

UNIVERSITATEA TITU MAIORESCU  
FACULTATEA DE PSIHOLOGIE

# INTRODUCERE ÎN FILOSOFIA MINȚII

Partea I

Curs pentru învățământ la distanță

Prof. univ. dr. Dumitru Gheorghiu



2005

## **I. Obiectivele cursului**

- Familiarizarea studenților cu principalele concepte și instrumente conceptuale ale filosofiei minții
- Analiza și clarificarea unor concepte utilizate în psihologie
- Explicitarea și elucidarea unor presupoziii filosofice tacite ale teoriilor psihologice
- Analiza principalelor argumente în filosofia contemporană a minții

Cursul se adresează studenților din anul I

## **II. Repartizarea activităților tutoriale (AT) și a temelor de control (TC):**

- SEMESTRUL I: AT + TC = 14 ore
- SEMESTRUL II: AT + TC = 14 ore

Număr de credite: 5

**Tutori:** Asist.drd.Ionuț Lungu, lect.drd. Elena Banciu

## **III. EXIGENȚE ȘI CRITERII DE EVALUARE A CUNOȘTIINȚELOR:**

Studiul filosofiei minții în anul I se încheie cu susținerea unui examen scris, pe baza unui pachet de teste (de regulă 14 întrebări) la care se adaugă întrebări care presupun un răspuns mai elaborat, care să exprime mai nuanțat pregătirea studentului (3 întrebări).

Pe parcursul activităților tutoriale, studenții pot susține în cadrul grupeii referate și pot participa activ la discuții. Atât referatele, cât și răspunsurile sunt evaluate de tutore cu note de la 5 la 10.

Lucrările de control și referatele, desfășurate conform planificării cuprinse în calendarul disciplinei, reprezintă 30% din nota finală obținută de student.

Studentul care nu obține nota de promovare la examen (minimum 5) nu poate promova pe baza notelor primite în timpul anului de studiu.

## CUPRINS

CUVÂNT ÎNAINTE	5
1. PSIHISMUL UMAN INDIVIDUAL	7
INTRODUCERE	9
TEXTE DE COMENTAT	13
APLICAȚII	31
TEME DE ESEURI	32
2. COGNIȚIA	34
INTRODUCERE	36
TEXTE DE COMENTAT	42
APLICAȚII	63
TEME DE ESEURI	65
3. PERSOANA	66
INTRODUCERE	68
TEXTE DE COMENTAT	72
APLICAȚII	90
TEME DE ESEURI	92
ANEXA I: Explicând conștiința din perspectiva științelor cognitive	93
ANEXA II: Persistența personală	114
BIBLIOGRAFIE	122

„Un curs de filosofie nu este obligatoriu să fie o construcție monumentală și cu linii bine precizate, pentru că funcția lui nu este atât de a vă preda anumite adevăruri fundamentale, cât mai ales, de a vă îndemna să *gândiți* în legătură cu anumite probleme fundamentale. Așa fiind, un curs de filosofie este mai curând un curs de probleme filosofice, decât un curs de soluții filosofice.”

NAE IONESCU, 1942

„Orice categorie de cercetări, oricât ar fi de mărginită, implică totdeauna o sumă de probleme generale, ce nu se mai pot dezlega cu mijloacele științei respective și pentru a căror dezlegare, așadar, cei ce se ocupă cu ele trebuie să se ridice mai sus și să pătrundă în domeniul speculațiilor filosofice.”

P. P. NEGULESCU, postum, 1972

„Filosoful este un începător perpetuu. Aceasta vrea să spună că el nu consideră nimic incontestabil din ceea ce oamenii sau savanții cred că știu. Aceasta vrea să spună, de asemenea, că nici filosofia nu trebuie să se considere incontestabilă în ceea ce ea a putut spune despre adevăr, că ea este o experiență reînnoită a propriului său început, că ea consistă în întregime din a descrie acest început.”

MAURICE MERLEAU-PONTY, 1945

## CUVÂNT ÎNAINTE

Deși psihologia s-a deprins de filosofie, constituindu-se ca știință autonomă, colaborarea dintre aceste discipline se răsfrânge benefic asupra amândurora. Filosofia, așa cum este ea practică astăzi, poate contribui, în primul rând, la clarificarea unor concepte utilizate în psihologie. În fond, observația formulată în 1929 în mediul filosofic și științific al „Cercului de la Viena” cu privire la starea de lucruri din psihologie este încă actuală: „Formele lingvistice pe care le mai folosim astăzi în psihologie își au originea în anumite noțiuni metafizice antice despre suflet. Formarea de noțiuni în psihologie este îngreunată de aceste defecte ale limbii, poveri metafizice și inconsecvențe logice”<sup>1</sup>. În al doilea rând, filosofia poate contribui la explicitarea și elucidarea unor presupoziii filosofice tacite ale abordărilor psihologice. Remarca pe care psihologul american Gordon W. Allport o făcea în legătură cu psihologia personalității este evident valabilă și pentru alte domenii ale psihologiei: „Toate lucrările de psihologia personalității sunt în același timp lucrări de filosofia persoanei. Nu ar putea fi altfel. Un autor care decide că o teorie a învățării sau a motivației este mai bună decât alta adoptă astfel o anumită concepție despre natura umană în defavoarea altei concepții. În majoritatea textelor psihologice, filosofia este totuși ascunsă. Numai un cititor abil o poate detecta”<sup>2</sup>. Pe de altă parte, psihologia poate sprijini filosofia în demersurile sale specifice privind clarificarea distincțiilor „clasice” dintre natură și cultură, subiect și obiect în cunoaștere, înnăscut și dobândit, *a priori* și *a posteriori* ș.a.

Fiecare capitol cuprinde:

1. O introducere, menită să înlesnească orientarea în tematica respectivă.
2. Texte de analizat și comentat, aparținând unor autori -- filosofi, psihologi, medici etc. – cu preocupări semnificative pentru reflecția filosofică asupra psihicului și psihologiei. Comentarea textelor presupune compararea contextelor, teoriilor și a argumentelor, producerea unor noi argumente sau chiar contraargumente, identificarea supozitiilor tacite ale autorilor, sesizarea virtuților sau, eventual, a viciilor logice.

---

<sup>1</sup> R. Carnap *et. al.*, „Concepția științifică despre lume: Cercul de la Viena” (1929).

<sup>2</sup> G. W. Allport, *Structura și dezvoltarea personalității*, București, EDP, 1991, p. 9.

3. Aplicații care presupun utilizarea informației din texte și introduceri pentru verificarea capacității de a sesiza și rezolva probleme;
4. Teme de eseuri care să verifice însușirea problemelor fundamentale și capacitatea studenților de a formula un punct de vedere propriu. Pentru realizarea acestor eseuri este de dorit consultarea și a altor lucrări, pe lângă cele menționate în capitolul (subcapitolul) respectiv, întocmirea unei bibliografii pe o temă constituind în sine un exercițiu didactic și științific util.

Fiecare dintre cele două anexe reprezintă atât o introducere într-o serie de probleme actuale ale filosofiei minții, cât și un model de întocmire a unui eseu.

# 1. PSIHISMUL UMAN INDIVIDUAL

## A. Conștiința reflexivă și intențională

1. M. Lăzărescu: Psihismul uman se caracterizează, în primul rând, prin conștiința reflexivă și intențională.
2. E. Fromm: Omul, animal capabil să spună „eu”.
3. Ch. S. Peirce: Apariția conștiinței de sine la copil.

## B. Conștiința și experiențele noi

4. S. Freud: Starea de conștiință dispare repede.
5. E. Schrödinger: Situațiile noi și răspunsurile noi pe care ele le provoacă se mențin în lumina conștiinței, iar cele vechi și bine exersate nu.
6. C. R. Motru: La originea conștiinței stă simțirea noutății.

## C. Inconștientul

7. S. Freud: Conștientul, preconștientul, inconștientul.
8. S. Freud: Actele inconștiente sunt încărcate de sens.
9. S. Freud: Cred în hazardul exterior (real), dar nu cred în hazardul interior (psihic).
10. S. Freud: Trebuie să refuzăm superstiției orice bază reală?
11. C. G. Jung: Conținuturi inconștiente personale și conținuturi colectiv inconștiente.
12. C. G. Jung: Conținuturile inconștientului colectiv sunt așa-numitele *arhetipuri*.

## D. Controverse

13. S. Freud: Inconștientul nu se identifică cu imperceptibilul.
14. S. Freud: Procesele psihice inconștiente sunt în sine „atemporale”.
15. C. G. Jung: Nu există nici un conținut conștient, care să nu fie, într-o altă privință, inconștient.
16. C. G. Jung: Psihicul constituie o totalitate conștient-inconștientă.
17. S. Freud: Acte și funcții psihice înalt valorizate se pot desfășura sub pragul conștiinței.

18. S. Freud: Conștiința poate fi localizată spațial.
19. E. Schrodinger: Conștiința nu poate fi identificată nicăieri în spațiu.
20. C. G. Jung: Psihicul nu poate fi explicat prin chimismul fiziologic.
21. J. R. Searle: O stare mentală este o trăsătură a unui sistem de neuroni, dar nu a unui anumit neuron.
22. M. Bunge: Stările mentale sunt stări emergente ale creierului.
23. J. R. Searle: Polismul.
24. M. Bunge: Pluralismul proprietăților.
25. M. Bunge: Analogia computer-creier nu are valoare pentru știința despre creier.
26. P. Suppes: Evenimentele mentale nu pot fi reduse la evenimente cerebrale.
27. C. Rădulescu-Motru: Unitatea conștiinței.
28. C. G. Jung: Psihicul și materia sunt cuprinse în una și aceeași lume.



# INTRODUCERE

## A. Conștiința reflexivă și intențională

Psihismul uman individual, spre deosebire de cel al altor mamifere, se caracterizează prin prezența conștiinței reflexive (de sine) și intenționale („de lume”) (*textul 1*). Deși explicațiile etimologice nu sunt, în general, satisfăcătoare, cazul termenului „conștiință” (ca și al altor termeni utilizați în psihologie) constituie o excepție: el provine din limba latină, în care *cum scientia* înseamnă „cu știință”. Individul conștient vede, aude, simte, dorește, gândește, este pus în situația de a acționa etc. și în același timp știe că el este cel căruia i se „întâmplă” toate acestea<sup>3</sup>. Individul conștient se resimte ca un eu identic cu sine și, ca atare, diferit de lumea exterioară din care mai fac parte și alte „euri”. Astfel, omul ar putea fi definit ca animal capabil să spună, cu înțeles, „eu”, această capacitate fiind semnul desprinderii în ontogeneză de legăturile primare cu mediul exterior și al apariției conștiinței reflexive și intenționale (*textul 2*). Folosirea relativ târzie a pronumelui personal „eu” dovedește absența conștiinței reflexive la copiii foarte mici. Prin experiența contactelor cu propriul său corp și cu obiectele înconjurătoare, copilul descoperă treptat că are un corp și că acel corp este „sediul” trăirilor sale și al tendințelor sale de a face ceva (*textul 3*). Absența conștiinței reflexive în prima fază a copilăriei înseamnă și absența conștiinței intenționale, căci reflexivitatea și intenționalitatea se presupun reciproc: împrejurarea că, de pildă, privesc un obiect și știu că eu sunt cel care privește nu poate fi disociată decât teoretic de faptul că acel obiect este și eu știu că este întrucât îl privesc.

## A. Conștiința și experiențele noi

Conștiința reflexivă și intențională nu însoțește însă orice act al omului, viața sa psihică fiind caracterizată mai curând prin aceea că starea de conștiință dispare repede (*textul 4*). Există acte care au fost odată îndeplinite conștient, cum ar fi mersul pe jos, folosirea tacâmurilor, spălatul pe mâini ș.a., dar care, prin repetare frecventă, au ieșit treptat din sfera actelor conștiente devenind automatisme (deprinderi); pe de altă parte, există automatisme „native”, cum ar fi respirația, clipitul ș.a. Viața psihică a omului ar fi imposibilă fără asemenea automatisme. Dacă însă în îndeplinirea acestor acte apare o

---

<sup>3</sup> Totuși, conștiința nu este, prin sine, cunoaștere, deoarece a ști că nu implică în mod necesar pe a ști cum.

diferență semnificativă în raport cu desfășurarea lor anterioară, un element nou care „ne înșală așteptările” (K. R. Popper), de pildă ne-am rănit la un deget și trebuie să-l ferim la spălat sau am intrat într-o cameră plină cu fum și avem dificultăți în respirație, atunci noua situație și noul nostru răspuns la acea situație „pătrund” în conștiință, sunt conștientizate. Prin urmare, actele omului și situațiile în care acesta este pus sunt însoțite de conștiință numai în măsura în care reprezintă experiențe noi (*textul 5*). Extrapolând la scara filogenezei proceselor mentale, se poate spune că la originea conștiinței se află confruntarea cu experiențele noi (*textul 6*).

### C. Inconștientul

Deja discuția anterioară trimite la ideea că psihismul uman nu se identifică cu viața psihică conștientă. Analizând manifestările unor oameni bolnavi sau sănătoși, Sigmund Freud formula ipoteza celebră a existenței unor procese psihice subconștiente, adică a unor procese psihice care au fost odată conștiente și pot redeveni oricând astfel, precum și a unor procese psihice inconștiente, adică a unor procese psihice care, fie că au fost, odată conștiente, fie că nu au fost niciodată astfel, nu pot deveni ca atare și prin sine conștiente (*textul 7*), ci numai indirect, printr-un procedeu special de investigație numit „psihanaliză”. Acest procedeu pune în evidență faptul că o serie de comportamente, cum ar fi uitarea unor nume proprii, pierderea unor obiecte, unele erori de lectură, gesturile mașinale etc. nu sunt manifestări ale hazardului și neatenției, ci expresii ale vieții psihice subconștiente și mai ales inconștiente, fiind astfel încărcate de sens (*textul 8*). Din această perspectivă, Freud susținea teza determinismului vieții psihice, conform căreia orice fenomen psihic are o cauză specifică sau chiar mai multe asemenea cauze (*ibidem*) și respingea ideea unui hazard interior (psihic), considerând că manifestările neintenționate ale vieții psihice, de pildă visele, dezvăluie ceva ascuns care aparține tot vieții psihice, și anume o motivație inconștientă (*textul 9*). Cu toate acestea, Freud aprecia că este posibil ca fenomenele cunoscute sub numele de „presimțiri”, „vise profetice” ș.a., să aibă legături cu realitatea exterioară, dar că eventuala descoperire a acestor legături nu va modifica radical concepțiile sale (*textul 10*).

Pentru a explica anumite coincidențe constatate în practica clinică între motive (teme) mitologice cunoscute prin tradiție sau cercetări etnologice și imagini onirice sau „fantasme” relatate de pacienți fără cunoștințe de mitologie, Jung a formulat ipoteza existenței, pe lângă inconștientul personal, ale cărui conținuturi se constituie în cursul vieții individuale, a unui inconștient colectiv, ale cărui conținuturi sunt înnăscute (*textul 11*). Preluând un termen filosofico-teologic mai vechi, Jung numea conținuturile universale și suprapersonale ale inconștientului colectiv „arhetipuri” (*textul 12*). Fiind înnăscute și deci caracteristice speciei, arhetipurile se înrudesesc cu instinctele, dar, în același timp prin manifestările acestora (în mitologie, creația artistică

etc.), arhetipurile sunt de ordinul spiritului. „Din punct de vedere filosofic – remarcă Vasile Dem. Zamfirescu – ideea este de primă importanță: dacă arhetipurile sunt spirit și în același timp instincte, atunci natura conține spirit și nu este opusă în întregime culturii. Jung subliniază continuitatea dintre natură și cultură”<sup>4</sup>.

