

Milleks on sotsiaalse tunnetuse uurimisvaldkonnas tarvis filosoofiat?

Vivian Bohl

Filosoofia osakond, Tartu Ülikool

Käesoleva artikli eesmärgiks on selgitada, milline on ja peaks olema filosoofia panus sotsiaalse tunnetuse uurimisvaldkonnas. Vastustades kolme populaarset väidet, mille kohaselt filosoofiat ei ole teaduse tegemiseks tarvis, selgitan, kuidas filosoofid panustavad ning peaksid jätkuvalt panustama sotsiaalse tunnetuse uurimisse. Eraldi käsitlen mõtteliste eksperimentide rolli sotsiaalse tunnetuse uurimisel ning väidan, et kuigi klassikalised filosoofilised mõttelised eksperimentid ei sobi sotsiaalse tunnetuse valdkonna teaduslike probleemide lahendamiseks, tuleks rahvapsühholoogia uurimisel ulatuslikumalt rakendada eksperimentaalfilosoofilisi meetodeid. Väidan, et filosoofid analüüsivad sotsiaalse tunnetuse valdkonnas tehtud uurimistööd enamasti normatiivsetel eesmärkidel, kuid tarvis oleks ka sotsiaalse tunnetuse uurimistöö põhjalikumat deskriptiivset analüüsimist. Käsitlen ka fenomenoloogia võimalikku rolli sotsiaalse tunnetuse valdkonnas, selgitades, mille poolest fenomenoloogia panus erineb mittefenomenoloogilise filosoofia panusest ning milline on fenomenoloogia potentsiaal sotsiaalse tunnetuse uurimisel.

Märksõnad: sotsiaalne tunnetus, teadusfilosoofia, teadusesisene filosoofia, interdistsiplinaarsus, mõisteanalüüs, mõttelised eksperimentid, eksperimentaalfilosoofia, fenomenoloogia

1. Sissejuhatus

Küsimus sellest, kuidas me tunnetame teisi subjekte, on filosoofias traditsiooniliselt kuulunud teiste olendite vaimu probleemi (*the problem of other minds*) ja intersubjektiivsuse teema juurde.¹ 1970ndatel hakati teiste subjek-

Autori aadress: Vivian Bohl, Filosoofia osakond, Filosoofia ja semiootika instituut, Tartu Ülikool, Ülikooli 18, 50090 Tartu, Eesti. E-post: vivian.bohl@gmail.com.

¹ Teiste vaimude probleem on epistemoloogiline küsimus selle kohta, kuidas me teame, et teistel inimestel on vaim või vaimuseisundid (mõtted, kogemused ja emotsioonid); tege- mist on ühe keskse probleemiga analüütilises vaimufilosoofias. Intersubjektiivsuse teema raames uuritakse aga, millised on tarvilikud ja piisavad tingimused selleks, et oleks võimalik tunnetada teisi olendeid kui *subjekte* ehk millised on intersubjektiivsust võimaldava

tide² tunnetamise ehk sotsiaalse tunnetuse (*social cognition*) uurimisega tegelema interdistsiplinaarselt — küsimusega, mis võimaldab sotsiaalset ehk subjektidevahelist mõistmist ja interaktsiooni, hakkasid lisaks filosoofidele tegelema ka psühholoogid ja etoloogid ning mõnevõrra hiljem neuroteadlased. Tänapäevaks on sotsiaalse tunnetuse uurimine muutunud laiahaardeliseks interdistsiplinaarseks uurimisvaldkonnaks, millesse on kaasatud lisaks filosoofiale, psühholoogiale ja neuroteadustele ka ühiskonna- ja sotsiaalteadused, antropoloogia, bioloogia, lingvistika, arvutiteadus jt valdkonnad.

Nagu paljud tänased teaduslikud probleemid, nii sai ka sotsiaalse tunnetuse uurimine küll alguse filosoofiast, kuid viimastel aastakümnetel on nimetatud probleem nihkunud filosoofiast üha enam eriteaduste pädevusse. Selles ei ole midagi imekspandavat, kuna sotsiaalse tunnetuse uurijaid huvitab empiiriline küsimus, mida ei ole võimalik lahendada aprioorse tugitoolimeetodiga: millised on inimeste sotsiaalset tunnetust võimaldavad kognitiivsed (psühholoogilised ja neuraalsed) mehhanismid? Olgugi, et ka praegu tegeleb sotsiaalse tunnetuse uurimisega märkimisväärt hulk filosoofe, koorub siit välja probleem, kas sotsiaalse tunnetuse uurimisvaldkonnas jääb filosoofidele enam üle spetsiifilist filosoofilist kompetentsi nõudvaid ülesandeid ning kui jääb, siis millised need ülesanded on? Kas filosoof, kes tegeleb sotsiaalse tunnetuse uurimisega, on enam üldse filosoof, või on ta asunud pigem teadlase rolli? Kas sotsiaalse tunnetuse uurimisvaldkonnas on filosoofe üldse tarvis ja kui, siis milleks?³ Olles ise filosoof, kes teeb uurimistööd sotsiaalse tunnetuse valdkonnas, on küsimus, millised on selles valdkonnas filosoofi ülesanded filosoofina, minu jaoks iseäranis oluline ning käesolevas artiklis püüangi sellele küsimusele vastata.

kogemuse põhistruktuurid; probleem kuulub kontinentaalsesse filosoofiasse, eeskätt fenomenoloogiasse. Vt ka eestikeelset ülevaadet sotsiaalse tunnetuse uurimisvaldkonnast (Bohl 2011).

² Kasutan siin subjekti mõistet minimaalses tähenduses kui mõistet, mis tähistab mistahes olendit, keda iseloomustab subjektiivne kogemuslik vaatepunkt maailmale.

³ Saab eristada kahte küsimust: “Kas sotsiaalse tunnetuse uurimisvaldkonnas on tarvis filosoofiat?”, “Kas nimetatud valdkonnas on tarvis filosoofe?”. On võimalik pooldada positsiooni, mis vastab jaatavalt esimesele, kuid eitavalt teisele küsimusele, argumenteerides näiteks, et filosoofia kuulub küll ühes või teises mõttes alati teaduse tegemise juurde, kuid sellega tegelemiseks ei ole tarvis filosoofe, vaid tuleks hoopis teadlastele anda parem filosoofiline ettevalmistus. See mõttekäik aga ei ole vastuväide filosoofide tarvilikkusele, kuna teadlane, kes oleks pädev filosoofia erialal, täidaks ühtlasi ka juba filosoofi rolli. Siinses artiklis ma filosoofia ja filosoofide tarvilikkuse küsimust eraldi ei käsitle, eeldades, et kui on näidatud, et ja kuidas filosoofiline kompetents on sotsiaalse tunnetuse uurimisel tarvilik, siis on vastatud jaatavalt ka küsimusele, kas antud valdkond vajab filosoofe. Teadlaste filosoofia-alane pädevus on küll igati tervitatav, kuid leian, et nõnda heterogeensesse interdistsiplinaarsesse valdkonda, nagu seda on sotsiaalse tunnetuse uurimine, tuleks kaasata nii eriteadlasi kui professionaalseid filosoofe, sest on keeruline koolitada inimesi superteadlasteks-filosoofideks, kes oleksid ühtviisi pädevad mitmel alal.

Andrew Brook eristab filosoofiat kognitiivteaduse *sees* ja filosoofiat kognitiivteaduse *kohta*⁴ ning väidab, et viimase roll on esimesest hõlpsamini haaratav (Brook 2009, 218). Brooki eristust võib laiendada kogu teadusele olenemata valdkonnast ja kõneleda filosoofiast teaduses ja filosoofiast teaduse kohta; viimast võib eesti keeles nimetada ka lihtsalt teadusfilosoofiaks (*philosophy of science*). Eristuse rakendamise lakmustestina võib küsida, kas filosoof huvitub eelkõige teaduse uurimisobjektist (nt “Kuidas sotsiaalne tunnetus funktsioneerib?”) või pigem metatasandi probleemist (“Mida tehakse siis, kui uuritakse, kuidas sotsiaalne tunnetus funktsioneerib?”) — esimesel juhul on tegemist filosoofiaga teaduses, teisel juhul aga teadusfilosoofiaga. Käesolevas artiklis keskendun neist esimesele ehk küsimusele, milline on ja peaks olema filosoofi panus sotsiaalse tunnetuse uurimisvaldkonna sees.⁵

Seda problemaatikat võib käsitleda mitmeti. Näiteks võib küsida, kas filosoofial on sotsiaalse tunnetuse uurimisel vaid provisoorne roll, mis kestab seni, kuni on leitud teaduslikud meetodid sotsiaalse tunnetusega seonduvate probleemidega tegelemiseks või kuuluvad sellesse valdkonda siiski ülesanded, milleks on põhimõtteliselt tarvis filosoofilist pädevust? Kui tõenäoline on, et tulevikus tegelevad sotsiaalse tunnetuse uurimisega üksnes eriteadlased, nagu on juhtunud paljude teiste tänapäeva teaduse fookuses olevate küsimustega, mis on filosoofiast välja kasvanud ja sellest lahku löönud? Näiteks ei arutle tänapäeval filosoofid enam selle üle, mis on elu, kuna elususega seotud diskussioonid paigutuvad moodsasse bioloogiasse.⁶

Kuigi teaduse arengut on keeruline, kui mitte võimatu ette ennustada, ei ole küsimus filosoofia rollist sotsiaalse tunnetuse uurimisvaldkonnas triviaalne ega ka põhimõtteliselt vastamatu. Käesolevas artiklis keskendun kir-

⁴ Filosoofia kognitiivteaduse kohta tegeleb üldiste teadusfilosoofiliste küsimustega (nt “Mis on tarvilik hea teaduse tegemiseks?”) ning metaküsimustega (nt “Mis on ja mis peaks olema uuritava teaduse eesmärgiks?”). Muuhulgas kuuluvad siia järgmised küsimused: “Mida pidada heaks teaduslikuks seletuseks?”, “Millal on korrelatsioonid vaid korrelatsioonid ja millal saab nende põhjal järeldada põhjuslikke suhteid?”, “Mida on tarvis, et tunnetuse kohta käivat teooriat või mudelit kinnitada või ümber lükata?” (vt Brook 2009, 225–228). Võimalike küsimuste arv tundub seejuures olevat piiramatut, kuid kriteeriumiks on, et küsimused ei panustaks otseselt ühe või teise empiirilise küsimuse lahendamisse, vaid tegeleksid teadustegevuse üle reflekteerimisega.

⁵ Seejuures ma ei püüa iga hinna eest vältida küsimusi, mis käsitlevad teadusfilosoofiat — saab küll eristada filosoofiat teaduse sees ja teadusfilosoofiat, kuid neid ei saa teineteisest täielikult eraldada, kuna paljusid probleeme on raske kindlalt ühte või teise kategooriasse paigutada. Küll aga puudutan teadusfilosoofiat vaid niivõrd, kuivõrd see on vajalik rääkimaks filosoofiast teaduses, st et ma ei pretendeeri antud tekstis vähimalgi määral ammendavalt käsitlema seda, milline roll on ja peaks olema teadusfilosoofial. Teadusfilosoofia ja teadusesisese filosoofia piirialale on pühendatud artikli 4. osa.

⁶ Küll aga on olemas bioloogia filosoofia, mis uurib muuhulgas seda, mida bioloogid elususe kategooriat omistades teevad; see aga ei ole filosoofia bioloogias, vaid filosoofia bioloogia kohta.

jeldavatele ja normatiivsetele küsimustele filosoofide tegevuse kohta sotsiaalse tunnetuse uurimisel. Mida filosoofid antud valdkonnas teevad? Kas need ülesanded on spetsiifiliselt filosoofilised või saaksid nendega sama hästi või ehk paremini hakkama empiirilised teadlased? Mida filosoofid peaksid tegema?

Alljärgnevalt toetun peamiselt filosoofide poolt kirjutatud artiklitele, mis käsitlevad filosoofia ja kognitiivteaduse või filosoofia ja psühholoogia vahet, kuid analüüsin neis esitatud vaateid kriitiliselt ja püüan neid kohandada vastavalt sotsiaalse tunnetuse uurimise spetsiifikale. Minu eesmärgiks on näidata, et sotsiaalse tunnetuse uurimisel on filosoofidel nii praegu kui ka tulevikus oluline roll, ning tuua seejuures välja filosoofi erinevad ülesanded.

2. Levinud vastuväited filosoofia vajalikkusele ja vastuväited vastuväidetele

Filosoofia ja kognitiivteaduse suhte kohta on esitatud mahlakaid metafoore, mille eesmärgiks on iseloomustada filosoofiat kui pehmelt öeldes tänapäeval ebavajalikku või segavat distsipliini: filosoofia mõju teadusele on võrreldud näiteks alkoholi tarbimise mõjuga seksile — see küll äratavat iha, kuid kahandavat sooritusvõimet (Thagard 2009, 237–238). Siiski on filosoofial teaduses oluline roll juba ainuüksi seetõttu, et filosoofiliste küsimustega eksplitsiitselt tegelemata jätmise tulemuseks on suur tõenäosus, et teadlased rajavad oma uurimistöö ebakriitiliselt ja implitsiitselt omaks võetud triviaalsetele filosoofilistele eeldustele (vt ka Thagard 2009, 238).

Mis puutub meetoditesse, siis filosoofide peamiseks tööriistaks ei ole tehnilised abivahendid nagu teleskoobid, mikroskoobid või ajuskännerid, vaid kriitiline (st eeldusi küsimuse alla seadev) mõtlemine: argumenteerimine ja mõisteanalüüs, mida toetab filosoofia ajaloo tundmine. Kuigi ka mittefilosoofid kasutavad suuremal või vähemal määral filosoofilisi tööriistu, on filosoofid ainsad, kes on nende kasutamisele spetsialiseerunud (vt ka Van Gelder 1998, 118).

