

Az éteren túl: a megismerés társas konstruktivista felfogása*

Bodor Péter

What holds for „meaning” holds for „thinking”.

(Wittgenstein: *The Blue and Brown Books*, 1965: 148)

1. BEVEZETŐ MEGJEGYZÉSEK

Bevezetesként szeretnék néhány megfontolást előre bocsátani arról a kérdésről, hogy milyen értelmet kölcsönözhetünk összejöveteleink címének, azaz „a megismerés társas elméletei” kifejezésnek. A szimpózium címének három tartalmas szava közül csak kettővel foglalkozom kicsit részletesebben: a *megismerés* és a *társas* terminusokkal.¹ Ezzel, persze, cseppet sem szeretném azt sugallni, hogy evidens lenne, mi az, amit a kognitív pszichológián belül a kifejezés szabatos értelmében elméletnek, mi az, amit modellnek és mi az, amit egyszerűen újrajrásnak nevezhetünk, s evidens lenne a köztük lévő különbség (vö. Pléh és Lányi

1984; Robinson 1985). Rátérek tehát a „megismerés társas” szókapcsolatra, melynek – azt gondolom – legalább két használatát érdemes megkülönböztetni:

i) A kifejezés egyik – és megítélésem szerint a mai pszichológiában gyakrabban használt – értelme szerint létezik – következésképpen elemezhető is – a megismerés a társas folyamatoktól függetlenül, pusztán mint individuális teljesítmény, illetve folyamat. Ezen álláspont szerint tehát a társas konvenciók, szabályok vagy megegyezések nem játszanak konstitutív szerepet a megismerésben. Ebben a felfogásban a megismerés annyiban társas, amennyiben tárgyat társas objektumok, események képezik. Az így értelmezett megismeréshez képest a társas másodlagos, külsődleges, azaz a kogníció logikailag leválasztható a társasról. Egy ilyen megközelítés azután a társast (amennyiben egyáltalán figyelmet szentel neki) utólagosan, mint a megismerés tárgyat próbálja kezelni, értelmezni. Amikor ezt teszi, akkor a kifejezés egyik – külsődleges – értelmében foglalkozik a megismerés társas jellegé-

* A tanulmány a Magyar Megismeréstudományi Alapítvány *A megismerés társas elméletei* címmel rendezett összejövetelelén elhangzott előadás átdolgozott változata. (Gödöllő, 1996. január 29–31.) A tanulmány megírása során az F 020511 számú OTKA-pályázat támogatását élveztem.

1 A megismerés pszichológiai és ismeretelméleti vizsgálata lépten-nyomon összefonódik egymással, s az e tekintetben meglévő bonyodalmakat lehetőleg nem kívánom fokozni, ezért szükségesnek tűnik annak deklarálása, hogy a megismerés és a kogníció kifejezéseket jelen dolgozat keretei közt szinonimákként használom. Hasonló megfontolások alapján kerülni fogom a releváns – mondjuk, Kuhntól Blooron át Latourig vezető – ismeretelméleti törekvésekre történő hivatkozásokat.

vel. Kicsit eljávazva a szavakkal ezt nevezhetjük a *megismerés társas mibenléte nem társas megközelítésének*, azonban azt javaslom, nevezzük az ilyen elgondolásokat a megismerésről alkotott individualista felfogásoknak. Az ilyen elgondolásoknak – nem meglepő módon – a társas, az interszubjektivitás megalkotásával vannak szimptomatikus gondjaik. A kognitív pszichológia vezető filozófusai közül például a más szempontból egymással lépten-nyomon vitatkozó Fodor, Searle és Dennett egyaránt ilyen álláspontot képvisel (Fodor 1985; Searle 1983; Dennett 1991).²

ii) A „megismerés társas” szintagma egy másik használati módja szerint a megismerés folyamatában és genezisében szociális, azaz bensőlegesen, *sui generis* társas. Ebben a felfogásban az emberi megismerés nem ragadható meg a magányos felfedező képével, inkább kollektív vállalkozásként kell elképzelnünk. Ezt nevezhetjük – kicsit szőrszálhasogató módon – a megismerés társas mibenléte társas felfogásának vagy röviden: kollektivistista megismerésfelfogásnak. Amennyiben a dolgok szimmetrikusak (vö. az individualistákról fentebb mondottakkal), várható, hogy az ilyen elgondolásoknak valamiképp a szubjektivitás megalkotásával vannak gondjaik. Példaként – hogy szintén észak-amerikai kortárs filozófusokat említsek, s olyanokat, akik fontos érvekkel járultak hozzá a hagyományos kognitív pszichológia kialakulásához – Putnam és Goodman nevét említem (Putnam 1990; Goodman 1984).

Hasonlóképp, kollektivistista megismerésfelfogást képvisel jó néhány klasszikus pszichológiai munka, s napjaink számos pszichológus szerzője is. Amennyire meg tudom ítélni, a társas megismerés kollektivistista változatának következetes végigvitelére tesznek kísérletet a szociális konstruktivizmus címkeje alá sorolható különféle elgondolások.

A fentiekben megpróbáltam elkülöníteni a megismerés és a társas egymáshoz rendelésének két értelmét: az első egy olyan felfogását jelent, mely (olykor legalábbis) szándéka szerint lehetővé teszi a társast, ám a társas mozzanatnak a megismerésben nem tulajdonít sajátos szerepet, míg a második olyan megismerésfelfogás, melyben a társas a megismerésben – genezisében és/vagy aktuális lezajlásában – konstitutív szerepet játszik. Ilyen álláspontot képvisel Greenwood :

Az inherensen társas pszichológiai magyarázatok úgy definiálhatók, mint a személyek által felismert és elfogadott elrendezésekre, konvenciókra vagy megegyezésekre hivatkozó magyarázatok. Az individuális pszichológiai magyarázatok úgy definiálhatók, mint amelyek olyan pszichológiai állapotokra vagy attitűdökre hivatkoznak, melyekben az elrendezések, konvenciók vagy megegyezések felismerése vagy elfogadása semmiféle szerepet nem játszik (Greenwood 1994: 91).

A továbbiakban a megismerés azon elemzési kísérleteivel foglalkozom, melyek szerint az emberi kogníció inherensen társas. Annak illusztrálására, hogy a „magányos megismerő” doktrína meghaladásának igénye nem posztmodern-hermeneutikai-relativista kutyagumi stb. – kéretik mindegyik kifejezést e helyt, ám csak e helyt, szarkasztikus-pejoratív intonációval érteni –, s már jó ideje jelen van a lélekről való gondolkodásban, három példát fogok röviden említeni: Mead kísérletét a lélek, az én és a tudat értelmezésére; Bartlett eredeti pszichológiafelfogását s annak az idők folyamán bekövetkezett finom változását; végül

2 A lélekkognitív filozófia klasszikus székértáborába tartozók vagy teljesen ignorálják a társast, például Fodor, vagy az egyénből, az individuálisból építik fel, például Searle vagy Dennett. Az individualista szerzők a szolipszizmus-tól – ha éppenséggel nem büszkélkednek vele – úgy próbálnak megszabadulni, hogy a társast (racionalista módon) vagy behelyezik a *genomba*, és/vagy az individuális élményeket analógiásan másoknak tulajdonítják (empiricista alternatíva); vagy észre, hogy a társas mindkét megoldási mód esetében következetesen az egyénin alapul: vagy kivirágzik, vagy betudódik. Az ilyen álláspontok, persze, nem kizárólagosak – Putnam, Goodman és mások is számos olyan elgondolást fejtenek ki, illetve javasolnak nyitott kérdésekre, melyek lényege éppen az, hogy konstitutív szerepet biztosít a társasnak, illetve a nyelvhasználatnak.

egyét a közelmúltból: a kognitív fejlődésről kialakított felfogások előfeltevéseinek Bruner javasolta kibontását és megkérdőjelezését. Ezt követően két, hasonló igénnyel fellépő, s önmagát szociális konstruktivistának definiáló megközelítési mód néhány központi felvetését mutatom be: előbb a lélek szociológiájának Coulter által képviselt változatát, majd a *Replika* jelen tematikus blokkjának kiinduló tanulmányában megjelent szemléletmódot, a Harré által kidolgozott diszkurzív pszichológiát. Végezetül pedig körbekerítem a dolgozatot, azaz visszakanyarodom a címben szereplő hasonlathoz, az éterhez.

