

| | | | | | | |
|----|-----------|-------|----------------|-----|--------------------|-------|
| ТМ | Г. XXXIII | Бр. 4 | Стр. 1127-1140 | Ниш | октобар - децембар | 2009. |
|----|-----------|-------|----------------|-----|--------------------|-------|

UDK 316.6

Превод

Примљено: 27.9.2009.

Реј Цекендоф

Универзитет Тафтс

Бостон (САД)

КОГНИЦИЈА ДРУШТВА, КУЛТУРЕ И ВРЕДНОСТИ

Премда се моја главна истраживања баве језиком, у овом тексту желео бих да напишем нешто о теми која у последње време игра значајну улогу у мојим размишљањима, теми која је можда нешто више од језика релевантна за општија питања. Ради се о когницији друштва и културе. Шта под овим подразумевам? Грубо речено, дефинисаћу социјалну когницију као нашу способност да ступамо у интеракцију са другим људима као и да разумемо како други људи ступају у интеракције једни са другима, у контексту већих социјалних институција.

Читалац се сада може упитати: зашто бисмо уопште бринули о когнитивној способности за социјалну интеракцију? Зар нису све наше интеракције просто одређене (или конструисане) културом? Мој одговор је следећи: како би организам уопште могао да ступа у интеракцију са другима, он мора да поседује мозак. Стене и дрвеће немају социјалне контакте. А рибе, мачке, па чак ни шимпанзе немају исту врсту социјалних контаката какве имамо ми као људска бића. Стога, чак и ако инсистирамо на томе да су наше социјалне интеракције јако условљене културом, ипак је битно да поставимо два питања. Најпре, каква је природа људског знања о друштву и култури, не би ли дато знање могло да се смести у мозак и обради у њему? Те

Ray Jackendoff, *Cognition of Society, Culture and Values*. Овај есеј настао је на основу приступног предавања на Универзитету Тафтс. До сада није објављиван, а овде је преведен и штампан по одобрењу аутора.

Др Реј Цекендоф је професор филозофије језика на Универзитету Тафтс и кодиректор Центра за когнитивне студије датог универзитета. Био је председник Друштва лингвиста Сједињених Држава, а награђен је Жан Никоовом наградом у Паризу за посебан допринос филозофији ума (2003). Слови за најпознатијег ученика Ноама Чомског и једног од водећих лингвиста и когнитивних теоретичара данашњице.

друго, шта је то што чини људски мозак подложним утицају људске културе – тј. шта је то што мозак мачке или шимпанзе нема па тиме *није* подложен људској култури, макар и да јој је дубоко изложен? Не можемо ову разлику да просто припишемо људском пластицитету. Током претходних неколико деценија постало је јасно људски мозак није празна таблица, код које свако има исти потенцијал кад се роди, те је спреман да усвоји шта год му околина сервира. Такође је постало јасно да способност учења *јесте* когнитивна способност, а не само одсуство ригидног инстинкта. Еволуциони прелаз од човеколиких мајмуна до људске когниције требало би да се схвати не као губитак инстинката него као период у коме су се стекли нови начини учења.

Када размишљамо о социјалној когницији, почетна премиса је да људска бића могу да учествују у ограниченом броју социјалних интеракција и да их разумеју, без обзира што се са већином тих интеракција никада нису сусрели у идентичном облику. Способност појединца да учествује у социјалним интеракцијама стога мора да претпостави ментални оквир који има и свесну и подсвесну компоненту, где обе помажу датом појединцу да схвати разнолике социјалне ситуације са којима се сусреће.

Ма каква да је природа овог оквира – свесна, подсвесна, или некаква комбинација, деца морају да га усвоје током периода социјализације. Када су свесни делови у питању, вероватно је да одрасли са којима дете учи и ступа у интеракцију врше пуно експлицитног подучавања. Но, код подсвесних делова, једино чиме дете може да се послужи су примери конкретног социјалног понашања, без експлицитне интерпретације. Ово значи да дете мора да активно створи интерпретације које воде до усвајања оквира за социјалну интеракцију. Како би ово постигло, дете не може да ради наслепо: у његовом мозгу морају да постоје некакви унутрашњи ресурси који ће омогућити овакво учење. Пошто ти унутрашњи ресурси по дефиницији *нису* последица учења, они морају да буду последица инхерентне структуре људског мозга, који је, опет, детерминисан интеркцијом људског генома и процеса биолошког развоја.

