

Endi Klark

OD ZDRAVORAZUMSKE PSIHLOGIJE KA NAIVNOJ PSIHLOGIJI¹

SAŽETAK

U ovom radu se dovodi u pitanje shvatanje zdravorazumske psihologije kao primitivne, spekulativne teorije o mentalnim stanjima. Ima razloga da se veruje u to da je zdravorazumska psihologija sličnija zdravorazumskoj fizici nego spekulativnom teoretisanju karakterističnom za istoriju fizike. Detaljno se obrazlaže razlika između zdravorazumske fizike i spekulativnog teoretisanja. U radu se izvodi sledeći zaključak: iako zdravorazumsko pripisivanje psihološkog sadržaja nije krajnje ishodište kognitivne nauke, to ne znači se takvo pripisivanje ne može smatrati daleko pouzdanijim izvorom podataka nego što su savremeni teoretičari spremni da priznaju.

I Uvod

Prilikom otvaranja kapije, poštar primećuje ogromnog nemačkog ovčara koji izgleda besno. Poštar potom brzo zatvara kapiju i kreće ka drugoj kući. Onda kada se od nas zatraži da objasnimo poštarevo ponašanje, mi bismo mogli reći sledeće: „Čim je ugledao psa, poštar je postao uveren da će ga pas ujesti. Budući da nije želeo da bude povređen, zatvorio je kapiju i nastavio sa svojim poslom“. Pružajući ovakvo objašnjenje ponašanja, mi bismo se, zapravo, upustili u bavljenje takozvanom zdravorazumskom psihologijom. Koristili bismo se, prema tome, određenom teorijom o mentalnom (to jest, onom koja se poziva na kombinaciju *verovanja* i *želja* radi objašnjavanja delanja) u svrhu razjašnjavanja ljudskog ponašanja. Pitanje kojim se mora pozabaviti kognitivna nauka tiče se statusa ove „primitivne teorije“. Korišćenje zdravorazumskih ideja kao osnove za dalja naučna istraživanja predstavlja veliko iskušenje. Međutim, čini se vrlo verovatnim da je zdravorazumska psihologija duboko pogrešna – ukoliko se shvati kao „primitivna naučna teorija“. Izvor svih prividnih problema bi se mogao naći u oslanjanju na takvu teoriju, koja samim tim ne bi mogla biti pouzdan vodič

1 Izvornik: Clark, Andy (1987), "From Folk Psychology to Naive Psychology", *Cognitive Science* 11 (2): 139-154. – *Prim. prev.*

za formulisanje dobrih psiholoških objašnjenja. Ovakav stav prema zdravorazumskoj psihologiji zauzeli su u svojim tekstovima odnosno knjigama Čerčland (Churchland 1979; 1981; 1984), kao i možda najuticajniji Stič (Stich 1983). Ovi filozofi izražavaju bojazan da je zdravorazumska psihologija u ravni sa, recimo, ranom kosmologijom; takva teorija izgleda kao nešto što nastaje tokom ponoćnih diskusija „drevnih pastira i vođa karavana kamila“ (Stich 1983: 229), okupljenih oko logorske vatre. Zdravorazumska psihologija se razlikuje od ostalih ranih i pogrešnih teorija samo zahvaljujući tome što je uporno opstajala kroz vekove. Opstajanje zdravorazumske psihologije je utom više fascinantno kada porazmislimo o Čerčlandovim rečima da je priča o zdravorazumskoj psihologiji jedna tužna pripovest o „povlačenju, jalovosti i dekadenciji“ (Churchland 1981: 74). Stoga, možda je vreme da kognitivna nauka zbací okove zdravorazumske psihologije i počne da se raduje promenama koje će onda uslediti.

A možda ipak nije vreme za tako nešto. Moja namera je da u ovom radu predstavim neka razmišljanja koja idu na ruku nešto drugačijem statusu (takozvane) zdravorazumske psihologije. Iako ću prihvatiti da je zdravorazumska psihologija vrsta primitivne teorije o mentalnom, to ne znači da neću pokušati da negiram da o njoj treba misliti kao o pukoj spekulaciji laika. Umesto toga, sugerisem da bi trebalo da zdravorazumskim idejama o mentalnom dodelimo isti status koji smo skloni da dodelimo zdravorazumskim koncepcijama fizičkog. Prema tome, predlažem da umesto što diskutujemo o statusu *zdravorazumske psihologije*, treba da se okrenemo statusu *naivne psihologije*, zamišljene po analogiji sa naivnom fizikom o kojoj je pisao Hejs (Hayes 1979). Uopšteni argument u prilog mojih razmišljanja počiva na ideji da je, u meri u kojoj ugrubo tačno shvatamo pojedine *fizičke* principe, takođe moguće da shvatimo i elementarne *psihološke* principe ključne za opstanak *društvenog* organizma. Ne mogu da delim preterano pesimističke stavove u vezi sa upotrebom pojmova zdravorazumske psihologije u kognitivnoj nauci usled toga što je kompetencija, koja leži u osnovi ovog elementarnog shvatanja, rezultat evolucione nužnosti. „Zdravorazumska astronomija“, kako nam Stič kaže, „bila je lažna astronomija, i to ne samo u pogledu detalja“ (Stich 1983: 229). Ali naivna fizika nije, uopšte uzev, *lažna* fizika (premda može biti bazična, nepotpuna i orijentisana ka zadovoljenju potreba). U istom duhu, sumnjam u to da je zdravorazumska psihologija, uopšte uzev, *lažna* psihologija (premda može biti parohijalna i radikalno nepotpuna). Struktura mog rada izgledaće ovako: počecu sa obrazlaganjem toka razmišljanja prema kom su naše svakodnevne ideje o mentalnom karakterisane kao zdravorazumska teorija o mentalnom (odeljak II); da bih, potom, nastavio da ispitujem razloge za sumnju u ovakvu zdravorazumsku teoriju (odeljak III). Vlastitu alternativnu poziciju razvijam

u odeljku IV, gde objašnjavam kako se može pomiriti neobična („stagnirajuća“, „parohijalna“) priroda „laičke“ psihološke misli – bez pribegavanja svođenju na puko laičko spekulisanje. Odeljak V se tiče potencijalnih prigovora mojoj poziciji. Eksperimentalna evidencija se razmatra u odeljku VI, a sažete poente rada su date u odeljku VII.

II Glas naroda

Šta se tačno podrazumeva pod tvrdnjom da naše zdravorazumske ideje o mentalnom (na primer, objašnjenje poštarevog ponašanja) povlače za sobom i postajanje nekakve vrste teorije? Jedan odgovor bi *mogao* da ide u sledećem pravcu: pod ovom tvrdnjom se podrazumeva to da postoji neki dobro artikulisan skup zakona i principa, paradigmatični slučajevi njihove uspešne primene, kao i program budućeg istraživanja, i to takav da bismo mogli da dođemo do vodeće „teorije o mentalnom“ na isti način kao što smo došli do teorije optike ili kinetičke teorije gasova. Čerčland i Stič očigledno nemaju na umu ovakav smisao termina „teorija“. Naprotiv, ovaj dvojac na umu ima nešto što bi se pre opisalo kao *implicitna teorija*. Teorija se može nazvati implicitnom onda kada zakoni i principi koji je konstituišu mogu da se izvedu iz *upotrebe* pretpostavljene teorije zarad generisanja predviđanja i objašnjenja. Kao što ćemo videti, ovo je upravo opis statusa zdravorazumske psihologije koji Čerčland od nas traži da prihvatimo. Odmah bi trebalo primetiti da nisu *sve* laičke teorije implicitne teorije u ovom smislu. Teorije alhemije ili rane kosmologije s kojima bi, prema Čerčlandu i Stiču, trebalo porediti zdravorazumsku psihologiju obično su bile vrlo eksplicitno formulisane. Moglo bi se čak tvrditi da se ove teorije računaju kao laičke samo u poređenju sa naučnim teorijama, u odnosu na koje su se ispostavile kao drastično netačne!