2.1 A lélekről, az énről és a tudatról

G. H. Mead munkásságának bizonyos összetevői feltehetően közismertek, s jelen keretek közt nem is célokom, hogy részleteiben ismertessem őket. Törekvéseit Charles Morris – a *Mind, Self and Society* (azaz A lélek, az én és a társadalom) című kötet összeállítója – általánosságban így jellemzi:

Mead annak megmutatására vállalkozik, hogy a lélek és az én a társasból keletkeznek – maradéktalanul; továbbá annak megmutatására, hogy keletkezésük mechanizmusát a nyelv biztosítja a vokális gesztus formájában. Azt gondolom, Mead sikeresen végezte el ezeket a feladatokat, különösen azon nyelvi mechanizmus azonosítását, mely által a lélek szociálisan konstituálódik, s melynek révén az önmagának mint objektumnak tudatában levő én megjelenik (Morris 1967: xiv).

Mead érvelésének egyetlen – véleményem szerint centrális – mozzanatára emlékeztetek kissé részletesebben e helyt: a gesztus és a jelentésteli [significant] gesztus (mely jobbra a vokális gesztus) közti különbségtevésre. Rendkívül tanulságos, ahogy a jelentésteli gesztusok kialakulásának problémája Mead elemzésében összefonódik a gesztusok wundti felfogásának bírálatával.

Talán közismert, hogy a kísérleti lélektan megalapítója, Wundt szerint a magasabb rendű megismerési folyamatok, például a gondolkodás vagy a nyelvhasználat nem vizsgálhatók termékeny módon kísérleti módszerekkel. Ugyanakkor Wundt – a közhiedelemmel ellentétben – nem hitt semmiféle egyén feletti szubsztanciában, s többször is hangsúlyozta, hogy a „néplélek” (Volkseele) általa használt fogalmát „nem szabad összemosni a transzcendentális csoportlélek korábbi misztikus fogalmával” (Blumenthal 1973: 13). Az összetett kognitív folyamatokat javaslata szerint objektivációik – nyelv, mítoszok stb. – elemzésével tanulmányozhatjuk. A Wundt-féle *kísérleti és néplélektan* ezért nem állítható szembe egymással, ugyanakkor nem is függetlenek egymástól. Azt gondolom, hogy a gesztusokról mint a nyelvet megelőző kommunikációs módról kialakított felfogás hangolja össze őket. S Mead éppenséggel a gesztusok wundti értelmezéséből indul ki.

A *Néplélektan* első kötetében kidolgozott elképzelés szerint a gesztusoknak egyfelől belső lelki állapotok (előbb érzelmek, majd ideák, illetve fogalmak) és – a Wundt által képviselt pszichofizikai parallelizmussal összhangban – adott idegrendszeri állapotok felelnek meg. A gesztusok másfelől a másikat, a társat befolyásolják, azaz kommunikatív funkcióval rendelkeznek. Ez utóbbi szerepüket eleinte azáltal érik el, hogy az utánzás révén a másikban is kiváltják a kérdéses gesztust, ami aztán a másikban is előidézi a megfelelő belső pszichológiai és fiziológiai állapotokat. Ezt a folyamatot nevezi Wundt „puszta imitációnak”, illetve „együtt gesztikulálásnak” (Wundt 1973: 147, 149). Az ilyen gesztusok azután számos formai változáson mennek át, miközben az egyre bővülő asszociációs kapcsolatok, valamint az egyéni tudatosság hatására önkényes jelekké, „válaszolók gesztusokká” válnak (Wundt 1973: 148). Figyelemre méltó, hogy Wundt a természetes jelek konvencionális jelekké alakulását egyszerűen az egyéni tapasztalat – megfelelő asszociációs elveket követő – felgyülemelésével és a tudatosodással értelmezi. Ez az a pont, ahol Mead elégtelennek tart-

ja Wundt – individualista – megoldását, és helyette bevezeti saját – kollektivista – javaslatát. Mead előbb kifejti, hogy az utánzás korántsem tekinthető a konvencionális jelek tanulását szolgáló primitív mechanizmusnak, mivel előfeltételezi, hogy az utánzó (válaszkészletében) már előzetesen rendelkezik az utánzandó reakcióval s az annak megfelelő pszichológiai állapottal (élménnyel, illetve fogalommal) és fiziológiai állapottal. Majd rátér annak pozitív kifejtésére, miszerint a gesztus jelentésteli gesztussá válása abban a mozzanatban érhető tetten, hogy a társ válasza implikálódik benne. Ugyanakkor a társ válaszána elővételezése teszi lehetővé az egyed számára saját viselkedésének kontrollját, a következményeivel számoló, azaz tudatos viselkedést is. A jelentésteli gesztus használata során az egyed saját viselkedésének kontrollálásához a másik szerepét veszi fel. Mead tehát ahelyett, hogy az individuális lélekből kiindulva építené fel a társast, a társas interakcióból indul ki, és annak belsővé tételéből eredezteti a lelket.

Az elemzés szerint a biológiai egyed lélekkel és énnel rendelkező egyénné alakulása a nyelvnek köszönhető. Két tényező nyer így elismerést: az adott fiziológiai lehetőségekkel rendelkező egyedi organizmus, és az, amit a nyelv előfeltételez: valamilyen társadalom. Mead abban marasztalja el Wundtot, hogy bár helyesen alapozza elképzelését a gesztusok kommunikatív funkciójára, elemzése mégis töredékes, amennyiben előfeltételezi a tudatos megismerőt, az ént, nem pedig elemzése eredményeként kapja meg azt. Érdekes módon rímel erre, és persze, Wundt számos mai követőjére, Bühler³ funkcionalista-cselekvéseméleti nézőpontból született megállapítása:

...Wundt az összes csápját behúzta, és mint Diogenész ül egy hordóban, más szóval úgy viselkedik mint egy monádikus teremtmény, aki azt mondja magának: a világ az, amit elképezlek (Bühler 1973: 37).

2.2 Emlékezés és emlékezeti sémák

A szociális konstrukcionizmus szituálásához további adalékkal szolgálhat Sir Frederic Bartlett pszichológiafelfogásának szemrevétele. Bartlettnek, a 20. század talán legnagyobb hatású brit pszichológusának mindenekelőtt az emlékezés konstruktív jellegének kimutatását és séma elgondolásra alapított értelmezését köszönhetjük. A Bartlett-féle emlékezeti séma lesz azután a kognitív pszichológiára oly jellemző dinamikus reprezentációs formák egyik ősképe (vö. Neisser 1984). Amint azonban arra Pléh is rámutatott, az emlékezés Bartlett nevéhez kötődő sémafogalma megengedi „azt az értelmezést, hogy a belső sematizációs munka tulajdonképpen a külső társas stratégiák eredményeként jön létre. Az emlékezeti sematizáció talán a társas elbeszélési mintákból ered, a másoknak való elmondás sémáiból származnának a magunk számára a megjegyzés vagy legalábbis a felidézés sémái” (Pléh 1985: 19).

Costall tudománytörténeti elemzése szerint Bartlett álláspontja *Az emlékezés* megjelenésekor, azaz 1932-ben átmeneti stádiumban volt. „*Az emlékezés* átmeneti munka, világosan képviseli korábbi kulturális nézőpontját, ugyanakkor azonban individualista és mechanikus kogníciófelfogást is mutat, melyet Bartlett maga a brit pszichológia »hivatalos« vezetőjének szerepében egyre inkább előtérbe helyezett” (Costall 1991: 51).