Ако је читалац којим случајем упознат са основним тезама савремене лингвистике, у оваквом приступу култури препознаће чврсту паралелу са начином на који се данас изучава језик. И баш као што је то случај са истраживањима језика, сви аспекти когнитивних неуронаука могу да се рефлектују на проблем социјалне когниције. Можемо истраживати структуру друштвеног разумевања и кроз њу тражити универзалије у људској култури, користећи се апаратуром антропологије. Можемо се питати о неуролошкој и генетској основи социјалне когниције и о томе како мозак у реалном времену обрађује социјалне информације, приступа им и похрањује их. Можемо да питамо и о току социјалног развоја детета, те о последицама различитих поремећаја мозга – да ли су то генетски дефицити (можда аути-

зам) или дефицити који су стечени услед можданих оштећења. Другим речима, по принципу аналогије, можемо да изучавамо све аспекте способности социјалне интеракције из свих углова из којих изучавамо језичку способност. Заправо, у литератури данас постоје опширни докази за тезу о биолошки условљеној социјалној когницији из свих ових дисциплина.

Постоји један додатни низ доказа за људску социјалну когницију који није доступан код језика: социјалне интеракције можемо да посматрамо и код других врста. Заједнице примата високо су организоване и варирају од врсте до врсте дуж појединих димензија, попут карактеристичне величине друштвене групе, питања да ли имају моногамне групе, харемске групе, или полигине групе, који су им типични видови агресије или помирења, те какав тип доминационих односа негују. Ови фактори наговештавају нам да постоји јака генетска основа за друштвену организацију примата. Уз то, велики део друштвеног понашања примата нама делује прилично познато. Ако следимо Дарвина, можемо да закључимо да испод људске културе лежи чврста основа – она потиче од наших еволуционих предака које делимо са приматима. Наравно, људска друштвена организација далеко је сложенија од оне код наших најближих рођака. Но, ако употребимо стандардне компаративне методе, можемо да поставимо хипотезе о друштвеном репертоару нашег претка, великог човеколиког мајмуна, те да се упитамо какве је трикове еволуција морала да дода овом репертоару како би створила савремене шимпанзе, бонобо мајмуне, гориле – и нас.

У принципу, мислим да људска способност за социјалну когницију није лекарски рецепт који одређује каква култура *мора* да буде, већ пре „апаратура“ у односу на коју друштва морају на један или други начин да се поставе. Кроз ову апаратуру деца изложена одређеној култури постају приправна да уоче знакове из околине о томе како дата култура обрађује конкретне проблеме. Истовремено, већ када се роде, ова деца добијају основне градивне елементе на основу којих могу да изграде одговарајуће појмове. Неки од њих су намера, сродство, припадност групи, доминација, савезништво, пријатељство, непријатељство, права и обавезе, као и људски однос према природном и натприродном свету. Ови појмови не јављају се у когнитивном репертоару бесплатно. Краве их немају, а шимпанзе имају само неке, а и њих у врло ограниченом смислу. Стога поново долазимо до питања шта је то што нама људима омогућава да изградимо такве појмове, појмове који структуришу наше поимање света и нашег делања у њему.

Хајде онда да размотримо шта, по мом мишљењу, социјална когниција подразумева. Она се налази у истој равни у којој је и наше схватање физичког простора те је са њим у непрестаној интеракцији.

Просторна когниција подразумева појмове о физичким објектима који се налазе у тродимензионом простору, који се крећу кроз тај простор и који силама делују један на другог. У физичке објекте спадају природни објекти, попут стена, дрвећа и река, функционални објекти који нам дају могућност за акцију, као што су бицикли и столови, те живи објекти попут мрава, црва, пацова и тигрова.

У друштвеном домену, основни ентитети су *особе* – индивидуе са којима можемо да имамо друштвене односе. Овај домен кодира односе и радње између њих *као* особе: између осталог, особе имају друштвене улоге и одговорности, а такође су и подложне моралним судовима. То што смо особе традиционално нас „издиже изнад животиња“.

Као и сви појмови, и појам особе помало цури при ивицама. Домаће животиње вероватно могу да се уброје у (некакве) особе, као што могу и персонификоване животиње у митским причама и цртаним филмовима. Но, комарац који зуји око наших ушију, премда је жив, свакако није особа. Истина је и да цури и у супротном смеру: пречесто наилазимо на друштвену тактику којом карактеришемо припаднике друге групе као животиње (рецимо, свиње, псе или мајмуне), а затим то користимо као изговор да са њима поступимо сурово. Они се не квалификују за друштвене односе па је, самим тим, као са комарцима, све дозвољено.

