

Demeter Tamás

Pszichológiai magyarázat és predikció¹

BEVEZETÉS

Filozófiai konszenzus látszik uralkodni a tekintetben, hogy a népi pszichológiai diskurzus – a mindennapokban használt pszichológiai beszédmód – funkciója alapvetően *társas* jellegű: arra való, hogy segítségével tudásra tegyünk szert az ágensek belső világáról, s erre a tudásra támaszkodva navigáljunk a bennünket körülvevő társas világban (lásd erről STERELNY 1997, 11–29). Jól foglalja össze ezt a konszenzust Barbara von Eckhardt:

„Az emberi lények társas teremtmények. És reflektív teremtmények is. S mint ilyenek számos kognitív gyakorlatot alakítanak ki, amelyek segítik őket abban, hogy boldoguljanak társas világukban. Konkrétabban: megkísérlik megérteni, magyarázni és előre jelezni önmaguk és mások pszichológiai állapotait és külső viselkedését; és ezt olyképpen teszik, hogy rengeteg hétköznapi pszichológiai fogalmat használnak, amelyek egyaránt vonatkoznak különféle megnyilvánuló és diszpozicionális belső mentális állapotokra. Tekintsük tehát úgy a népi pszichológiát, mint amely *legalább* (a) attributív, magyarázó és prediktív gyakorlatokból; és (b) az e gyakorlatok során használatos fogalmak készletéből áll.” (ECKHARDT 1994, 300.)

E konszenzuális kép a népi pszichológia társas funkcióinak megalapozásában arra a feltevésre támaszkodik, hogy ez a diskurzus *tényállító*, s mint ilyen képes kognitív architektúránkat leírni. Ha úgy tekintjük, hogy a népi pszichológia révén szerzett tudásunkra alapozva hozunk döntéseket társas viselkedésünket illetően, akkor a népi pszichológia episztemikus értékét azon fogjuk mérni, hogy általa mennyire reprezentálhatjuk helyesen azoknak a mentális állapotait, akikhez képest viselkedésünket megválasztjuk. Ebben az értelemben a népi pszichológia *metareprezentációs* képességein nyugvó episztemikus értéke alapozza meg hasznosságát a társas világban: a népi pszichológia azért hasznos számunkra, mert általa ismeretekre tehetünk szert az ágensek viselkedésének mozgatórugóit illetően, s ezáltal pozícionálhatjuk magunkat az interaktív világban.

Ha arra az álláspontra helyezkedünk, hogy viselkedésünket épp úgy alakítjuk a hozánk hasonló ágensekről szerzett ismeretekhez, mint ahogyan a fizikai világra vonatkozó ismereteinkhez képest, akkor abból az következik, hogy az ágensekről a népi pszichológia révén nyert tudás minőségileg nem különbözik attól a tudástól, amelyet a bennünket körülvevő világ más régióiról szerezhethetünk. Ez a felfogás tükröződik az

¹ E tanulmány sokat köszönhet Forrai Gábor, Garai Zsolt, Jane Heal, Martin Kusch és Adam Morton megjegyzéseinek. A végeredményért természetesen nem felelősek. Miközben a tanulmányt írtam, az Eötvös Ösztöndíj támogatását élveztem.

elmélet-elmélet képviselőinek szemléletmódjában, akik azt tartják, hogy népi pszichológiánk prototudomány. Ha a népi pszichológia csak egyike a számos népi elméletnek – a népi fizika, népi meteorológia, népi biológia stb. mellett –, akkor az ágensekről szerzett ismeretek hasonló értelemben teoretikusak is. Ez a megközelítés azonban, ahogy Jane Heal fogalmaz, „túl sok hasonlóságot feltételez a pszichológia és a természettudományok fogalmai között. Elsiklik ama tény fontossága fölött, hogy az emberek nem pusztán tárgyak, amelyekről predikciókat akarunk tenni, és irányítani akarunk, hanem olyan társak, akikkel dialógust folytatunk és közös döntéseket hozunk.” (HEAL 2003, 1.) Másként fogalmazva: a társas világban nem pusztán bizonyos folyamatokban egymásra kölcsönhatást gyakorló ágensekkel, hanem *személyekkel* van dolgunk, akiknek olyan vonásokat tulajdonítunk, amilyenekhez hasonlókat a fizikai világ tárgyaiban nem. Ezt pedig tekintetbe vesszük, amikor a népi pszichológia eszköztára révén igyekszünk tudásra szert tenni, s ezzel összhangban magyarázzuk az egyes cselekvéseket, és teszünk előrejelzéseket a jövőre nézve – ahogyan az *interpretációs megközelítések* és a *szimulációelmélet* hívei javasolják. Az így szerzett tudás nem csak azt teszi lehetővé, hogy viselkedésünket másokhoz igazítsuk, hanem azt is, hogy egymással kooperáljunk, viselkedésünket összehangoljuk, és stratégiai döntéseket hozunk. Ha ebből a perspektívából szemléljük, akkor a népi pszichológia egy sajátos tudásfajtát, *személyekre vonatkozó tudást* tesz lehetővé, amely más természetű, mint az, amelyet a világ egyéb régióiról szerezhethünk.

A népi pszichológia társas jellege még tovább hangsúlyozható, ha a diskurzust – miként Martin Kusch teszi (KUSCH 1997; Uő. 1999) – *társadalmi intézménynek* tekintjük, amely a közösség által elfogadott cselekvés *normáit* rögzíti, s ezekre az intézményi tényekre hivatkozva képes a viselkedést magyarázni és előre jelezni. Ezek a normák nyomást gyakorolnak az ágensekre, hogy azok úgy viselkedjenek, hogy a népi pszichológia fogalmai segítségével kezelhetők legyenek (lásd még MORTON 2003, 79). Ilyenformán a diskurzus szabályainak elsajátításával megtanuljuk, hogy a személyeknek mint a közösség tagjainak milyen normák szerint kell viselkedniük, s erre a tudásra alapozva magyarázható és előre jelezhető a közösség tagjainak viselkedése, és ezekhez képest irányítható saját viselkedésünk is. A népi pszichológia ebben az értelemben tehát viselkedési normák gyűjteménye, s az általa szerzett tudás egy közösségen belül, a közösség tagjaira érvényes. Ezek az előírások olyan *társadalmi tények*, amelyek a közösség tagjaitól elvárt viselkedést szabályozzák, s amíg fennállnak, addig az ágensek viselkedésére vonatkozó következtetések megfelelő alapjai lehetnek.

Ezeknek a megközelítéseknek közös vonása, hogy a népi pszichológiát prediktív és magyarázó diskurzusként értelmezik. Az alábbiakban ezzel a konszenzussal szemben fogok érvelni azon az alapon, hogy a népi pszichológia filozófiailag érdekes értelemben nem alkalmas predikcióra és magyarázatra – azaz mindarra, amit a kortárs elmefilozófia elsődleges funkciójának lát. Amennyiben érvelésem meggyőző, úgy a népi pszichológiának tulajdonított magyarázó és prediktív funkciók illuzórikusak, s ezért a diskurzus társas funkcióit máshol kell keresni.

MAGYARÁZAT

Arra a kérdésre, hogy a népi pszichológiai tulajdonításokra alapozva lehetséges-e a cselekvéseket magyarázni, attól függően válaszolhatunk, hogy mit gondolunk a jó magyarázat kritériumairól. Ha mindössze annyit követelünk meg, hogy magyaráza-

taink „miért?” kérdésekre releváns válaszokat adjanak, ahol a relevanciát kontextus függőnek – s ezáltal érdeklődésünk típusától is függőnek – tekintjük, akkor népi pszichológiai magyarázataink jó magyarázatnak fognak számítani. Amikor viselkedések miértjét firtatjuk, akkor a hétköznapi érdeklődésünket a népi pszichológia nyelvén megfogalmazott válaszok elégitik ki. Ezzel azonban megkerüljük a kérdést. Az érdeklődés kielégítésének számos módja lehetséges. Mesék, mítoszok, ideológiák éppúgy képesek olykor az érdeklődés kielégítésére, mint az oksági magyarázatok. Máskor viszont az oksági magyarázatok nem elégitik ki az érdeklődésünket, mert olyan nyelvezetben fogalmazódnak meg, amelyet nem értünk, vagy személyes nézőpontunktól irrelevánsnak ítélünk. Az „érdeklődés kielégítése” és a „magyarázat” tehát egymástól független fogalmak. A pusztán pragmatikus szempontból releváns „magyarázatokat” inkább úgy tekintem, mint amelyek a *megértés*hez hozzájárulnak ugyan azáltal, hogy bizonyos eseményeket számunkra ismerős és kezelhető formában láttatnak, így érdeklődésünket kielégítik, ám valódi *magyarázattal* mégsem szolgálnak. Az előbbi tulajdonságot nem vitatom el a népi pszichológiától, a másodikkal szemben azonban szkeptikus vagyok. Nem kérdéses, hogy a népi pszichológia képes érdeklődésünk kielégítésére, hisz rendszerint – hétköznapi, és nem laboratóriumi körülmények között – erre a diszkurzusra támaszkodunk a viselkedés megértésében. Ezt a megértést azonban nem oksági magyarázatok révén érjük el.

