletích odehrávají. Poté obrátíme pozornost k onomu „psychologickému“ smyslu. Možná se dobereme toho, že tyto dva smysly jsou provázány úžeji, než by se na první pohled zdálo.

Objektivita jako intersubjektivita

Selský rozum nám říká, že kolem nás je („objektivní“) svět, který je na nás nezávislý a který můžeme lépe či hůře poznávat. Každý z nás může mít jistý pohled či názor na svět, jistou („subjektivní“) perspektivu, ze které ho sleduje; avšak to nic nemění na faktu, že svět sám o sobě má nějakou určitou podobu. A nakonec tu mohou být i nějaké věci, o kterých se dohodneme, že nějak budou (třeba za jakých okolností budeme mít za to, že někdo něco vlastní, a jaké to bude mít důsledky), a ty budou „intersubjektivní“.

Jde ovšem o to, co je to *svět*. Když se na to někoho zeptáme, asi nám odpoví, že svět je souhrn všeho toho, co nás obklopuje, všech věcí s jejich vlastnostmi a vztahy mezi nimi. Součástí světa je tak dřevěný plot, který vidím z okna svého bytu, i člověk, který kolem něj vede černého huňatého psa atd. Avšak *plot* nebo *pes* jsou *naše* pojmy a možná si dovedeme představit, že jimi někteří lidé (třeba příslušníci nějakých exotických kultur) nedisponují. Není tedy to auto a ten pes součástí jenom *našeho* světa, a nikoli světa jako takového?

Můžeme se pokusit opravit naše předchozí vymezení toho, co je to svět: součástí světa jako takového není nutně ten plot jakožto plot a ten pes jakožto pes; jsou to jenom dvě neurčené věci, které my potom zařazujeme do škatulek *plot* a *pes* (příčemž někdo jiný je může zařazovat do jiných škatulek, nebo do vůbec žádných). Ale pak se můžeme ptát dál: proč dvě věci? Proč je třeba *plot věc*: často se skládá z různých částí, někdy docela různorodých a někdy třeba i vůbec ne propojených. Takže ani představa, že tady je nějaký objektivně daný soubor věcí, které my zařazujeme do různých škatulek (této představě se někdy ve filosofické literatuře říká „cookie-cutter metaphor“¹), není nijak přímočará: protože už rozčlenění světa do věcí může být záležitostí úhlu pohledu.

1 Viz např. Putnam (1991, kapitola 7).

Takže můžeme dojít k *závěru*, že *veškerý* tvar mu dáváme až my, pe-
co nemá vůbec žádný tvar, smysla-
nologická konvence: říkejme tomu
o sobě nemá žádný tvar) *skuteč-
která pevný tvar má, to jest která
nostmi a v určitých vztazích.*

Spory o tom, do jaké míry je na-
již rozčleněná nezávisle na něm (ta-
na ně nezávislé věci) byly jedním z
století². *Relativisté* byli *přesvědčení*
více či méně různým způsobem,
světech³. Za primární nástroj takov-
to, že my máme v češtině slova – a
žijme ve světě plotů a psů; jestliže
žijí jeho mluvčí ve světě, kde se na
jinými slovy za to, že *veškerá* oby-
s výjimkou toho, že je tu nějaká be-
vislá, je vše, *veškerý* tvar této skute-
této skutečnosti samotné, ale toho.

V opozici k relativismu stál tak-
na nás a na našich jazycích je nezá-
před námi vyvstává už zcela rozče-
jako nálepky na jeho prvky.

Naším úkolem zde není spór m-
poukázat na to, jak skrze něj vyšlo-
podstatnější roli, než se na první p-
říkat, že *veškerá* objektivita vlastně
že mezi skutečností a světem může
intersubjektivita zaplňuje, není zře-

Tři světy poznání

Spory o relativismus často předpo-
se zmínili výše, totiž *rámec* dělicí
vždy jenom pro jediné *individu-
nezávislé*, a intersubjektivního, a
předchozími. Lidé jsou podle toho
ustanovit věci, které už nejsou jen-
díky interakci těchto subjektů. *Rek-
veškerá* objektivita má intersubjekt-

Z filosofického pohledu je však s
Davidson (1991) tak činí vycházej-

- 2 Viz Marvan (2014).
- 3 Mohli bychom uvažovat i o tom, že t-
jednotlivci. Obvykle se ale má za to,
míry pevný a setrvalý, k čemuž je p-
- 4 Někdy se v této souvislosti hovoří
a Luckmann (1966).

Takže můžeme dojít k závěru, že objektivní svět je něco zcela beztvarého a že veškerý tvar mu dáváme až my prostřednictvím našich pojmů. Dá se ale něčemu, co nemá vůbec žádný tvar, smysluplně říkat *svět*? Tady bude na místě určitá terminologická konvence: říkejme tomu, co je objektivně kolem nás (a co možná samo o sobě nemá žádný tvar) *skutečnost*, a termín *svět* rezervujme až pro skutečnost, která pevný tvar má, to jest která je rozčleněná do určitých věcí s určitými vlastnostmi a v určitých vztazích.