Људи се концептуализују као ентитети који заузимају и физички и друштвени домен. Ова дуалност културолошки је широко распрострањена кроз пучку концепцију о подели на тело и душу, или тело и дух. Лични идентитет се у потпуности везује за друштвени, а не за физички домен. Илустроваћу ово са неколико примера. Најпре, постоји културолошки свеprisутна вера у натприродне ентитете као што су духови и богови, као и у душе које преживљавају смрт. За сва ова бића мисли се да немају јасна физичка тела, али да и даље имају друштвене односе, како међусобне, тако и са људима. Стога она постоје у друштвеном, али не и физичком домену. Друго, за нас није никакав проблем да концептуализујемо особе које су настаниле неко друго тело кроз реинкарнацију, метаморфозу или замену тела (те тиме и лако разумемо филмове као што је *Страшни петак*¹). Треће, постоји један чудан поремећај који се зове Капграсов синдром. Особа која након шлога оболи од овог синдрома ће, на пример, тврдити да његова жена више није његова жена већ варалица – тј. друга особа – која само изгледа исто као она. У свим овим случајевима, лични идентитет појединца – у друштвеном домену – је на један или други начин одвојен од идентитета физичког тела.

¹ У оригиналу *Freaky Friday*. Роман Мери Роџерс из 1972., касније филмован у више верзија. Заплет се тиче девојчице која се једнога јутра пробуди у телу своје мајке (прим. прев.).

Сасвим другачији аргумент за дуалност и одвојеност два домена налазимо у томе да људи постају крајње узнемирени када им се помену големи или хуманоидни компјутери – физички објекти из којих изненада избије друштвени идентитет или личност. Таква бића увек играју забрињавајућу улогу у фолклору, укључујући ту и наш („Да ли ће компјутери да постану толико паметни да освоје свет?“). Још један аргумент, коме ћу се вратити на крају, је нека врста супротности овоме што сам управо навео: људи веома тешко прихватају материјалистичку филозофију ума – по којој о особама треба да размишљају само у физичким оквирима („Како је могуће да смо ми само машине? То нас лишава сваког достојанства и моралног угледа!“). Ствар је у томе да, концептуално гледано, постоји трансцендентална разлика између физичког и личног, а она је толико суштинска за наше схватање нас самих као људских бића да ју је практично немогуће избрисати.

Друштвена раван не садржи само особе већ и односе и радње између њих, уколико су ове друштвено дефинисане. Помислимо само на нешто толико једноставно као што је руковање. Смисао ове радње не може да се опише само у физичким оквирима. Напротив, ми вршимо ову физичку радњу због њеног социјалног значаја, где њоме желимо да неког поздравимо, од неког се растанемо, или некоме нешто честитамо – што су све друштвене радње. Избор костима или стил говора такође може да се употреби да означи друштвене улоге. Другим речима, физичке радње постају друштвене због тога што их ми тумачимо у социјалној равни. У овом смислу може се говорити о „друштвеној изградњи стварности“.

Наравно, важан део социјалне когниције састоји се у томе да водимо рачуна о нашим односима са другима. Поменућу неколико таквих односа, од којих сваки има донекле различите карактеристике. Вероватно најочигледнији је однос *сродства*. У свакој култури, сваки појединац има посебан однос са својим родитељима, децом, супружником, те браћом и сестрама. Многи аспекти овог односа јасно потичу из нашег наслеђа као сисара, где родитељи (или само мајка, зависно од врсте) морају да се током одређеног временског периода брину о младунцима. Попут других сисара, еволуција је и нас снабдела видовима опажања и понашања на основу којих је ова брига могућа и, у основи, пријатна.

Рођачки алтруизам простире се даље од односа родитеља и детета и обухвата браћу и сестре, а потенцијално и даље рођаке. Теоријски модели базирани на „погледу из перспективе једног гена“, попут оних које је популаризовао Ричард Докинс, предвиђају да такви односи постоје: пошто ваши рођаци са вама деле генетски материјал, радње које вршите у корист ваших рођака могу, у одређеној мери, довести до ширења и *ваших* гена. У људским друштвима, ми ширимо рођачке везе и на даље рођаке, а не само на нуклеарну породицу.