„[E]gy eseményt magyarázni annyi, mint valamilyen információval szolgálni oksági történetéről” – tartja David Lewis egyik megszívlelendő definíciója (LEWIS 1986, 214). Ha ezt elfogadjuk, akkor a magyarázat plauzibilis kritériumai, hogy (1) az *explanans* okságilag releváns legyen az *explanandum* előidézésében; s hogy (2) a magyarázatunk *extenzionálisan adekvát* legyen, azaz, hogy a magyarázatban hivatkozott létezők a megjelölt viszonyban álljanak. Tekintsük először az (1) kritériumot, az *okági relevancia* kérdését. A közfelfogás szerint a népi pszichológia episztemikus haszna abból fakad, hogy alkalmas a viselkedés és a mentális állapotok szempontjából releváns oksági összefüggések leírására. A „Nem ment be a kertbe, mert félt a kutyától” kijelentés a felszínén jól formált oksági magyarázatnak látszik, közelebről szemügyre véve azonban nem az. Az *explanans*ként hivatkozott entitás csak akkor lehet az *explanandum* számára okságilag releváns, ha Hume méltán híres kritériumának megfelelően e kettő „különböző létező.” Ellenkező esetben nem állhat fenn köztük oksági viszony:

„A tárgyak, amelyek közül az egyiket *oknak*, a másikat meg *okozatnak* nevezzük, önmagukban tekintve mind éppúgy el vannak választva és különböznek egymástól, mint bármelyik két tetszőleges dolog a természetben; akármilyen alaposan tanulmányozzuk őket, sohasem tudjuk kikövetkeztetni egyiknek a létezését a másiké-ból.” (HUME 1976, 536.)

Ezt a kritériumot azonban a népi pszichológiai magyarázatok nem elégitik ki, mert ezekben *explanans* és *explanandum* között jellemzően *fogalmi kapcsolat van*, amely *a priori* belátható, márpedig „az emberi értelem sohasem képes kapcsolatokat fölfedezni különböző létezők között” (HUME 1976, 839). Ahol tehát az értelem (fogalmi) kapcsolatokat fedez fel, ott nem különböző létezők közötti viszonyról van szó. Mivel a népi pszichológiai magyarázatok meglévő fogalmi kapcsolatokra támaszkodnak, nem különböző létezők viszonyát állítják, ezért nem is oksági magyarázatok.

Ez világosan kitűnik, ha a fenti példát közelebbről szemügyre vesszük. A félelem és az elkerülő viselkedés fogalmilag nem függetlenek egymástól: semmi sem lehet félelem, ami – *ceteris paribus* – nem társul elkerülő viselkedéssel. Ez az összefüggés nem empirikus, nem úgy jutunk el ennek felismeréséig, hogy megnézzük a félelem eseteit, majd megnézzük az elkerülő magatartás eseteit, s utóbb felismerjük a szisztematikus korrelációt. Inkább arról van szó, hogy ha tisztában vagyunk a félelem fogalmával, akkor *a priori* tudjuk, hogy elkerülő magatartást implikál. Ha valaki őszintén azt állítja, hogy fél a kutyáktól, ám semmit nem tesz azért, hogy elkerülje őket, az nem szolgáltat okot a félelem és az elkerülő magatartás közötti kapcsolat felülvizsgálatára, hanem valószínűleg arra gyanakszunk, hogy az illető nincs tisztában a fogalom jelentésével. Magyarán azt az általánosítást, hogy „a félelem elkerülő magatartással jár együtt” nem tesztelik az egyes esetei, mivel a releváns eseményeket nem kezeljük evidenciaként se pro se kontra – akár úgy is lehetne érvelni, hogy az „elkerülő magatartás” egyszerűen része a „félelem” definíciójának. Mindez a népi pszichológiai magyarázatoknak azt a jellegzetességét mutatja, hogy ezek relátumai egymástól logikailag nem független létezők: a pszichológiai magyarázatokban az *explanans*-ból fogalmilag deduktíve következik az *explanandum*. Ennek megfelelően a pszichológiai magyarázatok nem oksági magyarázatok, mert a bennük hivatkozott entitások egymástól nem független létezők (lásd ehhez MELDEN 1961, 166), amelyeket empirikus oksági törvények kapcsolhatnának egymáshoz. Ennek megfelelően a népi pszichológiai magyarázatok sem állítanak tényeket: mivel fogalmi kapcsolat van a cselekvések és az őket okozni hivatott mentális állapotok között, így ezek egymástól valójában nem független tények, amelyek egymáshoz való viszonya igazzá tehetné a magyarázatot. De ennél még tovább is mehetünk, s Davidsonra hivatkozva azt mondhatjuk, hogy

„ezek a nyilvánvaló logikai viszonyok a hitek között; hitek, vágyak és szándékok között; hitek és a világ között tesznek bármely adott hitet azzá az adott hitté; ezért általában nem szabadulhat meg ezektől a viszonyoktól úgy, hogy ugyanaz a hit maradjon. Ezek a viszonyok *konstitutív*ak a propozicionális attitűdökben” (DAVIDSON 1985, 196).

Állítsuk most szembe a fenti magyarázatot egy valódi oksági magyarázattal: „A villámlás okozta a tüzet.” Első pillantásra talán lehetne úgy érvelni, hogy a fentiek alapján ez sem oksági magyarázat, hisz semmi sem lehet villámlás, ami nem okozhat tüzet. Ez azonban szofisztika. Ha a villámlás fogalmának extenzióját azonosítjuk, akkor abban nem játszik szerepet a „tűzokozás képessége,” hanem az a villámlás tulajdonságainak következménye, Hume-mal szólva: független létező. A villámlás definíciója hangozhatna úgy, hogy „légköri jelenségek által kiváltott magasfeszültségű elektromos kisülés” – ennek tulajdonságai magyarázzák, hogy miért képes tüzet okozni. Ha viszont azt mondjuk, hogy „magasfeszültségű légköri elektromos kisülés okozta a villámlást”, akkor ez a látszat ellenére sem lesz oksági kijelentés, mert az elektromos kisülés és a villámlás nem különböző létezők.

A fenti felfogással szemben ugyancsak gyakorta hangoztatott ellenvetés, hogy „A napsütés okozta a napégést” jól formált oksági kijelentés annak ellenére, hogy a napégést definíció szerint a napsütés okozza. Ez azonban mesterkéltséget és csalóka. Itt valójában a villámlás esetének fordítottjáról van szó: úgy tűnik, hogy fogalmi kapcsolat van a „nap” és a „napégés” között, de valójában nincs. Amikor napégésről beszélünk, a bőr bizonyos elváltozásairól beszélünk, s egyúttal utalunk az illető elváltozás oksági történetére.

De ezt az elváltozást más (pl. a szolárium) is kiválthatja, nem csak a nap. Nincs fogalmi kapcsolat az elváltozás és a neki tulajdonított ok között, egyszerűen csak kitüntetjük az adott elváltozásnak azokat az eseteit, amelyeket a lehetséges okok egy jól körülhatárolható osztálya vált ki, amelyeknek az oksági története valamiért – mondjuk gyakoriságuk miatt – szembeűnő számunkra, s ezt az elnevezésben is jelezzük. A fogalmak extenziója újfent világoossá teszi, hogy különböző létezőket állítunk oksági viszonyba. Ez az érvelés tehát csak akkor lenne alkalmazható a népi pszichológiai magyarázatok esetében, ha sikerűlne megmutatni, hogy itt is valami hasonlóról van szó, hogy a fogalmi kapcsolat itt is csak látszólagos. Ez pedig átvezet bennűnket a (2) kritériumhoz, a népi pszichológiai magyarázatok *extenzionális adekvátságának* kérdéséhez.

Ha elfogadjuk, hogy a népi pszichológiai diskurzus logikája más természetű, mint a fizikai világra vonatkozó diskurzusé – Davidson fordulatával elve az okság ez utóbbi „konstitutív elve”, míg az előbbié a racionalitás –, akkor csak egy lépés azt hangsúlyozni, hogy ennek köszönhetően az okság valójában idegen a mentálisra vonatkozó diskurzusunk logikájától. Ezzel kapcsolatban Melden ekként ébreszti fel gyanakvűnsukat:

„Amennyiben oksági kapcsolatok érdekelnek bennűnket, olyan események, amelyeknek a szóban forgó történekek – valamilyen oksági törvénnyel összhangban – az okozatai, annyiban egyáltalán nem emberi cselekvésekre vagyunk kíváncsiak, hanem legjobb esetben is testmozgásokra vagy testi történekekre; és ahol emberi cselekvések magyarázata érdekel bennűnket, ott az oksági tényezők és oksági törvények abban az értelemben, amelyben például azokat a biológiában alkalmazzák, tökéletesen irrelevánsak az általunk kívánt megértéshez. Ennek oka egyszerű, jelesűl a két diskurzus radikálisan eltérő logikai jellegzetességeiben rejlik, melyeket e különböző esetekben alkalmazunk – a különböző fogalmakban, amelyek a vizsgálódás e különböző rendszereiben alkalmazhatók.” (MELDEN 1961, 184.)