Spory o tom, do jaké míry je náš jazyk schopen rozčleňovat realitu a do jaké je již rozčleněná nezávisle na něm (takže jazykové výrazy jsou jenom nálepkami pro na ně nezávislé věci) byly jedním z určujících momentů filosofie konce dvacátého století². *Relativisté* byli přesvědčeni, že různé kultury mohou skutečnost tvarovat více či méně různým způsobem, takže pak mohou žít ve více či méně různých světech³. Za primární nástroj takového tvarování bývá obvykle považován jazyk: to, že my máme v češtině slova – a potažmo pojmy – „plot“ a „pes“ způsobuje, že žijeme ve světě plotů a psů; jestliže ekvivalenty těchto slov v nějakém jazyce chybějí, žijí jeho mluvčí ve světě, kde se nevyskytují ploty ani psi. Relativismus tedy má jinými slovy za to, že veškerá objektivita není ničím víc než intersubjektivitou: s výjimkou toho, že je tu nějaká beztvará skutečnost, jejíž existence je na nás nezávislá, je vše, veškerý tvar této skutečnosti, všechno to, co z ní dělá svět, věcí nikoli této skutečnosti samotné, ale toho, co do ní vkládáme my.⁴

V opozici k relativismu stál tak zvaný (*metafyzický*) *realismus*, který měl za to, že na nás a na našich jazycích je nezávislá nejenom skutečnost, ale celý svět: že svět před námi vyvstává už zcela rozčleněný a jazykové výrazy slouží víceméně jenom jako nálepky na jeho prvky.

Naším úkolem zde není spor mezi realismem a relativismem řešit; chceme ale poukázat na to, jak skrze něj vyšlo najevo, že intersubjektivita může hrát mnohem podstatnější roli, než se na první pohled zdá. I když nebudeme spolu s relativisty říkat, že veškerá objektivita vlastně není nic jiného než intersubjektivita, myšlenka, že mezi skutečností a světem může být ještě nějaká podstatná mezera, kterou právě intersubjektivita zaplňuje, není zřejmě úplně od věci.

Tři světy poznání

Spory o relativismus často předpokládají onen pojmový rámec, o kterém jsme se zmínili výše, totiž rámec dělící svět do sfér subjektivního, které je poznatelné vždy jenom pro jediné individuum, objektivního, které je na poznání individuů nezávislé, a intersubjektivního, které je jakýmsi přechodem mezi těmi dvěma předchozími. Lidé jsou podle tohoto názoru v rámci vzájemné interakce schopni ustanovit věci, které už nejsou jenom subjektivní, které ale existují právě jenom díky interakci těchto subjektů. Relativismus je pak zčásti názorem, že v podstatě veškerá objektivita má intersubjektivní původ.

Z filosofického pohledu je však možné zpochybňovat celý tento pojmový rámec. Davidson (1991) tak činí vycházející z úvah o třech druzích poznání odpovídajících

2 Viz Marvan (2014).

3 Mohli bychom uvažovat i o tom, že tvarovat různým způsobem mohou skutečnost i různí jednotlivci. Obvykle se ale má za to, že tvar světa, který tak vzniká, musí být do nějaké míry pevný a setrvalý, k čemuž je potřeba minimálně ta intersubjektivita.

4 Někdy se v této souvislosti hovoří o sociální konstrukci skutečnosti; viz např. Berger a Luckmann (1966).

těmto třem sférám světa: je tu poznání mé vlastní mysli; poznání vnějšího světa; a poznání jiných myslí. Přítom vztah mezi těmito třemi druhy poznání se může zdát být přímočarý: bezprostředně a neomylně je mi dáno poznání mé vlastní mysli; od něj se mohu propracovat k již nikoli neomylnému poznání vnějšího světa, a od něj pak k ještě prchavějšímu poznání jiných myslí. Z tohoto pohledu je tedy intersubjektivita až jakousi třešničkou na dortu našeho přístupu ke světu.