Da li uobičajeni govor o mentalnom ima bar implicitni teorijski sadržaj? Čerčland brani stav da ima, i to vrlo ubedljivo po mom mišljenju. On nas poziva da uporedimo „numeričke“ i „propozicijske“ stavove. Pripisivanje propozicijskog stava može imati sledeće oblike: „ X veruje da p “ ili „ X se nada da q “, i slično. Pripisivanje numeričkog stava može, pak, imati ovakvu formu: „ X odlikuje brzina od n “, „ X odlikuje temperatura od f “, i slično. Isto kao što ubačeni numerički stavovi tumače ulogu unutar iskaza kojim se izražavaju zakoni, i u kojima se kvantifikuje nad brojevima kako bi se izrazila kontingentna relacija u domenu, tako i propozicijski stavovi moraju zadobiti eksplanatornu moć tumačeći ulogu unutar iskaza kojima se izražavaju zakoni implicitne zdravorazumske psihologije tako što se kvantifikuje nad propozicijama kako bi se izrazila kontingentna relacija koja važi u psihološkom domenu. Tipičan numerički zakon bi mogao biti

$(x), (s)^2, (m) [(x \text{ ima masu } m) \text{ i } (x \text{ raspolaže silom } s)] \rightarrow (x \text{ ubrzava } s/m)]$

Dok bi tipičan psihološki „zakon“ mogao biti (upor. Churchland, 1981, str. 71):

$(x), (p) [(x \text{ se boji da } p) \rightarrow (x \text{ želi da ne-}p)]$

Vratimo se sada našem inicijalnom primeru sa poštare. Objašnjenje njegovog ponašanja bi moglo ovako da teče, ukoliko zanemarimo niz detalja. Ugledavši nemačkog ovčara kako besno laje, i verujući da pobesneli psi nanose povrede, a pritom želeći da izbegne povređivanje, poštar je brzo zatvorio vrata kapije i udaljio se. Ovakvo objašnjenje je eksplanatorno samo ako prihvatimo opšti psihološki zakon ovakvog tipa:

$(x) (p) (q) [(x \text{ vidi da } p) \text{ i } (x \text{ veruje da } (p \rightarrow q) \text{ i } (x \text{ želi da ne-}q)) \rightarrow (x \text{ će pokušati da, ako je sve ostalo isto}^3, \text{ izbegne } p)]$

Ovaj iskaz bi se mogao učiniti formalnijim i strožim, ali pouka priče je i ovako dovoljno jasna. Eksplanatorna moć našeg svakodnevnog teoretisanja o tome zašto je poštar zatvorio kapiju umesto da podeli poštu počiva na pretpostavci da njegovo ponašanje potpada pod opšti psihološki zakon. Ono što se uzima kao glavni konstituent teorijskog sadržaja zdravorazumske psihologije jeste upravo okvir opštih zakona, koji je implicitan u našim svakodnevnim pokušajima objašnjavanja ljudskog ponašanja (v. npr. Churchland, 1981: 68-69).

Smatram da je vredno naglasiti *implicitnu* prirodu ovog teorijskog sadržaja zato što je to možda trag – iako zasigurno ne ključni – za otkrivanje statusa teorije. Treba imati u vidu da teorijske obaveze koje obično ne artikuliramo mogu spadati u dva opšta tipa. U prvi tip spadaju teorijske obaveze koje su možda nekad bile eksplicitne, ali sada su ukorenjene u naš svakodnevni govor i kulturu (recimo, određeni moralni i seksualni tabui i prakse). U drugi – daleko interesantniji – tip spadaju teorijske obaveze koje moramo da pretpostavimo usled naše biološke prirode i fizičke sredine (recimo, „obavezivanje“ na upotrebu gradijenata gustine kao pokazatelja

2 Klark se koristi iskaznim slovom *f* za označavanje sile. Međutim, kako je ovo iskazno slovo već iskorišćeno u primeru numeričkog stava koju rečenicu ranije, da bi se izbegla zabuna, sila se ipak označava iskaznim slovom *s*. – *Prim. prev.*

3 Ovdje se misli na *ceteris paribus* pretpostavku, to jest naznačava se čitaocu da bi zakoni zdravorazumske psihologije bili *ceteris paribus* zakoni. Klark ne koristi izvorni latinski oblik termina, iako se ovaj termin vrlo često sreće u literaturi iz filozofije nauke i metafizike, verovatno usled toga što je časopis za koji je slao rad posvećen kognitivnoj nauci, te je na mestu pretpostaviti da kognitivni naučnici ne dele isti žargon sa filozofima nauke i metafizičarima. – *Prim. prev.*

udaljenosti delova scene duž površine⁴). Neprijatelji psihologije verovanja-i-želje okarakterisali bi zdravorazumsku psihologiju preko prvog tipa, to jest istorijsko-kulturnih, implicitnih teorijskih obaveza. Ja, međutim, verujem da zdravorazumska psihologija ima veze sa implicitnim teorijskim obavezama drugog tipa, koje bi trebalo shvatiti kao urođene. Razlozi u prilog ovom gledištu su razvijeni u odeljcima IV i V.

III Sumnjanje u glas naroda

Ukoliko zdravorazumska psihologija, dakle, uključuje i implicitnu teoriju, da li je ta teorija valjana? Stič i Čerčland su skeptični u pogledu toga. Oni izražavaju sumnju da bi se moglo ispostaviti da je zdravorazumska psihologija neka vrsta Pandorine kutije u kojoj se nalaze najrazličitije pogrešne pretpostavke i pojmovne konfuzije. U pozadini njihove sumnje možemo razlučiti tri pretpostavljena uslova adekvatnosti koji se postavljaju pred zadovoljavajuću psihološku teoriju ljudskog uma. Sledeći uslovi su u pitanju:

- (4) Pozadinska teorija mora biti *više* od vodiča specifičnog za [ljudsku] vrstu, koji bi služio za otkrivanje bihejvioralno centralnih slučajeva među normalnim delatnicima;
- (5) Svaka dobra teorija treba da pokazuje česte promene u sadržaju i ekspanziju na nove fenomene;
- (6) Trebalo bi da postoji bogati izomorfizam između neurofizioloških detalja i istinitih psiholoških opisa.

Svi ovi uslovi mi se čine pogrešnim. Prva dva počivaju na duboko ukorenjenom propustu da se uvidi značaj prirode i biološke funkcije naivnog psihološkog razumevanja, a treća pak na propustu da se prepozna relacioni (ekološki uvezan) sadržaj *svih* valjanih psiholoških opisa. Uprkos tome što bi bilo nesumnjivo važno otarasiti se trećeg uslova, ja ću se ipak koncentrisati samo na uslove (1) i (2) u ovom radu, jer će upravo ovi uslovi biti direktno pogođeni mojom pozicijom koja će biti razvijena u odeljku IV. (No, za odličnu diskusiju uslova (3) v. W. Bechtel, 1985: 473-497).

Uslov (1) ogleda se u Čerčlandovom komentaru da se „supstancijalni (...) eksplanatorni i prediktivni uspeh“ zdravorazumske psihologije mora posmatrati u odnosu na njen neuspeh da se izbori sa:

4 Primer ima veze sa ekološkom teorijom percepcije Džejmisa Gibsona (James Gibson), kojom se postulira, između ostalog, i postojanje gradijenata gustine. Stepennost promene gustine, ili gradijent gustine, odražava stepen distorzije veličine i oblika sličnih objekata u odnosu na njihovu udaljenost: što se više povećava udaljenost, to će se objekti pravilno smanjivati i međusobno približavati. – *Prim. prev.*

Narav[i] i dinamik[om] mentalnih bolesti, sposobnost[i] stvaralačke uobrazilje ili razlo[zima] razlike u inteligenciji među pojedincima (...) neznanje[m] o prirodi i psihološkim funkcijama spavanja (...) čudo[m] pamćenja (...) narav[i] samog procesa učenja. (Churchland, 1981, str. 73)⁵.