Az 1923-as *Psychology and Primitive Culture* idején Bartlett álláspontja szerint a pszichológia leválasztása a társas/társadalmi tényekről, a szociológiáról a veszéllyel jár, hogy olyan magyarázatokat keresünk, melyekben a magyarázat „mindig az egyénhez megy vissza, úgy ábrázolván őt, mintha bármiféle szociális csoporton kívül létezne” (Bartlett 1923: 8),

3 Amint arra Pléh Csaba felhívta a figyelmet, Bühler közvetlenül is kapcsolatban állt Meaddal, amikor 1927–28-ban Chicagóban tartózkodott.

s hozzáteszi: az individuuum pszichológiájának ilyen elgondolása alig lenne több, mint pszichofizika. Az 1932-ben megjelent *Emlékezésben* ez a tény már „sok gondot okoz” (Bartlett 1985: 345), zavarba ejtőnek minősül:

Úgy látszik, arra kényszerülünk, hogy bevalljuk: a hiedelmekből, konvenciókból, szokásokból, hagyományokból és a csoportra jellemző intézményekből származó viselkedés is a szociálpszichológia anyagát képezi. Elméletileg fogalmazva ez meglehetősen sok gondot okoz, hiszen azt jelenti, hogy a pszichológiában minden a szociálpszichológiához tartozik, kivéve a teljesen egyedi eseteket, valamint az olyan válaszformákat, melyeket közvetlenül s dominálónan fizikai ingerek határoznak meg (Bartlett 1985: 345).

Néhány évtizeddel később, így például az *Encyclopaedia Britannicában* megjelent *Memory* szócikkből, pedig már teljesen kimarad az emlékezés társas meghatározottságára történő hivatkozás (Bartlett 1973). Costall elemzése szerint Bartlett elméleti elmozdulása részben „egyetemszociológiai” és tudományszociológiai okoknak, s nem elvi megfontolásoknak köszönhető. Elemzését így foglalja össze:

Ha Bartlettet „úttörőnek” tartjuk, akkor a kogníció két, egymással szemben álló megközelítésének úttörője. Az egyik a kognitív pszichológia ismerős fajtája, mely vagy figyelembe sem veszi a társast és a kulturálisat, vagy a legjobb esetben fejünkbe „privatizálja” ... A másik egy radikális alternatíva, melyet Bartlett szintén segített meghatározni. Ennek a pszichológiának a tárgya az egyén marad – aki azonban társadalmi rendben él, résztvevő a társas világban (Costall 1991: 51).

2.3 A kognitív fejlődésről

A kollektivistá megismerésfelfogás pszichológián belüli folyamatos jelenlétének illusztrálásához a kognitív fejlődés kutatási területéről merítem harmadik példámat. Jóllehet a *locus classicus* e tekintetben a száz éve született Vigotszkij lenne, most mégsem az ő elgondolásaiból indulok ki, hanem Bruner elemzésére fogok támaszkodni. Bruner meglehetősen fontos szerepet játszott a hagyományos kognitív pszichológia kialakulásában (Bruner 1973), csakúgy mint Vigotszkij angolszász befogadásában (Bruner 1962).

A *tranzakcionális én* című esszéjében a kognitív fejlődés hagyományos felfogásának négy tételét emeli ki és kérdőjelezi meg (Bruner 1987). Ezek sorban a következők:

i) az egocentrikus perspektíva, vagyis az a felfogás, mely szerint a gyermekek eleinte nem képesek mások perspektívájának felvételére, erre csak fejlődés, illetve tanulás hatására lesznek képesek;

ii) a tripartizmus, melyen lényegében a lélek megismerésre, érzelmre és cselekvésre történő hármass felosztását érti;

iii) a privátság, mely szerint létezik valamiféle bensődleges én, mely kimondhatatlan, privát, a kultúrán túli;

iv) a közvetítés nélküli fogalomalkotás, mely szerint a gyermek alapjaiban a világgal való közvetlen találkozások során sajátítja el ismereteit, nem pedig a másokkal folytatott interakciók és egyezkedések során.

Szimptomatikus, hogy a tripartizmus kivételével mindhárom előfeltevés közvetlenül releváns a megismerés társas jellege szempontjából. Természetesen fölvethető, hogy az egocentrikus perspektíva és a privátság feltételezését esetleg kiiktathatja az allocentrizmus vagy a „nem privátság” valamelyik, kardinálisnak tekintett összetevője: például az intencionális állapotok regisztrálásához szükséges tudás (lásd Csibra 1996) vagy egyenesen az interszubjektivitás (Trevarthen 1979) veleszületettségének hipotézise, azaz a Hermann-féle megkapaszkodási ösztön (Hermann (1984 [1943]) valamely modern (azaz kognitív terminusokban megfogalmazott) reinkarnációja. Vegyük azonban észre, hogy az ilyen típusú hipoté-

zisek önmagukban még nem elkötelezettek a megismerés individualista *versus* kollektivistá felfogásának fentebb részletezett értelmében. Bármilyen szofisztikált, s az innátizmus szellemének megfelelő kezdeti lehetőségekkel ruházzuk is fel az újszülöttet, a tulajdonképeni fejlődés jellemzését illetően még mindig választanunk kell a megismerés individualista *versus* kollektivistá alternatívái között – amennyiben nem kívánunk a 17–19. századi predarwin biológusokhoz hasonlóan teljességgel preformisták lenni (vö. Jacob 1974).⁴ A jelzett alternatívák jobbra rejtettek maradnak, ám ha reflektálatlanul is, de megjelennek a fejlődés-lélektani szakirodalomban. A kollektivistá megismerésfelfogást képviseli például Tomasellónak és munkatársainak a kulturális tanulás típusait és evidenciáit áttekintő tanulmánya (Tomasello, Kruger és Ratner 1993), vagy Brunernek a kultúra mindennapi gyakorlatában meghatározó szerepet játszó pragmatikai beszédfunkciók elsajátítását a szülő által fenntartott alakzatokban, illetve nyelvi játékokban megragadó elemzése (Bruner 1983). Velük szemben individualista elképzelést fejt ki például Karmiloff-Smith (1996 [1994]) a kognitív fejlődésről általában s a „reprezentációs újrairás” (RR) – azaz valamelyest kevésbé elmélethez kötött terminológiával: a reflexió – kialakulásáról különösen. A hibázások és a társak tanulásban, illetve fejlődésben játszott szerepével szemben érvelve így fogalmazza meg álláspontját: „Hadd menjek el olyan messzire, hogy azt mondjam, az RR folyamata ... az emberi eredetiség egyik őstöne” (Karmiloff-Smith 1994: 706). Karmiloff-Smith tehát a kognitív fejlődést valamiféle ösztönös önkibomló folyamatnak ábrázolja (vö. Bodor és Pléh 1994).

Mind Bruner, illetve Tomasello és munkatársai, mind Karmiloff-Smith építenek a nagyobbrészt az innátizmus által inspirált újabb csecsemőkutatások eredményeire (az ún. korai „kompetenciákat” demonstráló vizsgálatokra), míg azonban az utóbbi szerző individualista, az előbbieket kollektivistá álláspontot képviselnek a kognitív fejlődés hatótényezőinek vonatkozásában. De bármiként alakuljon is az egocentrikus perspektíva, illetve a privátság tételezésének sorsa, nyilvánvaló, hogy a fejlődés-lélektan közvetítés nélküli fogalomalkotási doktrínájának megkérdőjelezése a kognitív fejlődés kollektivistá felfogásához vezet.