Ennek az érvelésnek legnagyobb hatású kritikusa Davidson (lásd főként DAVIDSON 1963). Davidson szerint a népi pszichológia terminusaiban megfogalmazott magyarázatok éppűy oksági magyarázatok, mint a fizika magyarázatai. Davidson érvelése azon alapul, hogy az oksági viszony extenzionális, *események* között áll fenn, míg a magyarázatok intenzionálisak, *események leírásai* között teremtenek összefűggést, s oksági magyarázatról ott lehet szó, ahol a leírások által hivatkozott események oksági kapcsolatban állnak. Oksági viszony ott állhat fenn, ahol az események közötti kapcsolatok oksági törvényekkel leírhatók, ilyeneket pedig a mentális szótár segítségével nem lehet megfogalmazni – erre alkalmatlanná teszik a racionalitás *normatív* elvei –, csak a fizikai szótár segítségével. Ugyanakkor a mentális leírások és a fizikai leírások lehetnek ugyanannak az eseménynek a leírásai, ezek ugyanis tér-időbeli partikulák, amelyek különféleképpen leírhatók. Ilyenformán Davidson szerint a pszichológiai magyarázatok oksági magyarázatok, mert az általuk leirt események között lehetséges oksági kapcsolat, amely azonban a mentális leírások felől szemlélve nem transzparens. Hogy az oksági kapcsolat látathatóvá váljon, ahhoz az adott események fizikai leírására van szükség.

Davidson megoldása rendkívűl elegáns, azonban nem menti meg a népi pszichológiai magyarázatok oksági felfogását. A probléma azért nem tűnik el, mert míg a fizikai szótár alkalmas arra, hogy segítségével magyarázatainkban egymástól független eseményekre hivatkozzunk, addig a mentális szótár segítségével ezt nem tehetjük. A „Nem ment be a kertbe, mert félt a kutyától” kijelentés csak látszólag számol be két

független esemény – a visszafordulás és a félelem – kapcsolatáról, mint fentebb láttuk, itt valójában nincs szó egymástól független létezőkről. Ugyanakkor a fizikai leírás két, fogalmilag független esemény *a priori* hozzáférhetetlen kapcsolatát írná le: mondjuk az ágens neuronhálózatának egy bizonyos aktivitását és az ezt követő bizonyos testmozgások sorozata közötti kapcsolatot. Ez pedig azt jelenti, hogy amit mentális leírás révén nem vagyunk képesek független események kapcsolataként láttatni, azt fizikai leírás segítségével képesek vagyunk így ábrázolni. A két leírás egészen más-ként „darabolja” az eseményeket, egymással inkompatibilis felbontásban ábrázolja őket. Ez pedig nem pusztán azzal jár – amit Davidson örömmel hangsúlyoz –, hogy a két diskurzus kölcsönösen redukálhatatlan egymásra, hanem azzal is, hogy nem lesz értelme azt mondani: pszichológiai magyarázatok és fizikai magyarázatok szólhatnak ugyanarról az eseményről. Ez nem igazán meglepő tanulság: amennyiben elismerjük – ahogy Davidson az eltérő konstitutív elvek említésével teszi –, hogy a két diskurzus eltérő logika szerint szerveződik, úgy nem lesz mód arra, hogy a két diskurzusban megfogalmazott leírásokat egymással úgy hozzuk fedésbe, hogy azok ugyanazon esemény leírásainak számítsanak.

A népi pszichológia és a fizikai diskurzus ilyen eltérésének az a magyarázata, hogy a népi pszichológiai kijelentések – ellentétben a fizikai diskurzus kijelentéseivel – nem leírják, hanem maguk is *konstituálják* azokat a jelenségeket, amelyeket felszíni szemantikájuk szerint reprezentálni látszanak. Ez pedig idegen attól a gondolattól, hogy a népi pszichológia oksági magyarázó diskurzus. A népi pszichológiai fogalmak egészen más természetűek, mint a leíró diskurzusokban használt fogalmaink. Olyasmiről van itt szó, mint amit Peter Winch a társadalmi jelenségeket elemezve hangsúlyoz, hogy „a közkeletű fogalmak át- meg átjárnak a társadalom életét, s nemcsak a megfigyelő leírásának részei” (WINCH 1988, 95), mivel a társadalmi jelenségek *qua* jelenségek nem függetleníthetők azoktól a fogalmaktól, amelyekkel az egyének mint e jelenségek résztvevői rendelkeznek. Olyan tulajdonsága ez a társadalmi jelenségeknek, amely a természettudományos jelenségekre nem jellemző, hisz „a gravitáció fogalma [...] nem lényeges tartozéka a fáról hulló alma esésének, hanem inkább a fizikusoknak az alma lepottyanásáról alkotott magyarázatához tartozik” – ellentétben mondjuk a háború fogalmával, mely – ha úgy értelmezem, hogy országom háborúban áll – a viselkedésem lényeges elemévé válik, amennyiben ettől függ, hogy mit kell és mit nem szabad megtennem (uo. 120).

Elizabeth Anscombe klasszikus példájából hasonlóképpen levonható az a tanulság, hogy egy adott cselekvés azonossága nem független attól, hogy milyen leírással azonosítjuk azt, mivel egy cselekvés mindig egy adott leírás szerint számít cselekvésnek. Anscombe példája szerint ugyanaz az emberi viselkedés leírható pumpálásaként, mérgezett víz pumpálásaként, és a házban lévők megmérgezéseként is, azaz egyazon történés többféleképpen számíthat cselekvésnek (ANSCOMBE 1957, 23. §). Ebből még önmagában nem következik, hogy a leírások konstitutívak lennének a mentális jelenségek tekintetében: az eseményekre általában jellemző, hogy többféleképpen leírhatók, attól függően, hogy milyen kontextusba illesztjük az adott eseményt. Itt azonban különbség van a személyekre jellemző jelenségek, valamint személytelen jelenségek között, mivel a személyekkel kapcsolatos jelenségek nem azonosíthatók pszichológiai fogalmaktól függetlenül. Mint Ian Hacking mondja, „nem sok értelme van a földrengésről egy bizonyos leírás alatt beszélni. Az csak egy földrengés.” (HACKING 1995, 248.) A földrengést – ahogy a fiziológiai és neurális működést – *mint* jelenséget nem érinti,

hogyan milyen fogalmakban beszélünk róla. Ezzel szemben, ha új pszichológiai fogalmakat vezetünk be, azzal új módjait vezetjük be annak, hogy *miként lehet személynek lenni*, miként lehet intencionálisan cselekedni, milyen mentális állapotokkal lehet rendelkezni – új mentális jelenségeket teremtünk. Ha ugyanis egy bizonyos mentális állapot fogalom vagy cselekvésleírás nincs forgalomban, akkor aszerint nem is lehet gondolkodni vagy intencionálisan cselekedni (uo. 239) – így maguk a jelenségek fognak hiányozni, s nem pusztán a róluk való beszéd lehetősége.

A leíró diskurzusokban tehát a fogalmak pusztán a leírás részei, de nem részei maguknak a jelenségeknek, viszont a társadalmi és mentális jelenségekről szóló diskurzusaink – ahogy Winch és Hacking hangsúlyozza – nem ilyenek. A mentális jelenségek ugyancsak tekinthetők társadalmi jelenségeknek abban az értelemben, hogy a *népi pszichológia intézményére* támaszkodnak, mentális jelenségekről csak ennek az intézménynek a háttéré előtt beszélhetünk. Ezért *nincsenek pszichológiai fogalmaktól független pszichológiai jelenségek*: a pszichológiai fogalmak maguk is részei a pszichológiai jelenségeknek, amelyek így nem függetleníthetők attól, hogyan konceptualizáljuk őket. Ha egy adott ágens vagy szituáció értelmezéséhez más pszichológiai fogalmakat választunk, már nem ugyanarról beszélünk, más körülmények és más történések lesznek relevánsak az egyes viselkedésekről adott értelmezések tekintetében. Ilyesmire utal Dennett is, amikor úgy fogalmaz, hogy attitűd-tulajdonítások különböző rendszerei az adott viselkedésben eltérő mintázatokat tárnak fel (DENNETT 1991, 49), illetve Davidson, amikor rámutat, hogy a pszichológiai értelmezés elköteleződést jelent amellett, hogy az értelmezendő viselkedésben nagyfokú koherenciát és racionalitást fogunk találni (DAVIDSON 1974, 237). Hogyan milyen mintázatot fedezünk fel a viselkedésben, az függ attól, hogy milyen fogalmakkal próbáljuk meg azt kezelni. Ha más fogalmakat használunk, az más mintázatokat tár fel a viselkedésből, s nincsenek olyan evidenciák, amelyek bizonyos fogalmak használatát kitérítik.

Mivel értelmezéseinkben evidenciaként csak olyasmis jöhet számításba, amit a népi pszichológia fogalmi eszközeivel kezelni tudunk, ezért *nincs független evidencia*, amely a diskurzustól függetlenül tesztelhetné a pszichológiai történetek igazságát, mert releváns jelenségek sincsenek az értelmezésektől függetlenül, a releváns ingerek és viselkedések azonosításához az értelmezés adja a kritériumokat. Ilyenformán az eltérő értelmezésekben használt fogalmak különbsége egyben a jelenségek különbségét is jelenti: nem arról van szó, hogy az egyes értelmezések másként írják le, magyarázzák, értelmezik ugyanazt a jelenséget, hanem arról, hogy ha eltérő fogalmakat használunk, akkor egyúttal más jelenségekről is beszélünk. Nem pusztán az a helyzet, hogy az értelmezéstől független evidenciák aluldeterminálják az egyes állítások elfogadását, hanem arról, hogy a lehetséges „evidenciák” maguk is lényegileg fogalmi természetűek. A fogalmak itt nem a jelenségek leírásának és azonosításának eszközei, hanem a jelenségek konstituensei.