U istom duhu, Stiven Stič nalazi nedostatke zdravorazumske psihologije, koji se tiču uspešnog objašnjenja ponašanja „egzotičnih laika“ i životinja, krajnje uznemiravajućim. Tako, on tvrdi da je putem zdravorazumske psihologije nemoguće okarakterisati sadržaj čudnih verovanja ili verovanja individua koje nisu obuhvaćene onim što obično podrazumevamo pod „normalnim“ delatnikom. Navodeći primer individue za koju se čini da veruje da je hrpa životinjskog fecesa, Stič primećuje da smo ovde u iskušenju da kažemo da ukoliko izgleda da neko može poverovati u *tako* nešto, onda ne možemo uopšte biti sigurni u *šta zapravo* takva individua veruje. To jest, ne deluje verovatno da bi neko takvo čudno verovanje moglo da bude adekvatno prevedeno bilo kojom uobičajenom rečenicom našeg jezika. Drugi primer, koji je takođe razvio Stič (1983: 104) tiče se opisivanja psa koji kao da veruje da se na hrastovom drvetu nalazi veverica. Na izvestan način, pripisivanje takvog verovanja izgleda na mestu – pas je video kako se veverica penje uz drvo i sada sedi ispod drveta i čeka je da siđe. Ali u drugom smislu izgleda prilično neosnovano jemčiti da pas ima verovanje da vidi vevericu. (Da li takođe ima verovanje da vidi drugu životinju? Ili nešto što skladišti lešnike?) Stičova poenta je, prema tome, da u slučajevima egzotičnih verovanja ili verovanja životinja, zdravorazumska psihologija pokazuje znakove potpunog kraha. Izgleda da se njenim zastupanjem mora i insistirati na tome da neko u isti mah veruje i ne može verovati da je hrpa životinjskog fecesa. Takođe nam izgleda da se njenim zastupanjem mora insistirati na tome da pas u isti mah i veruje i ne veruje da se veverica popela uz drvo. Zdravorazumska psihologija, čini se, naprosto nije na visini zadatka kada treba obuhvatiti i teže slučajeve (Stich 1983: 101). Utom gore po zdravorazumsku psihologiju koja pretenduje da bude teorija o mentalnom životu – ako je verovati Stiču i Čerčlandu.

Prelazeći na uslov (2), suočavamo se sa optužbom da je istorija zdravorazumske psihologije obeležena „povlačenjem, jalovošću i dekadencijom“, dok bi dobra teorija pokazivala znake naučnog progressa, rafiniranosti i ekspanzije. Iza ovakve optužbe (v. npr. Churchland 1981, str. 74) krije

5 Ovaj citat se oslanja na neznatno izmenjen prevod Čerčlandovog teksta na hrvatski jezik: Churchland, P. (1981/1993), „Eliminativni materijalizam i propozicionijski stavovi“, prevela Vanda Božičević, u: N. Mišćević i S. Prijčić (priř.), *Filozofija psihologije: zbornik tekstova*, Rijeka: Hrvatski kulturni dom, str. 45-64. Citat se nalazi na stranicama 49-50. – *Prim. prev.*

se ideja o zdravorazumskoj psihologiji kao spekulativnoj naučnoj teoriji, koja je degenerativna u Lakatoševom (Lakatos 1974: 91-196) smislu. Za naučnu teoriju može se reći da je u procesu degeneracije kada tokom dužeg vremenskog perioda nije moguće proširiti njen rani uspeh i objasniti nove fenomene. Imajući u vidu *implicitnu* prirodu teorijskog supstrata zdravorazumske psihologije teško je videti dokle tačno seže primedba koja se oslanja na degeneraciju. Čerčland optužbu uobličava ovako:

[Zdravorazumska] psihologija starih Grka bila je u [osnovi] ista psihologija koju danas koristimo, i mi smo zanemarivo bolji u objašnjenju ljudskog ponašanja njenim terminima, no što je bio Sofokl[e]. Za svaku teoriju bio bi to vrlo dug period stagnacije i [jalovosti] (...) njen neusp[e]h u *razvijanju vlastitih izvora* i *proširenju dometa usp[e]šnosti* stoga je nejasno zagonetan, i čovek mora [ispitati] c[e]lovitost njenih temeljnih kategorija. (Churchland 1981: 74, kurziv E. K.)⁶

Po svoj prilici, ovde se kaže da bi naša objašnjenja ponašanja ljudi (kao što je kukavičko ponašanje poštara) morala da se menjanju u pogledu raznovrsnosti (novi termini i fraze), a samim tim i u pogledu prediktivne moći i uspeha. Ovo bi predstavljalo evidenciju u korist progresivnosti teorije. Dođaću odmah da se nešto slično već događa u zdravorazumskoj psihologiji. Naime, novi termini i fraze se konstantno smišljaju, i čini se da donose sa sobom dublje razumevanje [ponašanja drugih]. Termini poput *mauvaise foi*⁷ ili *Schadenfreude*⁸, a možda čak i frojdovski pojmovi ega i ida, svedoče u

6 U pitanju je opet neznatna izmena hrvatskog prevoda Čerčlandovog teksta, citat se nalazi na str. 50. – *Prim. prev.*

7 Francuski termin *mauvaise foi*, koji se obično prevodi kao „loša vera“, bitno figurira u egzistencijalističkoj filozofiji Žan-Pol Satra (Jean-Paul Sartres) gde označava postupak poricanja slobode. Naime, onda kada se čovek samoobmanjuje da nema izbor kako bi se zaštitio od strepnje, kao i od ostalih neugodnih osećanja koja bi nastupila kada bi deliberativno načinio izbor, on zapada u „lošu veru“, to jest izdaje samog sebe *qua* autentičnu ličnost. Termin je počeo da se koristi u svakodnevnom govoru kada hoćemo da prenesemo da neko izbegava da preuzme odgovornost za to što je propustio priliku da postupi na određeni način. – *Prim. prev.*

8 Nemački termin *Schadenfreude* najbliže bi se mogao prevesti kao „zluradost“, a u obzir može doći i „naslađivanje“, i to obično tudom nesrećom. Smatra se da u engleskom nema odgovarajućeg sinonima, tako je u svakodnevnom govoru ustaljena upotreba nemačke reči, koja se ne piše sa prvim kapitalizovanim slovom, usled ortografske razlike između engleskog i nemačkog. Strogo govoreći, Klark nije sasvim u pravu kada ovaj termin smatra „novim“: Aristotel je u *Nikomahovoj etici* uveo termin *ἐπιχαίρεκακία* kojim se opisuje radovanje zloj sudbini koja je zadesila neku osobu (upor. *NE* II07a10 ili II08b1). Anglicizovani termin *epicracy* je sasvim potisnut u viktorijsko doba zahvaljujući uticajnoj knjizi *Studija o rečima* (*The Study of Words*) nadbiskupa i filologa Ričarda Trenča (Richard Trench) iz 1853. godine. – *Prim. prev.*

prilog tome. (Ove primere dugujem Robertu Grifitsu [Robert Griffiths].) Dakle, ako zaista postoje jalovost i stagnacija teorije, ova svojstva se moraju pronaći na daleko dubljem nivou. Bilo bi zaista potpuno tačno reći da je, kao što sam primetio, bazični okvir pripisivanja *verovanja* i želja kao objašnjenja delanja nepromenjen tokom raštrkanog istorijskog vremena i geografskog prostora, unutar kog obitavaju najraznovrsnije kulture. Ali, kao što ćemo kasnije u radu videti, *ovaj* nivo nepromenljivih sličnosti predstavlja evidenciju u prilog toga da se mi svakodnevno upuštamo u bavljenje nečim posve drugačijim od puke, stagnirajuće zdravorazumske psihologije.

Ispod svih žalbi i optužbi krije se jedan opšti sentiment, koji navodno dele Stič, Čerčland i Denet (Dennett) (v. Stich 1983: poglavlje 11, beleška 10), a to je da je zdravorazumskoj psihologiji gotovo *sudeno* da bude dokazano pogrešna. Tvrdi se da

Sama činjenica da je (zdravorazumska psihologija) jedna *narodna, laička* teorija trebalo bi da probudi sumnju u nama. U svakom drugom domenu lako se može setiti kako su spekulacije drevnih pastirā i vođā karavanā kamilā, ušivene u tkaninu laičke teorije, imale krajnje loš rezultat u prošlosti. Laička astronomija je bila lažna astronomija, i to ne samo u pogledu detalja (...) Ma kako divno i kreativno bilo laičko teoretisanje i spekulisanje, ispostavilo se kao upadljivo i potpuno lažno u svakom domenu o kom sada imamo sofisticirano naučno znanje. (Stich 1983: 229)

Ova slika je strašno pogrešna. Da li bismo zaista mogli da zamislimo da su naši preci sedeli oko logorske vatre i samo *spekulisali* da bi ljudsko ponašanje moglo vrlo lako i pragmatično da se objasni zahvaljujući ideji [da posedujemo] verovanja i želje? Naravno da ne bismo. Takvo razumevanje [kojim bi raspolagali naši preci] izgleda pre kao *preduslov* za detaljno organizovano društvo jezičkih govornika, nego kao funkcija njihovih spekulacija. Ovde smo uhvatili nit koja može da nam pomogne u odbrani zdravorazumske psihologije. U sledećem odeljku ćemo slediti ovu nit i videti dokle ona ide.