Већина култура има сложене обичаје, обавезе и права која проистичу из одговарајућих сродничких односа. На пример, свака култура има инцест табу, но њен прецизан домет варира од културе до културе – са којим даљим рођацима су сексуални односи забрањени, а са којим дозвољени, или чак пожељни?

Премда имамо перцептивних знакова на основу којих можемо да закључимо ко је у нашој нуклеарној породици (људи са којима живимо), ми немамо никакве знаке који нам указују на даље рођаке. Ослањамо се само на то да нам неко *каже* да смо у сродству, а затим на чудесан начин осетимо повезаност. Људи лако могу да осете топлину према далеким рођацима за које никада нису чули, или које су први пут упознали на скупу на коме се окупила читава фамилија. Слично томе, усвојено дете често осећа блискост са биолошким родитељем кога је тек открило. Када изградимо појам о томе да смо некег рода, почињемо да се осећамо другачије и другачије понашамо према тој особи.

Нешто другачији однос тиче се савезника и пријатеља, појединаца који нису у сродству, али међу којима постоји вољно и трајно опредељење да учествују у заједничким активностима. Насупрот савезницима стоје ривали или противници, између којих постоји трајно опредељење да се надмећу. У оба случаја, учесници у интеракцији знају шта могу да очекују од друге стране. Постоје докази о оваквим односима и у литератури о приматима. Мој утисак је да у многим културама савезништво може да се формализује преко заклетви – институционализованих уговора преко којих се успоставља међусобни однос.

Још једна врста односа јесте доминација, у којој се подређени појединац по правилу повињава доминантном појединцу по питањима избора хране, избора сексуалног партнера, партнера за добијање потомства, и тако редом. У животињским групама, доминација се често базира на снази и агресивности, мада то не мора увек да буде случај. На пример, она може да зависи и од сродничких односа: рецимо, код вервет мајмуна, деца високо ранжираних мајки наслеђују високи положај.

У животињским групама, односи доминације обично се остварују у линеарном низу: сваки појединац у групи има тачно одређено место у хијерархији. У групама примата, појединачне животиње знају не само сопствени положај у односу на друге мајмуне из групе, већ и међусобне односе преосталих мајмуна. Доминационе хијерархије по правилу остају стабилне са протоком времена, но подређени појединци могу да изазову надређене на мегдан, што, ако буду успешни, резултира одређеном реорганизацијом групе.

Доминациони односи свеprisутни су и у људским друштвима. Ипак, они се не свде на праволинијску хијерархију, већ могу да се

организују дуж много различитих димензија, попут односа између родитеља и детета, наставника и студента, шефа и радника, владара и поданика, познате личности и обожаваоца, председника и чланова кабинета, и, у многим културама, мужа и жене. Мој утисак је да, када се у људској заједници развију доминационе хијерархије вишег реда, оне се разликују од животињских хијерархија по томе што су обично пирамидалне, а не линеарне. Постоји особа на врху која је доминантна у односу на већи број релативно једнаких потчињених, а сваки од њих је даље доминантан у односу на сопствене потчињене, и тако даље. Ово драстично повећава величину групе над којом се може вршити доминација; ипак, основна идеја стабилног асиметричног односа базираног на потчињености једне особе другој јако подсећа на животињски модел.

Још једна врста трајне везаности, која чини веома значајан елемент друштвене структуре, јесте чланство у групи. Основна премиса логике група јесте да одређени скуп појединаца гради групу, док сви остали нису њени чланови. Типични примери су формализоване групе, попут клуба, оркестра, или црквене заједнице. Породице, фамилије и кланови су посебне врсте група које овој основној премиси додају још и сродничке односе.

Поента код група је да нечије радње према другима могу да буду условљене не тиме ко су ти други као појединци, већ тиме да ли су или нису чланови групе. Основни принципи група могу се исказати кроз два аксиома:

Аксиом 1.а. Ако је све друго једнако, уколико сте члан моје групе, понашаћу се повољно према вама, нпр. бићу вољан да сарађујем са вама

б. И очекујем исто од вас.

Аксиом 2.а. Ако је све друго једнако, уколико нисте члан моје групе, понашаћу се неповољно према вама, нпр. такмичићу се са вама.

б. И очекујем исто од вас.

Ако мало размислимо о овоме, видећемо да се оваква логика понавља у свакој људској групи, од тинејџерског друштва до нације, где професије, религије, и друштвене класе стоје између ова два екстрема. У групама примата такође налазимо сличне релације.