Davidson má ovšem pocit, že tenhle pohled je značně zkreslující. Má za to, že skutečné poznání vzniká až tehdy, když dává smysl ptát se „je to doopravdy tak?“, když je tu nějaký pojem toho, jak se věci mají skutečně, ne jenom jak se mi jeví být. A Davidson je přesvědčen, že takové rozlišení mezi jevem a skutečností můžeme mít jedině v rámci „komunity myslí“; je k tomu potřeba to, abych svůj pohled na svět mohl konfrontovat s pohledy jiných lidí, a tak se propracovávat k neutrálnímu pohledu. Podle obvyklého názoru je tomu tak, že bezprostředně poznáváme jen svou vlastní mysl, pak se s jistým úsilím a štěstím můžeme propracovat k poznání vnějšího světa a s dalším úsilím a štěstím se pak můžeme propracovat k poznání jiných myslí. Davidson je ovšem přesvědčen, že všechny ty tři druhy poznání jdou ruku v ruce a poznání jiných myslí – intersubjektivita – je v jistém smyslu podmínkou jakéhokoli jiného druhu poznání. „Společenství myslí je základem poznání;“ říká Davidson (1991, s. 218), „poskytuje míru všech věcí.“

Intersubjektivita je tedy nejenom propojením dvou či více již hotových myslí, ale vlastně kadlubem, ve kterém se jednotlivé mysli odlévají – kdyby člověk nebyl oním druhem společenského tvora, kterým je, nemyslel by tak, jak myslí. Zajímavé je, že k podobnému pohledu se v poslední době kloní i někteří empiricky orientovaní vědci, psychologové, antropologové apod. Tak například Michael Tomasello (2014, s. 122–123) ve své pozoruhodné knížce o původu lidského rozumu píše:

Zatímco raní lidé internalizovali a zohlednili perspektivu toho, koho Mead (1934) nazývá „významným jiným“, moderní lidé internalizovali a zohlednili perspektivu skupiny jako celku, neboli jakéhokoli člena skupiny, Meadova „zobecněného jiného“. Lidské myšlení už v tomto bodě není čistě individuální proces, a ani společenský proces ve druhé osobě; je to internalizovaný dialog mezi „co si myslím“ a „co by si měl každý myslet“ (Sellars, 1963). Lidské myšlení se už stalo kolektivním, objektivním, reflektivním a normativním; jinými slovy se už stalo plnohodnotným lidským uvažováním.

Máme tu tedy takový obrázek, že naše lidské myšlení je podstatným způsobem ovlivněno společenskými praktikami, které jsme jako příslušníci našeho druhu vyvinuli. To zní možná trochu paradoxně: jsme asi zvyklí si představovat, že naopak naše praktiky jsou výsledkem toho, co se nám děje v hlavě, výsledkem interakce našich tužeb, přání a přesvědčení. Teď ale jako bychom říkali opak: že to, co máme v hlavě, je výsledkem toho, jak se praktiky promítají do našich myslí.

Myslím, že pravdou je v jistém smyslu obojí. Není pochyb, že naše současná mysl funguje z dost velké části tak, že souhra přání a přesvědčení produkuje chování a jednání. Současně je tomu ale podle mne i tak, že to, že vůbec máme něco jako přání a přesvědčení (a tím myslím nikoli nějaké neartikulované tužby a dojmy, ale skutečná „přesvědčení, že...“ a „přání aby...“), je důsledkem našeho

společenského způsobu života. C jsem napsal knihu⁵.

V tomto smyslu tedy intersubjektivita nemusíme dopracovat; je to spíše i když si to třeba často neuvědomujeme, myslit tak, jak myslíme.

„Podstata“ versus „podstata“

Od objevu genetiky je zřejmé, že lidské chování je méně determinováno svou genetikou a více determinováno i tím, co je do něj vloženo lidské společností. Spory vznikají ohledně toho, co se z člověka nakonec stane, což označuje termínem „nature vs. nurture“.

Poté, co začala být evoluční biologie aplikována na člověka, genetiky: u živočichů jiných než člověka geny relativně přímo určují chování, který je člověku dán je jedním z mnoha jednotlivých projevů při nejlepší vůli musí být i usměrnění dané výchovnými názory, že mnoho lidských schopností se předává kulturně, a nikoli geneticky.

Klíčovými jsou v tomto ohledu (2005) nebo Henrich (2015). Ti se zabývají děním a přenosem zkušeností společností právě v tom spočívá naše výjimečnost: čím větší objem schopností a zkušeností, tím rychlejší a operativnější. Samotný přenos z generace na generaci není dostatečný; zkušenosti nenávratně přecházejí z generace na generaci.

Jak se tyto schopnosti a zkušenosti přecházejí z generace na generaci? Tady bych si ale rád všimnul zejména toho, že v tomto procesu hraje roli něco jako „mazivem“, které umožňuje generaci probíhat hladce a bez problémů.