Alljärgnevalt visandan kolm tüüpilist vastuväidet filosoofia vajalikkusele teaduses (vt Brook 2009) ja kohandan need vastuväited sotsiaalse tunnetuse uurimisvaldkonnale. Esitan igale vastuväitele omapoolsed vastuargumendid.

2.1 Filosoofia kui “vaese mehe teadus”?

Üheks levinud arusaamaks on, et filosoofid on küll minevikus esitanud huvitavaid spekulatsioone olulistest (nt vaimu puudutavates) küsimustes, kuid tänapäeval on teadus arenenud või arenemas nii kaugele, et paljusid varem filosoofiasse kuulunud küsimusi on võimalik empiirilisel põhjal lahendada, mistõttu filosoofia ei ole neis valdkondades enam relevantne (vrd Brook 2009,

219). Sellise väite võib esitada ka filosoofia rolli kohta teiste vaimude tunnetamist puudutavates küsimustes.

Eeltoodud vastuväide eeldab, et filosoofid ei tee põhimõtteliselt midagi erinevat teadlastest — nad püüavad vastata samadele küsimustele, millega pistavad rinda ka teadlased, kuid erinevalt teadlastest puuduvad neil nende küsimuste lahendamiseks adekvaatsed empiirilised meetodid, mistõttu filosoofia on justkui spekulatiivne “vaese mehe teadus”, mille õige koht on ajaloo prügikastis.

Sellisele filosoofiat tõrjuvale hoiakule ei ole raske leida üldisemat laadi vastuargumente. Isegi kui uueks teadmiseks saab lugeda vaid empiirilisel testitud teadmist ning kui filosoofid ei anna ühegi küsimuse lahendamise kitsas mõttes empiirilist panust (filosoofid ei tegele nt empiiriliste andmete kogumisega), on filosoofidel siiski teadustöös oluline roll teooriate ja hüpoteeside väljatöötamisel. Nimelt tunnevad filosoofid tänu erialasele ettevalmistusele paljusid filosoofilisi lähenemisi ning neil on käepärast rikkalik filosoofia ajaloo varamu, mille alusel uute empiirilisel testitavate hüpoteeside väljapakumine säästab teadlasi jalgratta leiutamisest ning filosoofiliste argumentide alusel välja praagitavate hüpoteeside testimisest.

Sotsiaalse tunnetuse valdkonnast võib leida hulgaliselt näiteid filosoofide ja empiiriliste teadlaste viljakast koostööst, kus filosoofid on välja pakunud hüpoteese, mida teadlased on asunud eksperimentaalselt kontrollima ning mille tulemusi on filosoofid omakorda teoreetiliselt analüüsinud ja teooriasse integreerinud. Nt sotsiaalse tunnetuse valdkonnas klassikaks saanud David Premacki ja Guy Woodruffi (1978) artikli “Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind?” aluseks on eksperimendid, mis lähtusid filosoof Daniel Dennetti ideedest (Dennett 2009, 233). Mitme filosoofi hilisemas kommentaaris (Dennett 1978, Bennett 1978, Harman 1978) sellele eksperimentaalsele uurimusele esitati hüpotees, et teiste subjektide mõistmiseks on oluline vallata uskumuse mõistet; antud mõiste valdamist on võimalik aga testida uurides, kas indiviid suudab omistada väärraid uskumusi. See filosoofide ja teadlaste vaheline interaktsioon pani aluse ulatuslikule vääruskumuste omistamise võime uurimisele, mida võib pidada üheks olulisemaks verstapostiks sotsiaalse tunnetuse arengusühholoogias.⁷

Sotsiaalse tunnetuse uurimine on praegu arengujärgus, kus oleks kindlasti ennatlik filosoofid teorialoome protsessist välja arvata. Sellegipoolest

⁷ Dennetti hüpoteesi kohaselt on mõistmine, et teistel subjektidel saab olla uskumusi maailma kohta, mis ei vasta tegelikule asjade seisule, sotsiaalse tunnetuse jaoks otsustava tähtsusega, kuivõrd see on aluseks nn vaimuteooriale ehk teiste inimeste käitumise seletamisele ja ennustamisele nende uskumustest ja soovidest lähtuvalt. Esimese vääruskumuse testi autoriteks on Wimmer ja Perner (1983), hiljem on välja töötatud arvukaid vääruskumuse testide versioone, millele tugineb mahukas teoreetiline diskussioon vääruskumuste omistamise võime rolli üle sotsiaalses tunnetuses.

tundub, et filosoofid ei tee teooriaid ja hüpoteese luues midagi kardinaalselt erinevat sellest, mida teevad teadlased. Teooriate ja hüpoteeside loomine kuulub teadustöö juurde, kuid filosoofidel saab selles olla eriline osa tänu erialasele ettevalmistusele, mis muudab nad pädevaks üldistes teoreetilistes küsimustes. Isegi kui filosoofial puudub eriomane meetod või eriomane uurimisobjekt, saab filosoofia siiski sotsiaalse tunnetuse uurimises erilist rolli mängida. Heade empiiriliste hüpoteeside loomine eeldab filosoofidelt muidugi tihedat koostööd teadlastega — on oluline, et filosoofid oleksid võimalikult hästi kursis meetodite ja tehnoloogiatega, mida empiirilises uurimistöös kasutatakse, et arvestada reaalsete võimalustega eksperimentide teostamisel ning on oluline, et filosoofid suhtleksid teadlastega, et nende ideed üldse jõuaksid teadlasteni.

Filosoofidel on oluline roll ka kasutatavate meetodite kritiseerimisel ja uute meetodite välja töötamisel. Nt tänu fenomenoloogiast inspireeritud kriitikal vaimuteoreetiliste lähenemiste suhtes, mis toetuvad eksperimentidele, kus uuritakse inimeste võimet omistada teistele subjektidele vaimseisundeid kolmanda isiku perspektiivist (mina-tema suhe), on viimastel aastatel hakatud otsima uusi meetodeid, mis võimaldaksid uurida vahetut sotsiaalset interaktsiooni (mina-sina suhet). Viimast peavad fenomenoloogid sotsiaalse tunnetuse jaoks fundamentaalsemaks. Fenomenoloogiast inspireeritud filosoofid on häälekalt kritiseerinud vaimuteoreetilisi uurimismeetodeid ja osutanud uute meetodite väljatöötamise vajalikkusele, mis võimaldaksid uurida sotsiaalset tunnetust n-ö loomulikumat tingimustes: lisaks selle uurimisele, mis toimub inimese peas siis, kui nad katsetingimustes teisi inimesi vaatlevad, uurida ka seda, mis võimaldab vahetut sotsiaalset suhtlust igapäevaelus.⁸ Vaimuteooria kriitikud eeldavad, et aktiivne sotsiaalne interaktsioon ning teiste subjektide passiivne kõrvaltvaatamine toetuvad kvalitatiivselt ja funktsionaalselt erinevatele kognitiivsetele protsessidele, mistõttu üht ei saa taandada teisele (vt nt De Jaegher 2009, Schilbach 2010). Selline eeldus oleks problemaatiline, kui sellest lähtutaks pimesi, kuid vaidlus vaimuteoreetikute ja vaimuteooria kriitikute vahel⁹ on viinud antud küsimuse põhjalikuma empiirilise uurimiseni. On leitud, et kui indiviid interakteerub teise subjektiga vahetult (teise isiku perspektiivist) ning kui ta vaatleb teist subjekti kõrvalt (kolmanda isiku perspektiivist), siis ilmnevad mõõdetavates ajuprotsessides märkimisväärsed erinevused (Wilms et al. 2010).

Eeltoodud näited demonstreerivad, et filosoofilised vaidlused suunavad olulisel määral sotsiaalse tunnetuse empiirilist uurimist. Samas ei tohi unus-

⁸ Selle kohta vt nt artikleid kogumikust (Leudar ja Costall 2009).

⁹ Fenomenoloogia rolli sotsiaalse tunnetuse uurimisel käsitlet põhjalikumalt artikli viimases osas.

tada, et filosoofide ja teadlaste edukas koostöö eeldab omakorda spetsiifilist filosoofilist pingutust. Läbivaks probleemiks on asjaolu, et suur osa sotsiaalse tunnetuse filosoofilistest teooriatest sisaldab väiteid ja hüpoteese, mis ei ole formuleeritud piisavalt spetsiifilisel kujul, et neid oleks võimalik empiirilisel testida. See aga ei tähenda, et filosoofilised teooriad oleksid mõttetud või üleliigsed, vaid osutab vajadusele keskenduda enam küsimusele, kuidas üldistest filosoofilistest teooriatest tuletada empiirilisel testitavaid väiteid. Need väited tuleks suunata empiirilisele testimisele ja tulemused taasintegreerida teooriatesse. Üldiste teooriate ja spetsiifiliste empiiriliste hüpoteeside ning nende tulemuste vaheline suhe on aga omakorda teadusfilosoofiline küsimus, mille lahendamine eeldab filosoofilist kompetentsi.

2.2 Filosoofid kui laia pintsliga maalrid?

Teiseks levinud arusaamaks on, et filosoofid töötavad välja suurt ja üldist pilti maailmast, kuid laiade pintsliõmmetega “suure pildi” maalimise asemel tuleks tegeleda hoopis spetsiifiliste empiiriliste küsimustega (vt Brook 2009, 219). Kuigi ka teadlased tegelevad teatud määral üldiste teooriate loomisega, on sellise üldisuse astmega lähenemised, mida filosoofid taotlevad, kaheldava väärtusega, kuna need ei suuda hõlmata kõiki olulisi empiirilisi detaile. Niisiis võib väita, et kui filosoofid loovad spetsiifilisi teooriaid, mida ei saa empiirilisel testida, siis nad tegelevad tarbetu spekulatsiooniga; kui filosoofid loovad aga üldist pilti, siis see toob endaga paratamatult kaasa teaduslike faktide ignoreerimist, moonutamist või lubamatuid lihtsustusi.

Vahel filosoofid tõepoolest ülehindavad oma võimet analüüsida teaduslike mõisteid, argumente ja teooriaid, olles teaduse tegemisega vaid pealiskaudselt tuttavad, ning langevad liigsete lihtsustuste võrku (vt Dennett 2009, 232). Sellegipoolest ei saa üldiste filosoofiliste teooriate arendamist pidada teaduse jaoks mõttetuks või lubamatuks tegevuseks, isegi kui seda ei saa pidada ranges mõttes teaduseks. Mis puutub teaduslike faktidega ümberkäimisele, siis iga filosoofi huvides on kasutada fakte oma teoreetiliste väidete toetuseks ja võistlevate teooriate kritiseerimiseks võimalikult adekvaatselt, kuna mistahes teoreetilist väidet, mis ignoreerib või moonutab fakte, on konkurentide poolt lihtne kritiseerida. See asjaolu tagab naturalistlikult meelesstatud¹⁰ filosoofide seas vajaduse ja huvi olla teaduslike uurimistule-

¹⁰ Kasutan meelega mõnevõrra ähmast terminit “naturalistlikult meelesstatud filosoofid”, millega ma pean silmas filosoofe, kes ei pruugi olla ühel meelel naturalismi definitsiooni osas, kuid kes peavad oluliseks, et filosoofia arvestaks teaduslike teadmistega. Nt võib eristada (a) ontoloogilist naturalismi, mis väidab, et kõik olemasolev on “naturaalne” ehk et ei eksisteeri mingeid üleloomulikke nähtusi, ja (b) metodoloogilist naturalismi, mis väidab, et ainus viis teadmise saavutamiseks maailma kohta on teaduslik meetod või et filosoofia ja teadus kasutavad samu meetodeid (vt Papineau 2009a). Mõned filosoofid (vt nt Zahavi

mustega võimalikult hästi kursis. On iseküsimus, kas teatud abstraktsuse ja üldisuse astme saavutanud teooriaid saab nimetada empiiriliseks teaduseks, kuivõrd teaduslikult tõestatud konkreetse teadmise ja üldiste väidete vahele jääb spekulatiivne lõhe, kuid see probleem ei erine olemuslikult tavalisest induktsiooniprobleemist, mida ei ole teaduses niikuinii võimalik vältida. Küll aga võib filosoofiliselt orienteeritud üldisi teooriaid, mis kasutavad empiirilise uurimistöö tulemusi traditsioonilistele filosoofilistele küsimustele vastamiseks, nimetada teaduse asemel empiiriliseks filosoofiaks (vt Prinz 2008). Nimelt kasutavad naturalistlikult meelestatud filosoofid laialdaselt teadlaste empiirilisi andmeid (mis on pärit nt neuroteadusest, psühholoogiast, lingvistikast, bioloogiast, robotikast, antropoloogiast jne), et kinnitada või ümber lükata traditsioonilisi filosoofilisi teooriaid (Prinz 2008, 196; Stich 1994, 504–506). Piir empiirilise filosoofia ja teaduse vahel ei ole seejuures terav, pigem võib traditsioonilisest filosoofiast ja empiiriliste andmete kogumisest mõelda kui ühe kontiinumi kahest otsast, mille vahele jääb terve skaala erinevaid astmeid (Prinz 2008, 206).