IV Znanje potrebno za društvenu pokretljivost

Da li je zdravorazumska psihologija samo loša laička spekulacija o mentalnom? Mislim da je odgovor na ovo pitanje odričan. Da bi se videlo zašto je odričan, možda bi bilo korisno povući paralelu sa Hejsovom (1979) koncepcijom naivne fizike. Naivna fizika je korpus zdravorazumskog znanja o fizičkim zakonima i pojmovima koji nam pomažu da se snađemo u svetu makroskopskih objekata koji nas okružuje. Neka vrsta saznanja (ne *nužno* lingvistički formulisana) tih pojmova i relacija – poput fluida, uzroka, potpore, gore, dole, pored – od vitalne je važnosti za pokretno biće koje

manipuliše objektima u svojoj sredini. (Kako Boden (1984: 162) primećuje, majmun koji skače s grane na granu mora na neki način imati pojmove udaljenosti, fleksibilnosti, potpore koju pružaju grane, i tako dalje.) Najvažniji i najosnovniji elementi naivne fizike moraju biti unapred specifikovani, to jest urođeni (Boden (1984) pominje eksperiment sa „vizuelnom liticom“, u koji su ubačene tek rođene životinje, i koji svedoči o urođenom shvatanju dubine⁹), ili moraju da poteknu direktno iz (takođe specijalizovanih) sposobnosti učenja koje su se izoštravale na skupovima dostupnih podataka. Ali, trenutna poenta je da *kako god* da smo dobili znanje naivne fizike kojim smo obdareni, *ono što smo* dobili sastoji se od implicitnog razumevanja vrlo bazičnih, ali zbog toga ne i netačnih, fizičkih principa i zakona. Ako su ljudska bića zdravorazumski fizičari na ovom nivou, to svakako *nije* rezultat spekulacija oko logorske vatre. Preciznije, reč je o rezultatu koji sledi iz činjenice da je priroda sredila naše kognitivne sposobnosti na takav način da su najbitniji fizički principi za uspešno preživljavanje pokretne životinje koja se služi oruđem utelovljeni, ili direktno slede iz tih sposobnosti.

Ukoliko sam u pravu, ono što važi za naivnu fiziku, važiće i za naivnu psihologiju takođe. Isto kao što onaj koji se kreće mora da zna za potporu koju mu pruža tlo prilikom kretanja, tako i društveno pokretna osoba mora da zna za tuđa mentalna stanja (verovanja, želje, motive). To je zbog toga što valjano psihološko objašnjenje razumevanja drugih ljudi zasigurno mora predstavljati bitan doprinos generalnoj sposobnosti preživljavanja društvene životinje. Kako je Nikolas Hamfriz (Nicholas Humphreys) u svom radu iz 1983. godine primetio, uvek će postojati značajan evolucioni pritisak na društvene životinje da postanu efikasniji „prirodni psiholozi“. U slučaju takvih životinja upravo su ostali članovi grupe najčešće odlučujući faktor (evolucionog napredovanja) u životnoj sredini. Uzmimo samo jedan primer, i to recentnu studiju o rezus makakijima (majmunima) (Harcourt 1985). Ove životinje naizgled moraju da formiraju prilično sofisticirane sudove o motivacionim stanjima ostalih članova čopora kako bi čitav čopor prosperirao. Ukratko rečeno, podrška visoko rangirane ženke obično je odlučujuća u situacijama borbe za prevlast nad čoporom. Verovatnoća za dobijanje takve podrške se uvećava sa iskorišćavanjem što većeg broja prilika za biskanje.

9 U pitanju je istraživanje koje su Elenor Gibson (Eleanor Gibson) i Ričard Vok (Richard Walk) sprovedi kako bi istražili poreklo opažanja dubine. U te svrhe, oni su izvršili niz eksperimenata u kojima su učestvovala mala deca i mladunčad životinja, i u kojima je korišćena vizuelna litica. Vizuelna litica je napravljena povezivanjem prozirne staklene površine sa neprozirnom teksturastom površinom: prvi sprat objekta nalik na sto je podeljen na dva dela, proziran i neproziran, dok je dno, ili drugi sprat, obloženo istom neprozirnom teksturom koja je na prvom spratu. Ovakav objekat stvara iluziju ivice, a istovremeno se ispitanici štite od povreda. – *Prim. prev.*

Tako, kada jedan makaki vidi drugog da bišće dobro kotiranu ženku u hijerarhiji, on mora u bliskoj budućnosti i po svaku cenu izbeći bilo kakav sukob sa tim majmunom. Izvesna količina znanja o verovatnom ponašanju drugih majmuna (koji bi trebalo da pruže ili otkazu podršku) takođe je neophodna za uspeh. Ne izgleda nerazumno velikodušno opisati ova opažanja posredovanja znanjem (recimo, vrednost biskanja, itd.) i predviđanja budućeg ponašanja kao da uključuju i primitivno razumevanje motivacionih stanja ostalih članova čopora (v. Tennant 1984a: 96; 1984b: 178. Za suprotstavljeno gledište v. Maynard-Smith 1984: 69). No, ako ova studija ima naučnu vrednost, [onda se može reći da] psihološko razumevanje svojih sunarodnika ima jednaku težinu za preživljavanje kao i uspešnost društvene životinje u raspoznavanju jestive hrane ili u bežanju od predatora. Retko ko se odlučuje za izbegavanje evolucionog gledišta o urođenim kompetencijama koje ispomažu sposobnosti za preživljavanje, stoga zašto opet ne bismo bili velikodušni i proširili to i na psihološki domen? Da bismo to uradili dovoljno je priznati da

Selektivna prednost se u podjednako meri nagomilava kod gena mozgova koji razumeju mentalna stanja kao i kod onih gena koji omogućavaju mozgovima da uopšte imaju (mentalna stanja). (Tennant 1984b: 177)

Sada možemo napraviti distinkciju između dve vrste ljudskog teoretisanja. S jedne strane, postoji *spekulativno* teoretisanje koje odlikuje alhemiju, optiku, kvantnu mehaniku, frejdovsku psihologiju, i tako u nedogled. S druge strane, međutim, postoji nešto što bi se moglo razumeti kao *temelj* ljudskog teoretisanja, zahvaljujući kom dolazimo do bazičnih ciljeva, kao što je snalaženje u lokalnoj sredini ili nesofisticirano razumevanje mentalnih stanja naših životinjskih sunarodnika. Takozvana „zdravorazumska“ psihologija ima korene ne u prvoj, već upravo u ovoj drugoj vrsti, to jest dobro utemeljenom teoretisanju o mentalnom, što je protivno stavovima Stiča i Čerčlanda. Primetite da ne poričem da zdravorazumska, ili još preciznije, naivna psihologija ima realan teorijski sadržaj. (Pokušaj negiranja se nalazi u Double 1985, ali po mom mišljenju nije preterano ubedljiv). Pravo pitanje je koliko je ovo teorijsko razumevanje zaista važno za nas. Ja smatram da jeste važno u naivnoj fizici i naivnoj psihologiji, i da iz tog razloga možemo očekivati da se normalnim procesom prirodne selekcije razvila ekspertiza u tim domenima. „Tvrdo jezgro“ „zdravorazumske“ psihologije je, prema ovom modelu objašnjenja, nešto što je naučeno zahvaljujući postojanju urođene kompetencije za razumevanje drugih. To jezgro je, prema tome, direktni proizvod kognitivne kompetencije koja je prošla kroz rigorozne periode ispitivanja evolucionog uspeha. Očigledno, ovo *nije* neobuzdana

spekulacija kraj logorske vatre, kakvu smo navedeni da očekujemo [usled čitanja Stiča i Čerčlanda].