Уз овакву логику, важно је да можемо да одредимо ко је унутар групе, а ко изван ње, нарочито када група постане толико велика да чланови не познају све остале у групи. Чланови људских група често помажу при сопственој идентификацији тако што прихватају карактеристичну одећу, обичаје, или начин говора.

Желео бих да размотримо још једну хипотезу: да људи теже да концептуализују групу не само као скуп појединаца, већ као некаквог „натпојединца“, при чему их ово наводи да на групу примене логику коју иначе примењују на појединце.

Размотримо неке од кључних карактеристика чланства у групи. Баш као што особа има сопствено самопоштовање, она има и самопоштовање које вуче корене из тога што припада одређеној групи. Чланови су поносни на своју групу, сматрају се супериорним у односу на друге групе, а повремено делимично губе сопствени его у оквиру групног идентитета. По правилу, групе организују манифестације које појачавају овакав групни идентитет и верност. На пример, ту спадају ритуали којима се неком додељује чланство или статус, попут стицања пунолетства, крунисања, склапања брака, доделе награда. Ови догађаји не служе само ономе ко пролази кроз ритуал, већ и посматрачима. Сахране, па чак и фудбалске утакмице, имају исту ову улогу – да ојачају осећај припадности групи и пратећи осећај поштовања групе.

У оквиру овог „натпојединца“, припадник групе се концептуализује не као појединац, већ као инстанца категорије – Американац, психолог, припадник добротворне организације попут Лајонсовог клуба, или можда адвентиста седмог дана. Дакле, као и код сваке друге људске категоризације, постоји притисак да концептуализујемо све инстанце као сличне – тј. да сведемо свакога у групи на базични стереотип. Овај притисак није ограничен само на концептуализацију других група: и у оквиру једне групе такође постоји притисак да сви буду слични.

Поглед на групу као на „натпојединца“ олакшава нам да схватимо односе између група. Као и појединац, и група може да буде доминантна у односу на другу групу, да се такмичи са њом, или да прави савезе у оквиру којих ће сарађивати са другом групом. Затим ће и чланови групе да „наследе“ овакве групне односе. Тако ће припадник доминантне групе да претпостави да је и као појединац доминантан у односу на припаднике подређене групе (што је наравно један од механизма настанка етничке дискриминације и расизма). Са друге стране, чланови група које се сматрају савезничким чешће ће да се понашају као да су повезани него ли чланови супротстављених или непријатељских група. Тако нам је природно да кажемо „Моја и твоја земља су савезнице; дакле, ти си мој пријатељ“, или „Моја и твоја земља су у сукобу, дакле ти си мој непријатељ“. Ово је нешто што константно радимо.

Када изучавамо друге културе, или када учествујемо у сопственој, све ове елементе логике групе узимамо здраво за готово. Ово, наравно, доводи до развојног питања: да ли деца све ово уче? Или можда разумеју логику групе преко урођених механизма, где је само потребно да се „прикључе“ на ма коју групу са којом дођу у контакт? Будући да у групама примата постоје паралелни, мада мање сложени, примери за овакву логику, ја бих гласао за то да постоји значајна урођена компонента.

Какве онда ствари деца треба да *науче* о сопственим групама? Најпре, требало би да науче којој групи припадају и које друге групе постоје у њиховом окружењу. Рекао бих да је једна значајна варијабла у оквиру обичаја у групи степен до кога група приморава на сагласност и сублимацију. На пример, понекад чујемо да америчко друштво охрабрује индивидуализам и толерише несагласје, барем на површини, док јапанско друштво углавном потискује оба концепта. Можда је још једна варијабла код група питање колико интензивно примењују аксиом 2 („такмичи се са онима који нису припадници твоје групе“), као и на које друге групе примењују то правило. На пример, у средњем веку, нарочито у Османском царству, чини се да је ислам имао релативно толерантан став према другим религијским и етничким групама, што стоји у оштром контрасту са савременим фундаменталистичким исламом. Слично томе, катастрофа која је раних деведесетих задесила бившу Југославију може делимично да се посматра и као последица радикалне промене овог параметра, где се прилично ненадано прешло са релативне толеранције на интензивну нетолеранцију према другим етничким групама. Мислим да не морам да износим још страшних примера. Како било, изгледа да појединци морају у сопственој култури да науче како да подесе параметре у оквиру оваквих варијабли.