#### D. Controverse

Noțiunea de inconștient și problema raporturilor dintre conștient și inconștient nu au fost imune la controverse. În concepția lui Freud, inconștientul nu se reduce la ceea ce este slab perceptibil sau imperceptibil pe o scală de claritate a conștiinței (*textul 13*), ci reprezintă o parte a psihicului cu proprietăți specifice, distincte de cele ale conștiinței, cum ar fi „atemporalitatea” (*textul 14*). Existența unei scale de claritate a conștiinței conduce însă, după Jung, la ideea că orice conținut conștient este, într-o altă privință, inconștient (*textul 15*) și, mai departe, la concluzia că psihicul este o totalitate (indisociabilă) conștient-inconștientă (*textul 16*). Pe de altă parte, se susține adesea că în viziunea lui Freud inconștientul ar fi exclusiv sediul proceselor psihice „inferioare”, deși Freud însuși considera că acte și funcții psihice înalt valorizate din punct de vedere social și moral se pot desfășura sub pragul conștiinței, inclusiv la nivelul inconștientului (*textul 17*; v. și *textul 28*, Cap. II).

Descoperirea inconștientului pune și o problemă privind caracterizarea conținuturilor psihice drept subiective. Paul Popescu-Neveanu arată că termenul „subiectiv” este derivat de la subiectul psihic și distinge șase sensuri ale acestui termen<sup>5</sup>, dintre care aici interesează două. Astfel, în sens *categorial* este subiectiv ceea ce este dependent de subiect, iar în sens *topic* este subiectiv ceea ce ține de interioritatea subiectului. Apare deci ca un truism afirmația că în sens topic orice conținut psihic, conștient sau nu, este subiectiv, în acest sens psihicul identificându-se cu subiectivitatea, însă în sens categorial nu orice conținut psihic este subiectiv, căci conținuturile inconștiente nu depind de subiect, subiectul nu dispune de ele după voie (v. din această perspectivă și *textul 10*, Cap. III).

O problemă foarte mult discutată în filosofia contemporană este cea a raportului dintre stările și procesele mentale, pe de o parte, și stările și procesele nervoase, pe de altă parte, pe scurt dintre minte și creier. În legătură cu acest raport s-au conturat două poziții: monismul psihofizic și dualismul psihofizic, fiecare cu mai multe variante, între care unele „extreme”. Conform monismului „extrem”, cunoscut sub numele de „teoria identității

---

<sup>4</sup> Vasile Dem. Zamfirescu *introducere în lumea arhetipurilor*, în C. G. Jung, *În lumea arhetipurilor*, traducere de Vasile Dem. Zamfirescu, Editura Jurnalul Literar, 1994, p.6

<sup>5</sup> Paul Popescu-Neveanu, *Dicționar de psihologie*, București, Editura Albatros, 1978, pp. 691-693.

psihofizice", stările și procesele mentale sunt stări și procese neurofiziologice ale creierului, se identifică cu acestea, deci psihologia se reduce la neurofiziologie. Conform dualismului „extrem”, stările și procesele mentale sunt independente de stările și procesele nervoase, deci psihologia nu are nici un fel de legătură cu neurofiziologia. Cele mai interesante și mai plauzibile sunt însă pozițiile „moderate”. Freud se situa pe o poziție dualistă moderată, conform căreia conștiința poate fi localizată spațial la nivelul scoarței cerebrale, dar reprezintă un sistem distinct, cu proprietăți specifice, nereductibile la procesele de „excitație” nervoasă (*textul 18*). Problema este că, deși individul conștient se resimte și este „sediul” trăirilor sale psihice (gânduri, sentimente, dorințe etc.), examinarea neurofiziologică nu poate identifica spațial conștiința ca atare (*qua* conștiință) în corpul individului conștient (*textul 19*). Totuși, după cum arată Jung, psihicul ca atare nu poate fi explicat prin procesele chimice care au loc la nivel fiziologic, în principal pentru că procesele chimice se supun legii entropiei, în timp ce psihicul funcționează antientropic (*textul 20*).

Conform unui punct de vedere monist moderat, destul de influent, bazat pe teoria sistemelor, o stare mentală este o trăsătură a unui sistem de neuroni, dar nu a unui anumit neuron (*textul 21*), o stare „emergentă” a creierului, nereductibilă la stările componentelor celulare ale acestuia, drept care psihologia, chiar dacă nu se reduce la neurofiziologie, trebuie să devină o „neuroștiință” (*textul 22*). Acest punct de vedere reprezintă o încercare de a concilia monismul radical cu afirmarea distincțiilor calitative dintre mental și neurofiziologic sub forma unui „polism” sau „pluralism al proprietăților” (*textele 23, 24*). Este de remarcat că susținătorii monismului resping analogia computer-creier, care, prin delimitarea *software-ului* de *hardware*, ar putea sugera un temei pentru acceptarea dualismului (*textul 25*). Printr-o argumentare convingătoare, Patrick Suppes, adept al unui dualism moderat, arată că dacă analogia computer-creier este bine înțeleasă, ea conduce la ideea că dependența vieții mentale de buna funcționare a creierului nu implică în nici un fel unitatea, în vreun sens tare al cuvântului, dintre evenimentele mentale și cele cerebrale; prin urmare, psihologia apare ca o știință fundamentală, nereductibilă la neurofiziologie, dar având legături cu aceasta (*textul 26*). Se poate însă spune că între minte și creier există o unitate într-un sens larg al cuvântului, înțelegând prin aceasta că fenomenele psihice și cele care nu au acest caracter sunt ipostaze diferite ale unei unice existențe (*textele 27, 28*).

## TEXTE

### A. Conștiința reflexivă și intențională

1. *Psihismul uman se caracterizează, în primul rând, prin conștiința reflexivă și intențională.*

Marea majoritate a funcțiilor și structurilor psihice se regăsesc și la celelalte mamifere : ciclul somn-veghe, percepția, memoria, capacitatea de a lua decizii în condiții de risc, dinamizarea instinctivă, multe aspecte ale afectivității (între care emoția, atașamentul), acțiunea desfășurată în vederea atingerii unui scop, expresivitatea comunicantă, marcată de rudimente de limbaj etc. În plus, omul împărtășește cu animalele o serie de manifestări și comportamente corelate cu viața în cuplu și în grup, ca, de exemplu, curtea, lupta pentru câștigarea unui partener sexual, constituirea unei familii, construirea unei „case” (cuib, vizuină), apărarea teritoriului limitrof acesteia, creșterea, apărarea și învățarea puilor, aspecte ce țin de diviziunea în grup a comportamentelor, de raporturile ierarhice. Și, la fel ca animalele, omul se joacă, desigur, dând jocului, ca de altfel tuturor celorlalte împrumuturi comportamentale, dimensiuni și perspective specifice existenței sale.

Psihismul uman are însă și o serie de caracteristici proprii. Ceea ce definește existența sa individuală este, în primul rând, conștiința reflexivă și intențională, care este o realitate distinctă de starea de veghe proprie animalului. Omul conștient știe că există în mijlocul unei lumi obiective pe care o cunoaște și care îl cunoaște, existența sa fiind parțial autodeterminată prin libertate.

Mircea Lăzărescu, *Introducere în psihopatologia antropologică*, Timișoara, Editura Facla, 1989, p. 6.

2. *Omul, animal capabil să spună „eu”.*

Omul ar putea fi definit ca un animal capabil să spună „eu” și conștient de el însuși ca entitate separată. Animalul, care nu transcende natura, ci face parte integrantă din ea, nu are conștiință nici de el însuși, nici de identitatea sa. Smuls din natură, înzestrat cu rațiune și imaginație, omul simte nevoia să-și formeze propria sa reprezentare, să spună și să gândească: „Eu sunt eu”. (...) Frustrat de comuniunea sa originară cu natura și obligat să ia decizii, conștient de sine și de alții ca fiind persoane diferite, omul trebuie să se simtă

în mod categoric autor al actelor sale. Asemenea nevoilor de relații, de înrădăcinare și de transcendență, nevoia de a-și simți identitatea este atât de imperioasă, încât omul și-ar pierde cumpătul dacă n-ar găsi vreun mijloc de a o satisface. *Acest sentiment al identității se dezvoltă parțial cu procesul de desfacere din legăturile primare cu mama și cu natura.* Copilul, încă legat în mod intim de mama sa, nu poate să spună „eu” și, de altminteri, nici nu simte această nevoie. Numai după ce devine conștient de lumea exterioară ca univers separat și diferit de el, copilul poate ajunge să o distingă personal în deplină conștiință, iar unul dintre ultimele cuvinte pe care învață să le întrebuițeze este „eu”.

Erich Fromm, *Societate alienată și societate sănătoasă*, traducere de Nicolae Frigoiu. În Erich Fromm, *Texte alese*, București, Editura Politică, 1983, pp. 88-89.

### 3. Apariția conștiinței de sine la copil

5.27. Trebuie remarcat, în primul rând, că nu se poate repera o conștiință de sine la copiii foarte mici. Kant deja a arătat că folosirea foarte târzie de către copii a cuvântului comun „eu” indică în cazul lor o conștiință de sine încă neîmplinită și că, prin urmare, în măsura în care ne este permis să tragem o concluzie cu privire la starea mentală a copiilor mai mici, aceasta trebuie să fie contrară existenței la ei a unei conștiințe de sine. (...)

5. 229. Copilul foarte mic poate fi observat mereu studiindu-și corpul cu mare atenție. Este firesc să o facă pentru că, din punctul de vedere al copilului, corpul său este lucrul cel mai important din univers. Doar ceea ce poate atinge are pentru el o calitate sensibilă reală și prezentă ; doar ceea ce are în față are o culoare reală ; doar ceea ce are în gură are un gust real.

5. 230. Nimeni nu se îndoiește că atunci când un copil aude un sunet el nu se gândește la el însuși ca la cel care ascultă, ci la clopot sau alt obiect care îl produce. Ce se întâmplă când vrea să miște o masă ? Se gândește el atunci la sine ca la cel care dorește să facă aceasta, sau doar la masă ca obiect potrivit spre a fi mișcat ? El se gândește, fără îndoială, în ultimul fel. (...)

5. 231. Copilul e nevoit să descopere totuși curând, prin observație, că lucrurile care sunt apte de a fi schimbate sunt într-adevăr apte de a suferi această schimbare, după un contact cu acest corp foarte important numit Willy sau Johnny. Această reflecție îi face propriul corp și mai important și central, deoarece el stabilește legătura dintre capacitatea unui lucru de a fi schimbat și o tendință din propriul corp de a atinge lucrul respectiv înainte ca acesta să se schimbe.

Charles S. Peirce, *Întrebări privind anumite facultăți pe care se presupune că le are omul*, (1868), traducere de Delia Marga, în Ch. S. Peirce, *Semnificație și acțiune*, București, Editura Humanitas, 1990, pp. 52-53.

## **B. Conștiința și experiențele noi**

### *4. Starea de conștiință dispare repede.*

Conștiința este înainte de toate un termen pur descriptiv, care se referă la percepția cea mai nemijlocită și mai sigură, însă experiența ne arată că un element psihic, de exemplu o reprezentare, nu este de obicei conștientă în mod permanent. Viața psihică este mai curând caracterizată de faptul că starea de conștiință dispare repede. O reprezentare care acum este conștientă nu va mai fi astfel în următorul moment, dar ea poate să redevină conștientă în anumite condiții ușor de realizat. În acest interval nu putem ști cum a fost; putem spune că ar fi fost *latentă*, înțelegând prin aceasta că ea poate redeveni în orice clipă conștientă. Iar dacă spunem că reprezentarea a fost *inconștientă*, nu facem altceva decât să dăm o descriere corectă. Această inconștientă coincide cu starea latentă ce poate redeveni conștientă.

Sigmund Freud, *Eul și sinele* (1923), traducere de George Purdea și Vasile Dem. Zamfirescu, în S. Freud, *Dincolo de principiul plăcerii*, Editura „Jurnalul Literar”, 1992, p. 97.

### *5. Situațiile noi și răspunsurile noi pe care ele le provoacă se mențin în lumina conștiinței, iar cele vechi și bine exersate nu.*

Orice succesiune de evenimente la care participăm prin senzații, percepții și, uneori, prin acțiuni, dacă se repetă foarte des și în același mod, iese treptat din domeniul conștiinței. Ea este însă imediat împinsă în regiunea conștiinței, dacă la repetare motivul care a declanșat-o sau condițiile de mediu în care se desfășoară se deosebesc de cele ale incidentelor sale anterioare. (...) Dispariția treptată din conștiință are o importanță deosebită în structura vieții noastre mentale, întemeiată în totalitatea sa pe procesul de rutinare prin repetiție (...). Din experiența noastră lăuntrică știm următoarele. La primele câteva repetări, apare în spirit un element nou, „deja întâlnit” sau, cum l-a numit Richard Avenarius, „însemnul caracteristic” (notal). Prin repetare frecventă, întregul șir de evenimente devine tot mai mult o rutină, e tot mai neinteresant, iar răspunsurile sunt mai sigure o dată cu dispariția lor din conștiință. Un băiat recită un poem, o fată cântă o sonată la pian „până și în somn”. Mergem spre uzină pe drumul pe care ne-am obișnuit, traversăm strada în locul unde o facem de obicei, cotim pe anumite străzi etc., în timp

ce cu mintea ne gândim la cu totul alte lucruri. Dar ori de câte ori situația prezintă o modificare relevantă – să zicem că șoseaua pe care ne-am obișnuit să o traversăm este desfundată, astfel încât trebuie să facem un ocol –, această diferență și răspunsul nostru la ea pătrund în conștiință, coborând însă sub prag atunci când diferența devine un fenomen repetat în mod constant. (...) Situațiile noi și răspunsurile noi pe care ele le provoacă se mențin în lumina conștiinței, iar cele vechi și bine exersate nu. (...) Sute de operații și acțiuni ale vieții cotidiene au trebuit să fie învățate cândva, cu mare atenție și concentrare. Luați ca exemplu primele încercări de a umbla ale unui copil. Ele ocupă focarul conștiinței în mod exclusiv ; primele succese sunt întâmpinate de executant cu chiote de bucurie. Când un om matur își leagă șireturile, aprinde lumina, se dezbracă seara, mănâncă cu cuțitul și furculița, toate aceste acțiuni, care au fost învățate cu greu, nu îi tulbură gândurile în care s-a adâncit. (...) Respirația se produce în mod inconștient, dar, în urma unor schimbări de situație, să zicem aerul viciat cu fum sau un atac de astmă, poate să se modifice și să devină conștientă. (...) Mi-aș rezuma ipoteza generală astfel : conștiința este asociată *învățării (learning)* substanței vii (...).