5 Viz Peregrin (2014).

6 Podrobně jsem tohle rozšířil v knize „The Nature of Language“ (2014).

7 Tak to do velké míry viděla například Chomsky (1965).

8 Příkladem tohoto postupu jsou například práce Berwick a Chomsky (2016) – nepřesně vyřezané do velké míry už roditelství a jazyk se z generace na generaci přecházejí (o tom jsem psal v knize „The Nature of Language“ (2014)).

ni myslí; poznání vnějšího světa; do třech druhů poznání se může je mi dáno poznání mé vlastní myšlennému poznání vnějšího světa, h myslí. Z tohoto pohledu je tedy našeho přístupu ke světu.

ne značně zkreslující. Má za to, že mysl ptát se „je to doopravdy tak?“, čně, ne jenom jak se mi jeví být. ezi jevem a skutečností můžeme potřebo to, abych svůj pohled na k se propracovávat k neutrálnímu je bezprostředně poznáváme jen a můžeme propracovat k poznání a můžeme propracovat k poznání nechty ty tři druhy poznání jdou ita – je v jistém smyslu podmíněvní myslí je základem poznání;“ ch věcí.“

chou či více již hotových myslí, sší oděvají – kdyby člověk nebyl myslil by tak, jak myslí. Zajímavé kioní i někteří empiricky oriento- tak například Michael Tomasello bodu lidského rozumu píše:

perspektivu toho, koho Mead zovali a zohlednili kolo čena skupiny, Meadova to bodě není čistě individu- e osobě je to internalizovaný každý myslit * (Sellars, 1963). vnitřním a norma- m lidským uvážováním.

yšení je podstatným způsobem ko příslušníci našeho druhu vy- yká si představovat, že naopak je v hlavě výsledkem interakce tom říkali opak: že to, co máme ji do našich myslí.

Není pochyb, že naše současná rání a přesvědčení produkuje e i tak, že to, že vůbec máme i nějaké neartikulované tužby aby...“), je důsledkem našeho

společenského způsobu života. Ostatně o tom, „jak jsme zkonstruovali svou mysl“ jsem napsal knihu⁵.

V tomto smyslu tedy intersubjektivita není něčím, k čemu se můžeme nebo nemusíme dopracovat; je to spíše něco, co je nám dáno nevyhnutelně do vínku, i když si to třeba často neuvědomujeme. Je to předpoklad toho, že vůbec dokážeme myslet tak, jak myslíme.

„Podstata“ versus „potrava“

Od objevu genetiky je zřejmé, že každý živý organismus, a tudíž i člověk, je více či méně determinován svou genetickou výbavou. Vedle toho je samozřejmě determinován i tím, co je do něj vstřípeno v průběhu jeho výchovy a jeho začleňování do lidské společnosti. Spory vznikají o to, v jakém poměru se tyto dvě složky zasluhují o to, co se z člověka nakonec stane. V anglicky psané literatuře se tato debata označuje termínem „nature vs. nurture“, tj. něco jako „podstata vs. (intelektuální) potrava“⁶.

Poté, co začala být evoluční teorie, ve druhé polovině dvacátého století, systematicky aplikována na člověka, se většina teoretiků přikláníla k rozhodující roli genetiky: u živočichů jiných než lidé se většina jejich chování zdá být určena jejich geny relativně přímočaře, a zdálo se, že člověk by z tohoto hlediska neměl být výjimkou⁷. Teprve později bylo doceněno to, že on přece jenom výjimkou je: repertoár chování, který je člověku dán jeho geny do vínku, je totiž tak rozsáhlý, že jeho jednotlivé projevy při nejlepší vůli vysvětlit těmito geny nelze, že zásadní tedy musí být i usměrnění dané výchovou a kulturou. V poslední době se tedy mnozí názory, že mnoho lidských schopností a dovedností se z generace na generaci předává kulturně, a nikoli geneticky⁸.

Klíčovým jsou v tomto ohledu práce vědců a filosofů, jako jsou Boyd a Richerson (2005) nebo Henrich (2015). Ti se snaží ukázat, že my lidé se na genetické hromadění a přenos zkušeností spoléháme mnohem méně než ostatní tvorové – a možná právě v tom spočívá naše výlučnost. Dospěli jsme do stavu, kdy si dokážeme čím dál tím větší objem schopností a dovedností předávat kulturně, což je nesrovnatelně rychlejší a operativnější. (Samozřejmě to má i své nevýhody: vyžaduje to, aby se přenos z generace na generaci nepřerušil: kdyby k tomu došlo, bylo by spousta předávaných zkušeností nenávratně ztracena a musela by se zase pracně objevovat.)

Jak se tyto schopnosti a dovednosti předávají? Samozřejmě výchovou a vzděláváním; k čemuž jsme my lidé zbudovali i rozsáhlou institucionální infrastrukturu. Tady bych si ale rád všimnul zajímavého – i když zatím spíše okrajového – názoru, totiž že v tomto procesu hrají zásadní roli emoce. Emoce jsou podle tohoto názoru něčím jako „mazivem“, které umožňuje, aby stroj kulturního přenosu z generace na generaci probíhal hladce a bez zadrhování.