3. SZOCIÁLIS KONSTRUKCIONIZMUS ÉS MEGISMERÉS

Napjainkban egymástól sok tekintetben különböző szerzők azonosítják magukat szociális konstruktivistaként a pszichológián belül. Így szociális konstruktivistának tartja magát a szociálpszichológus Kenneth és Mary Gergen; a hetvenes években még behavioristaként a csecsemők diszkriminációs válaszait tanulmányozó John Shotter, az egykori Strawson és Austin tanítvány s eredetileg nyelv- és tudományfilozófus Rom Harré éppúgy, mint az etnometodológus Jeff Coulter. Ennek megfelelően a pszichológián belül (is) többféle társas konstruktacionizmus létezik. A Gergen-féle megközelítési mód egyes implikációt a *Pszichológia* hasábjain a magyar szakirodalom is megvitatta (lásd a *Pszichológia* 1983/2, 3, 4; 1984/1-es számai, illetve az 1993/4-es száma vonatkozó tanulmányait). Mivel pedig Shotter írásait talán túlzottan is a „hagyományos” pszichológia ideológiai implikációinak ostorozása jellemzi (lásd például Shotter 1991), ezért a továbbiakban mindenekelőtt Coulter és Harré

4 Jacob így jellemzi a 17–19. századi biológia fejlődésszemléletét: „A csíra a jövőendő élő test-terve; s nem potenciálisan, a mag egyik aktív részeként, amelyből fokozatosan fejlődik a kis lény teste, ahogy megvalósul egy terv, hanem materializáltan, a jövőendő szervezet miniatűr másaként. Mint egy minden részében, minden darabjában, minden részletében megkisebbitett modell” (Jacob 1974: 80), hiszen „Hogyan is születhetne tyúk tojásból, ha nem lenne jelen a tojásban mindaz, ami a tyúkot jellemzi, ami egy meghatározott, látható struktúra” (Jacob 1974: 88). Mutatis mutandis – kortársaink, Chomsky, Fodor s nagyszámú követőik nézetei ezek, csupán a testi s elvileg látható morfológia helyett ma a lelki s láthatatlan morfológiáról szól a történet.

példáján szeretném bemutatni, hogy a megismerés szociális konstruktivista szemlélete miként realizálódhat programszerűen.

3.1 *A lélek etnometodológiája*

Az alábbi néhány bekezdésben természetesen nem lehet célom, hogy az etnometodológiát mint sajátos szemléleti módot megfelelően bemutassam. Ezért nem térek ki rá sem mint „tudásszociológiára” (Karácsony 1995), sem mint „a természettudomány hermeneutikájára” (Márkus 1992), azaz a természettudományos laboratóriumokban végzett munka gyakorlatának elemzésére, sem mint az interakciók elemzési módjára, a beszélgetéselemzésre [conversation analysis] (Psathas 1995). Lényegében arra a „felületére” fogok koncentrálni, mely számunkra itt leginkább releváns: hogyan farag az etnometodológia – vagy miként Coulter olykor nevezi vállalkozását, az episztémikus szociológia (Coulter 1989) – a lélektani problémákból szociológiai? Azaz milyen alapon merészel bárki is olyasmit művelni, mint a lélek szociológiája [sociology of mind] (Coulter 1979)?

Előbb azonban néhány szót illenék mondanom arról, milyen igénnyel lép fel és miként művelődik az etnometodológia – mely kifejezés valami varázslat révén megragad az emberek fejében, ám a kívánatosnál talán kevésbé közismert a tartalma.

Az etnometodológia – melynek atyja Harold Garfinkel – vizsgálati tárgyát a laikusok hétköznapi tudása képezi, az a tudás, illetve azok az eljárások, melynek révén a társadalom tagjai értelmet adnak környezetüknek, s melyek alapján cselekszenek (Garfinkel 1989 [1967]). Míg a fenomenológus Husserl és Schützöt – meglehetősen leegyszerűsítve felfogásukat – az a kérdés foglalkoztatta, hogy milyen alapon jön létre az egyéni tapasztalat, mi konstituálja az egyéni (továbbá Husserl esetében a „transzcendentális fordulatot” követően az egyáltalán lehetséges) tapasztalatot, addig Garfinkel a kérdést úgyszólván kitette az interszjektív egyeztetések mezejébe. Ezzel párhuzamosan, a tapasztalatot konstituáló tényezők elemzésére Husserl a fenomenológiai redukció módszerét vezette be, melynek során a valóság zárójelbe tétetik, s ami ezután marad, azaz a fenomének belső konstituáló tényezői képezik a vizsgálódás tárgyát. Ezek azok a tényezők, „típusosságok”, melyek a tapasztalat előzetesét képezik. Garfinkel ugyanezt a problémát kivitte az interszjektív szférába, s vizsgálati eszköznek kiötlötte az azóta „garfinkelizezésnek” nevezett eljárást (Heritage 1992). Az eljárás lényege, hogy a személyt arra kérjük, szemlélje úgy az eseményeket, illetve viselkedjék úgy, hogy közben ne hagyatkozzék társaival közös ismereteire. Ennek szemléletes példája volt, amikor Garfinkel arra kérte diákjait, menjenek haza, és otthon tegyenek úgy, mintha albérlők lennének, azaz tegyék zárójelbe mindazon előzetes közös tudásukat, amely családjukhoz köti őket. A gyakorlatban aztán pillanatokon belül kiderült, hogy az ilyen ki nem mondott ismeretekre történő hivatkozás és az annak megfelelő cselekedetek morális kényszert jelentenek, s megsértésük társadalmi tényként szankcionálандó.

Garfinkelnek tehát sikerült demonstrálnia, hogy mindennapi viselkedésünk, illetve interakcióink ki nem mondott ismeretek tömegén alapulnak, továbbá, hogy az említett ismeretek „megnyilvánításáért” morális felelősséggel tartozunk. Megemlítek néhány további példát is arra vonatkozóan, hogy a magától értetődő, természetesnek vett teljesítményeket milyen területeken elemezték az etnometodológusok: vizsgálták, hogy milyen módszeres eljárások révén (vö. metodológia) kategorizálnak valakit az ilyen munkát végzők öngyilkosnak – vegyük észre a háttérben a szociológust, akit ez a probléma kevésbé foglalkoztat, hiszen a valamiképp kialakuló öngyilkossági statisztikák alapján dolgozik (például Garfinkel 1989 [1967] 1. fejezet); milyen eljárások révén találunk az utcán posztoló rendőrjárőrök valakit gyanúsának – ami részben forrása a bűnözési statisztikáknak (Sacks 1990); milyen eljárások révén mutatja fel valaki magát nőnek (Garfinkel 1989 [1967], 5. fejezet), vagy egyszerűen miként megyünk az utcán (Ryave és Schenkein 1984). Nézetük szerint bármi legyen is az

öngyilkosság, a bűnözés, az utcán gyaloglás vagy a nő, ennek észlelése, eldöntése, gyakorlati produkálása pillanatról pillanatra gyakorlati problémát jelent, melyet a résztvevőknek módszeresen kell megoldaniuk, s megoldásaikról számot kell tudniuk adni társaiknak, azaz képeseknek kell lenniük arra, hogy a józan ész alapján értelmes és az adott helyzethez kötött magyarázatot [account] adjanak cselekedeteikre. Ezen hétköznapi módszerek teremtik meg azután a kölcsönösen értelmes hétköznapi valóságot. Ebből következik programjuk: a tényleges cselekvők megértéséhez a valóság stabil jegyeit létrehozó módszereket, eljárásokat kell explikálni. Az etnometodológusok szerint vállalkozásuk fundamentális, amennyiben mindenféle későbbi reflexió, példának okáért a tudományos vizsgálódás is a hétköznapi megértődéseken nyugszik, tehát az általuk explikált eljárások a tudománynak is logikai előfeltételeit jelentik.

Amint azt jeleztem, a fentebb vázolt megközelítési mód, kiegészülve a lélekfilozófiai problémák wittgensteiniánus elemzésével, mint egy valódi mindenevő, kiterjed olyan kérdések értelmezésére is, melyek eredetileg a pszichológia területére tartoznak. Mellesleg ez különösen fontos lehet az etnometodológusok számára, mert egy, a szociológián belül közéletű vélekedés pszichológistának, illetve szubjektivistának minősíti őket.

Coulter a következőképp fogalmazza meg szociológiájának kiindulópontját.

A „pszichológiai jelenségek” mentalista és behaviorista felfogásainak nyelvfilozófusok által kidolgozott radikális kritikája képezi az alapot számomra a *szubjektivitás* szociológiai vizsgálatához (Coulter 1979: 36).