Erwin Schrodinger, *Spirit și materie* (1967), traducere de V. Efimov, în E. Schrodinger, *Ce este viața ? și Spirit și materie*, București, Editura Politică, 1980, pp. 120-124.

#### 6. *La originea conștiinței stă simțirea noutății*

Un fapt stă la originea conștiinței omenești: simțirea noutății. Conștiința face din om o ființă ce simte noutatea. Cu cât noutatea este mai extraordinară, cu atât ea se impune mai mult conștiinței omenești, întreaga dezvoltare a conștiinței stă sub dependența acestui fapt originar. Faptul nou, extraordinar, pune în mișcare atenția primitivului și îl face să cugete, îl face să cugete cu atât mai mult cu cât faptul cel nou este, pentru primitiv, adeseori, o amenințare la existența sa. A înțelege noutatea, asimilând-o în conținutul conștiinței sale, este pentru primitiv nu numai împlinirea unei curiozități, ci este și împlinirea unui act util de viață.

Constantin Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic* (1927) în C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic și alte scrieri*, București, Editura Eminescu, 1984, pp. 587-588.



## C. Inconștientul

### 7. Conștientul, preconștientul, inconștientul.

Noi am ajuns la termenul sau noțiunea de inconștient (...) prin prelucrarea acelor experiențe în care *dinamismul* psihic joacă un anumit rol. Am aflat, adică am fost siliți să admitem, că există procese psihice sau reprezentări foarte puternice (...) care au pentru viața psihică efecte similare cu cele ale altor reprezentări, inclusiv efecte care, luând la rândul lor forma reprezentării, pot deveni conștiente, fără ca procesele care le-au produs să fie conștiente. (...) astfel de reprezentări nu pot deveni conștiente întrucât li se opune o anumită forță; (...) tehnica psihanalitică a găsit mijloace pentru suprimarea respectivei forțe opozante și pentru a face conștiente reprezentările respective. Starea în care se găseau reprezentările înainte de a deveni conștiente o numim *refulare* (*Verdrängung*), iar forța care produce și menține refularea o resimțim în activitatea analitică drept rezistență (*Widerstand*).

Prin urmare, noțiunea de inconștient decurge din teoria refulării. Ceea ce este refulat constituie pentru noi prototipul inconștientului. Observăm însă că există două tipuri de inconștient: cel latent, susceptibil de a deveni conștient și refulatul, care în sine și prin sine nu poate deveni conștient. Maniera noastră de a vedea dinamica vieții psihice nu poate să nu influențeze terminologia și modul de descriere al acesteia. Astfel, ceea ce este latent, adică inconștient într-un sens descriptiv, nu și dinamic, îl desemnăm ca *preconștient*, iar termenul de inconștient îl rezervăm pentru ceea ce este refulat, adică inconștient în sens dinamic. Utilizăm așadar trei termeni: *conștient*, *preconștient* și *inconștient*, a căror semnificație nu mai e pur descriptivă. Noi admitem că preconștientul se află mult mai aproape de conștient decât inconștientul și cum acestuia din urmă i-am atribuit un caracter psihic, cu atât mai puțin vom ezita să facem același lucru în ce privește preconștientul. (...) cei trei termeni propuși de noi sunt ușor de utilizat, cu condiția să nu uităm că doar din punct de vedere descriptiv există două tipuri de inconștient, nu și din punct de vedere dinamic. Pentru anumite scopuri ale prezentării, distincția dintre inconștient și preconștient nu este importantă, pentru altele însă ea este indispensabilă.

Sigmund Freud, *Eul și sinele* (1923), traducere de George Purdea și Vasile Dem. Zamfirescu, în S. Freud, *Dincolo de principiul plăcerii*. Editura „Jurnalul Literar”, 1992, p. 101.

## 8. Actele inconștiente sunt încărcate de sens

Este vorba de toată această puzderie de acte ale vieții de toate zilele, pe care le întâlnim în mod egal la indivizii normali, ca și la nevrotici și care se caracterizează prin faptul că nu-și ating scopul: am putea să le grupăm sub numele de *acte ratate*. De obicei nu li se dă nici o importanță. Ne referim la fenomenul uitării inexplicabile (de exemplu: uitarea momentană a numelor proprii), *lapsus linguae*, *lapsus calami*, erorile de lectură, stângăciile, pierderea sau spargerea unor obiecte etc., toate acele lucruri cărora nu li se atribuie în mod obișnuit nici o cauză psihologică și sunt considerate manifestări ale hazardului, urmări ale distracției, neatenției etc. La acestea se mai adaugă actele și gesturile pe care oamenii le săvârșesc fără să observe și (...) fără să le acorde vreo însemnătate psihologică, cum ar fi jocul mașinal cu obiectele, fredonarea unor melodii, frângerea degetelor, palparea propriilor veșminte și altele asemănătoare. Aceste fapte mărunte, *actele ratate*, ca și *actele simptomatice* și *actele întâmplătoare*, nu sunt chiar atât de lipsite de însemnătate cum se admite în virtutea unui fel de acord tacit. Ele sunt încărcate de sens și, ținând seama de situație, sunt lesne de interpretat. Astfel se descoperă că și ele exprimă pulsuni și intenții pe care vrem să le ascundem față de propria noastră conștiință sau că își au izvorul direct în dorințele și complexele refulate, asemănătoare cu cele ale simptomelor și viselor. Putem, așadar, să le considerăm ca simptome, examenul lor atent permițându-ne o mai bună cunoaștere a vieții noastre psihice. Prin ele omul adesea își trădează secretele cele mai intime. (...)

Ați luat aminte de acum că psihanalistul se distinge prin încrederea sa în determinismul vieții psihice, în ochii săi aceasta nu are nimic neglijabil, arbitrar sau fortuit. El își imaginează o cauză specifică acolo unde, de obicei, nimeni nu se gândește s-o presupună. Mai mult, adesea el face apel la mai multe cauze, la o *motivație multiplă*, pentru a explica un fenomen psihic, pe când pretinsa noastră trebuință înăscută de explicație causală se declară satisfăcută cu punerea în evidență a unei singure cauze.

Sigmund Freud, *Prelegeri, de. psihanaliză* (1910), traducere de Leonard Gavrilu, în S. Freud, *Introducere în psihanaliză. Prelegeri de psihanaliză. Psihopatologia vieții cotidiene*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1990, pp. 385-386.

## 9. Cred în hazardul exterior (real), dar nu cred în hazardul interior (psihic).

Ceea ce, deci, mă deosebește de un om superstițios, este următorul fapt: Eu nu cred că un eveniment la producerea căruia n-a fost implicată viața mea psihică ar fi în stare să-mi releve fapte ascunse cu privire la viitorul real; cred însă că o manifestare neintenționată a propriei mele activități psihice îmi

relevă ceva ascuns care, la rândul său, nu aparține decât vieții mele psihice. Cred în hazardul exterior (real), dar nu cred în hazardul interior (psihic). Superstițiosul, dimpotrivă: nu știe nimic despre motivația actelor sale accidentale și a actelor ratate, în consecință crede în hazardul psihic; în schimb, el este înclinat să atribuie hazardului exterior o importanță care se va manifesta în realitatea viitoare, văzând în hazard un mijloc prin care se exprimă anumite fapte exterioare care îi rămân ascunse. Există, deci, două deosebiri între omul superstițios și mine: în primul rând, el proiectează în exterior o motivație pe care eu o caut în interior; în al doilea rând, el interpretează printr-un eveniment hazardul pe care eu îl reduc la o idee. Ceea ce el consideră ca ascuns corespunde pentru mine la ceea ce este inconștient, noi având în comun tendința de a nu lăsa să subziste hazardul ca atare, ci de a-l interpreta.

Sigmund Freud, *Psihopatologia vieții cotidiene* (1904), traducere de Leonard Gavrilu, în *idem*, p. 568.

#### 10. Trebuie să refuzăm superstiției orice bază reală ?

Trebuie să refuzăm superstiției orice bază reală ? Este absolut sigur că fenomenele cunoscute sub numele de presimțire, vis profetic, experiență telepatică, manifestări ale forțelor suprasensibile etc. nu sunt decât simple produse ale imaginației, fără nici un raport cu realitatea ? Departe de mine ideea de a formula o judecată pe cât de riguroasă, pe atât de absolută asupra unor fenomene a căror existență a fost atestată chiar și de oamenii cei mai eminenti din punct de vedere intelectual. Tot ce putem spune despre aceste fapte, este că studiul lor nu este încă terminat și că este necesar să fie supuse unor noi cercetări, mai aprofundate. Ne este chiar îngăduit să sperăm că datele pe care începem să le posedăm asupra proceselor psihice inconștiente vor contribui într-o mare măsură la elucidarea acestor fenomene, fără ca noi să fim obligați să impunem concepțiilor noastre actuale modificări prea radicale. Iar când se va reuși să se dovedească realitatea și a altor fenomene, de exemplu, a acelor care stau la baza spiritismului, vom aduce „legilor” noastre modificările impuse de aceste noi experiențe, fără a răsturna cu totul ordinea lucrurilor și legăturilor care le unesc pe unele de altele.

Sigmund Freud, *op. cit.*, în *idem*, p. 570.

#### 11. Conținuturi inconștiente personale și conținuturi colectiv inconștiente.

Experiența noastră de până acum privind natura conținuturilor inconștiente ne permite (...) să facem o anumită departajare a acestora. Putem deosebi un inconștient *personal*, care cuprinde toate achizițiile

existenței personale, adică cele uitate, cele refulate, cele percepute, gândite și simțite subliminal. Pe lângă aceste conținuturi inconștiente personale există însă alte conținuturi care nu provin din achiziții personale, ci din posibilitatea ereditară a funcționării psihice în genere, în speță din structura cerebrală ereditară. Acestea sunt conținuturile mitologice coerente, motivele sau imaginile care pot reapărea oricând și oriunde fără tradiție istorică sau migrație. Aceste conținuturi le numesc *colectiv inconștiente*.

Carl Gustav Jung, *Definiții* (1921), traducere de Suzana Holan, în C. G. Jung, *Puterea sufletului. Antologie*, voi. II, București, Editura Anima, 1994, p. 173.

## 12. Conținuturile inconștientului colectiv sunt așa-numitele arhetipuri

Fără îndoială, un strat oarecum superficial al inconștientului este personal, îl numim *inconștientul personal*. Acesta se sprijină pe un strat mai adânc, care nu mai provine din experiența personală, ci este înăscut. Stratul acesta mai adânc constituie așa-numitul *inconștient colectiv*. M-am oprit la expresia „colectiv” întrucât acest inconștient nu este individual, ci universal, adică, în opoziție cu psihismul individual, cuprinde conținuturi și moduri de comportament identice *cum grano salis* la toți indivizii, indiferent de locul nașterii. Același la toți oamenii, el formează baza psihică de natură suprapersonală, prezentă în fiecare.

Existența psihică este recunoscută doar pe baza *conținuturilor conștientizabile*. De aceea, nu putem vorbi despre inconștient decât în măsura în care suntem capabili să-i identificăm conținuturile. Conținuturile inconștientului personal sunt în principal așa-numitele *complexe afective*, care constituie intimitatea personală a vieții psihice. În schimb, conținuturile inconștientului colectiv sunt așa-numitele *arhetipuri*.

Carl Gustav Jung, *Despre arhetipurile inconștientului colectiv* (1935), traducere de Vasile Dem. Zamfirescu, în C. G. Jung, *În lumea arhetipurilor*, București, Editura „Jurnalul Literar”, 1994, p. 40.

## D. Controverse

### 13. *Inconștientul nu se identifică ci imperceptibilul.*

Unii cercetători, recunoscând faptele relevate de psihanaliză, nu vor în schimb să admită inconștientul, recurgând în acest sens la argumentul irefutabil după care însăși conștiința ar prezenta ca fenomen numeroase gradații de intensitate sau claritate. Așa după cum există procese despre care

avem o conștiință vie, ascuțită, concretă, la fel ar exista altele despre care avem o conștiință slabă, abia perceptibilă ; așadar, psihanaliza ar aplica inadecvat termenul de inconștient referitor la aceste procese din urmă, foarte puțin conștiente. Or, adaugă acești cercetători, ele ar fi în realitate conștiente sau mai bine zis „în conștiință”, putând deveni pe deplin și intens conștiente în cazul în care le-am acorda suficientă atenție. În măsura în care argumentele logice pot influența decizia în această problemă (...) putem spune că argumentul existenței unei scale de claritate a conștiinței are la fel de puțină forță de convingere ca următoarele două deducții analoage: din faptul că lumina prezintă gradații de intensitate, de la iluminatul strident, orbitor până la licărirea abia perceptibilă, rezultă că întunericul nu există sau, întrucât vitalitatea cunoaște și ea diferite grade, moartea nu există. Aceste raționamente, până la un anumit punct ingenioase, nu pot fi decât respinse din punct de vedere practic, fapt cât se poate de evident, dacă am dori să deducem din ele anumite consecințe, cum ar fi de pildă următoarele: „întrucât întunericul nu există, nu mai e nevoie să aprindem lumina” sau: „întrucât moartea nu există, toate organismele sunt nemuritoare”. În afară de aceasta, dacă am aduce imperceptibilul în sfera conștientului, nu am face altceva decât să eliminăm singura certitudine nemijlocită pe care o comportă viața psihică. O conștiință despre care nu știm nimic îmi pare o ipoteză mult mai absurdă decât cea a unei vieți psihice inconștiente. În fine, această încercare de identificare a inconștientului cu ceea ce este imperceptibil s-a făcut adesea fără să se țină seama de acele raporturi dinamice hotărâtoare pentru concepția psihanalitică: mai întâi, faptul că este foarte greu, că trebuie să faci un mare efort pentru a acorda suficientă atenție la ceea ce este imperceptibil ; în al doilea rând, chiar atunci când reușim acest lucru, conștiința nu recunoaște ceea ce a fost până atunci imperceptibil pentru ea, respingându-l destul de des ca pe ceva străin, contrar. Așadar, încercarea de a reduce inconștientul la ceea ce este slab perceptibil sau imperceptibil este pur și simplu un produs al acelei prejudecăți care postulează o dată pentru totdeauna identitatea psihic-conștiință.

Sigmund Freud, *Eul și sinele* (1923), traducere de George Purdea și Vasile Dem. Zamfirescu, în S. Freud, *Dincolo de principiul plăcerii*, Editura „Jurnalul Literar”, 1992, pp. 100-101, nota de subsol.

#### 14. *Procesele psihice inconștiente simt în sine „atemporale”.*

Ținând seama de anumite date pe care psihanaliza le posedă la ora actuală, ne putem îndoi de adevărul afirmației lui Kant, conform căreia spațiul și timpul ar constitui forme necesare ale gândirii noastre. Am aflat, de pildă, că procesele psihice inconștiente sunt în sine „atemporale”; cu alte cuvinte, asta înseamnă în primul rând că ele nu sunt dispuse într-o ordine temporală, că timpul nu le modifică câtuși de puțin și că deci lor nu le poate fi aplicată

categoria de timp. Aceste câteva caracteristici negative nu pot fi reprezentate clar decât prin compararea proceselor psihice inconștiente cu cele conștiente. Reprezentarea abstractă a timpului pare a fi mai curând preluată din modul de activitate propriu sistemului P-C<sup>6</sup> și corespunde autopercepției noastre.