Можемо да размотримо и правила понашања која се типично јављају у групама. Њих чине најразличитија нормативна правила попут обичаја, закона, или етичког кодекса. Општа форма тих правила изгледала би овако:

У таквом-и-таквом контексту, уколико {урадиш/не урадиш} X, уследиће последица Y која ће за тебе имати добру/лошу вредност.

Треба обратити пажњу да правила важе само за особе. За кућне љубимце, попут паса, не важи да морају да поштују обичаје, законе, или етичке кодексе – то важи само за њихове власнике.

Правила се разликују по последицама које су обећане или запрећене. Ево неких примера:

Обавеза (укључујући и обећање) спецификује одређене радње које носилац обавезе треба да обави у корист особе према којој је обавеза направљена. Ако не успем да испуним обавезу према вама, имаћете право да извршите неку радњу која ће мени да шкоди. Рецимо, ако не успем да вам вратим дуг, имате право да захтевате накнаду, а можда и даље санкције против мене.

Правни кодекс означава поједине радње као пожељне или одобрене ауторитетом саме групе; овде се последице, попут награде и казне, обезбеђују преко именованих представника (на пример полиције или судова) који делују као заступници целе групе.

Систем моралних или етичких правила одређује поједине радње као морално добре, а друге опет као морално лоше (док неке треће сматра неутралним). Колико могу да видим, последице које

произилазе из моралних правила углавном се тичу одобравања и поверења чланова заједнице. Морална вредност једне особе базира се на моралности њених радњи. Ако радите морално добре ствари, рецимо, ако оставите неколико милиона долара универзитету на коме сте некад студирали, људи вас више цене – сматрају вас морално добрим, имате добру репутацију, па вам и више верују. Ако радите морално лоше ствари, ситуација је обрнута. Одатле, ако вам људи верују, већа је вероватноћа да ће хтети да сарађују са вама на обострану корист, што је објашњење тезе да се исплати бити честит.

Религиозни кодекс мења одобрење дато од стране заједнице за одобрење које даје божанство (или божанства). У јудеохришћанској традицији, последица није само прихватање или неприхватање, већ и специфичан вид награде и казне, можда у будућем животу. Јеврејска традиција чак посматра сопствени верски кодекс као правни уговор између Бога и групе.

Могао бих да наставим и почнем да наводим друга правила: она која родитељи постављају деци, правила понашања и етикецију, правила облачења, навике у исхрани, и тако даље. Но, мислим, да су сва она у основи идентична; разликују се само околности у оквиру којих се примењују као и конкретне последице које из њих произилазе. Кодекс понашања једне групе састоји се од таквих, експлицитних или имплицитних, правила: свако правило приписује социјалну вредност некој радњи – чиме се поново повезују физичка и друштвена равана.

Наравно, деца морају да науче правила понашања типична за одређену заједницу. Но, сасвим је могуће да не морају да уче *да постоји нешто што се зове правило понашања, или да постоје ствари као што су нормативна правила*. Пре ће бити да свеprisутност овог типа организације указује на то да је нормативно правило скелетални концепт око кога људи организују своје друштвено постојање.

Ова различита правила нису увек јасно издиференцирана. На пример, често је мишљење да се морални/етички кодекси у потпуности базирају на верским кодексима. Истина је да верски кодекси обично исказују моралне принципе. Но, то не значи да је у питању иста ствар. Могућ је етички кодекс који је потпуно независан од религије (на пример, кодекс части међу лоповима, или можда гостопримство у пустињи); са друге стране, многи религијски кодекси, попут принципа на основу којих се обављају ритуали, тешко да спадају у моралне оквире.

Појединачна радња може да има дијаметрално супротне последице у различитим нормативним доменима. Класичан пример је зли станодавац у мелодрамама. Он узима имовину под хипотеком од унесрећене удовице, чиме остварује своје уговорно право, но, тим чином он истовремено крши морални кодекс. С једне стране је у

праву, али са друге није. На другом крају спектрума, имамо ненасилну грађанску непослушност, попут оне коју су предводили Ганди и Мартин Лутер Кинг. Овакав поступак крши правни кодекс, али је у складу са нечим што сматрамо вишим моралним вредностима. Општије гледано, у најбољем случају, експлицитни правни и религијски кодекси треба да буду кодификација једног базичнијег осећаја за морал. У најгорем случају, наравно, они могу да се искористе за огољену злоупотребу моћи.