Coulter szerint az, amit szubjektívnek, azaz a hagyományos kartéziánus értelemben kizárólagosan az egyén számára rendelkezésre álló lelkinek (élménynek, érzésnek, mentális tartalomnak stb.) tekintünk, az a vonatkozó mentális kifejezéseknek a logikai-grammatikai használatától (à la Wittgenstein) s a terminusoknak a résztvevőkhöz kötött, mindennapi szituált használatától (etnometodológia) eloldozott alkalmazási módja. A következőkben a szándékosság mentalista értelmezésének kritikáját és etnometodológiai értelmezését mutatom be vázlatosan.

A szándék terminus a mentalista felfogás szerint egy kizárólag az egyén számára hozzáférhető, belső mentális aktusra vagy folyamatra referál, mely valamely cselekedetet megelőz, illetve azzal együtt jár – állapítja meg Coulter. Ez az elképzelés azonban – folytatja – a szándékosság mint kifejezés hétköznapi, józan észen alapuló használatát szisztematikusan átalakítja-kiiktatja. Amennyiben ugyanis a szándékhoz – a mentalista értelmezésnek megfelelően – a személy kizárólagos módon férhetne hozzá, azaz csak ő tudhatna róla, annyiban értelmes, intelligibilis lenne bármiféle szándék bejelentése bármiféle körülmények közt, függetlenül a szituációban mások számára megfigyelhető s relevánsnak tekintett tényektől. Azaz semmi alapja sem lenne másoknak arra, hogy ilyen megállapításokat tegyenek: nem az állt szándékodban, nem ezt akarod. A szándék mentalista felfogása következőképp nem védhető, érvel Coulter.

A szándék bejelentése sajátos illokúciós aktus megtétele, mely bizonyos sikerességi feltételeket követel meg, tehát alapvető kapcsolat van az egyes szándékfajták és körülménytípusok közt. A „szándékomban áll” megtanulása nem valamiféle introspektált belső állapot címkézése, hanem egy komisszíva (azaz valamely jövőbeli cselekedet melletti elköteleződést megnyilvánító beszédaktus) elsajátítása à la Austin. Ennek megfelelően egy szándék leírása vagy deskripciója egy cselekedet leírása, egy várt vagy előre látott cselekedeté, nem pedig egy tapasztalaté vagy élményé. Ez természetesen nem jelenti annak kétségbevonását, hogy a személyek szándékaikat olykor megtarthatják maguknak. Azt azonban jelenti, hogy amit a személy megtart magának, az csakis a szituációban releváns tények alapján írható le megfelelő módon mint szándék, s nem pedig mint valami más, például vágyakozás vagy ábrándozás. Mint Coulter kifejti:

A szándékok bejelentései és tulajdonításai következképp nyilvános tényállásoknak megfelelően szerveződnék, s értelmességüket nem valamiféle mentális kegyelemnek, hanem nyilvános tényállásoknak köszönhetik. ... Egy szándék bejelentése nem a személy inkorrigibilis leírása saját mentális állapotáról, hanem valamely cselekvés iránti elkötelezettség megnyilvánítása (Coulter 1979: 41).

A szándék tulajdonítása akár az illető ellenkező deklarációja ellenére sem valaki lelkének belső működésére vonatkozó találgatás, hanem a magatartás és a körülmények értékelése, mely olykor megfelelően fedheti fel a személy tényleges elkötelezettségét, olykor pedig nem. A szándékbejelentések és -tulajdonítások helyzetenként változnak, különösen a felelősség, a hibáztatás és a szégyen társas módon kialakuló lehetőségei mentén. „Nincs értelme tehát annak, hogy az emberi szándékok valamilyen általános pszichológiai elméletét keressük” – vonja le a következtetést Coulter (Coulter 1979: 42). A szükségtelen s a fogalmi viszonyokat eltorzító idealizációk helyett a mindennapi interakciókban felbukkanó szándékbejelentések és -tulajdonítások empirikus elemzésére van szükség. A szándék megadása, mint a cselekedetre adott indokok egyik fajtája beágyazódik a helyzethez kötött gyakorlati magatartásba, s maga is tevékenység.

Az indokok bejelentései és tulajdonításai (legyenek azok formájukban célok, szándékok, motívumok, konvenciók, vágyak, illetve velük rokonságban álló egyéb értelmezések, s készüljenek akár az általuk magyarázni kívánt cselekedetek mentsége, igazolása vagy feljogosítása céljából) empirikus szociális jelenségek (Coulter 1989: 142).

Könnyen belátható, hogy a cselekedetek megindoklása és ennek igénylése a gyakorlatban nem jelenhet meg bármikor az interakció során. Ezt egy „házi” garfinkezeléssel mindenki kipróbálhatja. Ehhez elegendő, hogy amint minket illet a szólás joga, egymás után négyöt alkalommal csupán annyit kérdezzünk a velünk tevékenykedő-beszélgető társunktól: „mi volt a szándékod, amikor ezt tetted-mondtad?” Ily módon azonnal előtérbe kerül az indoklás konvencionális jellege. A cselekedetek hétköznapi magyarázatainak elemzéseiből egyebek közt a következő empirikusan dokumentálható tulajdonságokat emeli ki Coulter.

Az „indok megadásának” [reason-giving] minden formáját szociológiai jelenségekre irányuló hallgatólagos orientációk szervezik: ilyenek például végrehajtók és befogadók szituációs tulajdonítható tagsági kategóriái, [és] a tevékenységnek [az indoklásnak a] kommunikatív interakció menetén belüli szekvenciális elhelyezése (Coulter 1989: 145).

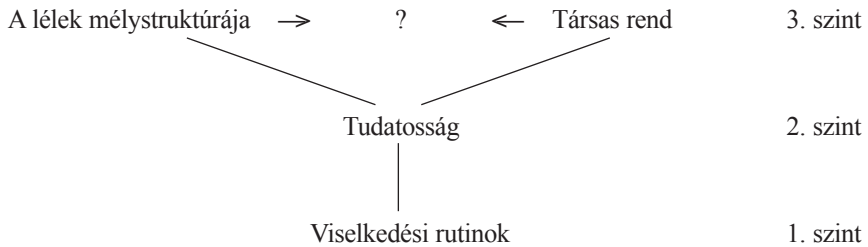
Azaz a résztvevők szociális identitásának kimunkálása és az éppen zajló cselekvéssor szintaxisa egyaránt konstitutív a cselekvések hétköznapi magyarázatában.⁵

3.2 A diszkurzív pszichológia

A nyelvfilozófus Harré pszichológiai munkásságát csaknem negyed százada a pszichológia megújításának igénye jellemzi. Törekvéseit ez idő alatt különféle elnevezésekkel illette. Korábban az etológia mintájára elképzelt, az állatokat saját környezetükben vizsgáló s a jelentésteli magatartást, illetve az aktor által magyarázható viselkedést genezisében vizsgáló etogénikus pszichológia (Harré és Secord 1972; Váriné 1981) programját hirdette meg. Ezt követően egyfajta cselekvésszociológia kialakítására tett kísérletet. Ebben a megközelítésben a viselkedés meghatározó, azaz „kontroll” tényezői közt még mind a „társas”, mind

5 Érdemes megjegyezni, hogy vonatkozó elemzéseiben Coulter nem vesz tudomást a szándéktulajdonítás szociálpszichológiai elemzéseiről, az attribúcióelméletről (miként Dennett sem). Az attribúcióelmélet Heider fenomenológiai indíttatású belátásaiból indult ki, majd azokat formalizált kalkulusokká merevítette, s a közelmúltban fordult (vissza?) a hétköznapi nyelvhasználat elemzéshez (lásd pl. Edwards és Potter 1992).

az elme „mélystruktúrája” helyet kap: „Feltételezésünk szerint a lélek struktúrája és a társas rend a nyelvi struktúra evolúciójával valamilyen módon összehangoltan alakult ki” (Harré, Clarke és De Carlo 1985: 27).