Sigmund Freud, *Dincolo de principiul plăcerii* (1920), traducere de George Purdea și Vasile Dem. Zamfirescu, în *idem*, p. 43.

15. *Nu există nici un conținut conștient, care să nu fie, într-o altă privință, inconștient.*

Conștientul este (...) relativ, dat fiind că în cazul lui nu există, pur și simplu, un inconștient, ci o întreagă scală de intensități ale conștiinței, între „eu fac” și „sunt conștient de ceea ce fac” nu există doar o deosebire ca de la cer la pământ, ci uneori chiar o contradicție categorică. De aceea, există un conștient în care precumpănește inconștiența, precum și un conștient în care domină conștienta. Acest paradox devine inteligibil de îndată ce ne lămurim că nu există nici un conținut conștient despre care să putem afirma cu toată certitudinea că e complet conștient, dat fiind că pentru aceasta ar fi necesar un conștient de o deplinătate inimaginabilă, iar aceasta ar presupune o completitudine sau desăvârșire deopotrivă de neînchipuit a spiritului uman. Ajungem astfel la concluzia paradoxală că *nu există nici un conținut conștient, care să nu fie, într-o altă privință, inconștient.*

Cari Gustav Jung, *Conștient și inconștient* (1954), traducere de Suzana Holan, în C. G. Jung, *Puterea sufletului. Antologie*, voi. IV, București, Editura Anima, 1994, pp. 48-49.

16. *Psihicul constituie o totalitate conștient - inconștientă.*

Înțelegem cât de relativ este conștientul, deoarece conținuturile sale sunt *simultan conștiente și inconștiente*, adică sub un anumit aspect conștiente și sub altul inconștiente. Ca orice paradox, nici această constatare nu este ușor inteligibilă. Dar trebuie să ne obișnuim, de bună seamă, cu gândul că nici conștientul nu e un aici și nici inconștientul un acolo. *Psihicul constituie mai degrabă o totalitate conștient-inconștientă.*

Cari Gustav Jung, *Pattern of behaviour și arhetip* (1954), traducere de Suzana Holan, în *idem*, pp. 65-66.

---

<sup>6</sup> Percepție-conștiință, v. *textul 18*.

17. *Acte și funcții psihice înalt valorizate se pot desfășura sub pragul conștiinței.*

Obișnuiți să introducem pretutindeni punctul de vedere social sau moral ne mirăm prea puțin atunci când auzim spunându-se că sursa pasiunilor inferioare se află în inconștient. În schimb, ne așteptăm ca funcțiile psihice să pătrundă cu atât mai ușor în conștiință cu cât valoarea lor socială și morală este mai mare. Experiența psihanalitică ne contrazice în acest punct; pe de o parte, ea ne furnizează dovezi că însăși munca intelectuală, dificilă, delicată și cerând o mare concentrare de gândire se poate efectua în preconștient, fără să ajungă la pragul conștiinței. Aceste cazuri, care nu pot fi, puse la îndoială, se ivesc de pildă în starea de somn: cineva găsește imediat după deșteptare soluția unei probleme matematice grele sau de altă natură, soluție pe care o căutase zadarnic în starea de veghe.

Mult mai stranie este însă o altă experiență, în cursul analizelor am putut constata că există persoane la care atitudinea critică față de propria persoană și conștiința morală, cu alte cuvinte funcții psihice înalt valorizate, pot rămâne inconștiente, dovedindu-se a fi în această stare foarte eficiente.

Sigmund Freud, *Eul și sinele* (1923), traducere de George Purdea și Vasile Dem. Zarafirescu, în S. Freud, *Dincolo de principiul plăcerii*, Editura „Jurnalul Literar”, 1992, pp. 114-115.

18. *Conștiința nu poate fi localizată spațial.*

Conștiința nu trebuie considerată caracteristica cea mai generală a proceselor psihice, ci doar o funcție particulară a acestora. Într-o formulare metapsihologică, aceasta înseamnă că conștiința reprezintă activitatea unui sistem particular, desemnat prin litera C. Cum conștiința realizează în special percepția unor excitații care provin din lumea exterioară și a unor senzații de plăcere sau neplăcere, care nu-și pot avea sursa decât în interiorul aparatului psihic, este posibilă situarea spațială a sistemului P-C (percepție-conștiință). El trebuie să se afle la granița care separă lumea exterioară de cea interioară, să fie orientat către lumea exterioară și să înglobeze toate celelalte sisteme psihice. Observăm însă că, făcând aceste presupuneri, nu am spus nimic nou, ci ne-am raliat anatomiei creierului care situează „sediul” conștiinței în scoarța cerebrală, straturile cel mai exterior, periferic al organului central. Anatomia creierului are motive să se întrebe de ce, anatomic vorbind, conștiința este localizată tocmai la suprafața creierului și nu într-o regiune mai protejată, undeva în straturile intime ale acestuia. Este posibil ca examinând consecințele care decurg din această localizare pentru sistemul P-C să obținem noi date în vederea răspunsului la această întrebare. (...) Simplificând lucrurile la extrem, să ne reprezentăm organismul sub forma unei sfere nediferențiate de substanță excitabilă; rezultă că suprafața

orientată către lumea exterioară se diferențiază datorită însăși poziției pe care o ocupă, întrucât ea servește ca organ de receptare a excitațiilor. Embriologia, ca recapitulare rezumativă a istoriei evoluției lumii vii, confirmă într-adevăr faptul că sistemul nervos central provine din ectoderm, că scoarța cenușie a creierului este un descendent al acelei suprafețe primitive, de la care ar fi putut prelua, ca moștenire, câteva proprietăți esențiale. Este apoi ușor să ne închipuim că acțiunea permanentă a excitanților externi asupra suprafeței sferei ar fi modificat durabil substanța acesteia până la o anumită profunzime, astfel încât procesul de excitație decurge aici într-un alt mod decât în straturile mai adânci. În felul acesta s-a format o scoarță care, sub acțiunea excitanților, s-a modificat în cele din urmă într-o așa măsură încât a devenit cât se poate de favorabilă primirii de noi excitații, fără a mai fi aptă de noi modificări. Raportată la sistemul C, ipoteza de mai sus înseamnă că elementele acestui sistem nu mai pot suferi nici o modificare durabilă sub acțiunea excitației, deoarece ele s-au modificat la extrem în acest sens, dar că, în schimb, ele sunt capabile să dea naștere conștiinței.

Sigmund Freud, *Dincolo de principiul plăcerii* (1920), traducere de George Purdea și Vasile Dem. Zamfirescu, în *idem*, pp. 37-40.

#### 19. Conștiința nu poate fi identifi cată nicăieri în spațiu.

Deși materialul din care este construită imaginea noastră despre lume provine exclusiv din organele de simț ca organe ale spiritului, astfel încât imaginea fiecărui individ despre lume este și rămâne întotdeauna un construct al spiritului său (...), spiritul conștient rămâne cu toate acestea un străin în acest construct, nu are loc în el, nu poate fi identificat nicăieri în spațiu. De obicei nu ne dăm seama de acest fapt pentru că ne-am obișnuit să gândim personalitatea omului sau, când este cazul, și pe cea a unui animal ca fiind situate în interiorul corpului său. Suntem atât de uimiți când aflăm că de fapt ea nu poate fi găsită acolo, încât întâmpinăm asemenea afirmații cu ezitare și îndoială și nu ne face mare plăcere să le admitem. Ne-am obișnuit să localizăm personalitatea conștientă în capul individului – așa spune la un inch sau doi în spatele pupilei ochilor. (...) Să urmărim o „privire tandră” în interiorul corpului, mobilizând toate cunoștințele pe care le avem despre el. (...) Descoperim milioane de celule, cu o construcție foarte specializată, într-o dispunere atât de complexă încât nu o putem cuprinde, dar care servește în mod evident unei foarte vaste și desăvârșite comunicări și colaborări (...). Să presupunem că, într-un anumit caz, ați observat în cele din urmă câteva fascicule eferente de curenți pulsatorii care pornesc din creier și sunt transmise prin niște protruțiuni celulare lungi (fibrele nervoase motorii) unor mușchi ai brațului, care, ca rezultat, întinde o mână șovăitoare, tremurândă, spre a vă spune rămas bun – pentru o despărțire lungă, sfâșietoare; în același timp descoperiți că alte fascicule pulsatorii produc o anumită secreție



glandulară care învăluie ochiul îndurerat într-o pânză de lacrimi. Dar nicăieri de-a lungul acestui drum de la ochi, prin organul central, spre mușchii brațului și glandele lacrimale – nicăieri, puteți fi sigur, oricât de departe ar progresa fiziologia – nu veți întâlni personalitatea, nu veți întâlni durerea cumplită, neliniștea tulburătoare din suflet, deși de realitatea lor sunteți la fel de convins ca și cum le-ați îndura personal – ceea ce și faceți de fapt!

Erwin Schrödinger, *Spirit și materie* (1967), traducere de V. Efimov, în E. Schrödinger, *Ce este viața ? și Spirit și materie*, București, Editura Politică, 1980, pp. 152-154.

#### 20. Psihicul nu poate fi explicat prin chimismul fiziologic.

Faptul că toate procesele psihice accesibile observației sunt legate într-un fel sau altul de un substrat organic dovedește că ele fac parte din ansamblul vieții organismului și că participă, deci, la dinamica acestuia și, în speță, la instincte, respectiv sunt, într-un anumit sens, rezultate ale acțiunii acestora. Acest lucru nu înseamnă însă nicidecum că psihicul ar fi, astfel, în întregime deductibil din sfera instinctelor și, ca urmare, din substratul organic. Psihicul ca atare nu poate fi explicat prin chimismul fiziologic, fie și numai din motivul că el este, alături de „viață” în genere, unicul factor natural care poate transforma o ordine supusă legilor naturii, adică statistică, în stări „superioare”, respectiv „nenaturale”, contrare legii entropiei care domină natura anorganică.

Cari Gustav Jung, *Instinct și voință* (1954), traducere de Suzana Holan, în C. G. Jung, *Puterea sufletului. Antologie*, voi. IV, București, Editura Anima, 1994, pp. 38-39.

#### 21. O stare mentală este o trăsătură a unui sistem de neuroni, dar nu a unui anumit neuron.

Este obișnuit în ceea ce privește natura să descoperi că trăsături superioare ale unui sistem sunt cauzate de comportamentul nivelurilor inferioare ale microentităților și realizate în structura nivelului microentităților. De exemplu, soliditatea metalului în mașina de scris la care bat curent este provocată de comportamentul microparticulelor care compun metalul și este realizată în structura sistemului microparticulelor de atomi și de molecule. Soliditatea este o trăsătură a sistemului, clar nu a unei particule individuale. Tot astfel, din ceea ce noi știm despre creier, stările mentale reprezintă trăsături ale creierului care sunt cauzate de comportamentul elementelor la nivel micro și sunt realizate în structura sistemului microelementelor, neuronii. O stare mentală este o trăsătură a unui sistem de neuroni, dar nu a unui

anumit neuron. Mai mult, în această privință nu are rost să considerăm stările mentale ca fiind epifenomenale, după cum nu trebuie să considerăm ca fiind epifenomenale oricare alte trăsături intrinseci de nivel superior ale lumii, precum soliditatea acestei mașini de scris.

J. R. Searle, *Intenționalitatea și locul ei în natură*, trad. de Popa Tatiana, Măria Vornicu, în Alexandru Boboc, Ion N. Roșca, *Filosofia contemporană în texte alese și adnotate*, Partea II-a, București, Universitatea București, Facultatea de filosofie, 1990, pp. 475-476.

## 22. Stările mentale sunt stări emergente ale creierului

*Definiția 2.* Fie  $P$  o proprietate a unui lucru complex  $x$ , alta decât compoziția lui  $x$ . Atunci: (I)  $P$  este *rezultantă* sau *ereditară*, dacă  $P$  este o proprietate a unor componente ale lui  $x$ , (II) altminteri, adică în cazul în care nici un component al lui  $x$  nu posedă  $P$ ,  $P$  este *emergentă* (...). Ceea ce este valabil pentru proprietăți este valabil, desigur, și pentru purtătorii lor. Astfel, un lucru rezultat (sau doar *rezultant*) este unul ale cărui proprietăți sunt posedate, de asemenea, de către unele din componentele lui, iar un lucru emergent (sau doar *emergent*) este unul care posedă proprietăți pe care nu le are nici una dintre componentele sale. (...)

*Postulatul 1.* Unele dintre proprietățile fiecărui sistem sunt emergente (*postulatul de emergență*).

*Postulatul 2.* Fiecare proprietate emergentă a unui sistem poate fi explicată în termeni de proprietăți ale componentelor săi și de legături dintre aceștia (*postulatul de raționalitate*). (...)

*Postulatul 3.* Fiecare lucru aparține unui nivel. (...)

*Postulatul 4.* Fiecare lucru complex aparținând unui nivel dat este autoasamblat din lucruri ale nivelului precedent. (...)

*Postulatul 5.* (I) Toate stările, evenimentele și procesele mentale sunt stări, evenimente sau procese în sau ale sistemului nervos central al vertebratelor; (II) aceste stări, evenimente și procese sunt emergente relativ la cele ale componentelor celulare ale sistemului nervos central; (III) așa-numitele relații psihofizice sunt interacțiuni dintre diferitele subsisteme ale sistemului nervos central, sau între ele și alte componente ale organismului. (...)

Dacă postulatul de mai sus este acceptat, atunci putem să vorbim despre *fenomene mentale* fără a sări brusc afară din nivelul biologic: vocabularul mentalistic creat inițial de religie și filosofii dualiste începe să aibă sau este de sperat să aibă sens neurologic, (în mod echivalent : psihologia devine o neuroștiință). În particular, devine acum posibil să se vorbească despre *secvențe paralele* de evenimente, de exemplu, despre procese în sistemul vizual și în cel motor sau în sistemul de vorbire și în cel cardiovascular. De asemenea, are acum sens din punct de vedere științific să vorbim despre

*interacțiuni psihosomatice*, căci ele sunt interpretate acum ca fiind acțiuni reciproce între diferitele subsisteme ale unuia și aceluiași organism, așa cum este neocortexul și sistemul nervos simpatic. De pildă, în loc să spunem că dragostea ne colorează raționamentele, am putea spune că emisfera dreaptă a creierului o afectează pe cea stângă și că hormonii sexuali pot acționa asupra ansamblurilor de celule care elaborează gândirea.

Mario Bunge, *Emergență și spirit* (1977), traducere de Alexandru-Viorel Muresan, în M. Bunge, *Știință și filosofie*, București, Editura Politică, 1984, pp. 300-312.

### 23. Polismul.

Dacă am insista în utilizarea jargonului tradițional, am putea să spunem: monismul este perfect compatibil cu dualismul, cu condiția ca dualismul să fie un dualism de proprietăți; și dualismul proprietăților este compatibil cu fizicalismul complet, cu condiția ca noi să recunoaștem că proprietățile mentale sunt doar un tip de proprietăți de un nivel superior, alături de oricare dintre celelalte. Punctul de vedere nu este atât dualism, cât polism, și are drept consecință că însușirile mentale intrinseci sunt doar un tip de proprietate fizică de nivel superior, printre multe altele (ceea ce este, poate, un motiv bun pentru a nu utiliza deloc jargonul tradițional).