Mora se naglasiti i da utemeljeno teoretisanje nije nepogrešivi vodič ka istini, već je jednostavno nešto što je naučeno, ili što je proizašlo iz upotrebe izuzetno dobro isprobanih (i verovatno urođenih) kognitivnih kompetencija. Evolucionari zahtevi brzine i utroška energije bi mogli pre favorizovati razvoj kompetencija u pozadini teorija, koje bi *uglavnom* (a ne sve vreme) bile *približno* dobar vodič ka saznanju većine činjenica od vitalne važnosti. Sažeto rečeno, podjednako je neverovatno da su temeljne teorije apsolutno tačne kao i da su radikalno pogrešne.

Sada, kada smo se naoružali koncepcijom naivne psihologije kao temeljne teorije o mentalnom, najzad možemo i raspršiti sumnje u pogledu „zdravorazumske“ psihologije, koje su bile predmet prethodnog odeljka. Sumnje su se ticale:

- (1) prividnog nedostatka fundamentalne promene i razvoja tokom vremena (teoriju, dakle, odlikuje stagnacija);
- (2) nemogućnosti da se obuhvate „egzotični slučajevi“ i životinje (teoriju, dakle, odlikuje parohijalnost).

Ovo su činjenice koje se moraju *objasniti*. Protivnici zdravorazumske psihologije ove činjenice objašnjavaju kao neizbežni ishod *lošeg laičkog teoretisanja*. Teorija zdravorazumske psihologije ne može da se razvije ili napreduje usled toga što je fundamentalno *pogrešna* – tvrde ovi autori – i za to se može naći evidencija u vrlo ograničenom domenu polovičnog uspeha (na primer, domen isključivo normalnih delatnika). Ali, najzad su se stvorili uslovi da ovakvo njihovo rezonovanje obrnemo naopačke. Uzimimo prvo odliku *parohijalnosti*. Naravno da će bilo šta što predstavlja urođenu kompetenciju za psihološko razumevanje biti prevashodno podešeno za razumevanje psiholoških regularnosti koje se primećuju u ponašanju normalnih delatnika. Razlog za to leži u tome što je organizam uronjen u društvo takvih delatnika, gde se, uostalom, odgaja za funkcionisanje. Parohijalnost je, prema tome, očekivana odlika koja ne umanjuje našu veru u naivnu psihologiju kada se radi o domenu primene ove teorije. Isto tako ni *stagnacija* ne treba da se smatra štetnom. Nedostatak promene i razvoja je upravo ono što bi trebalo očekivati od teorije koja je formirana na temelju unapred specifikovane kompetencije, koja u određenoj meri *predstrukturiše* prostor mogućih objašnjenja naivne psihologije. Naivna fizika nudi, pretpostavljam, statički način razumevanja sveta. Ali to ne znači da su objašnjenja *loša* usled ovog nedostatka promene. Naprotiv, zaključujem da čak i parohijalnost i „stagnacija“ mogu biti od velike koristi naivnom psihologu.

V Pa šta ako se pozivam na urođenu kompetenciju?

Tvrdio sam u prethodnom poglavlju da psihologija verovanja-i-želja predstavlja temeljnu teoriju (dakle, teoriju baziranu na urođenoj kompetenciji), i da stoga uživa drugačiji status u odnosu na ostale laičke teorije, s kojima se neretko stavlja u isti koš. Ostaje da se pozabavim ozbiljnim rezervama koje se mogu imati prema posledicama mog pozivanja na urođenost. Naime, jedan takav [protiv]argument (sugerisan od strane anonimnog recenzenta za ovaj časopis) bi mogao da izgleda ovako. Pretpostavite, prvo, da smo prihvatili da je plauzibilno postojanje neke urođene sposobnosti zadužene za donošenje sudova o mentalnim stanjima drugih organizama. Pretpostavite, zatim, i da smo dozvolili da je ono što je urođeno nesumnjivo dobro isprobano i verovatno približno tačno unutar svog domena primene. *Ipak*, korak odavde do (provizornog, parcijalnog) prihvatanja zdravorazumske psihologije verovanja i želja je preveliki da bi se mogao tek tako prihvatiti. To je usled toga što se urođena kompetencija može pre shvatiti kao tendencija da se, na ovaj ili onaj način, pripiše mentalno stanje drugim ljudima. Ovim se ostavlja otvoreno pitanje u pogledu mogućnosti da je standardni, zdravorazumski način pripisivanja verovanja i želja zaista faličan artefakt davnih istorijskih dana, drevnih kultura, i nekadašnjeg jezika. To jest, i dalje se može u duhu Čerčlanda i Stiča izražavati bojazan da analiza preko verovanja i želja *ipak* ne može biti ništa drugo do spekulativna teorija.

Protiv takvog kontraargumenta mojoj poziciji, insistirao bih na dvema poentama. Prvu sam već pomenuo, ali nije zgoreg da je ponovim, jer se tiče sveprisutnosti teorijskog okvira verovanja i želja. Ovaj okvir nije nikakav artefakt prošlog vremena ili kulture. Premda detalji mogu da variraju (kao što to biva u slučajevima opažanja boja), to ne znači da okvir nije pre deo ljudske prirode nego ljudskog odgoja. Uporno opstajanje ključnih pojmova „zdravorazumske“ psihologije kroz najrazličitije kulture jeste činjenica koju je potrebno objasniti. Jedan način da se do takvog objašnjenja dođe jeste da se referira na okvir verovanja i želja koji je urođen, umesto na tendenciju pripisivanja mentalnih stanja koja se prati sve do stadijuma aktivnosti zajedničke, ali nepromenljive kognitivne kompetencije. Sama pretpostavka urođenosti, naravno, nije logički implicirana time što je zdravorazumska psihologija sveprisutna. Alternativno objašnjenje ove sveprisutnosti (kako ga je artikulisao Aron Sloman [Aaron Sloman]) jeste da su ljudi obdareni vrlo moćnim mehanizmom učenja izoštranim zahvaljujući svetu u kom se nalaze ljudi koji *imaju* verovanja i želje, i da ovaj mehanizam doprinosi oblikovanju teorijskog okvira „zdravorazumske“ psihologije. U ovom slučaju, objašnjenje sveprisutnosti zdravorazumske psihologije bi imalo veze sa spoljašnjim svetom u kom obitavamo zajedno, a *ne* sa urođenim dispozicijama

koje delimo. Sve i da je tako, ne vidim zašto ne bi bilo plauzibilno pretpostaviti da bi određene regularnosti, koje pronalazimo u svetu, tokom vremena postale „uprogramirani“ deo nas. Uostalom, ovo objašnjenje koje se poziva na spoljašnji svet sugerise izvesnu dozu realizma u pogledu verovanja i želja, što je takođe mrsko Stiču i Čerčlandu.

Druga poenta se tiče navodnog logičkog prostora između urođene tendencije da se pripisuju mentalna stanja i urođene tendencije da se poziva na okvir verovanja-i-želja za objašnjenje ponašanja. Iako ja nisam u to sasvim siguran, moguće je da takav prostor uopšte ne postoji. Još preciznije, moguće je da bismo bili primorani da koristimo nešto što je po funkciji slično okviru verovanja-i-želja *ako uopšte* posmatramo druge tako kao da ispoljavaju ponašanja vođena mentalnim stanjima. Jer, pogledajte šta se podrazumeva pod *korisnom* urođenom sposobnosti da se formulišu sudovi o tuđim mentalnim stanjima: bića koja su obdarena takvom sposobnosti predviđanja ponašanja drugih na osnovu vlastitih mentalnih stanja moraju na neki način aktivirati svoju kompetenciju, a sugerisao sam da je to najbolje shvatiti u terminima evolucionog objašnjenja. (U suprotnom, ova sposobnost ne bi mogla biti od koristi kao oruđe za snalaženje u društvu, i samim tim ne bi mogla imati značajan selekциони koeficijent). Međutim, urođena tendencija da se zamišljaju interne reprezentacije drugih ne bi *per se* bila korisna za predviđanje ponašanja. Naime, znanje o tome kako neko zamišlja da svet izgleda nema nikakvu svrhu osim ako ne ciljamo da saznamo *šta taj neko želi od sveta*. Na primer, to što znamo da Fred vidi hranu u onom tamo uglu nije od pomoći za predviđanje Fredovog kretanja ka hrani ako prethodno ne znamo da Fred želi da jede [jer je gladan]. Ponašanje je, stoga, određeno preko suptilnog odnosa između modela sveta kakav jeste i [kognitivnog] sistema vođenog ciljevima. Koliko se meni bar čini, ako smo se već poduhvatili posla iskorišćavanja vlastitih zamisli tuđih *mentalnih stanja* zarad predviđanja ponašanja, neophodno je imati nekakvo saznanje o ovom odnosu. Ovi faktori (naime, internalizovani model stanja stvari i cilj/nagon sistem) su funkcionalno izomorfni u svakodnevnoj shemi isprepletanih verovanja i želja koji uzrokuju delanje ljudi. Prema tome, ako priznamo da *bilo koja* sposobnost, koja je ključna za formiranje sudova o kauzalnim moćima mentalnih stanja drugih bića, mora počivati na funkcionalnom izomorfizmu pomenutih faktora, onda nije nerazumno očekivati da će naš prirodan odgovor svetu u kom obitavaju intencionalni sistemi biti upravo sklonost ka analizama baziranim na takvim sudovima.