Et eeltoodu ei jääks liiga abstraktseks, vaatame ka üht näidet sotsiaalse tunnetuse valdkonnast. Simulatsiooniteoretik Alvin Goldman kirjeldab oma raamatus *Simulating Minds* (Goldman 2006) paljusid neuroteaduslikke uurimistulemusi, mida ta tõlgendab simulatsiooniteooria kasuks. Seejuures torkab aga silma probleem, et samu empiirilisi uurimistulemusi on võimalik interpreteerida ka teiste teooriate kasuks ja simulatsiooniteooria vastu (vt nt Herschbach 2008). See omakorda ilmestab asjaolu, et teoreetilisi küsimusi ei saa lahendada pelgalt uute empiiriliste uurimistulemuste juurde kuhjamisega, vaid oluline roll on kontseptuaalsel analüüsil ning varjatud teoreetiliste eelduste eksplitseerimisel ja kritiseerimisel, milleks on kõige paremini “relvastatud” just filosoofid. Samas ei toimuks sotsiaalse tunnetuse filosoofilistes teooriates mingit olulist edasiminekut, kui empiirilisi uurimusi üldse arvesse ei võetaks — empiiriline uurimistöö ja filosoofiline analüüs täiendavad teineteist komplementaarselt. Ilmselt pole see juhus, et just viimasel mõnekümnel aastal, mil sotsiaalse tunnetuse uurimisega on tegelema asunud mitmed eriteadused, on filosoofidki välja töötanud rohkem uusi teooriaid sotsiaalse tunnetuse kohta kui kogu varasema filosoofia ajaloo vältel.

Eraldi tuleks aga mainida probleeme, mis on seotud interdistsiplinaarsusega. Nagu eespool selgitatud, on sotsiaalne tunnetus üks neid nähtusi, mille uurimine ei mahu enam ühe distsipliini raamidesse, vaid nõuab interdistsiplinaarset lähenemist. Jürgen Mittelstrassi (2001) väitel seisneb tõeline

2004) eelistavad naturalismiks nimetada hoopis lähenemist, mille puhul filosoofid peavad teaduslike teadmistega arvestamist oluliseks ning dialoogi teadlastega huvitavaks, kuid ei pruugi alla kirjutada ei ontoloogilisele ega metodoloogilisele naturalismile. Kõigi kolme vaate pooldajad oleksid minu määratluse järgi naturalistlikult meelestatud filosoofid.

interdistsiplinaarsus ühtlasi transdistsiplinaarsuses, mis tähendab, et interdistsiplinaarsuse toimimiseks tuleb ületada erinevate valdkondade vahel asuvad teoreetilised ja metodoloogilised tõkked, sulatamata seejuures erinevaid valdkondi üheks ühetaoliseks massiks. Kelle ülesanne peaks aga olema nende tõkete üles leidmine ja kõrvaldamine? Filosoofia on antud ülesande jaoks parimaks kandidaadiks, kuna olemata ise eriteadus, on filosoofias olemas teoreetilised vahendid ja huvi erinevate valdkondade vahelise koostöö üle reflekteerimiseks. Et filosoofid huvituvad küsimustest, mis on laiemad neist, millega tavaliselt tegelevad teadlased konkreetse valdkonna (psühholoogia, neuroteaduse, lingvistika, antropoloogia jt) raames, on nende roll interdistsiplinaarsetes valdkondades iseäranis oluline (Thagard 2009, 238). Filosoofid aitavad paigutada eriteaduste tulemused, mis muidu ei paista üksteisega suhestuvat, kokku ühele teaduslikule maailmapildile (vt Sellars 1962, Reiland 2009, Mölder 2010). Lisaks sellele, et filosoofia teenib inimese üldist huvi koherentse ja tervikliku maailmapildi järele, võib eriteaduste tulemuste integreerimisest olla kasu ka iga konkreetse valdkonna jaoks, kuna ühe valdkonna raames saadud uurimistulemused võivad seada piiranguid ja anda vihjeid protsesside kohta, mille uurimisele on spetsialiseerunud mõni teine valdkond. Mis puutub sotsiaalse tunnetuse uurimisvaldkonda, siis pole kahtlust, et filosoofid mängivad selles muuhulgas erinevate distsipliinide uurimistulemusi siduvat rolli. Eelneva arutluse põhjal jääb mul siinkohal üle vaid selle osas oma heakskiitu väljendada.

2.3 Filosoofia kui mõistete monopol?

Suur osa filosoofe väidab, et nende põhitegevuseks ja filosoofiale eriomaseks ülesandeks on mõisteanalüüs, teadlastele võib aga jääda mulje, et filosoofidel on kinnisidee teadlastele ette kirjutada, kuidas ja milliseid mõisteid on kohane tarvitada ning see ei pruugi neile sugugi meeldida. (vt ka Brook 2009, 219) Teadlased võivad väita, et mõistekasutusega ei ole sotsiaalse tunnetuse (või mistahes muus) valdkonnas olulisi probleeme ning seega puudub tarvidus kaasata teaduse tegemisse mõisteanalüüsile pühendunud filosoofe.

Mitmed filosoofidki on erinevatest ajenditest lähtuvalt kritiseerinud vaadet, mille kohaselt filosoofide oluliseks ülesandeks on mõisteanalüüs. Nt Paul Thagard väidab, et filosoofia ei toimi parimal viisil mitte aprioorse mõisteanalüüsina, vaid empiiriliselt informeeritud refleksioonina teaduslike leidude üle (Thagard 2009, 237). Jesse Prinzi väitel ei ole filosoofiline meetod ei ainus ega parim viis mõistete analüüsimiseks (Prinz 2008, 193) — ta ei eita mõisteanalüüsi vajalikkust, kuid vastandub vaatele, mille kohaselt mõisteanalüüsiga peaksid tegelema filosoofid. David Papineau (2009b, 4) arvates aga kirjeldavad filosoofid, kes väidavad end tegelevat mõisteanalüüsiga, oma tegevust vääralt.

Sellega, et sotsiaalse tunnetuse küsimuses ei ole mõistekasutusega olulisi probleeme, ei saa paraku küll kuidagi nõustuda. On suureks probleemiks, et erinevad teooriad kasutavad küll samu termineid, kuid peavad nende all silmas erinevaid mõisteid või vastupidi, kasutavad erinevaid termineid samade mõistete tähistamiseks. Näiteks teooriateoorias ja simulatsiooniteoorias peetakse sotsiaalse tunnetuse all enamasti silmas teiste inimeste käitumise seletamist ja ennustamist vaimuseisundite omistamise kaudu, interaktsiooniteoorias ning teistes fenomenoloogiast inspireeritud teooriates aga hoopis vahetut võimet teiste inimeste käitumisele adekvaatselt reageerida. On ilmne, et vaidluses selle üle, mis on sotsiaalse tunnetuse aluseks, on oluline, et kõik osapooled mõistaksid ühtmoodi seda, mida terminiga 'sotsiaalne tunnetus' silmas peetakse või siis vähemalt oleksid teadlikud asjaolust, et seda kasutatakse mitmetähenduslikult. Näiteid terminitest, mida kasutatakse ambivalentset ja mille puhul osapooled sageli ei mõista mõistelise segaduse ulatust, võib sotsiaalse tunnetuse valdkonnast tuua esile hulgaliselt ning seetõttu ma ei näe ka mingit põhjust kahelda mõisteanalüüsi vajalikkuses.

Mõisteanalüüs ei ole aga üheselt määratletav tegevus ning selle olulisus teaduse jaoks oleneb sellest, millist mõisteanalüüsi meetodit ja millistel eesmärkidel tarvitatakse. Tim van Gelderi (1998, 122–124) väitel kasutavad filosoofid mõisteanalüüsiks vähemalt kolme erinevat standardmeetodit: (1) aprioorsel toetumist oma isiklikele intuitsioonidele, (2) mõistekasutuse analüüsimist kindlates kontekstides (van Gelder nimetab seda lingvistiliseks analüüsiks), ja (3) mõistete konstrueerimist. Siia võiks veel lisada (4) eksperimentaalfilosoofilise meetodi, mis uurib empiiriliste vahenditega filosoofiliste mõistete kasutamist nn tavainimese poolt.

Esimest meetodit sageli samastatakse filosoofilise mõisteanalüüsi kui selisega. Selle kohaselt filosoofid eeldavad, et nad juba implitsiitselt valdavad küsimuse all olevaid mõisteid, mida on võimalik eksplitseerida ja muuta selgeks oma vastavaid intuitsioone analüüsides (Van Gelder 1998, 122–123). Selle meetodi vastu räägib asjaolu, et eeldatakse põhjendamatult filosoofi intuitsioonide universaalsust või filosoofi mõisteanalüüsi intuitsioonide ülimust mittefilosoofi mõistekasutuse ees. Kui mõisteanalüüs piirduks selle meetodiga, siis oleks teadlaste nurin filosoofilise mõisteanalüüsi aadressil igati õigustatud, sest miks peaks teadlased võtma omaks filosoofide poolt genereeritud terminid ja mõisted, mis ei arvesta vastavate terminite ja mõistete kasutamise praktikaga teaduslikes kontekstides?

Hoopis paremad väljavaated on mõisteanalüüsil eeltoodud teises tähenduses, mille kohaselt filosoofi töö ei seisne mitte aprioorses mõisteanalüüsis, kus tugitoolis mõtiskledes kangastuksid terminite taga varjul olevate mõistete "tõelised olemused", vaid filosoofi treenitud analüüsivõime rakendamises

oluliste terminite tähenduse väljaselgitamiseks eri kontekstides ning ettepanekute tegemises selle kohta, kuidas üht või teist terminit on otstarbekas kasutada. Sedasorti mõisteanalüüs on teaduse jaoks vägagi vajalik, seda enam, et teadlased reeglina (kui lingvistid välja arvata, kuid lingvistide motivatsioon mõistekasutuse uurimisel erineb tavaliselt filosoofide motivatsioonist) ei oma piisavalt aega ja ettevalmistust sellega tegelemiseks.

Mõlemad meetodid eeldavad, et kuskil inimeste vaimus või keelekasutuses on juba olemas piisavalt kompaktsed mõisted, mis on tarvis vaid üles leida ja eksplitseerida (Van Gelder 1998, 123) ning siduda konkreetsete terminitega. Selline eeldus ei pruugi paika pidada. On võimalik, et inimesed on hoopis segaduses selle üle, mida tähendab näiteks sotsiaalne tunnetus. Sellisel juhul seisneks filosoofi töö eelkõige selles, et *muuta* mõiste selgeks — pigem ettekirjutavas kui kirjeldavas tegevuses.¹¹ Iseenesest ei pruugi selline tegevus protseduuriliselt oluliselt erineda esimesest, aprioorsest meetodist, küll aga on muutunud arusaam sellest, mida filosoof teeb, kui ta pakub välja omapoolse arusaama ühest või teisest mõistest. Kas filosoofi ettepanekut ka teadlaste poolt aktsepteeritakse ja see teaduslikku praktikasse lõimitakse, sõltub igast konkreetsest juhtumist.

Jääb veel üle neljas mõisteanalüüsi meetod — eksperimentaalfilosoofia. Eksperimentaalfilosoofid teevad eksperimentaalseid uuringuid, et selgitada välja, millised on tavaliste inimeste intuitsioonid kesksete filosoofiliste mõistete ja probleemide osas, ning uurivad, millised psühholoogilised protsessid selliste intuitsioonideni viivad (Knobe ja Nichols 2008b). Kuigi leidub küsimusi, mille puhul nn tavainimese mõistekasutuse ja filosoofiliste intuitsioonide väljaselgitamine võib anda olulise panuse filosoofiliste mõistete varamusse (nt moraalifilosoofias), ei saa sotsiaalset tunnetust võimaldavate kognitiivsete mehhanismide uurimisel paraku lähtuda tavamõistetest — mittespetsialistil lihtsalt puudub mõistestik nt subpersonaalsete kognitiivsete protsesside kirjeldamiseks ja seletamiseks. Seetõttu ei ole sotsiaalse tunnetuse valdkonnas mõistelise segaduse likvideerimisel eksperimentaalfilosoofiast otseselt abi. Küll aga pole välistatud, et eksperimentaalfilosoofia võib sotsiaalse tunnetuse uurimisse panustada kaudsemalt ehk nõnda, et sel võib olla mõni mõisteanalüüsi omast erinev eesmärk. Seda, kas ja milline see panus võiks olla, vaatlen artikli järgmises osas, kus analüüsin mõtteliste eksperimentide rolli sotsiaalse tunnetuse uurimisel.