J. R. Searle, *op. cit.*, în *lucr. cit.*, pp. 476-477.

### 24. Pluralismul proprietăților.

Dualismul psihofizic este cea mai ieftină cale în garantarea emergenței și structurii nivelare, dar nu și singura. Cu alte cuvinte, *pluralismul substanțial* (în particular, dualismul) nu trebuie neapărat să reziste sfărâmării varietății calitative efectuate atât de mecanicism, cât și de spiritualism. Se poate adopta un *pluralism al proprietăților* (nu tocmai dualism), cum a făcut Spinoza. Conform acestei viziuni, (a) există numai lucruri (obiecte concrete sau materiale), dar nu toate lucrurile sunt fizice: unele sunt chimice, altele biologice (în particular, câteva dintre acestea pot simți, gândi etc.) ș.a.m.d., (b) evenimentele mentale sunt, desigur, emergente relativ la evenimentele biologice nonmentale (cum este diviziunea celulară), dar ele sunt evenimente în anumite biosisteme, anume sistemele nervoase. (...) Acest fel de pluralism – anume materialismul emergentist – ia apa de la moara dualiștilor psihofizici, care se preocupă de păstrarea varietății lumii și a calităților distinctive ale mentalului.

Mario Bunge, *Falimentul dualismului psihofizic* (1977), în *lucr. cit.*, pp. 286-287.

25. *Analogia computer-creier nu are valoare pentru știința despre creier.*

Creierul este adesea raportat la computere tocmai pentru că acestea din urmă sunt proiectate să imite (deci să interiorizeze) anumite funcții ale creierului, așa cum este memorarea de date și realizarea calculului de rutină. Analogia are o anumită valoare euristică – mai curând pentru ingineria computerelor decât, pentru știința despre creier. Neanalogiile dintre computer și creier sunt cel puțin tot atât de evidente ca și analogiile. Căci, în primul rând, neuronii pot funcționa spontan (și pot fi excitați numai dacă sunt activi înainte ca excitația să ajungă la ei). Pe de altă parte, despre elementele de computer nu se presupune să aibă vreo activitate spontană. În al doilea rând, conexiunile interneuronale pot fi plastice (variabile), în timp ce conexiunile între elementele unui computer, o dată stabilite printr-un program, sunt fixe. În al treilea rând, în timp ce computerele sunt inutile fără programatori, creierul este autoprogramat. Pe scurt, analogia computer-creier a fost supraevaluată. (...). Dacă ne amintim că creierul nu sunt mașini, ci biosisteme extrem de complexe angajate într-o multitudine de funcții și că creierul poate proiecta mașini, dar nu și invers, atunci ne putem lipsi de fantoma (sufletul, spiritul, gândirea) care ar anima mașina. (Fiindcă veni vorba, adesea s-a scăpat din vedere că modelul de tip computer al gândirii, cu dihotomia „hardware” - „software” și cu sugestia că operațiile computerului sunt „întrupări ale minții”, se inspiră din dualism, în loc să subscrie la materialism. (...)).

Mario Bunge, *op. cit.*, în *idem*, pp. 284-285.

26. *Evenimentele mentale nu pot fi reduse la evenimente cerebrale*

Nu este posibil să se separe software-ul de realizarea lui în hardware, dar absența acestei separații nu implică unitatea lor în vreun sens tare al cuvântului. La fel stau lucrurile și în cazul vieții noastre mentale. Cei mai mulți dintre noi acceptă teza că viața mentală este totalmente condiționată de buna funcționare a creierelor noastre, dar aceasta nu înseamnă că poate fi susținută vreo teză strictă cu privire la reducția evenimentelor mentale la evenimente cerebrale. (...) Când programele de calculator sunt de tip adaptativ, iar mașinilor li se cere să învețe, o trăsătură a programelor este aceea că nu putem prezice exact secvența de instrucțiuni pe care le execută. Survin elemente aleatoare, probleme speciale legate de timpul de execuție, de producerea cu exactitate a unor evenimente externe etc., care afectează procesele ce au loc și prin urmare au impact asupra programelor, care sunt scrise fără o intervenție externă. Mi se pare că acest caz este foarte

convingător în privința fenomenului similar ce are loc în ființele umane. Creierul nostru are multe caracteristici fiziologice comune, dar felul în care software-ul evenimentelor mentale este scris în acest hardware variază enorm de la individ la individ. Presupun că nu există o similitudine fizică perfectă între modul în care stochez eu cuvântul *calculator* și modul în care îl stochează orice altă persoană. Dacă examinăm numai structura fizică a creierului, nu vom fi capabili să identificăm nici o înmagazinare de memorie particulară, tot așa cum nu putem face aceasta în cazul mult mai simplu și mult mai bine înțeles al calculatoarelor. Prin examinare fizică nu putem soluționa nici măcar chestiuni foarte brute, ca aceea dacă o persoană a cărei memorie presupunem că ne este cunoscută din punct de vedere fizic, vorbește engleza sau chineza. *Nu* putem spune, în urma examinării fizice, dacă respectiva persoană este poet sau inginer și dacă are acele tipuri diferite de memorie pe care le-am putea asocia celor două profesii atât de deosebite. (...) mi se pare că, din multe considerente diferite, este rezonabil să credem că software-ul mental al fiecărui individ este grefat (imbedded) într-un mod strict idiosincronic <sup>7</sup> în hardware-ul fiziologic al acelui individ. Există metode de stocare a informației în calculatoare care duc la rezultate similare aparent haotice. Un bun exemplu ar putea fi acela al codării hash [hash coding], în cazul căreia ceea ce este stocat este împrăștiat într-un mod pe care nu voi încerca să-l descriu aici în detaliu și care are ca efect faptul că ar fi extrem de dificil, dacă nu chiar imposibil, să determinăm prin examinarea fizică a mijloacelor de stocare ce naiba a fost stocat acolo în termeni de programe și de informație.

Și astfel, aș vrea să susțin că nu există nici un fel de unitate a științei la nivelul creierului și al minții. Vor exista, desigur, conexiuni, așa cum există conexiuni între fizică și hidrodinamica celulelor. Acele conexiuni nu reprezintă însă nimic de genul unei conexiuni reductive în sens tare. Istoria mentală vie și interesantă a unui individ poate fi cunoscută numai pe căi mintale și niciodată, în toate amănunțele ei importante, pe căi fiziologice.

Chiar și această linie de argumentare face din psihologie o știință tot atât de fundamentală ca fizica. Cu diferite prilejuri au fost susținute păreri greșite despre reducția psihologiei la fiziologie sau, în termeni și mai îndrăzneți, a psihologiei la fizică. Mi se pare că nimic nu este mai departe de adevăr, iar absența oricărei dovezi în favoarea reducerii este cauza faptului că tezele cu privire la behaviorism rămân importante. Conceptele psihologice, deprinderile complexe și, într-o terminologie încă mai tradițională, evenimentele mintale, cel puțin așa cum au loc la alte persoane și la alte animale, pot fi cunoscute numai pe bază de dovezi comportamentale. Aceste dovezi nu pot fi obținute prin examinarea chimică sau fizică a celulelor corpului. Behaviorismul, ca una dintre metodologiile fundamentale ale psihologiei, rămâne, în acest caz, în picioare. Aceasta nu înseamnă însă că, pe de altă parte, teza reducționistă a behaviorismului ar putea fi acceptată.

---

<sup>7</sup> Caracteristic, propriu, specific.

Noi nu vom reduce evenimentele mintale la o caracterizare în termeni pur comportamentali. Depindem de faptele de comportament în înțelegerea evenimentelor mintale, dar aceste fapte nu oferă condiții definiționale adecvate.

Patrik Suppes, *Metafizica probabilistă* (1984), traducere de Adrian-Paul Iliescu și Valentin Mureșan, București, Editura Humanitas, 1990, pp. 230-232.

### 27. Unitatea conștiinței.

Unitatea conștiinței (...) trebuie așezată pe baza întregii unități organice a individului, cu care ea formează un tot. În totalitatea individualității omenești, conștiința propriu-zisă constituie o verigă a fenomenelor vieții, o verigă care, luată în parte, este adeseori inexplicabilă, dar care, luată în legătură cu celelalte fenomene organice, este perfect explicabilă. (...) Limitarea unității de conștiință numai la acele fenomene care se pot prinde prin reflectarea conștiinței trebuie înlăturată, fiindcă ea este în contradicție cu experiența zilnică. Experiența ne dovedește, la fiecare moment, că un fenomen sufletesc, dispărând din câmpul luminos al conștiinței, prin aceasta nu încetează de a determina mai departe fenomenele care se găsesc în acest câmp. (...)

Unitatea conștiinței nu se poate limita la fenomenele din câmpul luminos al conștiinței; aceasta este indiscutabil. Prin dispariția lor din conștiință, fenomenele nu dispar din suflet, ci ele persista și influențează asupra celor ce se găsesc în conștiință. (...) Imaginea din memorie a obiectului, cunoștința științifică și practică învățată odată, deprinderea și emoția din trecut etc. se găsesc (...) nu ca niște lucruri părăsite la spatele conștiinței, căci ele primesc și organizează noile impresii. Ele mijlocesc a percepția noilor acte pentru conștiință.

]Unitatea conștiinței trebuie, așadar, întinsă cel puțin și asupra fenomenelor care nu mai sunt în câmpul luminos al conștiinței, dar au fost odată în acest câmp. Dar numai asupra acestora ? Prin ce se deosebește un fenomen care a trecut odată prin conștiință și care acum este în stare de inconștientă, de un fenomen fiziologic care n-a trecut niciodată prin conștiința luminoasă a individului ? Dacă acest fenomen fiziologic este o deprindere transmisă individului prin moștenire de la părinți, atunci o deosebire între el și fenomenul trecut în inconștientă, după ce a fost experimentat de individ, nu mai poate fi deloc. Deprinderea venită prin moștenire și deprinderea câștigată în timpul vieții individului, întrucât sunt amândouă inconștiente, au aceeași natură. Și încă unitatea conștiinței nu se oprește aici. Sub fenomenele inconștiente fiziologice sunt fenomenele biochimice cu care se leagă, iar sub acestea sunt fenomenele energiei universale. Fenomenul care se petrece la lumina conștiinței nu este decât o verigă a lanțului de fenomene care începe

din transformările energiei cosmice, pentru a sfârși, în cele din urmă, tot în transformările energiei cosmice.

Constantin Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiene* (1928), în C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic și alte scrieri*, București, Editura Eminescu, 1984, pp. 484-485.

### 28. Psihicul și materia sunt cuprinse în aceeași lume

Psihicul și materia sunt cuprinse în una și aceeași lume și, în plus, se află într-un statornic contact între ele, iar în cele din urmă, ambele se întemeiază pe factorii transcendenți nereprezentabili, astfel încât nu există numai posibilitatea, ci chiar o anumită probabilitate ca materia și psihicul să fie două aspecte diferite ale aceluiași lucru. Fenomenele de sincronicitate constituie, cred eu, indicii ale acestui fapt, căci nonpsihicul se poate comporta ca psihicul și viceversa, fără vreo corelație cauzală. Cunoștințele noastre actuale nu ne permit totuși cu mult mai mult decât să comparăm relația lumii psihice cu cea materială cu două conuri, ale căror vârfuri se ating sau nu se ating într-un punct fără dimensiuni, într-un adevărat punct zero.

Cari Gustav Jung, *Puterea sufletului. Antologie*, voi. IV, București, Editura Anima, 1994, p. 85.

## APLICAȚII

1. Care este înțelesul reproșului: „Ești inconștient!”?
2. Comentați textul următor: „Munca mentală de rutină nu reclamă conștientizarea, atâta vreme cât nu apar dificultăți” (Mario Bunge).
3. Dați exemple de automatisme care au fost inițial însoțite de conștiință și relevați importanța dispariției lor treptate din sfera actelor conștiente pentru viața psihică a individului.
4. Comentați textul: „(...) ne este foarte greu să admitem că sistemul P-C ar prezenta (...) urme durabile ale proceselor de excitație, căci atunci ele ar rămâne tot timpul conștiente, ar limita foarte curând capacitatea sistemului de a primi noi excitații” (S. Freud).
5. În serialul TV „Star Trek” este Imaginat un android înzestrat cu conștiință reflexivă și intențională. Dacă un asemenea android ar

- putea fi construit în realitate, am fi îndreptățiți să-l considerăm ca fiind dotat cu psihism uman ? Explicați răspunsul dat.
6. Înainte ca Cezar să fie asasinat, soția sa, Calpurnia, a visat că ține în brațe cadavrul soțului său. În câte moduri poate fi interpretat visul Calpurniei?
  7. Explicați ideea exprimată în textul următor: „Anumite insuficiențe ale funcțiilor noastre psihice și anumite acte în aparență neintenționate se dovedesc a fi, dacă sunt supuse unui examen psihanalitic, perfect motivate și determinate de rațiuni care scapă conștiinței” (S. F r e u d). Sintagma „rațiune care scapă conștiinței” este o contradicție în termeni ?
  8. Reformulați explicit argumentele prin care Freud susținea că inconștientul nu se identifică cu imperceptibilul.
  9. Reformulați explicit argumentul lui Jung privind relativitatea conștientului. Este paradoxală concluzia acestui argument, așa cum susținea Jung ?
  10. Dați exemple de acte și funcții psihice înalt valorizate din punct de vedere social și moral sau intelectual, care se pot desfășura sub pragul conștiinței și evidențiați eficiența desfășurării lor sub acest prag.
  11. Ce sens acorda Jung afirmației conform căreia psihicul poate transforma o ordine supusă legilor naturii în stări „nenaturale” ?
  12. Ce înțelege M. Bunge prin „emergentă” și „stare de emergentă” ?
  13. Explicați sensul termenilor „polism” și „pluralism al proprietăților”.
  14. Examinați comparativ argumentele prin care M. Bunge respinge analogia computer-creier, iar P. Suppes o admite. Care dintre ele vi se pare mai convingător și de ce ?
  15. Examinați postulatele emergentismului (M. Bunge) în lumina ideilor din textul lui P. Suppes.
  16. M. Bunge formula următorul argument împotriva dualismului psihofizic: „O deficiență în aminoacidul triptofanic, comună printre oamenii care mănâncă aproape exclusiv porumb, produce atât psihoză, cât și pelagră. Ambele simptome dispar prin administrarea de acid nicotinic și nu prin chestionarea cu privire la experiențele din copilărie”. Este acesta un argument convingător ? Explicați răspunsul dat.
  17. Aserțiunea lui Schrodinger, conform căreia conștiința nu poate fi identificată nicăieri în spațiu, poate fi utilizată ca argument în favoarea monismului sau a dualismului? Explicați răspunsul dat.
  18. Caracterizați pozițiile lui C. Rădulescu-Motru și C. G. Jung în problema raportului dintre minte și creier.



## TEME DE ESEURI

1. Reflexivitatea și intenționalitatea conștiinței.
2. Conștiința și noutatea.
3. Relativ și absolut în abordarea raportului dintre conștient și inconștient.
4. Monism *versus* dualism în problema relației dintre minte și creier.