A viselkedés irányításának hierarchikus szintjei (Harré, Clarke és De Carlo 1985: 27)

Az utóbbi években Harré leginkább szociális konstrukcionizmusra (Harré 1986), illetve diszkurzív pszichológiára hivatkozik (Harré és Gillett 1994). Érdeklődése tehát a szociálpszichológiától fokozatosan táugult a pszichológia egésze felé. Kiindulása azonban mindvégig azonos maradt: az aktív, cselekvő emberek tanulmányozását tartja alapvető céljának, mégpedig mindvégig törekedvén arra, hogy a mindennapi nyelv filozófusainak vonatkozó elemzéseit figyelembe vegye. Úgy gondolom, ebben rejlik Harré pszichológiai munkásságának igazi eredetisége s ugyanakkor törékenysége.

A diszkurzív pszichológia kidolgozásának logikus – és meglehetősen váteszi – következménye a második kognitív forradalom bejelentése. Alább a diszkurzív pszichológia néhány olyan vonatkozását mutatom be és elemzem röviden, melyek a *Replika* előző számában közölt tanulmányában nem, illetve csak részben kerültek szóba (Harré 1997).

Harré és Gillett két wittgensteini munka, a *Tractatus* és a *Vizsgálódások* összevetésével példázza, hogy a lélek mentális reprezentációra (képelméletre) alapozott felfogása milyen inherens problémáktól terhes. Ezek a nehézségek – szerintük – nem merülnek fel, ha a jelentést normatív (szabálykövető) és intencionális jelhasználatként fogjuk fel (Harré és Gillett 1994: 18–21). Ha azután az életformába ágyazott nyelvi játékokat diskurzusnak nevezzük, elérkezünk Harré pszichológiáról kialakított elgondolásának névadójához és központi terminusához. A diskurzus kifejezést Harré bevallottan kitégítva használja: minden olyan tevékenységet diskurzusnak tekint, amely intencionális és normatív módon korlátozott. A diszkurzív folyamatot – azaz valamely jelrendszert felhasználó intencionális aktusok sorát – egy konkrét vagy általánosított másikköz igazodó közös teljesítménynek tartja. S felfogásában a lélek nem más, mint a személy által „privát módon végrehajtott diszkurzív cselekvések” összessége.

A diszkurzív pszichológia egyik módszereként Harré bemutatja és példázza a verbális ekvivalensek behelyettesítésének módszerét. Ennek alkalmazása során „verbális ekvivalens” kell találnunk „bármely nem verbális cselekedetre”. Első pillantásra ez meglehetősen kevésbé szofisztikált módszernek tűnik a pszichológusok szemében. Miféle adat az, amit így kaphatunk? Semmi idői adat. Semmi hibaadat. Hibaadat azonban mégis van, csak nem a hagyományos, a vizsgáló által felállított normához képest értelmezett hiba. Ám ne felejtsük el, hogy Harré problémája a cselekvő számára releváns jelentés megállapítása és vizsgálata, nem pedig a pszichológus által előírt mércéhez történő igazodás mértékének a felbecslése. Értelmezésem szerint a „verbális ekvivalensek behelyettesítésének módszeré-

vel” Harré tulajdonképpen explicit formára hozza és hatókörében kitágítja azt a módszert, melyet Austin, illetve bizonyos értelemben Searle is a beszédaktusok elemzése során alkalmazott (Austin 1990 [1962]; Searle 1969). Míg az Austin vezette szombati összejövetelen a nyelvhasználat elemzése során a „behelyettesítést” a résztvevők „ésszerű konszenzusa” kontrollálta (Bodor 1996), addig Harré javaslatában a „helyzetet ismerők” játsszák ugyanezt a szerepet. A maga módján ugyanezt teszi egyébként Searle is a mentális tartalom és a beszédaktus egymásra vonatkoztatásával, a kifejezhetőség elvének posztulálásával (Searle 1969: 19–21), csak nála egyetlen individuum az, aki ki akarja fejezni magát: másoknak ebben nem jut szerep – az érthetőség elvét Searle nem vezeti be (Bodor: előkészületben).

Egy táblázat erejéig érdemes megemlíteni, milyenek képzeli el Harré és Gillett a diszkurzív pszichológia (lokális) ontológiáját, azaz az adott tudományon belül született elemzésekhez háttérként (és ugyanakkor korlátként) szolgáló, alapvetőként elfogadott létezők kategóriáit (Harré és Gillett 1994). A pszichológia számára elképzelt vigatsziki ontológia a mechanikus világkép newtoni ontológiájával összevetve kerül bemutatásra:

ontológia	elhelyezési rendszer	entitások	relációk
newtoni	tér és idő	dolgok, események	kauzalitás
diszkurzív	emberek	beszédaktusok	szabályok és történetek

(Harré és Gillett 1994: 29)

A filozófus Harré és az idegsebész Gillett a test és lélek közti viszony hagyományos kérdését az agy és a diskurzus közti viszony problémájává alakítja, s a holográfia analógiájával próbálja meg szemléletessé tenni. A holografikus kép oly módon alakul ki, hogy a tárgyat két lézernyaláb világítja meg, s a tárgyról visszaverődő fények közös, interferálódott nyalábja hozza létre a holografikus képet a lemezen. Az így kialakult „kép” nem hasonlít a tárgyra, ha azonban a tárgylemezt ismét a „képet” eredetileg létrehozó fényvel világítják meg, előtűnik az eredeti tárgy háromdimenziós képe. Az elképzelés szerint a diskurzus a lézernyalábnak, az agy pedig a képet reprezentáló lemeznek felel meg.

tárgy	lézernyaláb lemez	lézernyaláb kép
tapasztalat	diskurzus agy	diskurzus viselkedés

(Harré és Gillett 1994: 94)

Míndez azt jelentené, hogy a tapasztalatok reprezentációi az aktuális diszkurzív folyamatoknak megfelelően szerveződnek az agyban, s ismételt megjelenésük hasonló diszkurzív kontextust feltételez.

A fentebb bemutatott „megalapozó” igénnyel fellépő állásfoglalások mellett megemlítené, hogy a diszkurzív pszichológia szemléletével egybevágó munkák az általános pszichológia – Harré fentebbi dolgozatában is érintett – szokásos fejezetein (pl. az emlékezés vagy az érzelmek) túl a pszichológia más területeire is kiterjednek, így például a személyiség (Mühlhausler és Harré 1990; Andersen 1994; Bruner 1994) vagy klinikai pszichológiára (Capps és Ochs 1995; Hallam 1994; Wiener és Marcus 1994).

4. KONKLÚZIÓK

Befejezésként – bár a kelleténél talán általánosabban, de remélhetőleg nem torzítva – megpróbálom néhány pontban összevetni a szociális konstrukcionizmus etnometodológiai és diszkurzív pszichológiai változatát.

Közös vonásuk, hogy a pszichológiai problémák elemzéséhez elégtelennek tartják a behaviorizmus mélyén rejlő elképzelést, mely szerint a viselkedés és a viselkedés változása (a tanulás) mechanikusan determinált. Továbbá, sem a kognitív pszichológiában jelenleg meghatározó, a használat eszközeivel azonosító (illetve ahhoz asszimiláló) gondolati lépést, melynek eredménye a komputer-modell, sem az ahhoz illesztett mentalizmust nem kívánják követni. Emellett nem feltétlenül tartják megfelelő módszertani kiindulópontnak az „itt a lélek, hadd mérjem” hagyományos jelszavát sem. Megpróbálják viszont levonni a tanulástól részben a mindennapi nyelv filozófusai, részben pedig a fenomenológusok elemzéseiből, megpróbálják elkerülni a lelki jelenségek elprivatizálását és reifikálását, s a kogníciót úgy vizsgálják, mint amely eredetében és működésében társas módon konstituálódik.