5 Viz Peregrin (2014).

6 Podrobně jsem tohle rozebíral na jiném místě: viz Peregrin (2019).

7 Tak to do velké míry viděla například druhdy populární sociobiologie (Wilson, 1975).

8 Příkladem tohoto posunu jsou názory na podstatu jazyka. Zatímco donedávna velká většina jazykovědců – včetně toho nejvlivnějšího, Noama Chomského (Chomsky, 1986; Berwick a Chomsky, 2016) – nepochybovala o tom, že s jazykem se díky naší genetické výbavě do velké míry už rodíme (Cowie 2017), dnes stále hlasitěji zaznívají názory, že i jazyk se z generace na generaci přenáší spíše kulturně než genericky (Christiansen a Chater, 2016) (i o tom jsem psal ve svém výše citovaném článku).

Emoce

Mnoho filosofů, kteří se v novověku zabývali lidskou inteligencí, mělo za to, že naše *kognitivní* výkony (tj. poznávání, usuzování atd.) lze zcela oddělit od našich emocí, a že je to dokonce předpokladem toho, abychom kognici mohli studovat v její nezkalené podobě. Antonio Damasio (1994) tohle nazval „Descartovým omylem“ a poukázal na to, že takové oddělování je nejenom nemožné, ale i nežádoucí: lidská kognice, argumentuje, by, kdybychom od ní odpárali všechno emocionální, vůbec nefungovala tak, jak funguje. Co to tedy emoce jsou a jakou hrají v našich životech roli?⁹

Člověk, tak jako každý jiný živočich, je evolucí veden k tomu, aby kormidloval svým prostředím tak, že se vyhýbá nebezpečí a vyhledává to, co je pro něj prospěšné. U velmi jednoduchých organizmů to může být zařízeno tak, že v sobě mají odpudivé a přitažlivé reakce na příslušné prvky prostředí pevně zabudované, avšak u složitějších organizmů to takto jednoduše nejde. Podnětů, které jsme my schopni vnímat, těch odpudivých, přitažlivých i neutrálních, je velká spousta a reakce na ně se musejí nějakým způsobem uspořádat. Jestliže uvidím chutné jablko, což by mě mělo vést k tomu, abych ho utrlh a snědl, a vzápětí zjistím, že se na mě žene rozružený tygr, před kterým bych měl utéci, je potřeba, aby ta druhá reakce dokázala „přebít“ tu první.

K tomu, abychom na podněty z prostředí reagovali takto flexibilně, nás evoluce opatřila *emocemi*, to jest stavy, které jsou jakýmsi prostředníky mezi podněty a standardními reakcemi na ně, jež však ty podněty s oněmi reakcemi nepropojují nezvratně. Emoce nás k příslušným reakcím vedou, avšak nikoli přímočaře. Vidím-li chutné jablko, vyvolá to ve mně touhu ho utrhout a sníst, avšak objeví-li se do toho tygr, nastoupí panický strach, který touhu jíst jablko lehce přebije. Emoce – konkrétněji stimuly vyvolané vnitřní stavy, které jsou emocemi prodchnuté – tak fungují jako prostředky toho, abychom svým prostředím kormidlovali co nejefektivněji.

Důsledkem tohoto vývoje je to, že my své okolí vnímáme primárně prostřednictvím těch emocí, které v nás jeho prvky vyvolávají. Prostředí tedy pro nás není neutrálním souborem věcí a dějů, ale kolbištěm přitažlivých a odpudivých emocionálních sil.

Navíc člověk, tak jako každý jiný společenský živočich, se pohybuje v prostředí, které je z podstatné části tvořené jinými jedinci jeho druhu. I s nimi to do jisté míry funguje jako s ostatními prvky prostředí: někteří z nich, nebo věci, které dělají, nás přitahují, jiní nás odpuzují. Lidé jsou ale neskonale složitější entity než věci a i než jiní tvorové; a neskonale složitější je proto i soustava emocí, které se k nim váží. „Emocionální mapa“ našeho prostředí tak nabývá velmi členitých a barvitých podob.

Při setkání s jiným člověkem tak může dojít k různým druhům rezonance. Může se například stát, že ve mně vyvolá nějaké velmi pozitivní emoce a že já naopak vyvolám podobně pozitivní emoce v něm. Tím může vzniknout jistá dialektická vazba: já mohu vnímat, jeho pozitivní emoce, což může posílit moje pozitivní emoce a tak dále.

9 Fenomén emocí je samozřejmě neskonale složitější, než by se mohlo zdát z náčrtu, který prezentujeme – viz např. Scarantino a de Sousa (2008).

Emoční interakce

Greenspan a Shanker (2004) ve své knize *Emoční interakce* popisují, jak probíhá formování emoční interakce mezi dětmi a jejich rodiči. Jednoduchým příkladem je interakce mezi nimiž dochází k tomu, že se v něm obě strany vztahují k němu jako k němu. Následující ilustrativní příklad je...