## 2. COGNIȚIA

### C. Două abordări ale cunoașterii

1. K. Popper: Probleme de fapt și probleme de drept.

### D. Senzorialul

2. V. A. Smirnov: Sensibilitatea și gândirea nu pot fi considerate trepte ale cunoașterii
3. N. R. Hanson: Cunoașterea lumii este un sistem de enunțuri.
4. Gh. Enescu: Cunoștința este o propoziție despre care știm că este adevărată.
5. C. G. Jung: Abstractizarea este o activitate mentală de extragere a unui conținut din ansamblul (întregul) din care face parte.
6. Gh. Enescu: Percepția abstractizează.
7. E. Schrödinger: Senzația există numai în spiritul individului.
8. Ch. S. Peirce: Spațiul perceput este un rezultat al unei operații a intelectului nostru.
9. Th. S. Kuhn: Ceea ce vede un om depinde atât de spre-ce-privește, cât și de ce l-a învățat să vadă experiența sa vizual-conceptuală anterioară.
10. G. Davidescu: Percepția actuală întrunește informațiile prezentului cu informațiile trecutului.

### C. Gândirea

11. Gh. Enescu: Noțiunea este o totalitate de judecăți despre un obiect dat.
12. C. G. Jung: Despre gândire nu putem vorbi decât acolo unde se face un act de judecată.
13. Gh. Enescu: Utilizată sintetic, noțiunea apare ca termen al judecății; utilizată analitic, noțiunea apare ca fiind compusă din judecăți.
14. H. Putnam: A avea un concept nu înseamnă a avea o imagine.
15. Gh. Enescu: Înțelegere logică și înțelegere psihică.
16. Th. Ribot: Psihologia trebuie să trateze operațiile logice fără a se îngriji de formele sau validitatea lor.
17. J. Piaget: întemeiere și explicație cauzală.

18. B. L. Whorf: Formele gândurilor unei persoane sunt controlate de legile tiparelor limbii pe care o vorbește.
19. E. Cassirer: învățând să numească lucrurile, copilul învață să formeze concepte ale acestora.
20. E. Cassirer: Memoria umană presupune conștiința timpului.
21. E. Cassirer: Percepția, intuițiile și conceptele noastre s-au întrepătruns cu termenii și formele limbii noastre materne.
22. E. Cassirer: Afazicii nu mai sunt capabili să gândească prin concepte generale sau categorii.
23. B. Croce: A avea un gând înseamnă a-l putea exprima.
24. E. Cassirer: Numai omul posedă o imaginație și o inteligență simbolice.
25. H. Wald: A gândi în liniște nu înseamnă a nu vorbi, ci a nu rosti.

#### **D. Înnăscut sau dobândit**

26. J. Monod: înnăscut sau dobândit empiric.
27. J. Monod: însușirea primară a limbajului este programată în dezvoltarea epigenetică a creierului.
28. N. Chomsky: O ipoteză cu privire la facultățile mintale înnăscute pe care copilul le pune în joc atunci când învață o limbă.
29. J. Piaget: Nucleul fix este rezultatul necesar al construcțiilor proprii inteligenței senzoriomotorii, anterioară limbajului.
30. N. Chomsky: Nucleul fix este determinat genetic (înnăscut).

## INTRODUCERE

### A. Două abordări ale cunoașterii

Cunoașterea poate fi înțeleasă ca activitate mentală de producere a cunoștințelor sau ca produs al acestei activități. Spre deosebire de epistemologie („logica cunoașterii”), care studiază „probleme de drept” privind întemeierea logică și evaluarea cunoștințelor, psihologia cercetează „probleme de fapt” referitoare la geneza cunoștințelor, la procesele și fenomenele mentale implicate în dobândirea de cunoștințe (*textul 1*). După cum s-a observat, delimitarea celor două abordări ale cunoașterii nu trebuie înțeleasă ca absolută separare, căci creșterea cunoașterii nu poate fi explicată satisfăcător decât prin considerarea ambelor tipuri de probleme.

### B. Senzorialul

În manualele de psihologie scrise într-un spirit tradiționalist se indică existența a două „trepte” sau „momente” ale cunoașterii: treapta „cunoașterii senzoriale”, cu caracter „concret” și „nemijlocit”, realizată prin senzații, percepții și reprezentări și treapta „gândirii abstracte”, realizată prin noțiuni, judecăți și raționamente. O primă obiecție la acest punct de vedere este că sensibilitatea (senzorialul) și gândirea nu pot fi considerate trepte distincte ale cunoașterii, deoarece, pe de o parte, sensibilitatea și gândirea nu se succed în timp, ele fiind concomitente în conștiință și, pe de altă parte, sensibilitatea în sine nu este cunoaștere propriu-zisă, o cunoștință în sensul îngust al termenului fiind o propoziție care poate fi calificată sub aspectul valorilor logice; imaginile senzoriale nu pot fi calificate astfel, deci nu sunt cunoștințe, dar rezultatul experienței senzoriale poate deveni cunoaștere dacă este descris prin propoziții. Astfel, problema nivelurilor de cunoaștere nu se poate pune în termenii raportului dintre sensibilitate și gândire, ci, în mod adecvat, în termenii distincției dintre cunoașterea empirică și cunoașterea teoretică (*textele 2, 3*). Această distincție poate fi trasată cu referire la diferite tipuri de propoziții : cunoașterea empirică este alcătuită din propoziții de observație, adică propoziții despre obiecte, stări și procese date în coordonate spațio-temporale specificate și care sunt accesibile observației directe sau prin intermediul unor instrumente, precum și din propoziții despre regularități și corelații uniforme privitoare la clase finite de obiecte, stări și procese; cunoașterea teoretică este alcătuită din sisteme de propoziții (propoziții între care există legături logice) despre un domeniu de entități neobservabile

direct, pe scurt din teorii al căror rol principal este de a furniza explicații cauzale despre regularitățile și corelațiile constatate empiric, adică răspunsuri la întrebarea „de ce se petrec lucrurile într-un anumit fel și nu în altul?”.

Se impune precizarea că o cunoștință în sensul deplin al termenului este o propoziție despre care știm că este adevărată (în urma verificării ei s-a dovedit a fi adevărată), iar nu pur și simplu o propoziție adevărată. Aceasta înseamnă că o propoziție *P* despre care știm că este falsă nu este cunoștință, dar propoziția „*P* este falsă” este, în acest caz, o cunoștință, deoarece știm că este adevărată (*textul 4*).

A doua obiecție la punctul de vedere tradiționalist menționat privește caracterul „concret” și „nemijlocit” al senzorialului. Termenul „concret” este corelativul termenului „abstract”. A face abstracție de ceva înseamnă a neglija acel ceva, iar a considera un obiect în mod abstract înseamnă a-l trata (a te raporta la el) prin intermediul uneia (unora) din însușirile sale, neglijând alte însușiri ale obiectului respectiv. Termenii „abstract” și „abstractizare” sunt luați în această accepțiune și în psihologie, de pildă de către C. G. Jung (*textul 5*). Urmează că a considera un obiect în mod concret înseamnă a-l trata (a te raporta la el) prin intermediul tuturor însușirilor sale (fizice, chimice, geometrice etc.)<sup>8</sup> Iată acum o definiție a percepției, extrasă dintr-un manual tradiționalist : „Percepția este procesul psihic de reflectare a obiectelor și fenomenelor lumii materiale în totalitatea însușirilor lor, în momentul acțiunii lor nemijlocite, asupra receptorilor” (subl. ns. – D.G.). Dacă prin „totalitatea însușirilor unui obiect” se înțelege totalitatea însușirilor obiectului care apar în percepție, atunci definiția este logic incorectă, fiind reflexivă (*idem per idem*), și ca atare nu comunică nimic despre definit (este „tautologică”), iar dacă se înțelege totalitatea însușirilor pe care le are obiectul (independent de percepție), atunci definiția este falsă. Percepția depinde de anumiți „factori de variabilitate” – distanța față de obiect, intensitatea acțiunii obiectului asupra noastră, capacitatea noastră de percepție (dată de acuitatea organelor noastre de simț și, mai general, de caracteristicile analizatorilor, plus condițiile de mediu) – datorită cărora unele însușiri (formă, mărime ș.a.) rămân nepercepute sau sunt percepute deformat, astfel încât în percepție obiectul nu apare cu toate însușirile sale; prin urmare, percepția ca proces psihic abstractizează, iar rezultatul acestui proces („imaginea perceptivă”, „perceptul”) este abstract (*textul 6*; v. și al doilea paragraf din *textul 26*). Această concluzie este sprijinită și de observația că pentru a percepe toate însușirile obiectului ar trebui ca analizatorii să poată reflecta și greutatea moleculară relativă, densitatea, volumul molar etc., proces care, de altfel, nu s-ar încheia niciodată, căci, după cum remarcă J. P. Sartre, „ar trebui un proces infinit pentru a inventaria conținutul total al unui lucru”<sup>9</sup>: Din cele

---

<sup>8</sup> Pentru a preveni orice confuzie în legătura cu cele ce urmează, trebuie subliniat ca termenii „abstract” și „concret” conțin în definiția lor ideea de raportare la un obiect.

<sup>9</sup> Jean-Paul Sartre *In cautarea ființei umane* (1943), traducerea de George Serban revazută de Ion N. Rosca, în Alexandru Boboc și Ion N. Rosca, *Filosofia contemporană în texte alese*

arătate mai sus despre percepție, urmează că senzația, „proces psihic de semnalizare-reflectare *prin intermediul unui singur analizator a proprietăților simple și separate* ale obiectelor și fenomenelor în forma unor imagini directe, *elementare*”<sup>10</sup>(subl. ns. – D.G.), abstractizează mai mult decât percepția, iar rezultatul acestui proces („imaginea elementară”) este mai abstract decât perceptul.

Este de remarcat deosebirea dintre o proprietate simplă a unui obiect și imaginea elementară corespunzătoare. Să considerăm, de pildă, senzația de galben. Spunem, de obicei, că avem senzația de galben atunci când privim un obiect galben, înțelegând prin aceasta că *galben* este o proprietate fizică a obiectului respectiv, alături de mărime, masă ș.a., proprietate reflectată sub formă de senzație. Fizica arată însă că un corp ne apare ca având culoarea pe care o numim „galben” deoarece reflectă numai radiația electromagnetică având lungimea de undă de aproximativ 590 milimicroni, iar descrierea acestui proces nu include caracteristica *culoare galbenă*. Întrucât nici descrierea proceselor neurofiziologice care au loc în acest caz nu include această caracteristică (elementele implicate nu se colorează prin stimulare), urmează că senzația de culoare (imaginea elementară) există numai în psihicul observatorului, ceea ce este valabil și pentru senzația de sunet ș.a. (*textul 7*).

Paul Popescu-Neveanu precizează că percepția, „Ca proces primar, se distinge de reprezentări și de gândire, considerate procese secundare, prin faptul prezenței stimulilor în câmpul senzorial și al desfășurării percepției atâta timp cât se păstrează contactul cu stimulul complex. În acest sens trebuie înțeles și caracterul nemijlocit al percepției, iar nu în cel al absenței influenței experienței, modelelor (gestalturilor) sau cunoștințelor”<sup>11</sup>. Dependența percepției actuale de procesele mentale și experiența vizual-conceptuală anterioară este pusă în evidență prin experimente care atestă existența „petei oarbe” pe retină, prin experimentul cu ochelari cu lentile inversate ș.a. (*textele 8, 9*). De asemenea, această dependență este evidențiată și de împrejurarea că într-o percepție actuală intervin și reprezentări tactilo-kinestezice extrase din „fișierul mnemic”, perceptul actual fiind, așadar, o sinteză a informațiilor prezentului cu informațiile trecutului (*textul 10*).

### C. Gândirea

Se susține adesea că noțiunile (denumite și „concepte” sau, în mod tradițional, „idei”), considerate ca un fel de imagini mentale (reprezentări),

---

*și adnotate, Partea I, Facultatea de filosofie, Universitatea Bucuresti, 1987,p.398.*

<sup>10</sup> Paul Popescu-Neveanu, *Dictionar de psihologie, Bucuresti, Editura Albatros, 1978, p. 652-653.*

<sup>11</sup> Idem, p. 523.

sunt componentele elementare ale gândirii. Din acest punct de vedere, a avea noțiunea unui obiect înseamnă a avea o imagine mentală a acelui obiect. Să presupunem că la examenul de Psihologie generală examinatorul spune studentului: „nu ai nici măcar noțiunile de bază ale acestei discipline”. Evident, examinatorul nu-i reproșează studentului că nu are anumite imagini mentale ale senzației, percepției, gândirii etc., pe care ar fi trebuit să le reproducă desenându-le sau descriindu-le, ci că nu are cunoștințele corespunzătoare, pe care ar fi trebuit să le expună sub forma unor judecăți, afirmații sau negații. Chiar dacă unor noțiuni, cum ar fi *cal*, *scaun* etc. le putem asocia o imagine, noțiunea în sine nu este o imagine, ceea ce se poate constata în mod pregnant în cazul unor noțiuni, cum ar fi *inconștient*, *număr* ș.a., ci o totalitate de judecăți despre un obiect dat (*textul 11*). Astfel, actul elementar de gândire este judecata (Goblot) ; despre gândire se poate vorbi numai acolo unde se face un act. de judecată (*textul 12*). Aceasta nu implică anterioritatea judecății față de noțiune, căci raporturile dintre judecată și noțiune nu sunt cronologice, ci logice. Astfel, o noțiune poate fi utilizată analitic-judicativ, ca sistem desfășurat de judecăți, sau sintetic (global), judecățile care o alcătuiesc fiind doar presupuse. Utilizată analitic, noțiunea apare ca fiind compusă din judecăți; utilizată sintetic, noțiunea apare în calitate de componentă a judecății (*textul 13*). Între cele două tipuri de utilizare există o strânsă legătură: în utilizarea sintetică noțiunea este sensul (înțelesul) unui termen (judecata fiind sensul unei propoziții), așa încât se poate spune că a avea noțiunea unui obiect înseamnă a înțelege propozițiile obișnuite dintr-o limbă care conțin termenul al cărui sens este noțiunea respectivă. Un indiciu ai acestei înțelegeri este capacitatea de a folosi acele propoziții în mod adecvat în situații specifice. Este de remarcat că cineva poate avea în minte, de pildă, imaginea unui scaun și totuși să nu aibă noțiunea de scaun; un asemenea om ar fi pus în încurcătură atunci când cineva i-ar spune „arată un scaun!”, chiar dacă ar avea în față o mulțime de scaune (*textul 14*). Procesul de înțelegere logică completă a expresiilor și, respectiv, a noțiunilor comportă și alte caracteristici și trebuie distins de impresia psihică de înțelegere (*textul 15*).