Eeltoodu põhjal võib öelda, et filosoofi üheks oluliseks rolliks sotsiaalse tunnetuse valdkonnas on mõisteanalüüs peamiselt teises ja kolmandas tähenduses: mõistekasutuse analüüsimine kindlates kontekstides ja segaste mõistete selgemaks muutmine või uute mõistete loomine. Teadlased küll

¹¹ See mõisteanalüüsi meetod sarnaneb mõneti Rudolf Carnapi eksplikatsiooni ideele, vt (Carnap 1950).

tunnevad sellise töö tulemustest puudust, kuid alahindavad selle töö keerukust ja selleks kuluvat aega. Üsnagi markantse näite võin tuua oma hiljutise interdistsiplinaarse koostöökogemuse põhjal. Olles sotsiaalse tunnetusega tegeleva interdistsiplinaarse uurimisgrupi liige, kuhu kuulub lisaks minule veel kaks filosoofi ning kolm teadlast, alustasime hiljuti ühisprojekti kirjutamist uurimisgrandi taotlemiseks. Projekti kirjutamise alguses esitas iga grupi liige oma nägemuse sellest, mis võiks olla meie projekti peamiseks eesmärgiks. Minu üllatuseks pakkus üks teadlastest välja idee ulatuslikust kontseptuaalsest projektist, mille eesmärk oleks ühtlustada kõigi sotsiaalse tunnetuse teooriate terminoloogia ja teha lõpp mõistelisele segadusele, mis antud valdkonnas hetkel valitseb. Teistele grupi teadlastele see mõte meeldis, kuid mina ja mu filosoofidest kolleegid ruttasime selgitama sellise eesmärgi täielikku ebarealistlikkust. See oleks lihtsalt niivõrd mahukas töö, et on utoopiline arvata, et väike uurimisgrupp suudaks selle paari aasta jooksul ära teha. Isegi kui üks uurimisgrupp suudaks välja töötada ühtse terminoloogia, mis hõlmaks kogu sotsiaalse tunnetuse valdkonda, siis ei oleks mingit garantiid, et ülejäänud teadlased ja filosoofid selle kasutusele võtaks. Samas illustreerib see näide kahtlemata mõisteanalüüsi vajalikkust, ning ühtlasi seda, et töö mõistete ja terminitega ei ole ühekordne projekt, mille saab “valmis teha”, et seejärel jätkata muude uurimistegevustega — filosoofilise “mõistehügieeni” järele on pidev tarvidus, tulenevalt sellest, kuidas valdkond areneb ja muutub, kuna valdkonna arenedes uueneb pidevalt ka terminoloogia.

2.4 Vahekokkuvõte

Vastustest tüüpilistele arusaamadele, mille kohaselt filosoofiat ei ole teadusliku uurimistöö jaoks tarvis, koorus välja terve rida erinevaid viise, kuidas filosoof saab sotsiaalse tunnetuse uurimisel kasulik olla: (1) töötades välja uusi teooriaid ja hüpoteese; (2) kasutades empiirilisi uurimistulemusi traditsiooniliste filosoofiliste teooriate toetuseks või kummutamiseks; (3) integreerides erinevate distsipliinide raames saadud uurimistulemusi laiemasse teaduslikku maailmapilti, hõlbustades seeläbi ka interdistsiplinaarset koostööd; (4) analüüsides mõistekasutust spetsiifilistes kontekstides ja konstrueerides uusi mõisteid. Kõik need on tegevused, millega filosoofid sotsiaalse tunnetuse uurimise raames rohkemal või vähemal määral ka tegelevad. Neist saab kitsalt filosoofia-spetsiifiliseks pidada siiski vaid empiiriliste tulemuste kaasamist traditsioonilistesse filosoofilistesse diskussioonidesse. Teooriate ja hüpoteeside loomise ning mõisteanalüüsiga tegelevad rohkemal või vähemal määral ka empiirilised teadlased, suurema teadusliku maailmapildi kokku panemine aga kuulub teaduse kui terviku juurde, olgugi, et see ületab konkreetsete teaduslike distsipliinide piire. Sellegipoolest leian, et väide, et just filosoofid peaksid (lisaks teadlastele) tegutsema kõigis eeltoodud rolli-

des, on põhjendatud, kuna filosoofid kaasavad teadusse teistsuguse, teadlaste omast laiahaardelisema perspektiivi ja on eelnimetatud ülesannete täitmisele spetsialiseerunud. Nõustun siinkohal Jesse Prinziga, kes on väitnud, et “[f]ilosoofid ja psühholoogid võivad teha tööd, mis on teataval tasandil eristamatu, kuid sellegipoolest lõigata kasu oma erinevast väljaõppest” (Prinz 2008, 206, vt ka Brook 2009, 228). Filosoofid suudavad vastata paljudele teoreetilistele küsimustele ja erinevalt teadlastest on nad harjunud nende küsimustega tegelema üldisemas plaanis, mistõttu filosoofide ja teadlaste koostööst võib kogu uurimisvaldkond.

3. Mõtteliste eksperimentide roll sotsiaalse tunnetuse uurimisel

Käsitledes eksperimentaalfilosoofia võimalikku panust sotsiaalse tunnetuse valdkonna mõistestiku ja terminoloogia korrastamisel ja arendamisel, väitsin artikli eelnevas osas, et eksperimentaalfilosoofilise meetodiga välja selgitatud tavainimese mõistekasutust ei saa võtta otseselt aluseks selle valdkonna eriala-terminoloogia väljatöötamisel. Nii nagu füüsikud ei ammuta oma erialamõisteid nn rahvafüüsikast (Knobe ja Nichols 2008b, 8), nii ei saa ka sotsiaalse tunnetuse uurijad oma seletustes lähtuda rahvapsühholoogilisest mõistestikust. Allpool argumenteerin, et eksperimentaalfilosoofial peaks sotsiaalse tunnetuse uurimisel olema teistsugune, kuid siiski oluline roll: see ei anna teadlastele mitte erialamõisteid, vaid huvitavat empiirilist materjali. Et keskseks eksperimentaalfilosoofiliseks meetodiks on filosoofias levinud mõtteliste eksperimentide kohandamine tavainimesele ning selle uurimine, kuidas tavainimene lahendab traditsioonilisi filosoofilisi dilemmasid (vt Cohnitz 2006), siis analüüsin kõigepealt mõtteliste eksperimentide rolli üldisemalt.

3.1 Mõttelised eksperimendid filosoofias, teaduses ja eksperimentaalfilosoofias

Mõtteliste eksperimentide käigus manipuleeritakse eksperimendi stsenaariumi mõtteliselt, mitte tegelikkuses, ning mõttelised eksperimendid leiavad kasutust mitte üksnes filosoofias, vaid ka erinevates teadusvaldkondades, näiteks füüsikas ja psühholoogias.¹² Erinevus filosoofias ja teadustes kasutatavate mõtteliste eksperimentide vahel seisneb spetsiifilises staatuses, mis eksperimentide tulemustele ühes või teises distsipliinis antakse, samuti selles, kas mõttelise eksperimendi sooritajaks on teadlane või filosoof ise või huvipakkuv valim populatsioonist.

Reaalteadustes mängivad mõttelised eksperimendid sarnast rolli nagu “päris” eksperimendid: neid teostatakse kindlas teoreetilises kontekstis, ees-

¹² Eriteadustes kasutatud mõtteliste eksperimentide kohta vt (Cohnitz 2006, 31–72).

märgiga seletada maailma toimimist (vt Irvine 1991). Mõttelised eksperimendid on sageli “päris” eksperimentide kavandamise osa: enne eksperimendi füüsilist teostamist on kasulik kogu eksperiment mõtteliselt võimalikult täpselt läbi mängida. Kui filosoofias on sageli mõttelise eksperimendi eesmärgiks teooria varjatud eelduste eksplitseerimine, siis nt füüsikas on mõttelise eksperimendi eeldused tavaliselt ette selged (Brook 2009, 224). Juhul, kui eksperimendi eeldused on selged, võib mõttelise eksperimendi tulemuski olla piisavalt selge, et muuta tegeliku eksperimendi sooritamine eba- vajalikuks; mõttelisi eksperimente võidakse aga kasutada ka tehnilistel põhjustel füüsiliselt teostamatute eksperimentide virtuaalseks läbimängimiseks. Mõnikord innustavad mõttelised eksperimendid teadlasi välja töötama uusi teoreetilisi hüpoteese ja uusi reaalseid eksperimente.

Psühholoogias ja keeleteaduses on mõttelistel eksperimentidel hoopis teistsugune roll. Seal uuritakse, kuidas mõttelisi eksperimente sooritavad erineva ühiskondliku, kultuurilise, soolise ja vanuselise profiiliga inividid. Eksperimentide tulemusena saadud andmeid analüüsitakse kvantitatiivsete või kvalitatiivsete meetoditega. Eesmärgiks on koguda andmeid ja teha järeldusi selle kohta, kuidas tavainimesed mõtleavad ja mõisteid kasutavad.

Nii nagu reaalteadustes, nii teostavad ka filosoofia erialal traditsioonilisi mõttelisi eksperimente filosoofid ise. Mõtteliste eksperimentide eesmärgiks on sageli oluliste mõistete (nt “teadmine”, “õigus”) (re)konstrueerimine või varjule jäänud eelduste väljaselgitamine. Eksperimendi tulemustele antakse normatiivne funktsioon, mida neil ei ole teistes valdkondades. Näiteks Frank Jacksoni (1986, 2004) mõttelises eksperimendis tuleb ette kujutada värvuse- teadlast Mary’t, kes on terve oma elu veetnud mustvalges ruumis — ta ei ole kunagi ühtegi värvilist eset oma silmaga näinud. Ometi teab ta absoluutselt kõiki füüsikalisi fakte värvuste nägemise kohta. Seejärel tuleb kujutleda, et Mary astub oma mustvalgest maailmast välja ja näeb esimest korda elus midagi värvilist, näiteks punast tomatit. Kas Mary omandab uue teadmise, kui ta kogeb isiklikult, mis tunne on näha punast? Füüsikalismi järgi ei ole olemas muid fakte peale füüsikaliste faktide, seega kui Mary juba enne mustvalgest maailmast väljumist teadis kõiki füüsikalisi fakte värvuste kohta, siis punase tomati esmakordne nägemine ei anna talle juurde mingit uut teadmist. Frank Jackson leidis kahes viidatud artiklis, et kuna selline järeldus on intuitsioonivastane, siis peab füüsikalism olema väär.

Eksperimentaalfilosoofide tegevus (vt Knobe ja Nichols 2008a) sarnaneb pigem psühholoogide poolt läbi viidavatele eksperimentidele, kuivõrd eksperimetaalfilosoofilise mõttelise eksperimendi sooritajateks on selekteeritud valim indiviide. Need on tavaliselt “inimesed tänavalt”, kes on erineva vanuselise, soolise ja sotsiaalse profiiliga, pärit eri kultuuridest jne; katsealusteks võivad olla aga ka filosoofid, kui tahetakse võrrelda tavainimeste ja

filosoofide intuitsioone. Eksperimentaalfilosoofia eesmärgiks on teha kindlaks, millised on inimeste intuitsioonid erinevate filosoofiliste probleemide ja mõistete suhtes ning uurida, miks need intuitsioonid on sellised, nagu need on. Eksperimentaalfilosoofia õõnestab nn traditsioonilist tugitoolifilosoofiat, kuna selle tulemuste põhjal on võimalik seada kahtluse alla filosoofide (reeglina valgete meessoost lääne kultuuri esindajate) intuitsioonide ülimumlikkus, millele lääne filosoofia on läbi ajaloo suuresti toetunud.

3.2 Mõttelised eksperimendid ja rahvapsühholoogia

Sotsiaalse tunnetuse uurimisvaldkonnas ei ole ma seni kohanud ühtegi klassikalist filosoofilist mõttelist eksperimenti, mis sarnaneks näiteks Frank Jacksoni (1986) värvuseteadlase Mary või Hilary Putnami (1973) Teisik-Maa eksperimentidele. See küll ei tähenda, et mõttelistel eksperimentidel ei võiks olla antud valdkonnas oma rolli, kuid hiljuti tekkinud eksperimentaalfilosoofia seab sedasorti filosoofiliste mõtteliste eksperimentide argumentatiivse jõu niikuinii kahtluse alla, näidates, et inimeste intuitsioonid mõtteliste eksperimentide lahenduste osas lahknevad märkimisväärselt nii kultuuride kui sotsiaalsete gruppide lõikes (vt nt Weinberg et al. 2001). On põhjust olla skeptiline eelduse suhtes, mille kohaselt (lääne kultuuriruumi kuuluvate valgete mees-)filosoofide intuitsioone mõtteliste eksperimentide teostamisel tuleks pidada teiste inimeste intuitsioonide suhtes ülimumlikuks ning rajada neile teoreetilisi väiteid maailma kohta. Nagu eespool juba mainitud, ei tundu filosoofilised mõttelised eksperimendid niikuinii otseselt relevantset sotsiaalse tunnetuse uurimisvaldkonna ühe põhiküsimuse lahendamisel, milleks on küsimus sotsiaalse tunnetuse aluseks olevate mehhanismide kohta — selles küsimuses ei saa teooriat rajada filosoofide või tavainimeste intuitsioonidele (isegi kui kõigil inimestel on selle kohta mingid intuitsioonid, milles ma kahtlen), vaid määravaks on empiiriliste tõenditega kooskõlas olevad argumendid.¹³ Küll aga leian, et mõttelistel eksperimentidel võiks olla oluline koht sotsiaalse tunnetuse uurimises, kui kasutada neid sarnaselt sellele, kuidas mõttelisi eksperimente kasutatakse psühholoogias ja eksperimentaalfilosoofias. See tähendaks, et mõtteliste eksperimentide eesmärgiks sotsiaalse tunnetuse uurimisel ei oleks mitte eksperimentitulemuste vahetu integreerimine teoriasse (“tavainimese” mõistete ja arusaamade ülevõtmine teaduskeelde ja teaduslikesse seletustesse), vaid inimeste intuitsioonide välja selgitamine ning uurimine, kuidas selliste intuitsioonide olemasolu seletada. Seejuures ei pea sotsiaalse tunnetuse uurijaid muidugi huvitama tavainimese intuitsioonid mistahes küsimuses, vaid üksnes sotsiaalse tunnetuse jaoks

¹³ Seejuures ma ei ole täielikult mõtteliste eksperimentide traditsioonilisel viisil kasutamise vastu filosoofias, kuid väidan, et neil saab parimal juhul olla vaid probleeme tõstatav, mitte aga probleeme lahendav funktsioon.

relevantset intuitsioonid. Et tavainimesed reeglina ei mõtle sotsiaalset tunnetust võimaldavatest kognitiivsetest mehhanismidest, siis pole mõtet uurida, millised on tavainimese mõisted spetsiifilistes kognitiivteaduslikes küsimustes. Ometi on olemas üks kindel valdkond, mis hõlmab tavainimese intuitsioone, mis peaksid sotsiaalse tunnetuse uurijatele senisest rohkem huvi pakkuma. Selleks valdkonnaks on rahvapsühholoogia.