Ova poenta ima donekle veze i sa Dejvidsonovim (Davidson 1973) poznatim argumentima koji se tiču uslova interpretacije prirodnog jezika. Naime, on sugerise da pripisivanje semantičkog sadržaja vanzemaljskim iskazima zahteva takođe i da, na globalan i sistematski način, usvojimo hipotezu da

bića koja hoćemo da razumemo poseduju *verovanja* i *želje*. Dalje Dejvidson tvrdi da ovaj sadržaj ne možemo pripisati ako nemamo znanje o oba gorepomenuta faktora. Može biti da isto važi ne samo za lingvistički sadržaj, već i za sadržaj kauzalno efikasnih mentalnih stanja. Dokle god hoćemo da razumemo kauzalnu ulogu mentalnih stanja, izgleda da se *moramo* okrenuti uporednoj analizi radi otkrivanja gorepomenutih faktora zajedničkih svakom biću koje bi moglo posedovati „teoriju uma“. Nešto nalik psihologiji verovanja i želja može biti shvaćeno čak kao *obavezno*, te ne bi trebalo biti začuđujuće zašto bi odgovor prirode bio da nam olakša život time što će takav teorijski okvir „uprogramirati“ u naš mozak. Iz svega rečenog sledi, bar po mom mišljenju, da, kada bi društvo odlučilo da progna bilo kakvo pominjanje verovanja i želja, članovi tog društva bi svejedno mogli da razumeju jedni druge i to, nesumnjivo, jer bi se koristili nečim funkcionalno sličnim shemi isprepletanih verovanja i želja. Psihologija verovanja i želja *nije*, prema slici koju sam razvijao u ovom i prethodnom odeljku, karakteristična za određeni jezik ili određenu kulturu. Jezik može *odražavati* teorijski okvir verovanja-i-želja, ali prirodna nužnost je ta koja nas uslovljava da aktiviramo ovaj teorijski okvir.

Neko bi mogao da prihvati sve ovo što sam rekao, ali da i dalje ostane pri stavu da pojmovi zdravorazumske psihologije ne mogu predstavljati legitimnu startnu poziciju kognitivne nauke. Činjenica da mi uspešno, ili možda čak i neizbežno, koristimo okvir verovanja-i-želja kako bismo olakšali svakodnevnu komunikaciju, nije dovoljna da se tom okviru zajemči *naučni* kredibilitet. Korisnost je jedino za šta evolucija mari, ali korisnost nije *istina*, a cilj nauke je dolaženje do istine. Pozajmiću primer Arona Slomana, i zamisliti da biljke žele vodu i iziskuju svetlost. Možemo čak i da zamislimo da su naši preci na neki način bili *prinudeni* da tako misle o biljkama kako bi osigurali rodnu godinu. Međutim, ovo ne sme da nas navede na pomisao da biljke zaista imaju želje i stremljenja, jer tako nešto mora biti potvrđeno ili opovrgnuto evolucionim i istorijskim faktima.

Za divno čudo, ovaj argument ima moju punu podršku. Urođenost i korisnost su u najboljem slučaju *tragovi* koji vode ka istini, i ne mogu se shvatiti kao zamene za istinu. *Možda* naš projekat međusobnog ophođenja [koje uključuje pretpostavku da smo intencionalni sistemi] predstavlja evolucionu olakšicu koja zapravo zamenjuje istinsko razumevanje ne-intencionalnih izvora ljudskog delanja. Doduše, ja ne vidim kako bi se *u principu* unutar ne-intencionalnog okvira mogle objasniti raznorazne vrste aktualnog i protivčinjeničkog ljudskog ponašanja inače u nekoj uobičajenoj okolnosti lako predvidljive time što bi se nekom čoveku pripisala želja za konzumacijom sladoleda, ili verovanje da se prodavci sladoleda okupljaju u Hajd parku (za potpunu artikulaciju ovog argumenta v. npr. Pylyshyn

1986: 1-48). To je zbog toga što sam uveren da smo *prinudeni*, i na naučnom nivou, da tretiramo druga ljudska bića (a *ne* biljke) kao intencionalne sisteme, što je u skladu sa mojim favorizovanjem evoluciono isprobane i uspešne *teorije* intencionalnih sistema kakva nam je na raspolaganju u vidu zdravorazumske psihologije.

Prema tome, ne tvrdim da je „zdravorazumska“ psihologija apsolutno ili približno istinita jer je bazirana na urođenim dispozicijama, već da se čini da nam je nametnuta nekakva vrsta teorije o intencionalnim sistemima ukoliko pretendujemo na naučno objašnjenje ljudskog ponašanja, i da „zdravorazumska“ psihologija predstavlja oprobani i uspešan prototip takve teorije. Nije ni potrebno niti preterano pametno ignorisati ovaj prototip prilikom formulisanja rafinirane verzije teorije čija svrha leži u primeni u kognitivnoj nauci. Pretpostavljena urođenost okvira verovanja-i-želja jedino ide u prilog ideji da je ovaj okvir *vredan razmatranja*. Na kraju krajeva, treba imati u vidu da su korisnici okvira verovanja-i-želja preživeli sve pokušaje prirode da falsifikuje okvir putem izazivanja preuranjene smrti njegovih korisnika. Naravno, priroda je varljiva, i može se ispostaviti da je pomenuti okvir samo upotrebljivi aršin bez ikakve naučne validnosti. Pa ipak češće se ispostavlja da je najefikasnije igrati prema pravilima – gde postoji litica, najefikasnije je videti liticu, jer su ivice litica stvari koje moramo moći primetiti [ako je cilj opstanak u životnoj sredini]. Ono što važi za ivice litica važi i za verovanja. Zaključujem sa sledećom tvrdnjom: kognitivna nauka je obavezana svojom čašću da pruži šansu psihologiji verovanja-i-želja.

VI Društveno varanje, Sali i Ana

Završio bih rad razmatranjem eksperimentalne evidencije za koju mi se čini da ide na ruku onome što sam zastupao u prethodna dva odeljka. Dva skupa rezultata su posebno zanimljivi.

Prvi skup rezultata potiče iz [doktorske teze] L. Kosmides (Leda Cosmides 1985). Kosmides je upoređivala ponašanje normalnih ispitanika tokom obavljanja različitih verzija Vejsonovog zadatka selekcije, pri čemu se verzije razlikuju po tome u kojoj meri uspešno rešavanje zadatka zavisi od zaključivanja u kontekstu pristajanja na „društveni ugovor“. Osnovni (ne-društveni) oblik zadatka izgleda tako što se ispitaniku predstavi pravilo („Ako je na karti napisan samoglasnik na jednoj strani, onda se na drugoj strani nalazi paran broj“) i onda dodeli set karata, čija prednja strana (sa oznakama poput „E“, „4“, „k“, „7“) jedino sme da bude vidljiva ispitaniku. Od njega se potom traži da imenuje samo one karte koje bi trebalo obrnuti na zadnju stranu kako bi se proverilo pravilo. Logička forma pravila je, naravno, jednostavna implikacija forme „ako p onda q “, pri čemu prednja i