Úgy is fogalmazhatnánk, hogy *a népi pszichológia maga teremti saját jelenségeit*. Elvégre amikor Dennett és Davidson azt mondják, hogy a konkurens értelmezések közül nem választhatunk független evidencia alapján, s amikor Dennett rámutat, hogy az egyes értelmezések más-más mintázatokat tárnak fel az ágensek viselkedésében, akkor abból az következik, hogy az egyes értelmezések ezzel úgyszólván maguk tárják fel a magukat alátámasztó bizonyítékokat. Ez a felismerés – némiképp enigmatikusan ugyan – már Georg Simmelnél megjelenik:

„[A]z emberi lélek lényege, hogy nem tűri magát *egyetlen* fonál által megkötözni, bármennyire is megáll a tudományos elemzés az elemi egységeknél és ezek sajátos kötőerejénél. Lehet, hogy az egész felbontás [...] pusztán szubjektív tett: az egyes elemek közötti kapcsolatok talán gyakran teljesen egységesek, ez az egység azonban értelmünk számára felfoghatatlan. [...] az egyéni lelken belüli folyamatok [...] minden pillanatban annyira bonyolultak, olyan sokrétű és ellentétes ingadozásokat rejtenek magukban, hogy mindig hiányos és tulajdonképpen hamis, ha *egyetlen* pszichológiai fogalommal jelöljük őket [...] [E]z is csak kép, amelyet az analitikus gondolkodás alakít ki a lélek számára hozzáférhetetlen egységéről. [...] [A]z utána számoló értelem azonban sok tekintetben nem rendelkezik sémával ennek az egységnek az ábrázolásához, ezért több elem eredőjeként kell létrehoznia azt [...], mindenféle analógiák, megelőző motívumok vagy későbbi külső következmények segítségével.” (SIMMEL 1973, 269.)

Simmel azt sugallja, hogy pszichológiai értelmezéseink valamifajta általunk hozzáférhetetlen komplexitásról mondott történetek, amelyet úgy fűzünk egységessé, hogy a viselkedést több tényező összjátékának eredményeként ábrázoljuk, motivációkkal és következményekkel támasztjuk alá. Ehhez a történetészövéshez nyújt fogalmi sémát a népi pszichológia, s az értelmező erre támaszkodva emel ki jelenségeket abból a komplexitásból, amely e séma nélkül – Dennettel szólva – strukturálatlan „zaj” maradna (DENNETT 1991, 49).

A jelenségek fogalmi komponensének köszönhetően a népi pszichológia nyelvén nem lehet egymástól logikailag független létezőket leírni, s ezért okságilag magyarázni (illetve előre jelezni) sem. És ez az egyik fontos különbség a népi pszichológia és más népi elméletek vagy a tudományos pszichológia között, amelyek joggal tekinthetők deskriptív és magyarázó elméleteknek. Látni kell, hogy az ebből fakadó probléma teljesen általános, nem korlátozódik Davidson megoldási javaslatára. Abból a nehezen vitatható hume-i tételből fakad, hogy oksági viszony csak különböző létezők között állhat fenn. Mivel a népi pszichológiai kijelentésekben szereplő fogalmaknak, és így maguknak a pszichológiai jelenségeknek a logikai kapcsolata miatt ilyen relációk a mentális beszédmódban nem reprezentálhatók, ezért ezzel a problémával szembe kell néznie a népi pszichológia minden olyan rekonstrukciójának, amely az oksági magyarázatnak és predikciónak e diskurzusban központi szerepet tulajdonít.

PREDIKCIÓN

A fenti megfontolások relevánsak a népi pszichológiai predikció kontextusában is. A fogalmi kapcsolatok miatt itt az előrejelzés sem empirikus alapú, hanem inkább *fogalmi következtetés*, amelynek értékelési kritériuma – a fentiek miatt – nem lehet az empirikus adekvátság, hanem inkább a *koherencia*. Ha elkötelezzük magunkat egy ágens valamilyen pszichológiai értelmezése mellett, akkor azzal – amíg elkötelezettségünket fenntartjuk – kizárjuk további viselkedésének bizonyos értelmezéseit, és lehetővé teszünk számos másikat. A kizárt és a lehetővé tett értelmezések körét egyaránt a népi pszichológiai fogalmaink között fennálló kapcsolatok szabják meg, s nem viselkedési evidenciák. Ezért amikor népi pszichológiai terminusokban látszólag előrejelzéseket teszünk, akkor valójában nem a várható viselkedést jelezzük előre, hanem jövőbeni értelmezések mellett kötelezzük el magunkat.

Forduljunk most azokhoz a problémákhoz, amelyek specifikusan a predikció kontextusában jelentkeznek. Azoknak a felfogásoknak, amelyek a diskurzus háttérében valamifajta elméletet sejtene, szembe kell nézniük a mesterséges intelligencia kutatásban „keret-problémaként” [*frame problem*] ismert nehézséggel (HEAL 1996). Amikor ágensnek mentális állapotokat tulajdonítunk, akkor azt a környezetükre figyelemmel tesszük. Ahhoz, hogy ezekre előrejelzéseket alapozhassunk, meg kell tudnunk ítélni, hogy bizonyos fajta helyzetek, és a bekövetkező változások milyen mentális állapotokat indukálnak. A mindennapokban meglehetősen biztonsággal képesek vagyunk megítélni, hogy az ágens ezekből milyen következtetésekre jutnak majd, magyarul meg tudjuk mondani, hogy egy adott szituáció mely vonásai relevánsak következtetéseink tekintetében, s ezekre alapozva tudunk mentális állapotokat tulajdonítani egymásnak. Ha az ilyesfajta okoskodást elméletalapúnak gondoljuk, akkor a predikció lehetőségéhez szükség van olyan *relevanciaelméletre*, amely eligazít bennünket a tekintetben, hogy bizonyos körülmények mely aspektusai relevánsak, s melyek nem, s ezt ráadásul az egyéni pszichológiai különbségekre figyelemmel kell tudni megítélni. Ha az ehhez szükséges információt egy elméletben akarjuk reprezentálni és kezelni, akkor az sokkal komplexebb lesz annál, semhogy hatékonyan használható volna (lásd DENNETT 1984). Az egyes szituációk feldolgozása a relevancia valamilyen elméletére támaszkodva olyan komputációs erőforrást igényelne, amely nem áll rendelkezésünkre. Ezzel a problémával azonban a szimulációs elmélet nem szembesül (pl. HEAL 1986). Eszerint ugyanis a predikcióhoz saját döntési mechanizmusunkat hívjuk segítségül, s így nincs szükségünk arra, hogy a relevancia felismerését elmélettel támogassuk meg, mert ugyanazon kognitív erőforrásainkra – s nem valamiféle elméletre – támaszkodunk mások viselkedésének előrejelzéséhez, amelyekre saját gyakorlatunkat is sikeresen alapozzuk. A különbség ezekben az esetekben annyi, hogy döntési mechanizmusaink nem cselekvéshez vezetnek, hanem következtetéshez a másik várható viselkedését illetően.

Azonban a *kombinatorikus robbanás* problémája (GOLDMAN 1993; BERMÚDEZ 2003, 34) nem csak az elméletalapú megközelítéseket fenyegeti, hanem a szimuláció-elméletet is, és általában minden olyan megközelítést, amely mentális állapotok tulajdonítására alapozott kalkulációt lát azon képességünk háttérében, hogy a saját viselkedésünket mások várható viselkedéséhez igazítsuk. Ahogy Adam Morton rámutat, ez az általános probléma abból fakad, hogy a viselkedés mozgatórugói jóval bonyolultabbak annál, hogy a népi pszichológia eszközeivel adekvátan reprezentálni lehetne őket (MORTON 1996, 128). Ennek a komplexitásnak több forrása is van. Egyrésről cselekvéseink indokai mélyen összefonódnak mások cselekvéseinek mozgatórugóival és a másokkal kapcsolatos várakozásainkkal. Képzeljünk el egy olyan helyzetet, amelyben az alapján akarunk dönteni, hogy miként dönt a másik, s miközben ezen töprengünk, rájövünk, hogy a másik is figyelembe veszi, hogy mi hogyan gondolkodunk, és így a mi gondolkodásunkra vonatkozó okoskodását is figyelembe kell vennünk – és így tovább. A feladat lassanként megoldhatatlanná válik, különösképpen ha figyelembe vesszük azt is, hogy a társas szituációknak többnyire nemcsak két szereplője van. Ez pedig azt jelenti, hogy a pszichológiai predikció épp azokban az esetekben úgyszólván működésképtelen, amikor a legnagyobb szükség lenne rá, jelesül kompetitív és kooperatív szituációkban. Itt van ugyanis a leginkább szükség arra, hogy társaink várható viselkedését helyesen mérjük fel. Ha ilyen szituációkban mentális tulajdonításokon alapuló kalkulációt végzünk, akkor a helyes következtetésekhöz szükséges okoskodás kezelhetetlenül összetettnek látszik, és ezért diszfunkcionális az elérendő célok – a predikció

és a kalkuláció – vonatkozásában. Akár elméletnek, akár szimulációnak tekintjük, a népi pszichológiára támaszkodó kalkuláció túl körülményes és fárasztó ahhoz, hogy társas helyzetekben hatékonyan támaszkodhassunk rá. Ha a predikció valóban úgy zajlana, ahogy azt a népi pszichológia eszközei lehetővé teszik, akkor csoda lenne, hogy társas interakció egyáltalán létezik, s ez a belátás megerősíti a nekik tulajdonított prediktív funkciókkal szembeni szkepticizmust.