Sotsiaalse tunnetuse uurimisvaldkonnas on nn rahvapsühholoogia üheks kitsamaks alateemaks. Rahvapsühholoogiaks nimetatakse viisi, kuidas psühholoogiliste mõistete abil (nt “uskumus”, “soov”, “kavatsus”) seletatakse ja ennustatakse enda ja teiste käitumist. Rahvapsühholoogia idee kasvas välja funktsionalismist vaimufilosoofias. Wilfrid Sellars (2010) pakkus 1950ndatel välja idee, et vaimuseisundeid tuleks käsitleda tavamõistuslikus teoorias (mida hiljem hakati nimetama rahvapsühholoogiaks) postuleeritud seisunditena; vastav teooria kuulub aga implitsiitselt meie keelekasutusse. Sellistest funktsionalistlikest ideedest inspireerituna tekkis 1980-ndatel sotsiaalse tunnetuse seletamiseks nn teooriateooria,¹⁴ mille kohaselt me mõistame nii teiste inimeste kui iseenda käitumist rahvapsühholoogilise teooria vahendusel (vt Baron-Cohen et al. 1985, Astington ja Gopnik 1988, Mölder 2010).

Kui ma aastaid tagasi puutusin esimest korda kokku rahvapsühholoogia mõistega filosoofias ja tutvusin erinevate teooriatega rahvapsühholoogia toimimise kohta, siis mind hämmastas, kui vähe on rahvapsühholoogiaga tegelevad filosoofid huvi tundnud empiiriliste andmete vastu. See hämmastab mind siiani. Kas ei tuleks selleks, et väita midagi rahvapsühholoogia funktsioonide ja toimemehhanismide kohta, uurida seda, kuidas “rahvas” tegelikult mõtleb ja mõisteid tarvitab? Kas ei ole ennatlik eeldada, et erinevates kultuurides ja keelekeskkondades elavatel inimestel on ühesugune rahvapsühholoogia? Just seda näib aga eeldavat suurem osa filosoofidest, kes püüavad luua universaalseid teooriaid rahvapsühholoogia kohta. Minu meelest on ilmne, et senist valdavalt spekulatiivset diskussiooni rahvapsühholoogia üle tuleks täiendada parimate empiiriliste uurimismeetoditega, selgitamaks välja, kuidas ja milleks inimesed psühholoogilisi mõisteid kasutavad. Üheks viljakaks meetodiks võiks seejuures olla eksperimentaalfilosoofiline meetod, mida on siiani rahvapsühholoogia uurimiseks veel vähe kasutatud, kuid mõningaid näiteid siiski leidub.

Üheks heaks näiteks on Knobe (2008) poolt kirjeldatud eksperimendid, mille tulemusel on selgunud, et moraaliotsustused võivad mõjutada rahva-

¹⁴ Teooriateooria peamiseks konkurendiks on simulatsiooniteooria, mille kohaselt me ei toetu teiste mõistmiseks rahvapsühholoogilisele teooriale, vaid mängime oma vaimus läbi teiste inimeste olukordi, simuleerides seeläbi nende vaimuseisundeid, ning omistame saadud tulemuse sellele indiviidile, keda me soovime mõista (vt Gordon 1986, Goldman 2006).

psühholoogiliste mõistete (nt kavatsuste) omistamist. Ühes taolises eksperimendis esitati katsealustele järgmine lugu:

Firma asepresident läks juhatuse esimehe juurde ja ütles: “Me kaalu-
me uue programmi algatamist. See aitaks meil kasumit tõsta ja üht-
lasi kahjustaks see keskkonda.” Juhatuse esimees vastas: “Ma ei hooli
keskkonna kahjustamisest. Ma tahan lihtsalt teenida võimalikult pal-
ju kasumit. Alustame pealegi selle uue programmiga!” Nad alustasid
uue programmiga. Keskkond saigi kahjustada. Nüüd küsi endalt: kas
juhatuse esimees kahjustas keskkonda *sihilikult* (*intentionally*)? (Kno-
be 2008, 130–131)

Enamik inimesi vastas sellele küsimusele jaatavalt. Kui samas loos räägiti
“keskkonna kahjustamise” asemel aga “keskkonnale kasu toomisest” ning
esitati küsimus “Kas juhatuse esimees tõi keskkonnale *sihilikult* kasu?” siis
vastas suurem osa inimesi eitavalt (Knobe 2008, 130–131).

Knobe (2008) toob esile seose kavatsuste omistamise ja moraali vahel,
seades kahtluse alla traditsioonilise eelduse, et sihilikule tegevusele eelneb
alati vastav kavatsus. Eksperimendid näitavad, et teo pidamine sihilikuks
sõltub sellest, milline on teo moraalselt hinnatav tagajärg, mitte sellest, kas
leitud teole eelnev kavatsus. Knobe väidab, et sellised empiirilised leiud peak-
sid viima rahvapsühholoogia funktsiooni ümbermääratlemiseni — selle ase-
mel, et pidada rahvapsühholoogilisi mõisteid üksnes vahendiks käitumise
seletamisel ja ennustamisel, nagu väidab filosoofiline traditsioon, tuleks rah-
vapsühholoogiat käsitleda mitmeotstarbelisena, muuhulgas nt moraaliotsu-
stuste tegemise vahendina (vt Knobe ja Nichols 2008a, 127).

Thomas Nadelhofferi (2008) tõlgendus erineb Knobe omast. Ta väidab,
et eksperimentides ilmnenud efekti tuleks mõista pigem hälbimisenähtuse kor-
rektsest rahvapsühholoogia rakendamisele. Tema väitel tuleks rahvapsüh-
holoogiat mõista kirjeldava mõistevõrgustikuna, milles moraaliotsustused
ei mängi mingit rolli; inimesed rakendavad aga mõnikord rahvapsühholoo-
gilisi seoseid vääralt, lubades moraaliotsustustel mõjutada rahvapsühholoo-
gilisi omistusi (vt Knobe ja Nichols 2008a, 127). Siinjuures tekib küsimus, et
kui inimesed teatud kindlal viisil süstemaatiliselt “hälbivad” rahvapsühho-
loogia korrektsest kasutamisest, siis kas seda efekti on otstarbekas nimetada
hälbimiseks või tuleks siiski üle vaadata rahvapsühholoogia funktsioonide
määratlus.

Eksperimentide tulemusi saab küll tõlgendada erinevalt, kuid pole kaht-
lust, et rahvapsühholoogia funktsioonide välja selgitamiseks tuleks empii-
riliste uuringutega jätkata — siin ei piisa üksnes tugitoolifilosoofiast. Kui
eelkirjeldatud eksperimente poleks läbi viidud, ei oleks ükski filosoof tõe-
näoliselt selle peale tulnud, et moraaliotsustuste ja rahvapsühholoogiliste
omistuste vaheline korrelatsioon sõltub sellest, kas on tegemist positiivse või

negatiivse moraaliotsustusega. Seejuures tuleks samu eksperimente teostada paljudes erinevates ühiskondades ja kontekstides. Aastakümnete vältel rahvapsühholoogia vallas tehtud tugitoolifilosoofia on aga eksperimentide väljatöötamisel tänuväärseks alusmaterjaliks — erinevatest teooriatest saab tuletada erinevaid teoreetilisi väiteid, mille põhjal koostada ilmekaid eksperimentidekste. Filosoofid leiaksid aga rakendust uute ja tõenäoliselt üllatavate empiiriliste tulemuste interpreteerimisel: näiteks fakt, et vaimuseisundite omistamine on seotud moraaliotsustustega, on juba tekitanud uusi filosoofilisi küsimusi.

3.3 Vahekokkuvõte

Traditsiooniliste filosoofiliste mõtteliste eksperimentide kasutamine sotsiaalse tunnetuse valdkonnas ei ole välistatud, kuid need omaksid teorialoomes vähest argumentatiivset jõudu, kuivõrd sotsiaalse tunnetuse kognitiivsete mehhanismide väljaselgitamisel on määravaks empiiriliste tõenditega kooskõlas olevad argumendid, mitte filosoofide intuitsioonid. Hoopis suurem potentsiaal on aga eksperimentaalfilosoofilistel mõttelistel eksperimentidel, mida saaks rakendada rahvapsühholoogia funktsioonide ja toimimismehhanismide uurimisel. Senist valdavalt spekulatiivset filosoofilist diskussiooni rahvapsühholoogia üle tuleks täiendada parimate empiiriliste uurimismeetoditega, muuhulgas eksperimentaalfilosoofiliste uuringutega, selgitamiseks välja, kuidas ja milleks inimesed psühholoogilisi mõisteid kasutavad.

4. Teadusesisese filosoofia ja teadusfilosoofia piiril

Artikli alguses eristasin filosoofiat teaduses ja teadusfilosoofiat ning piiritlesin käesoleva artikli fookuse neist esimesega. Ometi ei saa filosoofiat teaduses ja teadusfilosoofiat teineteisest täielikult eraldada. Ühelt poolt on selleks, et panustada filosoofina teaduslikku uurimistöösse, tarvis teatud määral tegeleda ka teadusfilosoofiaga. Teisalt peab hea teadusfilosoof end ka teaduse sees piisavalt koduselt tundma.

Allpool tutvustan Stephen Stichi (1994) poolt välja pakutud kahte kategooriat psühholoogia ja filosoofia vahelise suhte kirjeldamisel, mis asuvad nn sisemise filosoofia ja teadusfilosoofia piirimail ja rakendan neid kategooriaid filosoofia ja sotsiaalse tunnetuse uurimise vahelisele suhtele.¹⁵

Stephen Stich eristab kahte üldist kategooriat filosoofia ja psühholoogia vahelise suhte kirjeldamisel:

¹⁵ Stich pakkus samas artiklis välja ka kolmanda kategooria, mille raames teadus pakub lahendusi filosoofilistele probleemidele (Stich 1994, 504–506). Et see kategooria kattub juba eespool käsitlemist leidnud empiirilise filosoofiaga, siis ma siinkohal sellel pikemalt ei peatu.

1) Esiteks kasutatakse filosoofiat teadustegevuse *kirjeldavaks analüüsimiseks*. Sellisel juhul on filosoofide ülesandeks töötada välja käsitlusi teooriatest, mõistetest ja seletustest, mida teadlased kasutavad, kuid mis oleksid teadlaste endi poolt välja pakutud teoreetilistest ühikutest eksplitsiitsemad ja süstemaatilisemad. Seejuures on filosoofide roll puhtalt kirjeldav ja süstematiseeriv, mitte aga normatiivne (Stich 1994, 500–501).

2) Teiseks teevad filosoofid *normatiivseid ettepanekuid* teaduse paremaks muutmiseks. Kirjeldava lähenemise korral loetakse seda veaks, kui filosoofi käsitlus teadustööst erineb märgatavalt tegelikust teadustegevusest, antud juhul aga ongi filosoofide eesmärgiks teadustegevust mingis suunas muuta. Oma normatiivseid väiteid saavad filosoofid tuletada kas oma argumentidest või mõttelistest eksperimentidest (Stich 1994, 501–503).¹⁶

Need kaks kategooriat haakuvad Andrew Brooki eristusega teadusfilosoofia ja teadusesisese filosoofia vahel: teadustegevuse analüüsimiseks ja hindamiseks ning teadusesse panustamiseks peab filosoofil olema korraga nii sisemine kui väline vaatepunkt teadusele. Kui teadusfilosoof ka ise otseselt ei tegele teaduslike probleemide lahendamisega, peab ta siiski mõistma, mida teeb teadlane, kes teaduslikke probleeme lahendab. Filosoof, kes aga tegeleb teaduslike probleemide lahendamisega, peab vähemalt aeg-ajalt endalt küsima ka teadusfilosoofilisi küsimusi, et jääda filosoofiks ja mitte muutuda teadlaseks.

Olles ise sotsiaalse tunnetuse valdkonnas tegev, ei ole ma seni kohanud puhast kirjeldavat teadusfilosoofiat sotsiaalse tunnetuse uurimise kohta, küll aga on ilmunud erineva rõhuasetusega ülevaateartikleid sotsiaalse tunnetuse uurimisvaldkonna kohta nii psühholoogidelt kui neuroteadlastelt (vt nt Lieberman 2007, Epley ja Waytz 2009), mis on mõeldud eeskätt tudengitele ja teiste valdkondade esindajatele esmaseks tutvumiseks valdkonnaga. Üheks põhjuseks, miks filosoofid ei ole huvitunud sotsiaalse tunnetuse uurimisel deskriptiivsete analüüside kirjutamisest, tundub olevat asjaolu, et filosoofid on olulisel määral osalenud enamike sotsiaalse tunnetuse teooriate välja töötamisel, mistõttu kirjeldav analüüs antud valdkonnas osutuks halvemal juhul pelgaks refereerimiseks: tegu ei oleks klassikalise juhtumiga, kus filosoof kirjeldab ja süstematiseerib teadlaste tööd, vaid juhtumiga, kus üks filosoof kirjeldab ja klassifitseerib muuhulgas ka teiste filosoofide tööd.¹⁷ Viimast muidugi tehakse, kuid seejuures ei jääda pelgalt kirjeldavaks, sest filo-

¹⁶ Nende kategooriate osas võib tõmmata paralleeli eespool käsitletud mõisteanalüüsi meetoditega, kus ühel juhul on filosoofi rolliks olemasolevate mõistete eksplitsiitsemine, teisel juhul aga uute mõistete loomine.