Лично ме интригира и питање како се нормативна правила – свих врста – често посматрају и као објективни ентитети у свету, премда апстрактни. Нарочито се правила која зовемо „моралним вредностима“ концептуализују као безвремена, универзална и објективна, без обзира да ли она то јесу или нису, кроскултурално и историјски гледано. Због тога је морални релативизам већини људи неподношљив: они мисле да, ако је правило релативно, оно *не може* да буде морално.

А опет: културе се разликују чак и по ономе што сматрају моралом, а не само друштвеном конвенцијом, на пример у вези са сексуалношћу или ропством. Као што је познато, пре две стотине година, у великом делу моје земље ропство је сматрано сасвим прихватљивим. Да ли то значи да је постојање ропства само питање друштвене конвенције? Данас на ову ствар сигурно не бисмо тако гледали.

Уз то, кад посматрамо неку културу од споља, оно што ми видимо као друштвену конвенцију, као и оно што ми видимо као морал, чини се нераскидиво испреплетаним. Сетимо се, рецимо, десет заповести. Уз оно што бисмо свакако назвали моралним диктумом, „Не убиј“, наћи ћемо и нешто што личи на друштвену конвенцију: „Не ради суботом.“ Па ипак, на основу Књиге изласка, кршење било које од ове две заповести кажњавало се смрћу. Дакле, изнутра, у оквиру старозаветног света, ова два правила имала су врло сличан статус.

На овом месту ствари постају врло шкакљиве – и то не само у научном погледу. Оне су у вези са тренутно врло интензивном јавном дебатом, а наравно и са хиљадама година филозофског и религијског дискурса. Питање које лежи у основи проблема је следеће: шта су извори моралних/етичких вредности, нарочито оних које концептуализујемо као универзалне и безвремене.

У великој мери, западна, а нарочито америчка традиција посматра моралне вредности као Богом дане, на пример у синтагми Томаса Џеферсона „обдарени од стране њиховог Творца одређеним неотуђивим правима“². Како схватам, ислам заузима слично становиште по питању извора морала. Онога тренутка када је 1859. објавље-

² Познати цитат из Декларације независности (прим. прев).

на Дарвинова књига *Порекло врста*, сви су схватили какву претњу теорија еволуције представља за један овакав поглед на моралне вредности. Данас, у Сједињеним Државама, ово питање свакако је у вези са порастом религијског фундаментализма, који упорно заузима непријатељски став према теорији еволуције. Јер, ако нам Бог није дао апсолутне моралне законе, одакле они долазе? Ако су морални закони релативни или субјективни, ако су их људи просто измислили, ко каже да не можемо да направимо нове, како год желимо? Како да онда изнесемо аргументе против нацизма или комунизма – или секуларног хуманизма, или абортуса, или слободне љубави? Боље је да верујемо у оно што Бог каже. Последице оваквог става по образовање и по јавни дискурс у научним и хуманистичким дисциплинама свакоме су очигледне. И не само то. Сведоци смо тога да се војне акције правдају (са обе стране) ванвременским, апсолутним, Богом даним моралом.

Колико ми је познато, нико није понудио кохерентан одговор на питање како моралне вредности треба да се учврсте у друштву које се не ослања на ауторитет одређеног Бога – тј. у глобалном друштву у коме данас живимо. Углавном не видим да људи који се противе религиозним фундаменталистима покушавају да одговоре на ово питање; они само потврђују сопствене моралне кодексе и истичу контрадикције и огромну количину личних интереса у ставу базираном на религији.

Нисам сигуран ни да теорија социјалне когниције може да понуди одговарајућу основу за вредности, премда можда може да понуди нешто увида у изворе друштвеног конфликта. Мислим да су еволуциони психолози, као што је Ричард Докинс, чврсто доказали да у репродуктивним стратегијама постоји асиметрија између мужјака и женки. Репродукција је мала инвестиција за мужјака – он само треба да одради чин. Но, инвестиција за женку је огромна, јер она треба да створи велика јаја, а, код сисара, мора да храни и младе и брине се о њима. Ова асиметрија условљава доста асиметрије и у понашању, што је примећено код многих врста. По теорији игре, значајна последица је да ће мужјаци вероватније (тј. радије) да буду сексуално промискуитетни него женке. Овај феномен јасно видимо и код људи. Но, не бисмо хтели да на основу овакве биолошке засноване логике тврдимо да ствари *треба* да буду такве – да *треба* да опраштамо или чак охрабрујемо мушки промискуитет. Овде моралност треба да се јасно одвоји од биологије (читалац треба да обрати пажњу да на овом месту не могу да избегнем нормативни закључак: морам да напишем *треба*).