Másrészről a problémát súlyosbítja, ha – a racionalitás elveivel összhangban – az ágenseknek tulajdonított mentális állapotok rendszerét a logikai következményekre nézve zártnak tekintjük, magyarázást úgy tartjuk, hogy az ágensnek hinnie kell valamely neki tulajdonított hit logikai következményeit is. Ebből nem az az elméleti probléma okozza a legfőbb gondot, hogy túl sok mentális állapotot kellene az ágensnek tulajdonítani ahhoz, hogy viselkedése magyarázható legyen. Ezt még a relevancia felismerésére hivatkozva a szimulációs elméletek kezelni tudnák: a predikció csak azon mentális állapotok tulajdonítását kívánja meg, amelyek az adott helyzetben és az ágens várható viselkedésére vonatkozó érdeklődésünk fényében relevánsak, ennek megítélését pedig saját döntési mechanizmusainkra bízhatjuk – ha élünk azzal a feltételezéssel, hogy a többiek is hozzánk hasonló ágensek. Azonban az iménti megfontolásból a keretprobléma egy olyan változata származik, amelyet a szimuláció-elmélet sem tud kezelni. Ahogyan a kalkulációban előrehaladunk, s figyelembe vesszük a megjósolni kívánt ágensnek a mi okoskodásunkra vonatkozó okoskodását, úgy módosul azon mentális állapotok köre is, amelyek az ágens mentális állapotai közül adott helyzetben relevánsak lesznek. Azaz a kalkuláció előrehaladtával a kezdetben tulajdonított hitek irrelevánsak és ezért figyelmen kívül hagyott implikációi válhatnak relevánssá. És ez a relevancia nem azonosítható közvetlenül saját döntési mechanizmusainkra támaszkodva, mert ezek – *saját* döntési mechanizmusaink lévén – egyéni döntési helyzetekben működnek, személyes perspektívánkból, tekintet nélkül más személyes perspektívákra. Ezért az ágens kezdeti mentális állapotai közül némelyik csak akkor fog relevánsnak tűnni, ha a kalkulációban már előrehaladtunk. Erre a lehetőségre tehát az okoskodás minden lépésénél figyelni kellene, és fennáll annak a lehetősége, hogy erre a visszacsatolásra akár mindegyiknél szükség is lesz. Ez pedig ismét csak azzal fenyeget, hogy kalkulációnk végtelen és kezelhetetlen folyamattá válik.

Ugyanakkor társas szituációkban mégiscsak teszünk előrejelzéseket a többiek várható viselkedésével kapcsolatban anélkül, hogy végtelen hosszan töprengenénk erről. Ráadásul predikcióink jellemzően sikeresek, erre alapozva választjuk meg saját viselkedésünket, és sokkal ritkábban értjük félre egymást annál, mintha ez próba szerencse alapon történne. Ebből pedig az a tanulság kínálkozik, hogy ezeket az előrejelzéseket *nem népi pszichológiai tulajdonításokból kiinduló kalkulációkra támaszkodva végezzük* – mert így nem végezhetjük. Morton egy másik tanulmányát idézve azt mondhatjuk, hogy a stratégiai kalkulációt igénylő problémák megoldását nem motiváció orientált, hanem *megoldás orientált* okoskodással közelítjük meg (MORTON 2003, 18). Megoldás orientált okoskodás esetén nem kell mentális állapotok tömegét fejben tartanunk, egymáshoz viszonyítanunk, okoskodásunk és mások feltételezett okoskodásának fényében módosítanunk stb., hanem mindössze annyit kell tennünk, hogy azonosítjuk az adott szituációban kielégítő megoldást és belátjuk, hogy milyen viselkedésre van szükség ennek eléréséhez. Ez jóval kevesebb tudást és kevésbé komplex gondolkodást kíván meg, mint a motiváció orientált kalkuláció, és jóval rövidebb időt igényel, összefoglalva: sokkal kezelhetőbb. De ami a jelen kontextusban a legfontosabb: *nem* igényli, hogy men-

tális állapotokat tulajdonítsunk egymásnak, más, például személyi szint alatti kognitív rutinok is megoldhatják ezt a feladatot. Ez azonban nem zárja ki, hogy a személyi szint alatt végzett kalkuláció és predikció eredményeiről a népi pszichológia nyelvén számoljunk be. Egyszerűen csak arról van szó, hogy a prediktív folyamat nem lehet még csak hasonló sem ahhoz, ahogy az a népi pszichológia segítségével ábrázolható, mert ez véges komputációs képességeinket megoldhatatlan feladat elé állítja.

Ezt jól illusztrálhatja az a tény, hogy a várható viselkedés előrejelzésével olyan lények is jól elboldogulnak, akikről aligha feltételeznénk, hogy rendelkeznek a mentális állapotok tulajdonításához szükséges metareprezentációs képességekkel. Illusztrációként álljon itt Dennett története, aki etológusok megfigyelését beszéli el, melyben három oroszlán a kenyai Amboseli Nemzeti Parkban összehangolt módon ejti el zsákmányát (DENNETT 2000, 18). A forgatókönyv a következő volt. A oroszlán jól láthatóan kilép rejtétekéből, s ezzel magára vonja a csorda figyelmét, miközben *B* és *C* oroszlánok lopakodva jobbról és balról bekerítik azt. Mikor *B* és *C* elfoglalták helyüket *C* támadásba lendül, s ezzel *B* karmaiba kergeti a csordát. Ha mentális állapotokra hivatkozva akaránk ezt a történetet elemezni, akkor igencsak elcsodálkoznánk, hogy milyen komplex tervezésre, koordinációra, időzítésre stb. és az ezekhez szükséges kommunikációra van szükség mindennek a kivitelezéséhez. Ha népi pszichológiai fogalmakra támaszkodva közelítjük meg ezt a helyzetet, akkor azt kell feltételeznünk, hogy az oroszlánok képesek a többieket reprezentálni, mint akik rendelkeznek az ehhez szükséges mentális állapotokkal, és azzal a képességgel, hogy ezeket tulajdonítsák a többieknek, s viselkedésüket eszerint válasszák meg. Ez azonban igen valószínűtlen forgatókönyv. Alkalmassint a viselkedés összehangolásának másfajta, a népi pszichológia fogalmi erőforrásaira nem támaszkodó módszereivel van itt dolgunk. Ebben az esetben pedig érdemes elgondolkodni, hogy pusztán az a tény, hogy a magunk hasonló képességeit mentális terminusok segítségével írjuk le, konklúzív-e abban a tekintetben, hogy a predikció folyamata általában, s annak társas helyzetekben történő alkalmazása valóban a népi pszichológia eszközeire támaszkodva zajlik-e le.

RACIONALITÁS

A népi pszichológia interpretációs és szimulációs elméleteinek erőssége az elmélet-elmélettel szemben, hogy képesek számot adni arról az intuíciónkról, hogy embertársainkat – és talán néhány állatot – másképpen értjük meg, mint a környező világ egyéb dolgait: magunkra és a társas világ egyéb résztvevőire *személyekként* tekintünk. Társainknak és önmagunknak célokat, szándékokat, viselkedéseinknek értelmet tulajdonítunk, de a világ egyéb dolgainak nem. Ez a különbség az interpretációs megközelítésekben úgy jelentkezik, hogy a népi pszichológia prediktív és magyarázó potenciálját az értelmezett ágensek *racionalitásának* feltételezésére építik. A szimuláció-elméletben hasonló értelemben centrális annak a feltételezésnek a szerepe, hogy mások hozzánk hasonlóan racionálisak. A racionalitás *normatív*: arra vonatkozik, hogy az ágenseknek mit kellene tenniük, ha adott mentális állapotokkal rendelkeznek – függetlenül attól, hogy valójában mit is tesznek. Ennek következtében azonban a racionalitás nem illeszthető egykönnyen az események oksági szövetébe, mivel az oksági folyamatokra vonatkozó törvényeink *deskriptívek*, események között fennálló kapcsolatokat írnak le, nem valamilyen ideális rendet, amelyhez a jelenségeknek közelíteniük kell. Márpedig a racionalitás tulajdonítására alapuló magyarázatok éppen

ezt teszik. Ezért ha a racionalitást az ágensek olyan tulajdonságának tekintjük, amelyre a viselkedés oksági magyarázatait és előrejelzéseit alapozhatjuk, akkor ez a tulajdonságuk olyan megalapozásra szorul, amely lehetővé teszi, hogy ezt az események oksági rendjébe integráljuk.

A legkényelmesebb az lenne, ha a racionalitást *primitív*, tovább nem magyarázandó tulajdonságnak tekinthetnénk, ahogy például Robert Brandom teszi (BRANDOM 1994, 636). Az ő rekonstrukciójában a racionalitás normái – ahogyan a normák nála általában – implícitek, benne rejlenek mindennapi nyelvhasználatunk, gondolkodásunk gyakorlatában. Ezek a gyakorlatok jelentik ugyancsak implicit attitűd-tulajdonításaink, „intencionális hozzáállásunk” alapját, amelyen társas gyakorlataink nyugszanak. Ezt a hozzáállást tesszük explicitté, amikor olyan operátorokat használunk, mint a „hiszi, hogy...” vagy „arra vágyik, hogy...”. Mivel ezek a gyakorlatok nyilvánosak, a bennük rejlő normák is objektívek, s ezért értelmezhető rájuk támaszkodva a helyes és a helytelen fogalma – ami Brandom szerint nem lenne lehetséges, ha a racionalitást nem tekintetnénk primitív fogalomnak, hanem nem-normatív fogalmakra redukálva próbálnánk magyarázni.