¹⁷ Minu enda sulest ilmus küll hiljuti ülevaade (Bohl 2011), mida võiks pidada sotsiaalse tunnetuse uurimisvaldkonna kirjelduseks ja osalt ka selle ajalooliseks analüüsiks. Otsustasin võimalikult neutraalse ülevaate kirjutada just seetõttu, et ma ei leidnud ühtegi ülevaatlukku filosoofilist käsitlust, mis ei eelistaks mõnda konkreetset lähenemist teistele.

soofid huvituvad teiste filosoofide töö kirjeldamisest ja analüüsimisest vaid niivõrd, kui niivõrd see võimaldab neil argumenteerida mõnes spetsiifilises küsimuses mõne vaate poolt või vastu, seega on filosoofide tegevusse peaaegu alati kaasatud tugev normatiivne aspekt. See omakorda vastab juba küsimusele eeltoodud teise punkti kohta — normatiivne filosoofiline argumentatsioon on igapäevane sotsiaalse tunnetuse uurimise osa ning ilma selleta on antud valdkonda ka keeruline ette kujutada. Olemata teadusfilosoofias ekspert, tundub mulle, et ka teistele uurimisvaldkondadele orienteeritud teadusfilosoofias tuleb teadustöö puhast kirjeldamist suhteliselt harva ette — Stichgi möönab, et sageli on tema poolt välja toodud esimese ja teise kategooria vahele raske piiri tõmmata (Stich 1994, 500). Sellegipoolest oleks kasulik kirjeldavat metaanalüüsi sotsiaalse tunnetuse uurimisel rohkem kasutada, kuna see annaks objektiivsema ja kompaktsema ülevaate sellest, millega teadlased ja filosoofid realselt tegelevad, kui nad uurivad sotsiaalset tunnetust. Võib muidugi loota, et kõik sotsiaalse tunnetuse uurijad on antud valdkonnas kõigi oluliste originaaluurimustega vahetult kursis ja see tõttu tähendaks kirjeldavate analüüside kirjutamine ja lugemine mõttetud dubleerimist, kuid sotsiaalse tunnetuse uurimisvaldkond on viimastel aastakümnetel tohutu kiirusega arenenud ja laienenud, nii et tänase päeva seisuga ei ole ühel inimesel enam füüsiliselt võimalik kõigi oluliste uurimustega vahetult kursis olla, mistõttu põhjalike süstemaatiliste ülevaadete järele on olemas tungiv vajadus.

Kui uurimistegevuse kirjeldus on esitatud algusest peale normatiivsete väidete esitamise teenistuses, siis kaasneb sellega oht, et keskendutakse ühtedele uurimistöö aspektidele teiste arvelt, mis võib anda uurimistegevusest moonutatud pildi. See ei tähenda, et tulekski piirduda vaid uurimistegevuse kirjeldamisega ja loobuda normatiivsete väidete esitamisest (nt olemasolevate teooriate ja kasutusel olevate meetodite kriitikast), kuid teadlik vahetegu kirjeldava ja normatiivse analüüsi vahel on igati põhjendatud: normatiivne analüüs peaks tuginema kirjeldavale, mitte vastupidi.¹⁸ Neutraalset kirjeldavat lähenemist ei soosi kahjuks akadeemilises filosoofias tugevalt juurdunud tava, mille kohaselt filosoof peab igal võimalusel esitama uusi ja originaalseid ideid — vähegi põhjalikuma kirjeldava analüüsi kirjutamine näib olevat asjatu vaev, kuna see ei klassifitseeru “päris” filosoofiaks. Selles viimases väites on aga põhjust kahelda, kui rõhutada, et tegemist on sõna-

¹⁸ Sageli jääb mulje, et suund on vastupidine: filosoofid, olles huvitatud mõne oma väite tõestamisest konkurentide arvelt, otsivad konkurentide tööd üles sobivad lõigud, mida on võimalik rünnata, ignoreerides seejuures aga konkurentide töö teisi aspekte. See, et mistahes kirjeldus sisaldab implitsiitselt alati teatud annuse normatiivsust, on omaette probleem, mis aga ei tühistata erinevust teadustegevuse analüüsimise normatiivsete ja kirjeldavate eesmärkide vahel.

paariga “kirjeldav *analüüs*”. Küsimuse all ei ole pelk mehhaaniline refereerimine, vaid, parafraaseerides Stichi, selliste käsitluste ja analüüside välja töötamine sotsiaalse tunnetuse teooriatest, mõistetest ja seletustest, mis oleksid seni kasutatud teoreetilistest ühikutest eksplitsiitsemad ja süstemaatilised. Kas filosoofid kirjeldava analüüsi vastu rohkem huvi tundma hakkavad, sõltub aga juba eeskätt teaduspoliitikast ja akadeemilistest tavadest, mis määravad ära, millist tegevust filosoofiana tunnustatakse ja millist mitte.

5. Fenomenoloogia võimalik koostöö empiirilise teadusega

5.1 Miks rääkida fenomenoloogiast?

Eelnev arutelu keskendus peamiselt traditsioonilise või analüütilise filosoofia rollidele sotsiaalse tunnetuse uurimisel. Sotsiaalse tunnetuse valdkonnas on viimastel aastatel aga sõna võtnud mitmed filosoofid, kes lähtuvad fenomenoloogilisest traditsioonist. Fenomenoloogia on Edmund Husserlist 20. sajandi hakul alguse saanud filosoofiline distsipliin, mis tegeleb kogemuse struktuuride uurimisega metodoloogiliselt range refleksiooni ehk fenomenoloogilise meetodi kaudu. Kuna fenomenoloogiast inspireeritud filosoofide häääl on viimastel aastatel muutunud sotsiaalse tunnetuse uurimisvaldkonnas üha valjemaks, siis tekib küsimus: milline on ja võiks olla fenomenoloogia roll sotsiaalse tunnetuse uurimisel? Kas ja kuidas on fenomenoloogiat võimalik ja vajalik kaasata sotsiaalse tunnetuse interdistsiplinaarsesse uurimistösse?

Nimetatud küsimus vääraks kindlasti pikemat ja põhjalikumalt käsitlemist, kui antud artikli maht võimaldab, kuid kuna tegemist on sotsiaalse tunnetuse uurimise seisukohalt olulise ja üha aktuaalsemaks muutuva küsimusega, siis ei saa ma seda siinkohal ka käsitlemata jätta. Allpool kirjapandusse tuleks sellegipoolest suhtuda mitte kui ammendavasse käsitluse fenomenoloogia rollist sotsiaalse tunnetuse uurimisel, vaid kui esmasesse visandlikku pingutusse sellise käsitluse suunas. Samuti ei ole siinkohal ruumi, et põhjalikumalt fenomenoloogiat tutvustada; eeldan, et lugeja juba omab ettekujutust sellest, mida kujutab endast fenomenoloogia kui filosoofiline traditsioon,¹⁹ mille rajas Edmund Husserl ja mille klassikuteks peetakse Husserli kõrval veel mitmeid 20. sajandi mandrifilosoofe (Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger jt).²⁰

¹⁹ Fenomenoloogia staatus filosoofia suhtes on omaette küsimus ning leidub autoreid, kes eelistavad fenomenoloogiat filosoofia alla mitte liigitada. Mina paigutan fenomenoloogia siiski ajaloolistele ja institutsionaalsetele põhjustele filosoofia alla: ajalooliselt on fenomenoloogid olnud tihedas diskussioonis eeskätt filosoofidega ning fenomenoloogid on enamasti töötanud filosoofia osakondades.

²⁰ Kompaktse ajaloolise sissejuhatuse fenomenoloogiasse annab (Moran 2000) oma raamatu sissejuhatavas peatükis.

Mitmed fenomenoloogia-alase väljaõppega tänapäeva filosoofid (nt Dan Zahavi, Shaun Gallagher, Matthew Ratcliffe, Hanne De Jaegher) on asunud sotsiaalse tunnetuse nn peavoolu-teooriaid (teooriateooriat, simulatsiooni-teooriat ja nende ristandeid, mis kuuluvad nn vaimuteoreetilisse raamistikku) kritiseerima fenomenoloogilisest vaatepunktist lähtuvalt ning on välja pakkunud ka omapoolseid sotsiaalse tunnetuse käsitusi, mis on fenomenoloogiliste kirjeldustega paremini kooskõlas. Siinkohal ei ole võimalik süveneda sisulisse vaidlusse, mis on tekkinud vaimuteoreetiliste käsitluste ja fenomenoloogiast inspireeritud käsitluste vahel, küll aga sooviksin arutleda fenomenoloogia koostöövõimaluste üle empiiriliste distsipliinidega. Allpool uurin, kas fenomenoloogi rollid sotsiaalse tunnetuse uurimisel sarnanevad siinse artikli teises osas välja toodud filosoofi rollidega ning küsin, mille poolest erineb fenomenoloogide võimalik panus mittefenomenoloogidest filosoofide panusest.

Nii nagu mistahes filosoofilisi lähenemisi sotsiaalsele tunnetusele, nii saab ka fenomenoloogilisi intersubjektiivsuse käsitusi kasutada teoreetilise varamuna uute empiiriliste hüpoteeside ja teooriate välja töötamiseks sotsiaalse tunnetuse kohta. See roll kattub oma funktsiooni poolest käesoleva artikli teises osas esimesena käsitlemist leidnud filosoofi rolliga (filosoof kui uute hüpoteeside ja teooriate looja), seega esmapilgul tundub, et fenomenoloogi võimalik panus hüpoteeside ja teooriate loomisel ei ole kuidagi eriline. Mis puutub eespool välja toodud teistesse rollidesse (empiiriliste uurimistulemuste kasutamine traditsioonilistele filosoofidele küsimustele vastamiseks; eriteaduste raames saadud uurimistulemuste asetamine laiemasse teaduslikku maailmapilti ja interdistsiplinaarse koostöö hõlbustamine; mõisteanalüüs), siis neid kas ei saa fenomenoloogiaga seostada või ei erine fenomenoloogi tegevus nendes rollides kuidagi mittefenomenoloogist filosoofi omast. Husserli kava kohaselt tuleks eriteadused ehitada fenomenoloogilise alusele, teaduslik teadmine ei saa aga otseselt fenomenoloogiasse panustada, mistõttu ei saa teadus vastata traditsioonilistele fenomenoloogilistele küsimustele (vt Husserl 1987). Kui fenomenoloogid integreerivadki teaduslikke teadmisi suuremasse maailmapilti või reflekteerivad interdistsiplinaarse koostöö üle, siis on nad juba väljunud fenomenoloogile eriomasest rollist — need tegevused on omased ka mittefenomenoloogidest filosoofidele. Mõisteaparaadi korrashoidmine kuulub fenomenoloogiasse niisamuti nagu filosoofiasse üldiselt, kuigi mõisteanalüüsile ei pöörata fenomenoloogias ehk nii palju tähelepanu kui analüütilises filosoofias.

Kui fenomenoloogide võimalik panus sotsiaalse tunnetuse uurimisse kattub funktsioonide poolest nende rollidega, mis iseloomustavad filosoofe üldiselt, siis kas me saame üldse rääkida sellest, et fenomenoloogial on sotsiaalse tunnetuse valdkonnas eriline roll? Kui vastus on jaatav, siis milles seisneb

fenomenoloogilise panuse spetsiifika? Vastus peitub asjaolus, et fenomenoloogiline analüüs pöörab subjektiivse kogemuse kirjeldamisele ja kogemuse struktuuride väljaselgitamisele enam tähelepanu kui mistahes muud filosoofilised või teaduslikud meetodid. Kui teadusele on omane objekteeriv kolmanda isiku vaatepunkt (nt kirjeldatakse kõrvaltvaataja positsioonilt, kuidas kaks indiviidi omavahel suhtlevad, või uuritakse, mis toimub suhtlemise ajal kummagi indiviidi ajus), siis fenomenoloog keskendub selle kirjeldamisele, kuidas kogemus ilmneb esimese isiku vaatepunktist (nt kirjeldatakse, kuidas ilmneb teise inimesega suhtlemine indiviidile endale, ning uuritakse, milline peab olema vastava kogemuse struktuur). Just selles osas saab fenomenoloogia anda sotsiaalse tunnetuse uurimisse erilise panuse: pakkuda kolmanda isiku kirjelduste ja seletuste kõrvale subjektiivse kogemuse fenomenoloogilisi kirjeldusi. Fenomenoloogilised kirjeldused on teaduslikust vaatepunktist aga pigem *explanandum*i kui *explanans*i rollis — fenomenoloogia saab töötada välja subjektiivse kogemuse kirjeldusi, kogemuste aluseks olevate kognitiivsete protsesside tuvastamine jääb aga teaduse ülesandeks (vt ka Brook 2008, 60).