Nathan, dítě staré jeden rok, se s prsty svých nohou, když do spatří, se jeho tvář rozzářila, na o zachichotá a lehce zamává ručičkami. Ona si sedne na podlahu a se se. Když ho polechtá na chodidlech se směje, jeho široký úsměv se Sue se zeptá něžným hlasem: „že tě nebudu lechtat?“ a v její Nathan nejprve natáhne svou naklánět dopředu, nohu zase celý odstavec

Abychom pochopili, proč je to o funkci emocí. Říkali jsme, že dovolují rozvolnit závislost jeho tyto reakce řadily podle důležitosti k příslušné reakci, jenom že teď s něčím důležitějším.

Greenspan a Shanker ovšem a v tomto pokročili ještě mnohem dále, ale i od svých stimulu zcela o tak přestávají být pouhými prostředky autorů poevoluární transformace našeho jazyka a našeho abstraktního myšlení, kdyby nadány emocemi nebyly.

Celá tato teorie je ovšem z téhož venec; a já nemám pocit, že by se vyvíjela, v knize uspokojivě založením propojení tří na první polovinu intersubjektivitu. Protože velkou zbudovali čistě intersubjektivně, se v něm nové generace nejen na prostředí, ve kterém žije tento k důležitou ingredienci existenci na generaci neboli procesu emoci proces probíhá tak hladce, jako se sebe zapadají produktivním způsoby

Emoční interakce

Greenspan a Shanker (2004) ve své nepřilíh známé knize argumentují, že enkulturace lidských dětí probíhá formou toho, čemu říkají „reciproční ko-regulované emoční interakce“. Jednoduchými příklady jsou interakce mezi matkou a jejím kojencem, mezi nimiž dochází k „rozhovoru“, který se ovšem zatím musí odehrávat beze slov (minimálně ze strany kojence), ale má skutečnou povahu rozhovoru v tom, že se v něm obě strany střídají. Greenspan a Shanker uvádějí například následující ilustrativní příklad (s. 11):

Nathan, dítě staré jeden rok, sedí na zemi, a bezmyšlenkovitě si pohrává s prsty svých nohou, když dovnitř vejde Sue. V okamžiku, kdy ji Nathan spatří, se jeho tvář rozzáří, na což Sue odpoví širokým úsměvem. Nathan se zachichotá a lehce zamává ručkou, jako by Sue zval, aby se k němu přidala. Ona si sedne na podlahu a se smíchem se ptá: „Co to děláš s těmi prstíčky?“ Když ho polechtá na chodidlech, Nathan své nohy rychle stáhne a přitom se směje, jeho široký úsměv se rozšiřuje z koutků jeho úst až do jeho očí. Sue se zeptá něžným hlasem: „Můžu prosím vidět ty tvoje prstíčky? Slibuju, že tě nebudu lechtat!“ a v jejích očích to přitom jiskří. S obezřetností v očích Nathan nejprve natáhne svou pravou nohu a v momentě, kdy se Sue začne naklánět dopředu, nohu zase stáhne a propukne v hurónský řehot... odsadit celý odstavec

Abychom pochopili, proč je tohle tak důležité, vraťme se k našemu výkladu o funkci emocí. Říkali jsme, že role emocí je především v tom, že organismu dovolují rozvolnit závislost jeho reakcí na stimuly z prostředí a umožnit, aby se tyto reakce řadily podle důležitosti. Stimulus v typickém případě i nadále vede k příslušné reakci, jenom že teď už to není nezvratné – může to být předběhnuto něčím důležitějším.

Greenspan a Shanker ovšem argumentují, že zvláštností nás lidí je to, že jsme v tomto pokročili ještě mnohem dále. Naučili jsme se své reakce nejenom pozastavit, ale i od svých stimulů zcela oddělit. Emocemi prodchnuté vnitřní stavy, které tak přestávají být pouhými prostředníky mezi stimuly a reakcemi, se pak podle těchto autorů pozvolna transformují na symboly, které pak slouží jako základ našeho jazyka a našeho abstraktního myšlení. To by podle autorů nefungovalo, kdyby nadány emocemi nebyly.

Celá tato teorie je ovšem z filosofického hlediska značně neobvyklá a i kontroverzní; a já nemám pocit, že by se jejím autorům podařilo všechny otázky, které vyvolává, v knize uspokojivě zodpovědět. Zdá se mi ale být pozoruhodným příkladem propojení tří na první pohled možná nesouvisejících témat: kultury, emocí a intersubjektivit. Protože velkou část onoho světa, ve kterém žijeme, jsme my lidé zbudovali čistě intersubjektivně, musíme se také intersubjektivně postarat o to, aby se v něm nové generace nejen naučily žít, ale aby ho i nadále udržovaly v existenci. Prostředím, ve kterém žije tento intersubjektivní aspekt našeho světa, je kultura. A důležitou ingrediencí existence kultury, konkrétně jejího předávání z generace na generaci neboli procesu enkulturace, jsou emoce, protože jenom díky nim tento proces probíhá tak hladce, jako obvykle probíhá. Emoce a intersubjektivita tak do sebe zapadají produktivním způsobem:

V předchozím článku, který jsem psal pro tento časopis (Peregrin, 2018), jsem konstatoval, že jednou z podstatných specificky lidských schopností je schopnost dělat komplexní plány, sestavovat projekty a ustanovovat instituce, které jsou zhmotněními těchto projektů. Naše kultura se opírá právě o tuto schopnost a zejména o schopnost nejenom zjišťovat, co jak je, ale i ustanovovat, co jak *má být*. Z tohoto důvodu, domnívám se, můžeme člověka označit za tvora, který se vyznačuje tím, že je *normativní* (Peregrin, vyjde).

Intersubjektivita jako zapomenuté světlo

My lidé jsme – podobně jako vlci, opice nebo mravenci – společenší tvorové. Podobnost naší společenskosti je ale podstatně jiná, než jak je tomu u ostatních společenských tvorů. Žijeme ve světě, který *sdílíme* se svými společníky: ale ne jenom v tom smyslu, že se náhodou nacházíme ve světě, který je pro všechny z nás objektivně stejný, ale především že to je svět, který jsme více či méně zkonstruovali jako náš intersubjektivní. (Zda je to více nebo méně, je předmětem výše zmíněného sporu mezi relativisty a realisty. Ale i kdybychom souhlasili s realisty, že podstatná část struktury toho světa je objektivní a na nás nezávislá, je tady toho stejně spousta, co je nepochybně naším výtvořem: vlády, školy, vlastnictví, manželství, umění, ...) Nám se ten svět jeví jako prostě objektivní, protože svůj podíl na jeho struktuře jsme už dávno odsunuli někam do podvědomí.

Platónova slavná metafora hovoří o tom, že naše duše načerpaly spoustu poznání ze světa, ve kterém přebývaly, než do nás byly vtěleny, ale to vše tímto svým vtělením pozapomněly, a my se na to jejich prostřednictvím v určitých chvílích dokážeme rozvzpomenout. Takové chvíle pak pro nás mají tak trochu mystickou povahu.

Mám pocit, že podobně se můžeme dívat na intersubjektivitu: žijeme ve světě, který jsme aspoň z části pro sebe zbudovali – a stále ho budujeme a přebudováváme – společnými silami a v intimním propojení, což si ale normálně neuvědomujeme. Jsou tu ale vzácné – „mystické“ – chvíle, kdy si to dokážeme připomenout, kdy dokážeme své bližní vnímat nejenom jako někoho, s kým se v našem světě potkáváme a s kým musíme soupeřit či spolupracovat, ale jako toho, s kým tento svět sdílíme v mnohem intimnějším smyslu. Každé takové připomenutí je provázeno jistým emocionálním raušem.

Literatura

- Berger, P. L., Luckmann, T. (1966). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City: Anchor Books. Český překlad: *Sociální konstrukce reality*. Brno: CDK, 2001.
- Berwick, R. C., Chomsky, N. (2016). *Why only us: Language and evolution*. Cambridge (Mass.): MIT press.
- Boyd, R., Richerson, P. J. (2005). *Not by genes alone*. Chicago: University of Chicago Press. Český překlad: *V genech není všechno*. Praha: Academia, 2012.
- Cowie, F. (2017). „Innateness and Language“. In: Zalta, E. N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition) [cit. 2021-27-12]. Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/innateness-language/>
- Damasio, A. R. (1994). *Descartes' error: Emotion, rationality and the human brain*. New York: Putnam. Český překlad: *Descartův omyl*. Praha: Mladá fronta, 2000.
- Davidson, D. (1991). 'Three Varieties of Knowledge'. A. J. Ayer: *Memorial Essays (Royal Institute of Philosophy Supplement 30)* (ed. A. Griffiths), pp. 153–166, Cambridge: Cambridge University Press; reprinted in Davidson (2001), 205–220. Český překlad v překladu téhož.
- Davidson, D. (2001). *Subjective, intersubjective, objective*. New York: Oxford University Press. Český překlad: *Subjektivní, objektivní, intersubjektivní*. Praha: Filosofia, 2004.