Az ilyesfajta, a racionalitást primitív fogalomnak tekintő elméletek azonban épp arról nem tudnak kielégítően számot adni, hogy az miként illeszkedhet az események oksági szövetébe, hogy a racionalitás miként lehet ágensek olyan tulajdonsága, amelyre magyarázatokat építhetünk. Brandom javaslata (uo. 626) az, hogy nem a normák maguk játszanak oksági szerepet, hanem azok a gyakorlataink, amelyekben egymást és önmagunkat úgy kezeljük, mint akik e normákhoz alkalmazkodnak. Ez azonban a primitívnek tekintett normákat *redundánssá* teszi az elméletben, mivel ebben az esetben a viselkedés magyarázatához csak arra van szükség, hogy gyakorlatainkban egymást a megfelelő módon kezeljük, arra már nincs, hogy maguknak a normáknak is tényleges oksági szerepet tulajdonítsunk. Elég oksági szerepet tulajdonítani annak, ahogyan egymást kezeljük, arra nincs szükség, hogy a racionalitás az ágensek tulajdonsága legyen. Ez a redundancia ugyanakkor *inkoherenssé* is teszi Brandom elméletét: ha egyszer a nyelvhasználatunk és a gondolkodásunk gyakorlatában rejlő normák jelentik attitűdtulajdonításaink alapját, akkor nincs értelme azt mondani, hogy a normák maguk nem játszanak oksági szerepet, csak az, hogy mi a releváns módon viszonyulunk egymáshoz, azaz hogy attitűdöket tulajdonítunk egymásnak. Ha attitűdtulajdonításaink a gyakorlatainkban implicit normákon alapulnak, akkor a tulajdonítások oksági hatékonysága is e normáknak a függvénye – s nem világos, hogy ha nem okságilag, akkor miként lehetne mindezt érteni.

Dennettnél (pl. DENNETT 1987) ugyanakkor a racionalitás fogalmának olyan *naturalisztikus*, evolúciós játékelméleti megalapozása rekonstruálható, amely ha működik, elkerüli a fenti problémát. Induljunk attól a belátástól, hogy evolúciós nyomás alatt az élőlényeknek optimalizálniuk kell az adott idő alatt befektetett és nyert energia összegét, ellenkező esetben túlélési esélyeik romlanak. Például: ha egy élőlény akkor sem hajlandó elhagyni élőhelyét, ha a táplálékforrások kimerültek, azaz ha bizonyos körülmények között nem hajlandó energiát investálni, akkor fitnessze ennek kárát látja, konkrétan fogalmazva: az élőlény elpusztul. És megfordítva: ha az élőlény hajlandó arra, hogy biztos táplálékforrást kényszerítő körülmények nélkül is feladjon, akkor saját biztonságát veszélyezteti, és fitnessze ismét csak csökken. A követendő optimális stratégia ezekben a helyzetekben modellezhető, s ez megmutatja, hogy ezekben mely viselkedésmódok járnak evolúciós haszonnal. Ennek a haszonnak köszönhetően terjednek el az adott viselkedésmódok a populáción belül, mivel azok, akik nem ezeket

követik, elpusztulnak vagy relatíve kevesebb utódot hagynak, és végső soron kihalnak. Ez a modell elvileg kiterjeszthető a gyakorlati döntésekre általában: komplex kalkulációk megadhatják azt az „ideális rendet,” amelyhez adott helyzetben az emberi viselkedésnek is alkalmazkodnia kell – azaz a *racionalitás normáit*. S mivel ezekhez evolúciós szempontból kifizetődő alkalmazkodni, a konformitás elterjed, és az ágensek úgy fognak viselkedni, ahogy viselkedniük kell.

Ez a megközelítés azonban éppen azokban a kontextusokban nem működik, ahol az emberi racionalitás a legérdekesebb számunkra: az emberi társas viszonyok szférájában. Hogy mit racionális hinni vagy tenni bizonyos társas helyzetekben, jórészt azon múlik, hogy milyen értékeket, hiteket, vágyakat stb. tulajdonítunk a szituáció többi résztvevőjének, azaz *társas szituációkban a helyzet megítélése is pszichológiai interpretáció kérdése*. Dennett elmélete szerint ezeket az attitűdöket a viselkedésben kimutatható mintázatok alapján kalkulálva tulajdonítjuk. Emlékezzünk újfent arra is, hogy az ágens viselkedése többféle és egymással inkonzisztens értelmezést is lehetővé tesz, melyek közül „mélyebb tények” híján egyikre sem mondhatjuk, hogy igaz volna. Társas szituációkra vetítve ennek következményeit azt találjuk, hogy nem lehet eldönteni, mely viselkedés racionális az adott helyzetben, mert az is értelmezés kérdése, hogy mi a „helyzet” (lásd ehhez DORIS 2002, 76). És hasonlóképpen: az ágens viselkedésének racionalitását is a viselkedés értelmezésének fényében ítéljük meg, amely így bizonyos értelmezések szerint racionális lesz, mások szerint esetleg nem. A racionalitás evolúciós játékelméleti értelmezése tehát olyan esetekben kielégítő, ahol rendelkezésünkre állnak azok a *tények*, amelyek alapján meghatározható az optimális viselkedés. A társas helyzetekben azonban a követendő viselkedés lényegileg függ olyan interpretációktól, amelyeket nem tesznek igazzá tények – ahogy azt Dennett (DENNETT 1991, 49) is elismeri –, tehát az optimális viselkedés meghatározására sincs mód. Ilyenformán az evolúciós magyarázat értéke kérdéses. Megnyerjük annak lehetőségét, hogy olyan élőlényeket nevezünk racionálisnak, amelyeket jellemzően – vagy legalábbis paradigmaticusan – nem gondolunk racionálisnak, viszont nem tudjuk magyarázni általa viselkedés racionalitását azokban a helyzetekben, amelyekben az ágenseknek attitűdöket tulajdonítunk.

A dolog inkább úgy áll, hogy a *racionalitás nem robusztus, magyarázó tulajdonsága a viselkedésnek*, ezért nem alapozható rá a viselkedés előrejelzése sem. Hogy mi okozza a viselkedést, a neurológia tárgykörébe tartozik, ahol a racionalitás nem értelmezhető. A népi pszichológia „törvényeivel”, vagy a racionalitás normáival összhangban adott értelmezés racionálisnak és ezért érthetőnek *látatja* az adott viselkedést. A racionalitás úgyszólván a népi pszichológiában kódolt: amelyik értelmezés koherensen illeszthető az értelmezett ágensről mondott korábbi és az éppen adni kívánt értelmezés szempontjából releváns történetekhez, az racionálisnak fogja feltüntetni az aktuálisan értelmezett viselkedését is. Ugyanakkor koherencia szempontjából a korábbi történet sem megingathatatlan: az új értelmezések fényében felülvizsgálható és újraértelmezhető úgy, hogy az ágensek újabb értelmezéseihez illesztjük a korábbiakat. Az ilyesfajta átértelmezés különösen jellemző azokban az esetekben, amikor korábbi történeteinket valamilyen új élmény fényében elégtelennek *érezzük*, amikor úgy érezzük, „valami újat tudunk meg” önmagunkról vagy másokról.² Hogy az újraértelmezés mikor következik be, számtalan tényező függvénye: az éppen értelmezett helyzet relevanciájának *megítélésétől*, attól, hogy az értelmező miként *fogja fel* saját érdekeit, milyen

² Számos szociálpszichológiai kísérlet említhető ebben a kontextusban. Filozófiai érzékenységű elemzésükhöz lásd pl. DORIS 2002, 39 és VELLEMAN 2000, 227.

más érdekeket *tekint* még relevánsnak, mit *tart* feláldozhatónak saját egyéb értelmezéseiből, és így tovább – azaz ahogy a kiemelések sugallják: végső soron további értelmezésektől, értelmezések értelmezéseitől stb.

Mindebből következik az is, hogy sem a racionalitás, sem a történeteink nem írhatják elő, hogy adott helyzetben mit kell tennünk. Nem arról van szó – ahogy például David Velleman gondolja –, hogy megpróbálunk az önmagunkról mondott történeteknek megfelelően viselkedni (VELLEMAN 2000, 225), vagy – ahogy Kusch véli –, hogy a népi pszichológia „törvényei” előírják, hogy a közösség tagjaként hogyan kell viselkednünk. A racionalitás semmi egyebet nem jelent, mint *érthetőséget* – annyit, hogy az ágens viselkedése a népi pszichológia fogalmi eszközeivel koherensen értelmezhető. A racionalitás nem játszhat kitüntetett szerepet predikcióinkban és magyarázatainkban, mert *nem a viselkedés sajátja, hanem az értelmezésé*, és valójában semmi másban nem áll, mint pszichológiai történeteink koherenciájában: bármely viselkedés racionálizálható, ha koherens pszichológiai történetet mondunk róla. Megvilágító ebben a kontextusban az az élmény, amelyről Millikan számol be:

„[S]zürke mókusok vannak az udvarunkban. És van egy madáretetőnk, mely láncon függ mélyen a házunk teraszának eresze alá azért, hogy a szürke mókusok ne érhék el. Ők azonban nem elégedettek ezzel az elrendezéssel. Nemrégiben megfigyeltem az egyiket, amint az etetővel szemezett. Hosszan és kitaróan tanulmányozta a helyzetet előbb a terasz egyik, majd másik oldaláról. Felmászott a korlátra, hogy onnan vizsgálja a helyzetet előbb egyik, majd másik oldalról, majd alulról. Megszemlélte a napellenzőt a teraszra vezető ajtón. És végül nekirugaszkodott. Nekifutott a korláton, ráugrott és elrugaszkodott a napellenzőről az etető felé, de elhibázta. Különböző pontokról ismét felmérte a helyzetet, és végül kicsit feljebb ugorva a napernyőre sikerrel járt [...]. Nem volt szívem elkergetni!” (MILLIKAN 2006, 119.)