zadnja strana karte odgovaraju iskaznim slovima p i q , odnosno $ne-p$ i $ne-q$. Ispravno rešenje bi se sastojalo u tome da se prvo okrene p karta, a onda q karta odnosno karte sa oznakama „E“ i „7“. Obični ispitanici se uglavnom loše snalaze sa osnovnim oblikom zadatka. Međutim, opštepoznato je da takozvani „efekat sadržaja“ može rezultovati uspešnijim rešavanjem zadatka, a izazivanje ovog efekta se postiže korišćenjem konkretnijih (sadržajnijih) termina u formulisanju zadatka (v. Wason & Shapiro 1971). Tako, recimo, ispitanici uspešnije rešavaju zadatak u eksperimentalnim uslovima koji uključuju isto pravilo implikacije, ali sada formulisano ovako: „Ako osoba pije pivo, onda ima više od dvadeset godina“¹⁰. Dodeljeni set karata će u ovakvim eksperimentalnim uslovima izgledati tako što će na jednoj strani biti broj godina, a na drugoj opis ponašanja, u ovom slučaju, dakle, ispijanje piva (Griggs & Cox, 1982). Prirodno objašnjenje efekta sadržaja je da veća *upoznatost* sa terminima koji figuriraju u pravilu poboljšava rešavanje zadatka. Kosmides, međutim, smatra da rezultati [njenih eksperimenata sa Vejsonovim zadatkom selekcije] sugerišu da je potrebno pronaći drugačije objašnjenje. Razlog za to su slučajevi kada se efekti sadržaja ne daju primetiti *uprkos* upoznatosti sa terminima, koje je upravo imala Kosmides. Verzije zadatka u kojima je došlo do pojavljivanja takvih slučajeva su zadatak koji se oslanja na pravilo u kom se upotrebljava terminologija vezana za školu ili način transporta, kao i zadatak sa implikacijom „Ako jedem salatu, onda pijem vodu“ (Manktelow & Evans, 1979).

Bitno opažanje koje [nam] Kosmides prenosi je da se čini kako je efekat sadržaja prisutan samo onda kada se zadatak zasniva na pretpostavci neke vrste „društvenog ugovora“. Pod ovim Kosmides podrazumeva slučajeve kada ispitanici mogu da se predstave kao lovci na *varalice* – individue koji krše uslove prihvaćenog društvenog ugovora. Stoga efekat sadržaja jeste primećen kada pravilo, recimo, glasi „Ako pismo teži dve unce¹¹, onda se mora kupiti markica od četrdeset i četiri centa“, ali ne i kada uključuje konzumiranje salate i vode kao u gornjem primeru.

Poboljšana sposobnost zaključivanja u situacijama zasnovanim na prihvatanju „društvenog ugovora“ najbolje se može interpretirati, prema Kosmides, kao primer opšteg talenta ljudi da se upuštaju u analize troškova i vrednosti, koje su od vitalne važnosti za opstanak društvenih životinja u

¹⁰ U Sjedinjenim Američkim Državama je ilegalno kupovati alkoholna pića ukoliko građani imaju ispod dvadeset jedne godine. – *Prim. prev.*

¹¹ Unca je jedinica za masu ili težinu, zastupljena u anglosaksonskom delu sveta, i često se upotrebljava pri merenju prehrambenih proizvoda i tada je jedna unca ekvivalentna 28, 35 grama. Naziv za ovu jedinicu potiče od jedinice za merenje mase korišćene u Rimskom carstvu (lat. *uncia*), koja će se posle, nakon podele carstva, u Vizantiji primeniti na merenje težnosti (gr. οὐγγία). – *Prim. prev.*

strukturisanom društvu (upor. primer sa rezus majmunom koji pominjem u odeljku IV). Kosmides predlaže i najizglednije objašnjenje naših specijalnih talenata (na str. 151 [svoje teze]), koje je zasnovano na hipotezi o urođenim kognitivnim strukturama (ona bi ih nazvala „darvinovski algoritmi“). Ove kognitivne strukture su specifično adaptirane za to da olakšaju *društvene* vidove razumevanja. Algoritmi, ili urođene kognitivne strukture, fiksiraju namere, želje, vrednosti ljudi tako da bismo mogli da *napravimo* najbolji mogući međusobni dogovor (na primer, budi što teži pregovarač, ako druga strana *zaista žudi* za tim što imaš da ponudiš), kao i da osnaži takve dogovore obeležavanjem „varalica“ (kao u gornjem primeru). Rezultati Kosmides stoga ubedljivo sugerišu da smo možda zaista „unapred podešeni“ evolucionim procesima tako da postanemo „prirodni psiholozi“.

Drugi vrlo zanimljiv skup rezultata dugujemo Baron-Koenu (Simon Baron-Cohen), Lesliju (Alan Leslie) i Fritovoj (Uta Frith), koji tvrde da se bar neki oblici dečijeg autizma najbolje mogu razumeti kao patologije određenog kognitivnog mehanizma (Baron-Cohen, Leslie & Frith 1985). Dalje, tvrdi se da je ovaj mehanizam specifičan i nezavisan od uobičajene inteligencije koja se meri koeficijentom inteligencije (IQ). Njegova uloga je da olakša

ključni aspekt društvenih veština, to jest, sposobnost da se zamisli posedovanje mentalnih stanja: dakle, svest o tome da i drugi ljudi poseduju verovanja, želje, osećanja, da imaju znanja o stvarima. (Baron-Cohen, Leslie & Frith 1985: 38)

Za standardne slučajeve autizma je karakteristična ozbiljna nesposobnost snalaženja u društvenom okruženju. Autistična deca se obično opisuju kao deca koja se „na isti način ophode prema ljudima i objektima“ (Baron-Cohen, Leslie & Frith 1985: 37). Štaviše, ova patologija nije povezana ni sa jednim *opštijim* oblikom intelektualnog invaliditeta. Pojedina autistična deca imaju normalan IQ, a nasuprot tome, deca koja imaju Daunov sindrom su potpuno „društveno kompetentna u odnosu na svoje godine“. Kako bi objasnili ovako specifičnu patologiju, Baron-Koen i njegov tim predlažu sledeće objašnjenje: kod autistične dece dolazi do oštećenja kompjutaciono specifikovane sposobnosti da se formiraju *reprezentacije drugog reda*. Oštećenje ovog tipa potencijalno objašnjava ne samo teškoće autističnog deteta da shvati mentalna stanja drugih ljudi (da ih reprezentuje reprezentujući sebi ostatak sveta), nego i često primećivanu teškoću da se prilikom igranja prave da su neko drugi (recimo, da zamisle da su neka druga osoba, sa različitim verovanjima ili željama).

Kako bi ispitali sposobnost autističnog deteta da formira reprezentacije drugog reda (njihove „metareprezentacione sposobnosti“), autori su

razvili jednostavan zadatak koji se može uspešno rešiti samo ako se koristi sposobnost reprezentovanja druge osobe koja ima drugačija verovanja od ispitanika. Ukratko, detetu se najpre pokažu dve lutke, Sali i Ana. Lutke se potom prenose u sobu s igračkama, gde Sali stavlja kliker u korpu, dok Ana to „posmatra“. Eksperimentator sklanja Sali sa strane, a Ana onda premešta kliker *iz* korpe u kutiju. Eksperimentator vraća Sali na scenu, i pita dete „Gde bi Sali trebalo da traži svoj kliker?“, uz niz drugih kontrolnih pitanja, koja služe da se uklone greške u pamćenju ili u lociranju toga gde se dete trenutno nalazi. *Svako* dete koje ne pati od autizma bi u ovakvim okolnostima odmah shvatilo da je tačan odgovor da Sali treba da potraži kliker u korpi, jer se ovo shvatanje temelji na sposobnosti da se razume kako određena verovanja podstiču druge da postupaju na određeni način. Međutim, autistična deca, ne mogavši da prethodno shvate ulogu Salinih verovanja u konjunkciji sa postupcima koje treba da preduzme, greše u 80% slučajeva, i odgovaraju da Sali treba da traži kliker u kutiji (Baron-Cohen et al., str. 42). Tvrđi se da ovi rezultati

pružaju vrlo jaku podršku hipotezi da autistična deca generalno ne umeju da primenjuju teoriju uma [teoriju pripisivanja mentalnih stanja drugim ljudima – *Prim. prev.*] [...] i samim tim pate od nedostatka sposobnosti za reprezentovanje mentalnih stanja. (Baron-Cohen, Leslie & Frith 1985: 43)