Az etnometodológiára támaszkodó megközelítést fenomenológiai eredetének köszönhetően szigorú, sajátos építkezési mód jellemzi, ennek ellenére képviselői nem kívánnak rendszert építeni, legalábbis nem a kifejezés szaktudományokra jellemző értelmében. Az etnometodológia tartalma nem más, mint az értelmes emberi viselkedés „infrastruktúráját” képező eljárások feltárása, s némi képzavarral élve, *ad astra* helyezethez, kontextushoz kötöttségének ismételt demonstrálása. Ezzel szükségképpen együtt jár, hogy a lélek realista képének megfestésén fáradozó, rendszerjellegű törekvésekhez képest Coulter elemzése a pointilizmus benyomását keltik. Egy másik lehetséges vád szerint az etnometodológiai elemzések semmitmondóak, olykor meglehetősen bonyodalmas módon azt mesélik el, amit már eddig is tudtunk. Ez, persze, bizonyos értelemben igaz, ám mint vád nem feltétlenül helyénvaló. Coulter legalábbis azt gondolja, hogy „a nem biológiai humán tudományokban valójában nagyon kevés olyan valódi fogalmi újítást találhatunk, mely nem torzítja el a kulcsfontosságú kategóriák konceptuális struktúráit” (Coulter 1979: 6).

A Harré felvázolta diszkurzív pszichológia sok szempontból ellentétes igényekkel lép fel, mint a lélek etnometodológiája. A tudományfilozófus és programhirdető Harrét határozott elméletalkotói törekvések jellemzik. Rendszeres pszichológia kialakításán fáradozik, s kiindulásként ehhez olyan megalapozó kérdésekre kínál választ, mint a „Mi a lélek?”, „Mi a pszichológia tárgya, s azt milyen módszerrel ismerhetjük meg?”, „Mi a lelki és a testi viszonya?” meglehetősen egyenes kérdései. Ilyen kérdéseket az elsőéves pszichológushallgatók szoktak kérdezni, s a pszichológiával való néhány évnyi foglalatosság után rendszerint egy zavart vagy lesajnáló mosoly a válaszuk. Ezen felül Harré, persze, kísérletet tesz a pszichológia tematikus területein felgyülemlett tények és ismeretek értelmezésére és további ismeretek diszkurzív pszichológiai alapon történő feltárására is.

A diszkurzív pszichológia kiáltványszerű meghirdetésével szemben felvethető, hogy a nagy léptékű víziók helyett foglalkozunk a részletekkel, a pozitív tényekkel, hisz az ördög éppen a részletekben lakozik. Ám a lehetséges válasz sem kevésbé erőtlen állítás: másként kellene értelmeznünk a tények egész sorát, s az ördög helyett talán mást találnánk.

A diszkurzív megközelítés jelen formájának egyik inherens problémája véleményem szerint abban rejlik, hogy hiányzik belőle a diskurzus tagolása: aligha azonos ugyanis a szituációhoz kötött közvetlen jelentéstelenség „mikroszintje” az adott kultúrára jellemző nyelvi terminológia közvetítette tradíció tudás „makroszintjével”. Ugyanez a nehézség persze felvethető a diszkurzív pszichológia diskurzusfogalmának egyik ősképével, a nyelvi játékok koncepciójának pszichológiai használhatóságával kapcsolatban is (Bodor és Kiss 1991). A filozófus esetleg beérheti azzal, hogy a jelentés értelmezéséhez egyszerűen nyelvi játék(ok)-ra hivatkozik, ám a jelentésteli viselkedés rendszeres feltárásához a pszichológusnak tudnia

kellene, mi az, ami az egyik nyelvi játék, és mi az, ami már egy másik. Egyszóval, valamilyen alapon tagolnia kellene a nyelvi játékokat. Bármiként legyen is, a „diskurzus/ok” belső tagolása nehéz probléma, s különösképp megnehezíti, hogy az írás megmaradó s így ismételt vizsgálat alá vehető reprezentációcentrikus képzelet helyett (Nyíri 1994) a szóbeliség tünényen erőforrásaira kell támaszkodnia (Bodor és Szecső 1997).

Befejezőként visszautalok a dolgozat címére, az éterre. Közismert, hogy a fizikusok – Augustin Fresnel eredeti elképzeléseit követően – mintegy száz évig intenzíven kutatták az étert, melyet egy rendkívül egyedi vonásokat mutató szubsztanciának tartottak.⁶ Az éter feltételezésére eredetileg a fény kísérletileg dokumentált (hullám)természetének megragadásához volt szükség. A fizikusoknak, persze, már jó ideje – a fény elektromágneses elmélete óta – nincs szükségük az éterre, nem hisznek többé létezésében, s nem keresik bizonyosságát, az éterszelet sem.

Bár a fizika története fényévnyi távolságra van a lélektan jelenétől, mégis azt gondolom, a fentiekben kifejtett gondolatok tömör összefoglalása és emlékeztetője lehet az éter és a mentális reprezentáció közt vont párhuzam. Az éter mint a fény közege és a mentalizmus centrumát jelentő mentális reprezentáció mint a lélek közege (azaz tulajdonságait lehetővé tevő és magyarázó szubsztancia) számos tekintetben meglehetősen hasonlítanak egymásra. Amennyiben pedig szociális konstruktivista álláspontra helyezkedünk, akkor a mentális állapotok, folyamatok, reprezentációk, modulok, fakultások stb. önálló, azaz a résztvevők által követett konvencióktól, értelmet adó eljárásoktól vagy a diszkurzív folyamatoktól független létezésének tételezése nem más, mint ami az éter volt egykoron a fizikusok számára: hatékony fikció.

Városerdő, 1996. augusztus.

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Andersen, M. L. (1994): The Many and Varied Social Constructions of Intelligence. In *Constructing the Social*. T. R. Sarbin és J. I. Kitsuse szerk., 119–139. Thousand Oaks: Sage.
- Austin, J. L. (1990 [1962]): *Tetten ért szavak*. Budapest: Akadémiai.
- Bartlett, F. C. (1923): *Psychology and Primitive Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bartlett, F. C. (1973): Memory. In *Encyclopaedia Britannica*, 15. kötet, 138–140. Chicago: William Benton.
- Bartlett, F. C. (1985 [1932]): *Az emlékezés: Kísérleti és szociálpszichológiai tanulmány*. Budapest: Gondolat.
- Blumenthal, A. L. (1973): Introduction. In W. Wundt: *The Language of Gestures*, 11–20. The Hague: Mouton.
- Bodor P. (1996): A nyelv Darwinja: John Langshaw Austin. In *Jel-Kép*. 1: 96–100.
- Bodor P. (előkészületben): A szeg beverése a fejbe: a Searle-féle beszédaktus-elmélet lélektani szempontból. In *A magyar megismeréstudományi társaság konferenciái* III. Kampis Gy. szerk.
- Bodor P. és Kiss Sz. (1991): Hipotézis ellenőrzés vagy szabálykövetés: Két filozófiai munka a pszichológia nézőpontjából. In *Pszichológia*, (11)2: 315–324.
- Bodor P. és Pléh Cs. (1994): A Fodorian Guide to Switzerland: Piaget and Jung Combined? In *Behavioral and Brain Sciences*, 17: 709–710.

6 Minthogy a fény számos kísérleti demonstráció szerint hullámtermészetűnek bizonyult, s a hullámok terjedését kizárólag valamilyen anyagi, azaz mechanikailag értelmezhető közegben tudták elgondolni, ki kellett találni, feltételezni valamit, ami tulajdonságait lehetővé teszi, illetve magyarázza. Ez lett az éter, mely azután rendkívüli tulajdonságokkal rendelkező szubsztanciának bizonyult: az éter egyszerre volt módfelett szilárd (hogy a fényhullámokat meglehetősen sebességgel s veszteség nélkül közvetítse) és szinte végtelenül rugalmas (hogy a mechanikai tárgyak – égitestek, földi testek – akadálytalanul haladjanak benne), mi több, fentebbi tulajdonságainak köszönhetően közvetlenül sehogy sem akart megmutatkozni – „az éter tulajdonságaira egyre erőszakosabb feltevéseket kellett tenni” (Simonyi 1986: 331).