A mókus viselkedését természetes, sőt: érthető alternatíva híján majdhogynem kénytelenek vagyunk úgy értelmezni, hogy az racionális kalkuláció eredménye: a mókus számot vet céljaival és a cél elérésének lehetséges eszközeivel, majd ennek megfelelően cselekszik. Az azonban valószínűtlen, hogy ez ténylegesen így történne, mégpedig azért, mert a mókus alkalmasint nem képes propozicionális attitűdökkel kalkulálni, anélkül pedig, hogy hitei és vágyai lennének, aligha tekinthetjük őt racionálisnak – noha viselkedését leírhatjuk racionálisként. Millikan azt javasolja, hogy értsük a mókus viselkedését úgy, hogy észlelési szinten próba szerencse kísérleteket hajt végre, ezzel mintegy felméri a helyzetet, s erre támaszkodva jár el. Azonban ez a javaslat is csak akkor értelmezhető, ha feltételezzük, hogy a mókusnak legalábbis céljai vannak, melyeket önmaga számára azonosítani tud, és azok szerint eljárni képes. Ezzel pedig a mókust úgyszólván személyként kezeljük, antropomorfizáljuk, amely érthetővé és kezelhetővé teszi ugyan a helyzetet, de ha ezt metaforánál többnek tekintjük, akkor az aligha lesz igaz leírása a mókus működéseinek.

Megfordítva ugyanez igaz az *irracionalitásra* is: egy ágens akkor tűnik irracionálisnak, ha nem tudunk a viselkedéséről kielégítő narratívával szolgálni. De a kielégítő narratíva hiánya nem szükségképpen a viselkedés vagy az ágens intrinzikus tulajdonságaiból fakad, hanem abból, hogy nem tudunk olyan történetet mondani az adott viselkedésről, amely koherensen illeszkedne korábbi pszichológiai történeteinkhez. Ha értelmezési kísérleteink folyamatosan kudarcot vallanak, azaz az ágens viselke-

dése folyamatosan irracionálisnak tűnik abban az értelemben, hogy koherens keretben nem értelmezhető, akkor az illetőt beszámíthatatlannak nyilvánítjuk, és a közönségből kizárjuk (mondjuk a bolondokházába). S hasonló a következménye annak is, ha az ágensről csak olyan történet mondható – illetve olyat mond önmagáról –, melynek szabályai radikálisan eltérnek a bevett értelmezési gyakorlat szabályaitól –, amely például arra hivatkozik, hogy az illetőt ördög szállta meg. Ilyenformán, míg az irracionális egyedi esetei felett könnyen átsiklunk, például az ágens akaratgyengességének tulajdonítjuk ezeket, s így illesztjük narratívába, addig a szisztematikus irracionális – tehát a szisztematikus értelmezhetetlenség – komoly retorziókkal jár.

A NÉPI PSZICHOLÓGIA TERÜLETE

Ezek a megfontolások arra sarkallnak, hogy megvizsgáljuk, miről is szól tulajdonképpen a népi pszichológia. José Luis Bermúdez a népi pszichológia illetékességi területének két felfogását különbözteti meg (BERMÚDEZ 2003. 27). A „tág” felfogás szerint mindig a népi pszichológia az illetékes, amikor ágensek viselkedését magyarázzuk és megértjük, ilyenkor – ha csak hallgatólagosan is – mindig ennek erőforrásaira támaszkodunk, azaz pszichológiai fogalmaink mindig szerepet játszanak a viselkedés magyarázatában és előrejelzésében. A „szűk” felfogás szerint a diskurzus illetékességi területe azokra az esetekre korlátozódik, amelyekben a népi pszichológiai fogalmakat expliciten és tudatosan alkalmazzuk, amikor például szokatlan vagy rendkívül komplex helyzetek átgondolására van szükség. Egyéb esetekben más, személyi szint alatti rutinokra támaszkodunk, s reflektálatlanul, megszokásokra, beidegződésekre támaszkodva navigálunk a társas világban. Bermúdez (uo. 46) úgy tartja, hogy a népi pszichológiai predikció problémái valószínűtlenné teszik a tág felfogást, s inkább a szűk értelmezést támogatják. Ennek megfelelően „transzparens” társas helyzetekben, amikor a viselkedés koordinációja szokványos helyzetekben és sémák szerint zajlik, azaz a társas interakció mindennapi közegében a népi pszichológia nem jut szerephez. Olykor azonban a szituáció „homályossá” válik, ilyenkor nem nyilvánvaló, hogy milyen viselkedést válasszunk. Ekkor jut szerephez a népi pszichológia, melynek eszközeire támaszkodva hozzuk meg a döntést a követendő viselkedést illetően. A népi pszichológia tehát az a mentstáv, ahova olyankor menekülünk, amikor szokásos gyakorlatunk nem vezet eredményre.

Eszerint tehát népi pszichológiai okoskodásunk szokatlan és bonyolult helyzetekben segít ki bennünket, s ezekben végeredményben ugyanazt a funkciót tölti be, mint a személyi szint alatti rutinok: oksági szerepet játszik egy adott viselkedés kiváltásában annak eredményeképpen, hogy a többi ágens viselkedésének mozgatórugóiról szolgáltat tudást. Az így levont következtetéseink akkor igazak, ha igaz attitűdtulajdonításokra támaszkodnak, vagyis olyanokra, amelyek a megjósolni kívánt ágens kognitív architektúrájának igaz reprezentációját nyújtják. Noha Bermúdez úgy látja, hogy a társas interakciók túlnyomó többsége *nem* támaszkodik a népi pszichológia eszközeire, ettől függetlenül a népi pszichológiát alkalmasnak tartja arra, hogy az ágensek bizonyos aspektusainak igaz leírását adja, s hogy bonyolult helyzetekben ezzel az elvárással támaszkodjunk rá. Nem világos azonban, hogy ezekben a bonyolult helyzetekben miért hatékony a népi pszichológia. A Goldman és Bermúdez által kombinatorikus robbanásnak nevezett jelenség éppúgy fenyegeti a népi pszichológia prediktív használatát „homályos” társas szituációkban, mint a „transzparens”-ekben.” Jellemző-

en „homályos” szituációkban sincs végtelen idő arra, hogy a kalkuláció komplexitását kezeljük, előbb-utóbb ezekben is reagálni kell. De alapvetően nem az jelenti itt a problémát, hogy nincs idő kalkulálni, hanem inkább az, hogy a kalkulációk egyáltalán nem is végezhetőek el, mert a viselkedés mozgatórugói nem reprezentálhatók ekként – erre utalnak a népi pszichológiai magyarázat, és a szükséges mentális állapot tulajdonítások végtelen komplexitása kapcsán felmerülő nehézségek.

A fenti megfontolások tehát egészen általánosak, és a viselkedés előrejelzésének minden olyan modelljét érintik, amelyek a mentális állapot tulajdonítások episztemikus hasznára alapozzák e képességünket. Ezért úgy tűnik inkább, hogy a társas viselkedés magyarázatát teljes egészében a személyi szint alatt kell keresni, mert – ahogy Daniel Hutto helyesen mutat rá – úgy tűnik, hogy

„a népi pszichológia számos „barátja” túlhangsúlyozza és félreérti ennek szerepét a társas kognícióban és az életünkben általában. Először is többnyire alapvetőbbnek és kiterjedtebbnek látják ezt a szerepet, mint amilyen az valójában. Számos más – filo- és ontogenetikusan egyaránt alapvetőbb – eszköze van a társas koordináció, interakció és szerveződés irányításának. Ezek *önmagukban* nem vezetnek sem magyarázathoz sem predikcióhoz, hanem inkább felismerési és reaktív mintázatokra támaszkodnak, amelyek „megtettesült várakozásokat” generálnak. „Normál” kontextusokban ezek nem csak gyorsabb, hanem sokkal erősebb és megbízhatóbb módjai annak, ahogyan másokhoz viszonyulunk és a társas erőterben tájékozódunk. Ezért tévedés azt mondani, hogy népi pszichológiai képességek nélkül meg lennénk fosztva a másokkal való interakció *minden* megbízható eszközétől. Még csak nem is támaszkodunk a népi pszichológiára oly gyakran. Rutinszerű találkozásaink másokkal olyan helyzetekben történnek, amelyekben a társas szerepek és szabályok jól megalapozottak, olyannyira, hogy hacsak nem viselkedünk deviáns módon, akkor jellemzően nincs szükségünk arra, hogy egymást a hit/vágy séma szerint értsük meg. Többnyire egyáltalán nem teszünk előrejelzéseket, és nem is keresünk magyarázatot mások cselekedeteire egyedi hiteik és vágyaik terminusaiban.” (HUTTO 2007, 44.)