Rezultati Baron-Koena i njegovog tima dopunjavaju sada već klasičan rad Premaka (David Premack) i Vudrufa (Guy Woodruff) iz 1978. godine. Naime, Premak i Vudruf tvrde, prilično ubedljivo, da su naši evolucionari precizno šimpanze takođe sposobni da razumeju i predvide ponašanje ostalih majmuna u čoporu tako što su razvili „teoriju uma“. Ovo bi značilo da šimpanze jedne drugima pripisuju nešto *vrlo nalik* verovanjima i željama. Ipak, činjenica da se šimpanze ne sporazumevaju jezikom kao ljudi onemogućava ovaj dvojac da tvrde da ono što životinje jedne drugima pripisuju odgovara *tačno* onome što mi podrazumevamo pod verovanjima i željama (v. npr. komentar Čerčlanda na istraživanje Premaka i Vudrufa, koji je objavljen u istom broju časopisa kao i istraživanje). Međutim, imajući u vidu primarnu funkcionalnu karakteristiku „metarepresentacija“ šimpanzi, izgleda kao da je opravdano tvrditi da poseduju nešto slično reprezentacijama tuđeg znanja (kvazi-verovanja) i trenutnih ciljeva (kvazi-želje). I ovo je nešto što se, naravno, da očekivati, jer, kao što je malopre sugerisano, *svako* biće koje bi uopšte moglo posedovati teoriju uma je podložno uporednoj analizi kojom se otkrivaju zajednički faktori u pozadini teorije uma. Stoga, trebalo bi da se bar ostavi otvorena opcija da kognitivni mehanizmi, koji podržavaju našu naivnu psihološku ekspertizu (mehanizmi koje Kosmides objašnjava

preko efekta sadržaja uslovljenog kontekstom „društvenog ugovora“, ili disfunkcije koje objašnjavaju patologiju autizma), potiču direktno od onih mehanizama kojima se objašnjava i društvena kompetentnost šimpanzi.

Naposletku, na ovu temu postoji značajan broj radova, prevashodno iz domena socijalnog kognitivnog razvoja, koji iz prilično nezavisnih razloga sugerišu da društveno i ne-društveno razumevanje može da bude vođeno distinktnim kognitivnim sistemima. Ovde ipak neću detaljisati o tome, ali upućujem na, recimo, sledeću literaturu: Glick 1978, Gelman & Spelke 1981, Hoffman 1981.

VII Zaključak

Sve u svemu, eksperimentalna evidencija predstavljena u odeljku VI, kao i moja pozicija izložena u odeljku IV, uobličavaju se u moćnu alternativu Stič-Čerčlandovoj slici zdravorazumske psihologije kao spekulativne teorije o mentalnom. Ovakva alternativa objašnjava, na prilično nevin način, „čudna“ svojstva zdravorazumske psihologije koja su navela neke filozofe da sumnjaju u njen integritet. Ta svojstva, kao što su parohijalnost i „stagnacija“, predstavljaju savršeno prirodne fenomene, koje sam u odeljku IV doveo u vezu sa samim temeljom ljudskog teoretisanja o svetu. Naivna fizika se takođe odlikuje parohijalnošću i „stagnacijom“, ne samo naivna psihologija. Prisustvo takvih svojstava *ne* sugeriše degenerativnost spekulativne teorije već da je na delu nekakva urođena kognitivna kompetencija. U ovim slučajevima, mirne stajaće vode imaju duboko dno. Kada percipiramo druge ljude kao bića koja veruju i imaju želje (to jest, kada primenjujemo „tvrdo jezgro“ zdravorazumske psihologije, koje sam etiketirao kao „naivnu psihologiju“), može biti da naprosto dajemo puno poverenje izlaznim podacima specijalizovanog kognitivnog podsistema, koji je podjednako dobro testiran iskustvom kao i naša čula. Isto kao što su vid i sluh prihvaćeni kao dovoljno tačni izvori podataka, koji će kasnije biti rafinirani u okviru fizike, tako i naivna psihologija treba da bude prihvaćena kao izvor podataka koji će dalje biti rafiniran u okviru kognitivne nauke. Ono što je krucijalno u ovom radu je upravo ta promena koja nastupa kada se potpuno nepoverenje [u zdravorazumsku psihologiju] zameni njenim provizornim i parcijalnim prihvatanjem. Potpuni i konzistentni skeptik u pogledu čulnog saznanja ne bi mogao da veruje svojim čulima dovoljno dugo da bi formulisao dobru fizičku teoriju. Jednako neozbiljnim se mogu smatrati povici da se treba otarasiti naivne psihologije u svrhe konstruisanja nauke o umu.

Literatura

- Baron-Cohen, S., Leslie, A. & Frith, U. (1985), "Does the autistic child have a 'theory of mind?'," *Cognition* 21: 37-46.
- Bechtel, W. (1985), "Realism, instrumentalism and the intentional stance", *Cognitive Science* 9: 473-497.
- Boden, M. (1984), "Animal perception from an AI viewpoint", u: C. Hookway (prir.), *Minds, machines und evolution*, Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Churchland, P. (1978), "Commentary on cognition and consciousness in non-human species", *The Behavioural and Brain Sciences* 4: 565-566.
- Churchland, P. (1979), *Scientific realism and the plasticity of mind*, New York: Cambridge University Press.
- Churchland, P. (1981), "Eliminative materialism and the propositional attitudes", *Journal of Philosophy* 78: 67-90.
- Churchland, P. (1984), *Matter and consciousness*, Bradford, MA: MIT Press.
- Cosmides, L. (1985), *Deduction or Darwinian algorithms? An explanation of the "elusive" content effect on the Wason selection test*. Unpublished doctoral dissertation, Dept. of Psychology and Social Relations, Harvard University, Cambridge, MA.
- Davidson, D. (1973), "Radical interpretation", *Dialectica* 27.
- Double, R. (1985), "The case against the case against belief", *Mind* 375: 420-430.
- Flavell, J. & Ross, L. (prir.) (1981), *Social cognitive development*, New York: Cambridge University Press.
- Gelman, R. & Spelke, E. (1981), "The development of thoughts about animate and inanimate objects: Implications for research on social cognition", u: J. Flavell & L. Ross (prir.), *Social cognitive development*. New York: Cambridge University Press.
- Gibson, J. J. (1979), *The ecological approach to visual perception*, Boston: Houghton Mifflin.
- Click, J. (1978), "Cognition and social cognition: An introduction", u: J. Click & K. A. Clarke Stewart (prir.), *The development of social understanding*, New York: Gardner Press.
- Griggs, R., & Cox, J. (1982), "The elusive thematic-materials effect in Wason's selection test", *British Journal of Psychology* 73: 407-420.
- Harcourt, A. (1985). "All's fair in play and politics", *New Scientist* 108: 35-42.
- Hayes, P. (1979), "The naive physics manifesto", u: D. Michie (prir.), *Expert systems in the micro electronic age*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hoffman, M. (1981), "Perspectives on the difference between understanding people and understanding things: The role of effect", u: J. Flavell & L. Ross (prir.), *Social cognitive development*, New York: Cambridge University Press.
- Hookway, C. (prir.) (1984), *Minds, machines, and evolution*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Humphreys, N. (1983), *Nature's psychologists: Consciousness regained*, New York: Oxford University Press.
- Lakatos, I. (1974), "Falsification and the methodology of scientific research programmes", u: I. Lakatos & A. Musgrave (prir.), *Criticism and the growth of knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Manktelow, K. & Evans, J. (1979), "Facilitation of reasoning by realism: Effect or non-effect?," *British Journal of Psychology* 70: 477-488.

- Maynard-Smith, J. (1984), "The evolution of animal intelligence", u: C. Hookway (prir.), *Minds, machines, and evolution*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Premack, D. & Woodruff, G. (1978), "Does the chimpanzee have a theory of mind?", *The Behavioural and Brain Sciences* 4: 512-527.
- Pylyshyn, Z. (1986), *Computation and cognition*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Stich, S. (1983), *From folk psychology to cognitive science*, Bradford: MIT Press.
- Tennant, N. (1984a), "Intentionality, syntactic structure, and the evolution of language", u: C. Hookway (prir.), *Minds, machines, and evolution*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tennant, N. (1984b), *Philosophy, evolution, and human nature*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Wason, P. C. & Shapiro, D. (1971). "Natural and contrived experience in a reasoning problem", *Quarterly Journal of Experimental Psychology* 23: 61-71.

Prevela Vanja Subotić