- Bodor P. és Szeckő T. (1997): A szóbeliség visszavétele. In *Világosság*, 2: 59–68.
- Bruner, J. (1962): Introduction. In L. S. Vygotsky: *Thought and Language*, V–X. Cambridge, Ma.: The MIT Press.
- Bruner, J. (1973): *Beyond the Information Given*. New York: Norton.
- Bruner, J. (1983): *Child's Talk*. Oxford: Oxford University Press.
- Bruner, J. (1987): The transactional self. In *Making Sense: The Child's Construction of the World*. Jerome Bruner és Helen Haste szerk., 81–97. London: Methuen. Magyarul: A tranzakcionális én. In.: *Az emlékezés ökológiai megközelítése*. Kónya A. szerk., 177–193. Budapest: Tankönyvkiadó.
- Bruner, J. (1990): *Acts of Meaning*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- Bruner, J. (1994): Group Narrative as a Cultural Context of Autobiography. In *Az elbeszélés és az önéletrajzi emlékezés*. Kónya A. szerk. Budapest: kézirat.
- Bühler, K. (1973 [1933]): The Psychophysics of Expression of Wilhelm Wundt. In W. Wundt: *The Language of Gestures*, 30–55. The Hague: Mouton.
- Capps, L. és E. Ochs (1995): *Constructing Panic: The Discourse of Agoraphobia*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- Costall, A. (1991): Frederic Bartlett and the rise of the prehistoric psychology. In *Against Cognitivism: Alternative Foundations for Cognitive Psychology*: A. Still és A. Costall szerk., 39–55. Hampstead: Harvester Wheatsheaf.
- Coulter, J. (1979): *The Social Construction of Mind: Studies in Ethnomethodology and Linguistic Philosophy*. Totowa, NJ.: Rowman and Littlefield.
- Coulter, J. (1989): *Mind in Action*. Oxford: Polity Press.
- Csibra G. (1996): Okosítás és lelkesítés: a naiv pszichológia gyökerei. Előadás, elhangzott a Magyar Megismeréstudományi Alapítvány *A megismerés társas elméletei* címmel rendezett összejövetelén. Gödöllő, 1996. január 29–31.
- Dennett, D. C. (1991): *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown and Company.
- Edwards, D. és J. Potter (1992): *Discursive Psychology*. London: Sage.
- Fodor, J. (1985): Fodor's guide to mental representation: The intelligent auntie's vade-mecum. In *Mind*, 94: 76–100. Magyarul: Fodor kalauza a mentális reprezentációhoz: az intelligens nagynéni segédlete. In *Kognitív tudomány*: Pléh Cs. szerk., 64–87. Budapest: Osiris, 1996.
- Garfinkel, H. (1989 [1967]): *Studies in Ethnomethodology*. Cambridge: Polity Press.
- Goodman, N. (1984): *Of Mind and Other Matters*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- Greenwood, J. D. (1994): *Realism, Identity and Emotion*. London: Sage.
- Hallam, R. S. (1994): Social Constructionist Observations on „Anxiety” and its History. In *Constructing the Social*. T. R. Sarbin és J. I. Kitsuse szerk., 139–157. Thousand Oaks: Sage.
- Harré, R. (1997): Érzelem és emlékezet: a „második kognitív forradalom”. In *Replika*, 25: 141–152.
- Harré, R. és P. F. Secord (1972): *The Explanation of Social Behaviour*. Oxford: Blackwell.
- Harré, R., D. Clarke és V. De Carlo (1985): *Motives and Mechanisms: An introduction to the psychology of action*. London: Methuen.
- Harré, R. (1986): An Outline of the Social Constructionist Viewpoint. In *The Social Construction of Emotions*. R. Harré szerk., 2–15. Oxford: Basil Blackwell.
- Harré, R. és G. Gillett (1994): *The Discursive Mind*. Thousand Oaks: Sage.
- Heritage, J. (1992): *Garfinkel and Ethnomethodology*. Cambridge: Polity Press.
- Hermann I. (1984 [1943]): *Az ember ősi ösztönei*. Budapest: Magvető Könyvkiadó.
- Jacob, F. (1974): *A tojás és a tyúk. Az élők logikája*. Budapest: Európa.
- Karácsony A. (1995): *Bevezetés a tudásszociológiába*. Budapest: Osiris–Századvég.
- Karmiloff-Smith, A. (1994): Précis of Beyond Modularity: A Developmental Perspective on Cognitive Science. In *Behavioral and Brain Sciences*, 17: 693–707. Magyarul: Túl a modularitáson: A kognitív tudomány fejlődés-elméleti megközelítése. In *Kognitív tudomány*: Pléh Cs. szerk., 254–283. Budapest: Osiris, 1996.
- Márkus Gy. (1992): Miért nincs hermeneutikája a természettudományoknak? In: Márkus Gy.: *Kultúra és modernitás*, 275–347. Budapest: T-Twins Kiadó és Lukács Archívum.
- Mead, G. H. (1967): *Mind, Self and Society*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Morris, C. W. (1967 [1934]): Georg H. Mead as Social Psychologist and Social Philosopher. In G. H. Mead: *Mind, Self and Society*, ix–xxxv. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mühlhauser, P. és R. Harré (1990): *Pronouns and People: The Linguistic Construction of Social and Personal Identity*. Oxford: Basil Blackwell.
- Neisser, U. (1984): *Megismerés és valóság*. Budapest: Gondolat.
- Nyíri K. (1994): *A hagyomány filozófiája*. Budapest: T-Twins–Lukács Archívum.
- Pléh Cs. (1985): Egy különös könyv sorsa. In Bartlett, F.: *Az emlékezés: Kísérleti és szociálpszichológiai tanulmány*. Budapest: Gondolat.
- Pléh Cs. és Lányi G. (1984): A „kognitív forradalom”. In *Valóság*, (27) 7: 13–28.
- Psathas, G. (1995): *Conversation Analysis*. Thousand Oaks: Sage.
- Putnam, H. (1990): *Realism with a Human Face*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- Robinson, D. N. (1985): *Philosophy of Psychology*. New York: Columbia University Press.

- Ryave, A. L. és J. N. Schenkein (1984): Jegyzetek a járás művészetéről. In *Fenomenológia a társadalomtudományban*. Hernádi M. szerk., 454–467. Budapest: Gondolat.
- Sacks, H. (1990): Notes on Police Assessment of Moral Character. In *Ethnomethodological Sociology*. J. Coulter szerk., 384–401. Aldershot: Edward Elgar.
- Searle, J. (1969): *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, J. (1983): *Intentionality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shotter, J. (1991): The rhetorical-responsive nature of mind: A social constructionist account. In *Against Cognitivism: Alternative Foundations for Cognitive Psychology*. Arthur Still és Alan Costall szerk., 55–81. Hampstead: Harvester Wheatsheaf.
- Simonyi K. (1986): *A fizika kultúrtörténete*. Budapest: Gondolat.
- Tomasello, M., A. C. Kruger és H. H. Ratner (1993): Cultural learning. In *Behavioral and Brain Sciences*, 16: 495–552.
- Trevarthen, C. (1979): Instincts for Human Understanding and for Cultural Cooperation: Their Development in Infancy. In *Human Ethology: Claims and Limits of a New Discipline*. M. Von Cranach, K. Foppa, W. Lepenies és D. Ploog szerk. Cambridge: Cambridge University Press.
- Váriné Szilágyi I. (1981): A szociálpszichológia megújulásának etogénikus programja. In *Magyar Pszichológiai Szemle*, 1: 65–82.
- Wiener, M. és D. Marcus (1994): A Sociocultural Construction of „Depressions”. In.: *Constructing the Social*. T. R. Sarbin és J. I. Kitsuse szerk., 213–232. Thousand Oaks: Sage.
- Wittgenstein, L. (1965): *The Blue and Brown Books*. New York: Harper and Row.
- Wundt, W. (1973 [1921]): *The Language of Gestures*, 55–149. The Hague: Mouton.