Distincția dintre probleme de drept și probleme de fapt, menționată la începutul acestui capitol, este relevantă și în raport cu operațiile gândirii, în particular cu raționamentul. Prin „raționament” se înțelege atât un „proces de trecere de la unele propoziții numite *premise* la o propoziție numită *concluzie*”<sup>12</sup>, cât și o „formă logică corespunzătoare procesului de trecere de la premise la concluzie”<sup>13</sup>, reprezentată ca o succesiune de propoziții. Logica formală studiază „probleme de drept” privind corectitudinea logică a raționamentelor ca forme logice (validitatea), întemeierea concluziei de către

---

<sup>12</sup> Gheorghe Enescu, *Dictionar de logică*, Bucuresti, Editura Stiintifica si Enciclopedica, 1985, p.307

<sup>13</sup> Ibidem.

premise, în timp ce „problemele de fapt” ale mecanismelor mentale implicate în procesul de raționare sunt studiate de psihologia gândirii (*textele 16, 17*).

Procesul psihic al gândirii este strâns legat de limbaj ca fenomen psihologic (și social). Formele gândurilor unei persoane sunt controlate de legile „tiparelor” limbii pe care o vorbește în așa măsură încât se poate spune că gândirea sa este într-o limbă (*textul 18*). Însușirea vocabularului limbii materne nu este un proces mecanic de înregistrare în memoria copilului a unor sunete artificiale : învățând să numească lucrurile, copilul învață să formeze noțiuni ale acestora (*textul 19*). De altfel, însăși memoria umană este un proces psihic complex, care presupune conștiința timpului (*textul 20*), distincția dintre trecut și prezent (P. Popescu-Neveanu). Percepțiile, reprezentările, intuițiile și noțiunile noastre se întrepătrund cu termenii și formele limbii noastre materne, ceea ce explică dificultatea de a învăța vocabularul unei limbi străine la maturitate, în raport cu ușurința și spontaneitatea cu care copilul învață vocabularul limbii materne (*textul 21*). Legătura dintre gândire și limbaj este evidențiată și de împrejurarea că afazicii nu pierd numai uzul cuvintelor, ci și capacitatea de a opera cu noțiuni (*textul 22*). În consecință, a avea un gând înseamnă a-l putea exprima (*textul 23*) în limbajul extern (rostirea) sau în cel intern, iar inteligența și imaginația specifice omului sunt simbolice (*textul 24*), în sensul că sunt mediate de limbaj. Iluzia că gândirea poate fi independentă de limbaj întrucât gândim și atunci când nu vorbim are ca sursă identificarea vorbirii cu rostirea ei (*textul 25*).

#### **D. Înnăscut sau dobândit**

Vechea dispută filosofică dintre adepții și oponentii tezei existenței ideilor înnăscute sau, mai general, a conținuturilor înnăscute ale minții omenești a fost resuscitată în ultimii ani pe terenul psihologiei, biologiei, lingvisticii și științelor cognitive. Jaques Monod, biolog, laureat al Premiului Nobel pentru medicină (1965), caracteriza problema în discuție ca fiind cea a raportului dintre factorii culturali (exteriori) și cei genetici în dezvoltarea minții omenești: „Punându-mi vasta întrebare «ce face ca omul să fie om ?», constat că de o parte se află cultura sa, iar de cealaltă genomul său, e limpede. Dar care sunt limitele genetice ale culturii? Care este componenta ei genetică ?”<sup>14</sup>.

Am văzut deja că, după C. G. Jung, conținuturile „inconștientului personal” (ca și cele ale conștientului) sunt achiziții ale experienței individului, în timp ce conținuturile „inconștientului colectiv” sunt înnăscute.

---

<sup>14</sup> Jaques Monod, extras dintr-un interviu publicat în *De Homine Revista dell Instituto di filosofia*, 53-56, Roma, 1975, p.131 în vol. *Teorii ale limbajului, Teorii ale învățării. Dezbaterile dintre Jean Piaget și Noam Chomsky* (1982), București, Editura Politică 1988, p. 57.



Etologii au realizat experimente care arată că animalele sunt, capabile să clasifice obiecte după criteriul formei geometrice și că această capacitate se datorează structurii „filtrante” a analizatorului vizual. Așadar, „noțiunile” geometriei elementare nu sunt reprezentate în obiect ca atare, ci în subiect prin intermediul analizatorului vizual. Aceasta îl face pe J. Monod să afirme că elementele dobândite prin experiență sunt implicate în comportamentul animalului conform unui program înnăscut (determinat genetic) și să presupună că la om lucrurile stau la fel în cazul categoriilor fundamentale ale cunoașterii, precum și în cazul altor elemente ale comportamentului uman, cum ar fi limbajul (*textul 26*). Vocabularul limbii materne este învățat, dar însușirea primară a structurilor limbajului diferă de învățarea ordonată a unui sistem de reguli formale, precum și de imitarea limbajului adulților, ceea ce poate fi explicat, după Monod, prin aceea că însușirea primară a limbajului este programată în dezvoltarea epigenetică a creierului, fiind deci un proces universal, cu aceeași cronologie pentru toate limbile (*textul 27*).

În considerațiile sale despre limbaj, Monod a fost influențat de concepția lui Noam Chomsky, creatorul teoriei gramaticilor generative. Chomsky pornește de la constatarea că într-o limbă pot fi formulate o infinitate potențială de propoziții, iar un copil poate să formuleze și să înțeleagă propoziții corecte (= acceptabile în limba respectivă) pe care nu le-a mai rostit sau auzit niciodată și să nu folosească propoziții incorecte (= inacceptabile în limba respectivă) anterior unei instruiți și experiențe corespunzătoare. Un adult cu o inteligență normală poate folosi o gramatică descriptivă tradițională pentru a-și însuși într-o anumită măsură o limbă nouă printr-un proces conștient de învățare a unui sistem de reguli. Un copil normal este însă capabil să-și însușească limba comunității lingvistice în care trăiește fără a fi instruit în mod special în acest sens, printr-un proces de care nu este conștient, cu mult mai multă ușurință și rapiditate decât adultul care învață o a doua limbă. Pentru a explica aceste fapte, Chomsky a formulat ipoteza existenței unor facultăți mintale înnăscute (determinate genetic), care fac posibilă însușirea unei limbi (*textul 28*). Aceste facultăți mintale constituie o „gramatică” (un set finit de „reguli” care pot genera o mulțime potențial infinită de propoziții) reprezentată neuronal. Aceasta presupune că limbile vorbite pe Pământ diferă prin „structurile de suprafață”, „structurile de adâncime” fiind aceleași sau, altfel spus, că există „universalii lingvistice”, căci un copil nu este special adaptat pentru învățarea unei anumite limbi. Setul de reguli ale unei astfel de gramatici definește „competența lingvistică” a locutorului, iar realizarea individuală a competenței lingvistice în situații determinate în care pot să apară abateri ale la reguli, ezitări etc., reprezintă „performanța lingvistică” a locutorului.

Chomsky a extins ipoteza sa, susținând că și alte „structuri cognitive” sunt înnăscute, fixate genetic, factorii de mediu având cel mult un rol declanșator în dezvoltarea și funcționarea acestora. Jean Piaget, fondatorul epistemologiei genetice, a formulat o serie de obiecții la adresa concepției „inneiste” a lui Chomsky de pe pozițiile propriului său „constructivism”,

conform căruia nu există structuri cognitive înnăscute, dezvoltarea intelectuală fiind un proces treptat de construire a structurilor cognitive prin interacțiunea dintre modalitățile înnăscute de *funcționare* a inteligenței și mediu, proces în care autoreglarea are un rol fundamental. După Piaget, existența unor structuri cognitive înnăscute ar presupune mutații biologice inexplicabile ale speciei umane și, pe de altă parte, capacitățile lingvistice umane pot fi explicate foarte bine ca rezultate ale construcțiilor proprii „inteligenței senzoriomotorii”, anterioare limbajului (*textul 29*). În legătură cu prima obiecție, Chomsky arată că apariția unor mutații întâmplătoare nu este biologic inexplicabilă, ci doar biologic neexplicată, or din necunoaștere nu se poate trage vreo concluzie. În privința celei de-a doua obiecții, Chomsky este de părere că structurile cognitive de tipul limbajului uman trebuie studiate în același mod în care sunt studiate structurile organice de tipul ochiului, inimii sau cortexului; afirmația că apariția și dezvoltarea unui „organ mintal” de tipul limbajului se datorează construcțiilor inteligenței senzoriomotorii este la fel de puțin plauzibilă ca și afirmația că structurile organice apar și se dezvoltă pe această bază (*textul 30*). În legătură cu această dispută, epistemologul american Stephen Toulmin remarcă: „Trebuie, cu siguranță, să presupunem, oarecum împotriva celor susținute de Piaget, că facultatea de a învăța limba depinde de existența la omul nou-născut a unor capacități foarte specifice «înnăscute», adică «montate în sistemul nervos central»; există, desigur, probe neurologice independente despre existența unor asemenea capacități «înnăscute». Dar capacitățile particulare pe care Chomsky le atribuie copilului par să fie *mult prea specifice* pentru a fi plauzibile, lăsând la o parte faptul că este greu de conceput care ar putea fi corespondenții lor neurologici”<sup>15</sup>.

## TEXTE

### A. Două abordări ale cunoașterii

#### 1. *Probleme de fapt și probleme de drept.*

Întrebarea cum se întâmplă ca să-i vină cuiva o idee nouă – fie o temă muzicală, fie un conflict dramatic sau o teorie științifică – interesează psihologia empirică și nu logica cunoașterii. Aceasta din urmă nu se interesează de *probleme de fapt* (Kant: „quid facti”), ci numai de *probleme de*

---

<sup>15</sup> Stephen Toulmin, *Către o cale de mijloc între constructivism și inneism*, în vol. cit., p. 464.

*drept* sau de valabilitate („quid juris”) – adică de probleme de tipul următor: dacă și cum poate fi întemeiat un enunț; dacă este testabil (empiric controlabil); dacă depinde logic de alte enunțuri sau este în contradicție cu ele ș.a.m.d. Pentru ca un enunț să poată fi examinat din punctul de vedere al logicii cunoașterii în acest fel, el trebuie să existe deja; cineva trebuie să-l fi formulat, să-l fi propus discuției logice.

Karl R. Popper, *Logica, cercetării* (prima ediție: 1943), traducere de Mircea Flonta, Alexandru Surdu și Erwin Tivig, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 76.

## **B. Senzorialul**

### *2. Sensibilitatea și gândirea nu pot fi considerate trepte ale cunoașterii.*

Se pune întrebarea dacă sensibilitatea și gândirea pot fi considerate trepte ale cunoașterii. Părerea noastră este că nu. Mai întâi, experiența senzorială și gândirea nu se succed în timp, ele sunt concomitent două laturi ale conștiinței umane existente, în al doilea rând, cunoștințele noastre în sensul îngust al cuvântului, adică tot ceea ce este apreciat ca adevărat sau fals, iau forma unor judecăți. De aceea, în afara sferei gândirii nu există cunoaștere omenească propriu-zisă. Rezultatul experienței senzoriale, pentru a fi o cunoaștere, trebuie atras în sfera gândirii și formulat într-o limbă sau alta.

Problema nivelurilor cunoașterii trebuie distinsă, după părerea noastră, de problema „senzație – gândire”. În primă aproximație, se pot evidenția două niveluri: cunoaștere empirică și cunoaștere teoretică.

V. A. Smirnov, *Nivelurile de cunoaștere și etapele procesului cognitiv* (1965), în vol. *Logica științei*, București, Editura Politică, 1970, pp. 61-62.

### *3. Cunoașterea lumii este un sistem de enunțuri.*

„Fundamentul” limbajului fizicii, partea cea mai apropiată de senzațiile simple, este constituit dintr-o serie de enunțuri. Enunțurile sunt adevărate sau false. Imaginile nu sunt deloc ca enunțurile: (...) imaginile retiniene, corticale sau senzoriale nu sunt nici adevărate, nici false. Dar ceea ce noi putem vedea poate determina dacă enunțuri, ca: „Soarele a trecut linia orizontului” și „Cubul este transparent” – sunt adevărate sau false. Senzațiile noastre vizuale pot fi structurate în forme lingvistice; cum altfel ar putea fi ele apreciate în termenii a ceea ce cunoaștem? Până nu sunt apreciate în acest fel ele nu constituie observații; ele seamănă mai mult cu zumzăitul confuz al

leșinului sau cu priveliștea celui care se uită distrat și fără vreun scop printr-o fereastră de avion. Cunoașterea lumii nu este un montaj de bețe, pietre, pete de culoare și zgomote, ci un sistem de enunțuri.

N. R. Hanson, *Patterns of Discovery*, Cambridge, University Press, 1958, p. 26, fragment tradus de Mircea Flonta.

#### 4. *Cunoștința este o propoziție despre care știm că este adevărată.*

*CUNOȘTINȚĂ*, propoziție despre care știm că este adevărată (adică a fost verificată). Adevărul nu se identifică cu cunoștința, tocmai de aceea s-ar putea ca propoziția să fie adevărată *în sine*, dar nu *pentru noi*, adică noi să nu știm că este adevărată. (...)

Se înțelege, din cele de mai sus, că propoziția despre care știm că este falsă nu este cunoștință, în schimb propoziția „*P* este falsă” este o cunoștință, dacă *P* este falsă, căci în acest caz „*P* este falsă” este o propoziție adevărată. Relațiile cunoștinței cu adevărul (*V*) și falsul (*F*) sunt:  $C(P) \Rightarrow V(P)$ ,  $F(P) \Rightarrow \sim C(P)$ . A doua propoziție spune că numai adevărul poate fi cunoștință.

Gheorghe Enescu, *Dicționar de logică*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, p. 66.

#### 5. *Abstractizarea este activitatea mentală de extragere a unui conținut din ansamblul (întregul) din care face parte.*

*Abstractizare.* Abstractizarea este, așa cum o sugerează cuvântul însuși, o extragere sau desprindere a unui conținut (a unei semnificații, a unei caracteristici generale etc.) dintr-un ansamblu care conține și alte elemente, a căror combinație, în întregul ei, este ceva unic în felul său sau individual și ca atare ceva necomparabil cu nimic. Ceea ce este unic în felul său, irepetabil și incomparabil este greu accesibil cunoașterii, drept care celelalte elemente legate de conținutul resimțit a fi esențial trebuie să-i apară voinței de cunoaștere ca neaparținându-i acestuia din urmă.

Abstractizarea este, prin urmare, acea activitate mentală care eliberează starea de fapt sau conținutul resimțit a fi esențial din conexiunile sale cu elementele resimțite ca neaparținându-i, deosebindu-l de acesta sau, cu alte cuvinte, diferențiindu-1<sup>16</sup>. Într-un sens mai larg, *abstract* este tot ceea ce este extras din conexiunile sale cu ceea ce este resimțit a nu-i fi aferent din punctul de vedere al semnificației. (...)

---

<sup>16</sup> C. G. Jung înțelege prin *diferențiere* „dezvoltarea distinctului, distingerea părților dintr-un întreg” (*op. cit.*, p. 138).