Esmapilgul võib selline vastus tunduda fenomenoloogia ideega vastuolus olevana, kuivõrd see paistab eeldavat fenomenoloogia naturaliseeritavust. Husserli jaoks oli fenomenoloogia transtsendentaalne (st mittenaturalistlik) distsipliin, mille eesmärgiks oli uurida kogemuse apriorset struktuuri, mis on ka teaduse tegemise eelduseks. Paljud fenomenoloogid peavad fenomenoloogia naturaliseerimise katseid sulaselgeks mõttetuseks (Zahavi 2010, 7). Samas on mitmed fenomenoloogia suurkujud olnud tihedas dialoogis oma kaasaegse teadusega, üheks parimaks näiteks sellest võib lugeda Maurice Merleau-Ponty töid. Kuigi fenomenoloogilise traditsiooni klassikud on olnud fenomenoloogia ja empiirilise uurimistöö vahekorra suhtes väga erinevatel seisukohtadel, on võimalik fenomenoloogiat naturalisimiga ühitada, kui käsitleda naturalismi piisavalt avaralt, nii et kogemuse subjektiivse iseloomu olemasolusse suhtutakse täie tõsidusega. Üheks võimaluseks on nimetada naturaliseeritud fenomenoloogiaks lihtsalt sellist fenomenoloogiat, mis astub tähenduslikku ja tulemusrikkasse mõttevahetusse empiirilise teadusega (Zahavi 2010, 14–15). “Miks lasta reduktsionistidel monopoliseerida naturalismi mõiste?”, küsib näiteks Zahavi (2004, 343–344), tehes ettepaneku naturalismi ümbermääratlemiseks selliselt, et fenomenoloogiagi mahuks naturalismi mütsi alla, ilma et sellega kaasneks fenomenoloogiliste kirjelduste taandamine teaduslikele seletustele. Seejuures tundub, et lihtsam ning tõenäoliselt ka viljakam on naturaliseerida selliste fenomenoloogide vaateid, kes on juba ise (olnud) teadusega sisukas dialoogis (nt Merleau-Ponty) kui nende omi, kelle suhtumine teadusse on (olnud) ilmselgelt tõrjuv (nt Heidegger). Zahavi arvates saab fenomenoloogia eksplit-

seerida ja kriitiliselt analüüsida empiirilise teaduse teoreetilisi eeldusi ning aidata konkreetsete fenomenoloogiliste väidete alusel välja töötada uusi eksperimentaalseid paradigmasid; empiiriline teadus aga saab fenomenoloogidele pakkuda konkreetseid uurimistulemusi, mis motiveerivad viimaseid oma fenomenoloogilisi analüüse täpsustama või revideerima (Zahavi 2004, 2010). Naturaliseeritud fenomenoloogia kõrval räägitakse koguni teaduse “fenomenologiseerimisest” (vt Zahavi 2004) — lihtsamalt öeldes tähendaks see seda, et fenomenoloogid ja teadlased saavad teineteiselt midagi olulist õppida.

Fenomenoloogia kaasamist interdistsiplinaarsesse uurimistöösse takistab paraku asjaolu, et levinud arusaama kohaselt kirjeldab fenomenoloogia üksnes seda, kuidas subjektidele kogemus ilmneb, sotsiaalse tunnetuse teooriad aga pretendeerivad seletama seda, millised on kogemuse aluseks olevad kognitiivsed mehhanismid. Nn vaimuteoreetilised lähenemised ei pea eelkirjeldatud viisil määratletud fenomenoloogiat sotsiaalse tunnetuse seletamisel enamasti üldse asjakohaseks, kuivõrd arvatakse, et subjektiivse kogemuse kirjeldamine ei anna selle kogemuse aluseks olevate mehhanismide kohta ei olulist ega usaldusväärset informatsiooni. Tuleb aga tähele panna, et mittefenomenoloogid mõistavad fenomenoloogilist meetodit sageli vääriti, pidades seda subjektiivse kogemuse introspektiivseks kirjeldamiseks; introspeksioon on aga ammu tunnustatud teaduslikult kõlbmatuks meetodiks. Tegelikult on ka fenomenoloogid introspeksiooni kui meetodi suhtes väga kriitilised — introspeksiooni mõiste lähtub fenomenoloogide hinnangul vastuvõetamatust naiivrealistlikust kartesiaanlikust eeldusest, mille järgi kogemus on privaatne ning ligipääsetav üksnes kogejale endale.²¹ Küll aga on fenomenoloogide üheks eesmärgiks demonstreerida kogemuse ja teadvuse taandamatust kolmanda isiku perspektiivile. Merleau-Ponty (1945, 9) väljendab seda järgmiselt:

Teaduslikud vaated, mille järgi ma olen üks maailma moment, on alati naiivsed ja silmakirjalikud, sest need eeldavad, ilma seda mainimata, seda teist vaatepunkti, teadvuse oma, mille kaudu maailm üldse end minu ümber valmis seab ja minu jaoks eksisteerima hakkab.

Tundub, et teadlased ja paljud filosoofid näevad teadust fundamentaalsena ning fenomenoloogiat selle peale ehituvana (kui üldse), fenomenoloogide jaoks on fenomenoloogia aga teadusest fundamentaalsem. Ma ei hakka siinkohal esitama omapoolset lahendust eelnimetatud vastuolu lahendamiseks, kuid pakun välja, et teaduse ja fenomenoloogia vahel on võimalik viljakas koostöö, kui kumbki osapool käsitleb teist võrdväärse või vähemalt

²¹ Vt (Gallagher 2008, ptk 2). Peatükk annab ülevaate ka sellest, milles fenomenoloogiline meetod tegelikult seisneb.

ära kuulamist vääriva partnerina. Teadlased ja filosoofid, keda huvitab esma-
 joones see, kuidas sotsiaalne tunnetus toimib, ei peagi lahendama küsimust,
 kas traditsiooniline fenomenoloogia on naturaliseeritav või mitte (ja kui, siis
 millises mõttes), küll aga on nende jaoks oluline, kas fenomenoloogiline ana-
 lüüs saab anda mingit olulist informatsiooni sotsiaalse tunnetuse kohta. Ma
 ei näe ühtegi veenvat põhjust, miks mitte toetuda fenomenoloogilistele kir-
 jeldustele, kui küsimuse all on sotsiaalse tunnetuse valdkonna *explanandumi*
 (mida seletatakse, kui seletatakse sotsiaalse tunnetuse aluseks olevaid meh-
 hanisme?) võimalikult täpne määratlemine. Kritiseerides vaimuteoreetilisi
 seletusi, apelleerivad ka fenomenoloogiast lähtuvad autorid ise sageli argu-
 mendile, et vaimuteoreetiliste teooriate *explanandum* on fenomenoloogili-
 selt ebaadekvaatne (vt Leudar ja Costall 2009). Tekib aga küsimus: kas fen-
 omenoloogia ainsaks rolliks on piirduda *explanandumi* algse määratlemisega
 ning jääda edasisest uurimistööst kõrvale? Shaun Gallagheri arvates suudab
 fenomenoloogia siiski enamat ning saab ka ise lõigata kasu koostööst teadu-
 sega.

5.2 Kuidas fenomenoloogina panustada teadusse? Shaun Gallagheri kolm vastust

Shaun Gallagher on üks tänapäeva filosoofidest, kes peab fenomenoloogia
 koostööd kognitiivteaduste ja vaimufilosoofiaga oluliseks ning ta on teinud
 pingutusi, et arendada nende valdkondade vahelist dialoogi ka sotsiaalse
 tunnetuse uurimiseks. Gallagher (2003) on toonud välja kolm erinevat või-
 malust, kuidas fenomenoloogia saab teha koostööd eksperimentaalse kog-
 nitiivse neuroteadusega:

a) Esimeseks võimaluseks on *neurofenomenoloogia*, mille pakkus välja
 Francisco Varela (1996). Neurofenomenoloogia lähtub ideest, et fenome-
 noogiliselt täpsed esimese isiku andmed seavad piiranguid teadvuse suhtes
 oluliste füsioloogiliste protsesside analüüsimiseks ja tõlgendamiseks ning
 neuroteaduslik analüüs aitab omakorda täpsustada fenomenoloogilisi kirjel-
 dusi. Tavaliselt on neuroteaduslikes eksperimentides saadavad üksikud tu-
 lemused kõrge varieeruvusega, mida arvatakse tulenevat subjekti nn subjek-
 tiivsetest parameetritest (tähelepanelikkuse aste, spontaansed mõtteprotses-
 sid, strateegilised otsused ülesande täitmise kohta, häirituse aste jne); sub-
 jektiivseid parameetreid käsitletakse aga mürana ning need keskmistatakse
 statistiliste meetodite abil katsete ja katsesubjektide lõikes. Neurofeno-
 menoloogia käsitleb subjektiivseid parameetreid aga mitte mürana, vaid olulise
 informatsioonina, mida on võimalik kasutada kolmanda isiku andmete (käi-
 tumise ja ajuaktiivsuse mõõtmise tulemuste) interpreteerimisel. Seejuures
 eeldab neurofenomenoloogia fenomenoloogilise meetodi praktilist oman-
 damist teadlaste ja eksperimendisubjektide poolt, mis tähendab, et subjektid

peavad olema võimelised jätma kõrvale oma teoreetilised eelarvamused kogemuse suhtes ning keskenduma oma aktuaalse kogemuse antuse viisile ja oskama oma kogemust hiljem fenomenoloogiliselt kirjeldada. Saadud kirjelduste alusel töötavad teadlased välja fenomenoloogiast informeeritud kategooriad kolmanda isiku andmete tõlgendamiseks ning analüüsivad võimalikke korrelatsioone nende kategooriate ja ajuaktiivsuse mõõtmistulemuste vahel.²² (Gallagher 2003, 86–88)

Antud meetodi suurimaks miinuseks võib lugeda vajadust katsealuseid eelnevalt treenida, kuna seda ei ole võimalik teostada kõigi huvipakkuvate katsealustega (nt väikelapsed, psühhopatoloogiate all kannatavad isikud, loomad). Lisaks on tõenäoline, et oma kogemuse antuse viisile keskendumine on üks subjektiivsetest parameetritest, mis muudab nii kogemust kui sellega seonduvat neuroloogilist aktiivsust, seega ei ole sellisel viisil võimalik kätte saada n-ö fenomenoloogiliselt naiivse subjekti kogemust. Niisiis võib neurofenomenoloogia küll anda huvitavaid uurimistulemusi, kuid selle kasutusala on võrdlemisi piiratud. Seni ongi see jäänud algseks pilootprojekti (Lutz et al. 2002) ning sotsiaalse tunnetuse uurimisel ei ole seda rakendatud.

b) Teise võimalusena nimetab Gallagher *kaudset fenomenoloogiat*, mis seisneb fenomenoloogia kasutamises teaduslike eksperimentitulemuste kriitiliseks interpreteerimiseks. Sellise meetodi võib omistada näiteks Merleau-Ponty'le, kes tundis hästi kaasaegset teadust ning analüüsis ja kritiseeris teaduslikke seletusi, pakkudes välja fenomenoloogiliste vaadetega paremini kooskõlas olevaid alternatiivseid seletusi (Merleau-Ponty 1945). Gallagher peab sellist lähenemist tulemusrikkaks, kuid märgib, et sellisel viisil saadud alternatiivsed seletused jäävad teaduslikult tõestamata, kui neid ei suunata edasisele empiirilisele testimisele. See omakorda viib küsimuseni fenomenoloogia otsese kasutamise võimaluste kohta eksperimentide välja töötamisel (Gallagher 2003, 89).

c) Fenomenoloogiat saab kasutada teaduslike eksperimentide väljatöötamiseks meetodil, mida Gallagher nimetab *fenomenoloogiaga eel-laadimiseks* (*front-loading phenomenology*). Meetod seisneb selles, et eksperimentide kavandamisel lähtutakse muuhulgas ka fenomenoloogilistest kirjeldustest ja eristustest. Seejuures aga pelgalt ei eeldata fenomenoloogiliste väidete paikapidavust, vaid need suunatakse empiirilisele testimisele. Tekib dialektiline interaktsioon esialgsete fenomenoloogiliste arusaamade ja empiiriliste eksperimentide vahel, mille raames saadud uurimistulemused võimaldavad täpsustada või laiendada fenomenoloogilisi ja teaduslikke arusaamu käsil

²² Lutz et al. (2002) viisid läbi esimese neurofenomenoloogilise pilooteksperimenti, mille käigus leiti korrelatsioon ajuaktiivsuse mõõtmistulemuste ja fenomenoloogiliste andmete põhjal välja töötatud kogemuslike kategooriate vahel.

oleva konkreetse eksperimendi või empiirilise uurimuse eesmärkidest lähtuvalt (Gallagher 2003, 91).

5.3 Fenomenoloogia senine koostöö empiirilise teadusega sotsiaalse tunnetuse vallas. Kuhu edasi?

Toetudes sellele, kuidas fenomenoloogiat on seni kasutatud sotsiaalse tunnetuse uurimisvaldkonnas, väidan, et see on jäänud valdavalt *kaudse fenomenoloogia* raamidesse, mis tähendab, et seni on fenomenoloogilisi või fenomenoloogias inspireeritud argumente kasutatud peamiselt olemasolevate teooriate kritiseerimiseks, empiiriliste uurimistulemuste (ümber)tõlgendamiseks ja fenomenoloogiaga paremini kooskõlas olevate alternatiivsete sotsiaalse tunnetuse teooriate välja töötamiseks. Nt Shaun Gallagher (2008) on väitnud, et sotsiaalse tunnetuse aluseks ei ole mitte rahvapsühholoogilise teooria valdamine või simulatsioon, vaid otsene tajumine, viidates seejuures Max Scheleri ja teiste fenomenoloogide käsitlustele; tema väited on aga seni jäänud liiga abstraktseks või üldiseks, et neid oleks võimalik omakorda empiiriliselt kontrollida. See osutab asjaolule, et edaspidi tuleks rohkem tähelepanu pöörata fenomenoloogilistele kirjeldustele toetuvate empiiriliste hüpoteeside loomisele, mida oleks võimalik teaduslikult kontrollida.