- Frie, R., Reis, B. (2001). 'Understanding in philosophical underpinnings'. *Center*
- Greenspan, S. I., Shanker, S. I. (2004). *The*
- Heurich, J. (2015). *The secret of our success: and making us smarter*. Princeton: Princeton
- Chomsky, N. (1986). *Knowledge of Language*
- Christiansen, M. H., Chater, N. (2016). *Cambridge (Mass.): MIT Press*.
- Marvan, T. (2014). *Realism: a relational*
- Mead, G. H. (1934). *Mind, Self and Society* of Chicago Press.
- Peregrin, J. (2014). *Jak jsme zkonstruovali*
- Peregrin, J. (2018). 'Interpretace a publikace psychoanalytickou psychoterapii a psychiatrii'
- Peregrin, J. (2019). 'Co dělá člověka člověkem? 677–693; přetištěno v Peregrin (vyjde)
- Peregrin, J. (vyjde). *Člověk jako normativní tvor*
- Putnam, H. (1991). *Representation and reality*
- Scarantino, A., de Sousa, R. (2008). 'Emotion (Winter 2018 Edition) [cit. 2021-27-12]'. *ries/emotion/*
- Sellars, W. (1963). *Science, perception and reality*
- Tommasello, M. (2014). *A natural history of language*
- Wilson, E. O. (1975). *Sociobiology: The New Synthesis*

Copyright © Jaroslav Peregrin
jarda@peregrin.cz

to časopis (Peregrin, 2018), jsem kon-
 vědných **schopností** je schopnost dělat
 novovat **instituce**, které jsou zhmot-
 ná právě o **tuto schopnost** a zejména
 ustanovovat, **co jak má být**. Z tohoto
 učít za tvora, **který** se vyznačuje tím,

světlo

travenci – **společenští** tvorové. Podo-
 neť jak je tomu **u ostatních** společen-
 stvů **společníci**: ale ne jenom v tom
 který je pro **všechny** z nás objektivně
 více či méně **zkonstruovali** jako náš
 e předmětem **výše** zmíněného sporu
 oúhlasili s **realisty**, že podstatná část
 závislá, je **tady toho** stejně spousta,
 g, vlastnictví, **manželství**, umění, ...)
 protože svůj **podíl** na jeho struktuře

že naše duše **načerpaly** spoustu po-
 nás byly věřeny, **ale** to vše tímto svým
 prostřednictvím **v určitých** chvílích
 k pro nás mají **tak trochu** mystickou

intersubjektivitě: **žijeme** ve světě,
 stále ho budujeme a **přebudováváme**
 oit si ale **normálně** neuvědomujeme.
 si to **dokážeme** připomenout, kdy
 toho, s kým se v **našem** světě potká-
 ovat, ale jako **toho**, s kým tento svět
 dě takové **připomenutí** je provázeno

Reality: A Treatise in *the Sociology of*
 Social Interaction **reality**. Brno: CDK, 2001.
 Cambridge (Mass.): MIT press.
 University of **Chicago** Press. Český překlad:

(ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*
 plato.stanford.edu **archives/fall2017/entries/**

and the human brain. New York: Putnam. Český

Major: *Memorial Essays (Royal Institute of*
 Cambridge: **Cambridge** University Press;

ý překladu těchto
 University Press. Český

2004.

- Frie, R., Reis, B. (2001). 'Understanding intersubjectivity: Psychoanalytic formulations and their philosophical underpinnings'. *Contemporary Psychoanalysis* 37(2), 297–327.
- Greenspan, S. I., Shanker, S. I. (2004). *The first idea*. Cambridge (Mass.): Da Capo Press.
- Henrich, J. (2015). *The secret of our success: how culture is driving human evolution, domesticating our species, and making us smarter*. Princeton: Princeton University Press.
- Chomsky, N. (1986). *Knowledge of Language*. Westport: Praeger.
- Christiansen, M. H., Chater, N. (2016). *Creating language: Integrating evolution, acquisition, and processing*. Cambridge (Mass.): MIT Press.
- Marvan, T. (2014). *Realismus a relativismus*. Praha: Academia.
- Mead, G. H. (1934). *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press.
- Peregrin, J. (2014). *Jak jsme zkonstruovali svou vlastní mysl*. Praha: Dokořán.
- Peregrin, J. (2018). 'Interpretace z pohledu filosofa: co to hledáme, když hledáme smysl'. *Revue pro psychoanalytickou psychoterapii a psychoanalýzu* 20(1), 8–17; přetištěno v Peregrin (vyjde).
- Peregrin, J. (2019). 'Co dělá člověka člověkem? „Povaha“ versus „potrava“'. *Filosofický Časopis* 67(5), 677–693; přetištěno v Peregrin (vyjde).
- Peregrin, J. (vyjde). *Člověk jako normativní tvor*. Praha: Academia.
- Putnam, H. (1991). *Representation and reality*. Cambridge (Mass.): MIT Press.
- Scarantino, A., de Sousa, R. (2008). 'Emotion'. In: Zalta, E. N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition) [cit. 2021-27-12]. Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/emotion/>
- Sellars, W. (1963). *Science, perception and reality*. Atascadero: Ridgeview.
- Tomasello, M. (2014). *A natural history of human thinking*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Wilson, E. O. (1975). *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Copyright © Jaroslav Peregrin
 jarda@peregrin.cz