Докинсов закључак је да наша рационалност може да нас ослободи диктата наших гена. Но, ако се обратимо рационалности или науци да нам кажу којим путем да идемо, ми имплицитно прет-

постављамо постојање неког циља о томе какво желимо да то друштво буде. Дакле, изокола поново уводимо вредности у систем. А шта је оправдање за те вредности? Поново смо на почетку.

Једно дубље питање израња из првог елемента социјалне когниције кога сам поменуо, основног начина на који концептуализујемо себе саме, као комбинацију физичких и личних равни. Наша тела и нашу базичну животност („животињске инстинкте“) схватамо у физичкој равни. Но, делови нас самих које сматрамо највреднијим припадају личној равни: наш лични идентитет, наша слободна воља, наша морална одговорност. Размотримо сада ово питање: циљ просветитељства, грубо говорећи, био је да откријемо шта то значи бити човек и које је наше место у свету, и то помоћу рационалних техника, а не религијом диктиране вере. Разум је требало да нам одговори шта је циљ наших живота. Но, почев од Дарвина, а нарочито у другој половини двадесетог века, разум нас је довео до закључка да не постоји сврха наше егзистенције! Наша тела нису ништа више до производ бескрајно дугог бесмисленог процеса еволуције, одређеног факторима средине. Слично томе, наш ум је производ активности немерљиво великих скупова безумних неурона. Душа је конфабулација, слободна воља је илузија. Дела мог колеге Дена Денета свакако могу да се читају на овај начин. Исто важи и за пуно других савремених студија из области неуронаука и еволуције.

Премда овакав резултат може да изазове страхопоштовање код научника, за обичне људе он не пружа никакву утеху. Они, *управо због природе своје менталне структуре, не могу а да не тумаче своје најдубље наде и аспирације кроз личну раван*. Услед тога, покушаји когнитивних неуронаука и еволуционих биолога да образују јавност о својим дисциплинама схватају се као напади на човечност, људско достојанство и моралну одговорност. Није довољно да научници кажу јавности: „Слажемо се, еволуција и неуронауке су контраинтуитивне, али исто важи и за теорију релативности и квантну механику. Просто, навикните се.“ Релативност и квантна механика не прете појединцу да ће га лишити његове личности. Стога не треба да нас чуди да је једна последица савременог научног погледа на људска бића широко распрострањена сумња у науку, која се сада проширила све до највиших нивоа власти. Пратећи заокрет ка религијском фундаментализму није више само питање морала: у чему год да религије греше, оне људским бићима ипак додељују централно место у свемиру, где ми, по својој природи, желимо да будемо. На неки начин, просветитељство нас је изневерило тиме што је поткопало своје почетне циљеве.

Немам рецепт како да се научници позабаве овим проблемима. Сврха мојих примера није да понудим решење, већ само да покажем како теорија социјалне когниције утиче на дата питања и можда

донекле објашњава зашто се она уопште постављају. Но, значајно је да истакнем да политика ту *јесте* део наше територије. Они који желе да се баве овом облашћу треба да буду спремни да размотре сва ова питања отворено и пажљиво, са циљем да окупе наше (надам се) све боље раумевање следећих проблема: какви су особе и морални кодекси заправо когнитивни ентитети, каква је улога моралних кодекса у функционисању друштва, као и какви су то урођени базични механизми друштвеног разумевања који обликују моралне кодексе у свакој култури.

Закључак је да, у овој области, никада не можемо да будемо само невини, објективни научници. Морамо да будемо опрезни услед могућих политичких последица наших истраживања, а нарочито морамо да пазимо да нашим радом не почну да се диче демагози, чији је циљ само да постигну штетне политичке поене (што се већ десило и са дарвинизмом и са социобиологијом). У односу на раније приступе у социјалној и политичкој филозофији, разлика је у томе што данас имамо модерну апаратуру когнитивних неуронаука, која нам може помоћи да добијемо значајно свеобухватнију слику о људској природи.

Са енглеског превео Михаило Антовић

Ray Jackendoff, Boston (USA)

COGNITION OF SOCIETY, CULTURE AND VALUES³

³ Текстове штампамо без резимеа, јер смо добили дозволу да их само преведемо, а не и да их било како мењамо, нити да сами додајемо апстракте – у оригиналу их преведени текстови нису ни имали. – Белешка главног и одговорног уредника.