Gallagheri poolt välja pakutud *fenomenoloogiaga eel-laadimise* aluseks olev idee on aga (Gallagheri kontseptsiooni levikust sõltumata) juba siiski sotsiaalse tunnetuse uurimisvaldkonnas teataval määral kanda kinnitanud. See väljendub näiteks üha suurema hulga autorite fenomenoloogias inspireeritud väidetes, et on tarvis välja töötada uued meetodid, mis võimaldaksid uurida vahetult interakteeruvaid subjekte tavaolukordades, ning protestis püüete vastu taandada sotsiaalne tunnetus kunstlikes katsetingimustes kõrvaltvaataja rolli asetatud indiviidi otsustustele teiste inimeste vaimseisundite kohta. Senised esmased neuroteaduslikud uurimistulemused on näidanud, et vahetu silmsideme korral eksperimendi tarvis disainitud arvutitegelasega leiavad inimese ajus aset märkimisväärselt erinevad protsessid võrreldes olukorraga, kus inimene vaatab sama tegelast kõrvalt, kolmanda isiku perspektiivist (Wilms et al. 2010). See neuroteaduslik leid annab kaalu fenomenoloogide väitele, et sotsiaalset tunnetust ei saa taandada nn kolmanda isiku vaimulugemisele (*third-person mindreading*).

Kokkuvõtvalt kordan üle, et seni on sotsiaalse tunnetuse uurimisel rakendatud peamiselt kaudset fenomenoloogiat ehk interpreteeritud juba olemasolevaid empiirilisi andmeid fenomenoloogias lähtuvalt, kuid selline meetod jääb poolikuks, kuni sellisel moel saadud teoreetilisi väiteid ei suunata edasi empiirilisele testimisele. Edaspidi oleks tarvis rohkem tähelepanu pöörata fenomenoloogias lähtuvate väidete kasutamisele eksperimentide kavandamisel.

6. Kokkuvõte

Käesolevas artiklis uurisin, milline on ja peaks olema filosoofia roll sotsiaalse tunnetuse uurimisvaldkonnas, keskendudes seejuures — Andrew Brooki vastavast eristusest lähtuvalt — filosoofiale teaduses, mitte teadusfilosoofiale. Argumenteerisin, et filosoofid panustavad ja peaksid jätkuvalt panustama sotsiaalse tunnetuse uurimisse vähemalt järgmistel viisidel: (1) kritiseerides olemasolevaid ja töötades välja uusi empiirilisi hüpoteese ja teooriaid; (2) kasutades empiirilisi uurimistulemusi mõningate traditsiooniliste filosoofiliste küsimuste lahendamiseks; (3) integreerides erinevate distsipliinide raames saadud uurimistulemusi laiemasse teaduslikku maailmapilti ja hõlbustades interdistsiplinaarset uurimistööd; (4) analüüsides mõistekasutat spetsiifilistes kontekstides ja/või konstrueerides uusi mõisteid, et vähendada ambivalentsest mõistekasutusest tulenevat segadust; (5) töötades välja põhjendatud normatiivseid ettepanekuid teadustöö paremaks muutmiseks. Lisaks leidsin, et sotsiaalse tunnetuse uurimises ei ole seni kasutatud leidnud filosoofilised mõttelised eksperimendid ning vähe on rakendatud eksperimetaalfilosoofilisi meetodeid ja puhtakujulist teadustegevuse deskriptiivset analüüsi, küll aga rakendatakse deskriptiivset analüüsi normatiivsete eesmärkide teenistuses. Väitsin, et klassikalised filosoofilised mõttelised eksperimendid ei sobi sotsiaalse tunnetuse uurimisel tekkivate probleemide lahendamiseks, küll aga oleks rahvapsühholoogia uurimisel kohane kasutada eksperimetaalfilosoofilist meetodit. Lisaks on olemas vajadus sotsiaalse tunnetuse uurimistöö laialdasema ja põhjalikuma deskriptiivse analüüsi järele, mis oleks teadlikult lahutatud normatiivsest analüüsist. Eraldi käsitlesin fenomenoloogia rolli sotsiaalse tunnetuse uurimisel, refereerides Gallagheri (2003) poolt välja toodud kolme võimalust fenomenoloogia ja eksperimentaalteaduse vaheliseks interaktsiooniks, milleks on neurofenomenoloogia, kaudne fenomenoloogia ja fenomenoloogiaga eel-laadimine. Leidsin, et seni on sotsiaalse tunnetuse uurimisel rakendatud peamiselt kaudset fenomenoloogiat ehk interpreteeritud juba olemasolevaid empiirilisi andmeid fenomenoloogiast lähtuvalt. Kaudne fenomenoloogia jääb aga teadusliku teadmise genereerimisel poolikuks, kuni sellisel viisil saadud tõlgendusi ja selektusi ei suunata edasi empiirilisele testimisele, mistõttu oleks tulevikus tarvis rohkem tähelepanu pöörata sotsiaalse tunnetuse vallas tehtavate eksperimentide eel-laadimisele fenomenoloogiaga.

Tänuavaldus

Täna oma juhendajat Bruno Mölderit, professor Eero Loonet ning *Studia Philosophica Estonica* anonüümset retsensenti kommentaaride eest artikli varasematele versioonidele.

Kirjandus

- Astington, J. W. ja Gopnik, A. (1988). Knowing you've changed your mind: Children's understanding of representational change. J. Astington, P. Harris ja D. Olson (toim.), *Developing Theories of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, lk 193–206.
- Baron-Cohen, S., Leslie, A. M. ja Frith, U. (1985). Does the autistic child have a 'theory of mind'?, *Cognition* **21**: 37–46.
- Bennett, J. (1978). Some remarks about concepts, *Behavioral and Brain Sciences* **1**: 557–560.
- Bohl, V. (2011). Sotsiaalne tunnetus kui hübriidelevant. B. Mölder ja J. Kangilaski (toim.), *Filosoofia ja analüüs: Analüütilise filosoofia seminar 20*, EYS Veljesto Kirjastus, Tartu, lk 219–258.
- Brook, A. (2008). Phenomenology: Contribution to cognitive science, *Abstracta: Linguagem, Mente e Ação, Special Issue II*, lk 54–70.
- Brook, A. (2009). Introduction: Philosophy in and philosophy of cognitive science, *Topics in Cognitive Science* **1**: 216–230.
- Carnap, R. (1950). *Logical Foundations of Probability*, University of Chicago Press, Chicago.
- Cohnitz, D. (2006). *Gedankenexperimente in der Philosophie*, Mentis, Paderborn.
- De Jaegher, H. (2009). Social understanding through direct perception? Yes, by interacting, *Consciousness & Cognition* **18**: 535–542.
- Dennett, D. C. (1978). Beliefs about beliefs, *Behavioral and Brain Sciences* **1**: 568–570.
- Dennett, D. C. (2009). The part of cognitive science that is philosophy, *Topics in Cognitive Science* **1**: 231–236.
- Epley, N. ja Waytz, A. (2009). Mind perception. S. T. Fiske, D. T. Gilbert ja G. Lindzey (toim.), *Handbook of Social Psychology*, 5. tr, Wiley, New York, lk 498–541.
- Gallagher, S. (2003). Phenomenology and experimental design: Towards a phenomenologically enlightened experimental science, *Journal of Consciousness Studies* **10**: 85–99.
- Gallagher, S. (2008). Direct perception in the intersubjective context, *Consciousness and Cognition* **17**: 535–543.
- Goldman, A. (2006). *Simulating Minds: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading*, Oxford University Press, Oxford.

- Gordon, R. (1986). Folk psychology as simulation, *Mind and Language* **1**: 158–171.
- Harman, G. (1978). Studying the chimpanzee's theory of mind, *Behavioral and Brain Sciences* **1**: 576–577.
- Herschbach, M. (2008). Folk psychological and phenomenological accounts of social perception, *Philosophical Explorations* **11**: 223–235.
- Husserl, E. (1987). Phänomenologie als strenge Wissenschaft, *Aufsätze und Vorträge 1911–1921. Husserliana XXV*, Martinus Nijhoff, Dordrecht, lk 3–62.
- Irvine, A. D. (1991). Thought experiments in scientific reasoning. T. Horowitz ja G. Massey (toim.), *Thought Experiments in Science and Philosophy*, Rowman & Littlefield, Lanham, lk 149–166.
- Jackson, F. (1986). What Mary didn't know, *Journal of Philosophy* **83**: 291–295.
- Jackson, F. (2004). Epifenomenilised kvaalid, *Akadeemia* **16**: 733–748. Tlk B. Mölder.
- Knobe, J. (2008). The concept of intentional action: A case study in the uses of folk psychology. J. Knobe ja S. Nichols (toim.), *Experimental Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, lk 129–148.
- Knobe, J. ja Nichols, S. (2008a). *Experimental Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- Knobe, J. ja Nichols, S. (2008b). An experimental philosophy manifesto. J. Knobe ja S. Nichols (toim.), *Experimental Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, lk 3–16.
- Leudar, I. ja Costall, A. (toim.) (2009). *Against Theory of Mind*, Palgrave Macmillan.
- Lieberman, M. (2007). Social cognitive neuroscience: A review of core processes, *Annual Review of Psychology* **58**: 259–289.
- Lutz, A., Lachaux, J.-P., Martinerie, J. ja Varela, F. (2002). Guiding the study of brain dynamics using first-person data: Synchrony patterns correlate with on-going conscious states during a simple visual task, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA* **99**: 1586–1591.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *La phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris.
- Mittelstrass, J. (2001). On transdisciplinarity. M. S. Sorondo (toim.), *Science and the Future of Mankind: Science for Man and Man for Science; The Proceedings of the Preparatory Session, 12–14 November 1999 and the Jubilee Plenary Session, 10–13 November 2000*, Pontificia Accademia delle Scienze,

- Vatican, lk 495–500.
- Moran, D. (2000). *Introduction to Phenomenology*, Routledge, London.
- Mölder, B. (2010). Sellarsi mütoloogia, *Akadeemia* **22**: 2292–2303.
- Nadelhoffer, T. (2008). Bad acts, blameworthy agents, and intentional actions: Some problems for juror impartiality. J. Knobe ja S. Nichols (toim.), *Experimental Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, lk 149–167.
- Papineau, D. (2009a). Naturalism. E. N. Zalta (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2009 tr.
URL: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/naturalism/>
- Papineau, D. (2009b). The poverty of analysis, *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary LXXXIII*: 1–30.
- Premack, D. ja Woodruff, G. (1978). Does the chimpanzee have a theory of mind?, *Behavioral and Brain Sciences* **1**: 515–526.
- Prinz, J. J. (2008). Empirical philosophy and experimental philosophy. J. Knobe ja S. Nichols (toim.), *Experimental Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, lk 189–208.
- Putnam, H. (1973). Meaning and reference, *Journal of Philosophy* **70**: 699–711.
- Reiland, I. (2009). Mis on filosoofia?, *Studia Philosophica Estonica* **2.1**: 19–31.
- Schilbach, L. (2010). A second-person approach to other minds, *Nature Reviews Neuroscience* **11**: 449.
- Sellars, W. (1962). Philosophy and the scientific image of man. R. Colodny (toim.), *Frontiers of Science and Philosophy*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, lk 35–78.
- Sellars, W. (2010). Empirism ja vaimufilosoofia, *Akadeemia* **22**: 1713–1736, 1905–1928, 2091–2112, 2279–2291. Tlk A. Unt.
- Stich, S. (1994). Psychology and philosophy. S. Guttenplan (toim.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell Publishing, lk 500–507.
- Thagard, P. (2009). Why cognitive science needs philosophy and vice versa, *Topics in Cognitive Science* **1**: 237–254.
- Van Gelder, T. (1998). The roles of philosophy in cognitive science, *Philosophical Psychology* **11**: 117–136.
- Varela, F. (1996). Neurophenomenology: A methodological remedy to the hard problem, *Journal of Consciousness Studies* **3**: 330–350.
- Weinberg, J. M., Nichols, S. ja Stich, S. (2001). Normativity and epistemic intuitions, *Philosophical Topics* **29**: 429–460.

- Wilms, M., Schilbach, L., Pfeiffer, U., Bente, G., Fink, G. R. ja Vogeley, K. (2010). It's in your eyes: Using gaze-contingent stimuli to create truly interactive paradigms for social cognitive and affective neuroscience, *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 5: 98–107.
- Wimmer, H. ja Perner, J. (1983). Beliefs about beliefs: Representation and constraining function of wrong beliefs in young children's understanding of deception, *Cognition* 13: 103–128.
- Zahavi, D. (2004). Phenomenology and the project of naturalization, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3: 331–347.
- Zahavi, D. (2010). Naturalized phenomenology. S. Gallagher ja D. Schmic-king (toim.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, Springer Netherlands, Dordrecht, lk 2–199.

Why does social cognition research need philosophy?

The aim of the paper is to explain what is and what should be the contribution of philosophy to the social cognition research. I refute three popular claims against the necessity of philosophy in scientific research and bring out several ways of how philosophers contribute and should continue to contribute to social cognition research. I clarify the role of thought experiments in studying social cognition and argue that although classical philosophical thought experiments are unsuitable for solving scientific problems in this area, the methods of experimental philosophy should be more widely used for studying folk psychology. I claim that whereas philosophers tend to analyse the research of social cognition in order to make normative claims, there is likewise a need for more elaborate descriptive analysis. I also analyse the possible role of phenomenology in social cognitive research and explain how does the contribution of phenomenology differ from the contribution of nonphenomenological philosophy and what is the potential of phenomenology in social cognition research.

Keywords: social cognition, philosophy of science, philosophy in science, interdisciplinarity, conceptual analysis, thought experiments, experimental philosophy, phenomenology