A társas viselkedés népi pszichológiai erőforrások nélküli magyarázatára pedig annál is inkább szükség van, mivel ilyen komplex viselkedésre olyan élőlények is képesnek látszanak, akiket nem kezelünk személyekként, és akikről nem feltételezzük, hogy pszichológiai fogalmakat használnának. Ez az út az ember esetében is járhatónak látszik: nem kell aláírunk azt az elméletet, amely a társas világban való tájékozódás fundamentumaként tekint a népi pszichológiára.

Hogy az alternatív magyarázatot pontosan milyen elmélet adja meg, arra a jelen vizsgálódásnak nem célja válaszolni, mivel az itt kitűzött feladat a népi pszichológiai diskurzus bizonyos jellegzetességeinek rekonstrukciója volt. Az azonban nagyjából világos, hogy milyen irányba kell elindulni. Lehetőség nyílik ugyanis a koordináció, kooperáció és kompetíció lehetőségének olyan magyarázatára, amely a népi pszichológiai fogalmiságot nem feltételezi, mégpedig a szimuláció-elmélet olyan változatával, amely csak azt kívánja meg, hogy az ágensek releváns állapotait *offline* (tehát a nélkül, hogy ezek az állapotok a részünkről viselkedést eredményeznének) futtatni tudjuk, de azt már nem, hogy ezeket konceptualizálni is képesek legyünk. Morton a szimulációnak ezt a lehetséges változatát a népi pszichológiáival szembeállítva *fundamentális szimuláció-*

nak nevezi (MORTON 2003, 123). Ebben a folyamatban elég, ha az ágens helyzetét észlelve személyi szint alatti rutinokra támaszkodva képesek vagyunk az illető releváns állapotait szimulálni, magyarul képesnek kell lennünk arra, hogy az ágens viselkedésének előrejelzéséhez releváns állapotokba kerüljünk, de ezeket nem kell tudnunk leírni. Ennek az elgondolásnak a valószínűségét támasztják alá bizonyos idegtudományi kísérletek is (lásd pl. GOLDMAN 2006, 132), amelyek a megfigyelő organizmusokban a megfigyelt organizmus kognitív állapotait tükröző személyközi mechanizmusokat azonosítottak. Az ilyen mechanizmusok működése következtében a koordinációhoz nincs szükség arra, hogy a fundamentális szimuláció folyamata akár csak távolról is hasonlítson arra, amit a népi pszichológia sugall. Ennek köszönhetően a társas világban zajló navigáció és a népi pszichológia fogalmisága elválaszthatók egymástól anélkül, hogy társiasságunk magyarázata ennek kárát látná. S mivel a fentiek fényében van okunk lemondani a népi pszichológiai diskurzus episztemikus funkcióiról, ezért e kettőt van okunk elválasztani is egymástól.

Az eddigiek fényében a népi pszichológia tehát *nem metareprezentációs eszköz*: nem alkalmas arra, hogy reprezentációkat reprezentáljon, hogy összefüggéseiket ábrázolja, s empirikusan ellenőrizhető következtetéseknek adjon alapot. Ez persze, ismétlem, nem jelenti azt, hogy a személyi szint alatti rutinokra támaszkodva született előrejelzésekről ne tudnánk népi pszichológiai fogalmainkkal beszámolni. A népi pszichológiai fogalmak sokféleképpen használhatók, így arra is, hogy *más módon levont következtetéseket ezzel a fogalmisággal fejezzünk ki*; így például – noha ezt kevesen tekintenék adekvát beszámolónak – akár a fizikai testek viselkedéséről is beszámolhatunk hitek, vágyak és akarások terminusaiban, annak ellenére, hogy az ilyen beszámoló nem reprezentálja a testek belső tulajdonságait. Az tehát, hogy ilyen beszámolók lehetségesek, nem szolgáltat érvet a diskurzus episztemikus hasznossága mellett. Hadd utaljak itt egyrészt a népi pszichológia *történetiségére*: az a szótár, melynek segítségével a mentális folyamatokról beszámolunk, folyamatosan változik; másrészt az *alternatív pszichológiák* lehetőségére és antropológiai kutatásokkal alátámasztott valóságára (lásd KUSCH 1999). Ha azt feltételezzük, hogy pszichológiai fogalmaink mentális architektúránkat írják le, akkor valahogy számot kell adni arról, hogy ezek a radikálisan különböző pszichológiák hogyan lehetnek mind robusztus értelemben igazak. Ha pedig nem így igazak – vagy csak egyikük igaz –, akkor arról kell számot adni, hogy miként lehetséges a társas világban navigálni általuk – illetve azok segítségével, amelyek nem igazak. Ha viszont elfogadjuk, hogy személyi szint alatti rutinokra támaszkodva navigálunk, akkor mindez nem jelent problémát: egyszerűen arról van szó, hogy bármely népi pszichológia segítségével megfogalmazhatjuk előrejelzéseinket, noha a beszámolónkban szereplő fogalmak az előrejelzés folyamatában nem játszanak szerepet. A viselkedést nem mozgatórugóinak pszichológiai metareprezentációival kalkuláljuk. És tegyük hozzá: a diskurzus jellegzetességeit tekintve ezt nem is lehet számon kérni rajta.

IRODALOM

- ANSCOMBE, G.E.M. 1957. *Intention*. Oxford: Blackwell.
- BERMÚDEZ, José Luis 2003. The Domain of Folk Psychology. In Anthony O'Hear (ed.): *Minds and Persons*. Cambridge, England: Cambridge UP.
- BRANDON, Robert 1994. *Making It Explicit*. Cambridge, Mass.: Harvard UP.
- DAVIDSON, Donald 1980/1963. Actions, Reasons and Causes. In *Actions, Reasons and Causes*. Oxford: Clarendon.
- DAVIDSON, Donald 2004/1985. Incoherence and Irrationality. In *Problems of Rationality*. Oxford: Clarendon.
- DENNETT, Daniel 1984. Cognitive Wheels: The Frame Problem of AI. In Christopher Hookway (ed.): *Minds, Machines and Evolution*. Cambridge, England: Cambridge UP.
- DENNETT, Daniel 1998/1987. Cognitive Ethology: Hunting for Bargains or a Wild Goose Chase. In *Brainchildren: Essays on Designing Minds*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- DENNETT, Daniel 1991. Real Patterns. *Journal of Philosophy* 88, 27–51.
- DENNETT, Daniel 2000. Making Tools for Thinking. In Dan Sperber (ed.): *Metarepresentations: A Multidisciplinary Perspective*. New York: Oxford UP.
- DORIS, John M. 2002. *Lack of Character*. Cambridge, England: Cambridge UP.
- ECKHARDT, Barbara von 1994. Folk Psychology and Scientific Psychology. In Samuel Guttenplan (ed.): *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell.
- GOLDMAN, Alvin 1993. The Psychology of Folk Psychology. *Behavioral and Brain Sciences* 16, 15–28.
- GOLDMAN, Alvin 2006. *Simulating Minds: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading*. New York: Oxford UP.
- HACKING, Ian 1995. *Rewriting the Soul*. Princeton: Princeton UP.
- HEAL, Jane 1986. Replication and Functionalism. In HEAL 2003.
- HEAL, Jane 1996. Simulation, Theory and Content. In HEAL 2003.
- HEAL, Jane 2003. *Mind, Reason and Imagination*. Cambridge, England: Cambridge UP.
- HUME, David 1976. *Értekezés az emberi természetről*. Budapest: Gondolat.
- HUTTO, Daniel D. 2007. The Narrative Practice Hypothesis: Origins and Applications of Folk Psychology. In Daniel D. Hutto (ed.): *Narrative and Understanding Persons*. Cambridge: Cambridge UP.
- KUSCH, Martin 1997. The Sociophilosophy of Folk Psychology. *Studies in History and Philosophy of Science* 28, 1–25.
- KUSCH, Martin 1999. *Psychological Knowledge: A Social History and Philosophy*. London: Routledge.
- LEWIS, David 1986. Causal Explanation. In *Philosophical Papers*, 2. köt. Oxford: Oxford UP.
- MELDEN, Abraham I. 1961. *Free Action*. London: Routledge and Kegan Paul.
- MILLIKAN, Ruth Garrett 2006. Styles of Rationality. In Susan Hurley – Matthew Nudds (ed.): *Rational Animals?* Oxford: Oxford UP.
- MORTON, Adam 1996. Folk Psychology Is Not a Predictive Device. *Mind* 105, 1–19.
- MORTON, Adam 2003. *The Importance of Being Understood: Folk Psychology as Ethics*. London: Routledge.
- SIMMEL, Georg 1973. A vizsály. In *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*. Budapest: Gondolat.
- STERELNY, Kim 1997. Navigating the Social World: Simulation versus Theory. *Philosophical Books* 38, 11–29.
- VELLEMAN, J. David 2000. From Self Psychology to Moral Philosophy. In *Self to Self*. Cambridge, England: Cambridge UP.
- WINCH, Peter 1988. *A társadalomtudomány eszméje*. Budapest: Akadémiai.