În această lucrare, asociez conceptului de abstractizare totodată și imaginea unui proces psihoenergetic corelat lui: când am o atitudine abstractivă față de obiect, atunci nu las obiectul întreg să acționeze asupra mea, ci desprind o parte a acestuia din conexiunile sale, excluzând tot ceea ce nu-i este aferent. Intenția mea este să mă debarsez de obiect ca întreg unic și irepetabil și să extrag numai o parte a lui. De fapt, imaginea întregului îmi este dată, dar eu nu mă adâncesc în contemplarea ei, interesul meu nu se îndreaptă spre întreg, ci se întoarce dinspre obiect ca întreg, laolaltă cu partea desprinsă din el, îndărăt, asupra-mi, adică în lumea mea conceptuală prefigurată sau constelată în vederea abstragerii unei părți a obiectului. (Nici nu se poate face o abstragere din obiect altfel decât în virtutea unei constelații subiective de concepte).

Cari Gustav Jung, *Definiții* (1921), traducere de Suzana Holan, în C. G. Jung, *Puterea sufletului*. Antologie, voi. II, București, Editura Anima, 1994, pp. 119-121.

#### 6. *Percepția abstractizează.*

Să analizăm mai îndeaproape relațiile „forme subiective” (= mișcărilor, efectelor subiective) cu obiectul. Mai întâi, percepția. Fizica a arătat că noi nu putem percepe „mișcările obiective” decât în anumite limite, de exemplu undele electromagnetice („luminoase”) sau cele sonore. Limitele sunt determinate în mai multe direcții - *de distanța obiectului sau de intensitatea acțiunii asupra noastră, sau de structura noastră internă*. Una va fi percepția Soarelui de pe Pământ și alta pe Marte. Datorită distanței noi nu putem percepe nici „deformațiile” Soarelui (neregularitățile), nici temperatura sa (care ne-ar fi fatală la o apropiere mai mare). *Limitele percepției noastre sunt variabile. Factorii de variabilitate a percepției*. Fie  $d$ ,  $i$ ,  $c$ ,  $e$  variabile pentru *distanță*, *intensitate* (a mișcărilor externe), *capacitate de percepție* și un alt parametru ce ar putea interveni. O percepție data  $P$  este funcție de aceste patru variabile:

$$(I) \quad P = f(d, i, c, e). \\ (...)$$

*Importanța extraordinară a variabilității (funcționale) a percepției (I) constă în aceea că prin aceasta noi ne dăm seama de diferența dintre „real” și „subiectiv” (la acest nivel senzorial)*. De notat este că variabilitatea lui  $c$  depinde sau de individ, sau de condițiile „de mediu” - condiții naturale, condiții artificiale; ex.: aparate care măresc capacitatea de percepție. Prin urmare, prin  $c$  vom înțelege capacitatea de percepție în mediul  $m$ . Pe o vreme cețoasă, capacitatea de a percepe vizual scade. *Factorul distanță nu ține de structura mediului și deci l-am scos în evidență separat*. Dacă introducem

mijloace de protecție, în cazul apropierii, sau mijloace vizuale speciale (ex. telescoape), când ne aflăm la distanță, Soarele, care în mod obișnuit ne apare ca o sferă perfectă, va apărea cu multe neregularități. Variabilitatea percepției ne arată că „Soarele perfect rotund” și „de culoare perfect omogenă” nu sunt decât efecte subiective - niște *idealizări* datorate valorilor lui  $d$ ,  $i$ ,  $c$ ,  $e$ .

*Percepția „abstractizează”*. Nu obiectul este „perfect” (absolut) sub un anumit aspect, ci *percepția* lui. Cazul ideal (determinat ca atare cu mijloace logico-matematice) este un caz „limită”. Dacă mărimile  $d$ ,  $i$ ,  $c$ ,  $e$  variază continuu, atunci avem o trecere „lentă”, insesizabilă de la o percepție la alta. Ce diferență este între percepțiile aceluiși obiect ? Unele sunt „mai abstracte” decât altele, *unele sunt mai aproape de cazul real, altele mai aproape de cel ideal*. Luna „perfect sferică” este o percepție ideală. Luna văzută de selenauți este mult mai apropiată de cazul real. După *cât se vede, cine crede că percepția noastră este mai apropiată de realitate decât conceptul, se înșală*. Percepția este „abstractă”, deși într-un mod deosebit de concept.

Gheorghe Enescu, *Filosofie și logică*, București, Editura Științifică, 1973, pp. 95-96.

### 7. Senzația există numai în spiritul individului.

Dacă întrebați un fizician care este noțiunea sa despre lumina galbenă, vă va spune că ea este o serie de unde electromagnetice transversale cu lungimea de undă de aproape 590 milimicroni. Dacă îl întrebați: dar unde apare lumina galbenă? vă va spune: în imaginea mea<sup>17</sup> nicăieri, însă aceste vibrații, lovind retina unui ochi sănătos, dau posesorului ochiului senzația de galben. (...) Putem întreba în continuare: radiația de 590 mμ este singura care produce senzația de galben? Răspunsul este: deloc. Dacă combinăm într-o anumită proporție unde de 760 mμ, care produc senzația de roșu, cu unde de 535 mμ, care produc senzația de verde, combinația rezultată va produce un galben care nu poate fi deosebit de cel produs la 590 mμ. (...)

Senzația de culoare nu poate fi explicată prin imaginea obiectivă pe care o are fizicianul despre undele luminoase. Nu ar putea oare să o explice fiziologul, dacă ar avea cunoștințe mai complete despre procesele de pe retină și procesele nervoase induse de acestea în fasciculele nervoase optice și în creier ? Nu cred. În cazul cel mai fericit am putea cunoaște obiectiv fibrele nervoase excitate, proporția lor și chiar procesele pe care acestea le induc în anumite celule nervoase, atunci când spiritul nostru înregistrează

---

<sup>17</sup> Schrodinger are în vedere aici ceea ce s-ar putea numi „tabloul fizic al lumii”.

senzația de galben dintr-o direcție sau domeniu al câmpului vizual. Dar nici aceste cunoștințe profunde nu ne vor spune nimic despre senzația de culoare, în cazul nostru senzația de galben dintr-o direcție dată - aceleași procese fiziologice putând să aibă ca rezultat senzația de dulce sau altceva. Vreau să spun prin aceasta că putem fi convinși că nu există un proces nervos a cărui descriere să includă caracteristica „culoare galbenă” sau „gust dulce”, la fel cum nu le include nici descrierea obiectivă a undei electromagnetice. (...)

Același lucru este valabil și pentru alte senzații. (...) nici descrierea fizicianului, nici cea a fiziologului nu cuprind vreo trăsătură caracteristică a senzației de sunet. Orice descriere de acest gen este silită să se încheie cu o propoziție de felul următor: aceste impulsuri nervoase sunt. Îndreptate spre o anumită porțiune a creierului, unde sunt înregistrate ca o secvență de sunete. Putem urmări cum schimbările de presiune ale aerului produc o serie de vibrații ale timpanului, putem vedea cum mișcarea lui este transmisă printr-un lanț de oase minuscule unei alte membrane și, în cele din urmă, unor părți ale membranei din interiorul melcului, compusă din fibre de lungimi diferite. Putem înțelege cum una din aceste fibre, vibrând, induce un proces electric și chimic de transmisiune în fibra nervoasă cu care se află în contact. Putem urmări acest impuls până în scoarța cerebrală și chiar să obținem o serie de cunoștințe obiective despre unele fenomene care se desfășoară aici. Însă nicăieri nu vom da de „înregistrarea ca sunet” care lipsește cu desăvârșire din imaginea noastră științifică; ea există numai în spiritul individului despre a cărui ureche și creier vorbim. (...)

Presupun că în prezent toată lumea știe că lumina este de obicei produsă de electroni, îndeosebi de cei care „se agită” în jurul nucleului atomului. Electronul nu este nici roșu, nici albastru și nici de altă culoare; același lucru este valabil și pentru proton, nucleul atomului de hidrogen, însă asocierea lor în atomul de hidrogen produce, după fizician, o radiație electromagnetică având o serie discretă de lungimi de undă. Constituenții omogeni ai acestei radiații, atunci când sunt separați printr-o prismă sau rețea de difracție, stimulează în observator senzațiile de roșu, verde, albastru, violet prin intermediul anumitor procese fiziologice, al căror caracter general este suficient de bine cunoscut pentru a afirma că ele nu sunt roșii, verzi sau albastre și că elementele nervoase implicate nu se colorează prin stimulare; culoarea albă sau cenușie pe care o manifestă celulele nervoase, fie că sunt sau nu stimulate, este cu siguranță nesemnificativă în raport cu senzația de culoare care, la posesorul acestor celule, însoțește excitarea lor.

Erwin Schrödinger, *Spirit și materie* (1967), traducere de V. Efimov, în E. Schrödinger, *Ce este viața? și Spirit și materie*, București, Editura Politică, 1980, pp. 188-195.

8. Spațiul perceput este un rezultat al unei operații a intelectului nostru.

5.220. Știe cititorul că există o pată oarbă pe retină ? Luați un număr din această revistă, întoarceți coperta astfel încât să expuneți pagina albă, întindeți-o pe masa în fața căreia trebuie să stați, puneți doi cenți pe ea, unul lângă marginea din partea stângă, iar celălalt lângă cea din dreapta. Puneți-vă mâna stângă peste ochiul stâng, iar cu ochiul drept priviți *fix* la centul din partea stângă. Apoi, cu mâna dreaptă, mutați centul din partea dreaptă (care se vede acum clar) spre partea stângă. Când ajunge în apropierea mijlocului paginii el va dispărea - nu-l puteți vedea fără să vă mișcați. Aduceți-l mai aproape de celălalt cent sau duceți-l mai departe, și el va reapărea; în punctul acela însă el nu poate fi văzut. Astfel, se pare că există o pată oarbă aproape în mijlocul retinei, fapt confirmat de anatomie. Rezultă că spațiul pe care îl vedem nemijlocit (când un ochi este închis) nu este, așa cum ne-am imaginat, un oval continuu, ci este un inel care trebuie umplut printr-o operație a intelectului nostru. Ce exemplu mai frapant s-ar putea dori pentru a dovedi că este imposibil să se distingă între rezultatele intelectuale și datele intuitive furnizate de pura contemplare ?

Charles S. Peirce, *Întrebări privind anumite facultăți pe care se presupune că le are omul* (1868), traducere de Delia Marga, în Ch. S. Peirce, *Semnificație și acțiune*. București, Editura Humanitas, 1990, pp. 52-53.

9. *Ceea ce vede un om depinde atât de spre-ce-priveste, cât și de ce l-a învățat să vadă experiența sa vizual - conceptuală anterioară.*

Privind la o hartă, studentul vede linii pe o hârtie, iar cartograful imaginea unui teren. Privind la fotografia luată într-o cameră cu bule, studentul vede linii confuze și întrerupte, iar fizicianul o înregistrare a unor evenimente subnucleare familiare. (...) Într-un experiment, subiectului i se dau ochelari cu lentile inversate, prin care, inițial, vede totul răsturnat. La început, aparatul său perceptual funcționează așa cum a fost pregătit să funcționeze fără ochelari, rezultând de aici o maximă dezorientare, o acută criză personală. Dar după ce subiectul a început să se obișnuiască cu noua sa lume, întregul său câmp vizual se întoarce pe dos, de obicei, după o perioadă intermediară în care totul este văzut confuz. Apoi, obiectele sunt din nou văzute așa cum fuseseră înainte de a-și fi pus ochelarii. Asimilarea unui



câmp vizual, anterior normal, s-a repercutat asupra câmpului însuși, modificându-l. (...) Alte experimente demonstrează că perceperea formei și culorii obiectelor expuse experimental variază de asemenea în funcție de pregătirea și experiența anterioară a subiectului. Examinarea bogatei literaturi experimentale din care provin aceste exemple ne face să bănuim că ceva asemănător paradigmei stă la baza percepției însăși. Ceea ce vede un om depinde atât de spre-ce-privește, cât și de ceea ce l-a învățat să vadă experiența sa vizual-conceptuală anterioară. În lipsa unei asemenea experiențe, nu poate exista, după cum spunea William James, decât „un zumzăit confuz și pestrîț”.

Thomas S. Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice* (1962), București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976, pp. 157-158.

10. *Percepția actuală întrunește informațiile prezentei și cu informațiile trecutului.*

Ne e poate greu să înțelegem că experiența anterioară e prezentă în toate percepțiile vizuale; că ceea ce vedem în clipa de față (percepția actuală), adică imaginea ce cuprinde obiectul privit, în întregul său, este rezultatul unei contopiri, a unei sinteze intime; că ea întrunește informațiile prezentului (puzderia de senzații simultane) cu informațiile trecutului (reprezentări din fișierul mnemonic). Și tocmai aceste reprezentări din amintire sunt cele ce nu numai că ne completează senzațiile actuale, dar ni le și precizează, ni le îmbogățesc.

Ceea ce vedem în clipa aceasta este un amestec de spontaneitate și reminiscențe. Să privim un spectacol de balet. Privind tânăra balerină, îi vedem și netezimea de petală a pielii și proaspăta tărie elastică a cărnii (turgorul). Simpla privire a cules *senzații vizuale pure*: forme și mișcare, volume și nuanțe - jocuri unduoase de umbre și cascade de culori - ; dar și reprezentări tactilo-kinestezice (bazate pe o experiență îndelungată). Căci netezimea *văzută* este senzație tactilă, iar turgorul - consistența - este o senzație kinestezică. Tot așa *vedem* greutatea obiectului, o evaluăm inconștient, pe baza experienței trecute; și căldura sau proapețimea ce emană.

Grigore Davidescu, *5 simțuri? ... 5 porți spre cunoaștere!*, București, Editura Albatros, 1972, pp. 204-205.

## C. Gândirea

### 11. *Noțiunea este o totalitate de judecăți despre un obiect dat.*

O problemă specială pune noțiunea (sau conceptul). Există multe definiții ale acestui termen care nu se exclud, dar între care există relații determinate. Astfel, avem definiția gnoseologică: „noțiunea este forma de reflectare a însușirilor generale și esențiale ale obiectelor” (utilă în gnoseologie, ea nu este de prea mare folos în logică); definiția semantică: „noțiunea este sensul unui termen”; definiția logică: „noțiunea este o totalitate de judecăți despre un obiect dat”. Înțeleg prin „obiect dat”, obiect dat prin definiție sau ostensiv. În ce mă privește, cred că ultima definiție este mai în acord cu utilizarea largă, atât în logică cât și în afara ei, a termenului „noțiune”. Ea răspunde corect la întrebarea „ce înseamnă a avea noțiunea obiectului ?” și este în acord cu clasificarea noțiunilor în logică.

Gheorghe Enescu, *Filosofie și logică*, București, Editura Științifică, 1973, p. 186.

### 12. *Despre gândire nu putem vorbi decât acolo unde se face un act de judecată.*

*Gândire.* Consider gândirea ca fiind una din cele patru funcții psihologice fundamentale<sup>18</sup>. Gândirea este acea funcție psihologică, ce, conform propriilor sale legi, aduce anumite conținuturi, anumite reprezentări într-o corelație (conceptuală). Este o activitate apercceptivă și se împarte, ca atare, în activitate de gândire activă și pasivă. Gândirea activă este o acțiune voită, iar gândirea pasivă o întâmplare. În primul caz, îmi supun reprezentările unui act voit de judecată, în cel de-al doilea, se formează corelații conceptuale, au loc judecăți, care uneori pot veni în contradicție cu intențiile mele, pot să nu corespundă scopurilor mele și de aceea îmi deturnez direcția sentimentului, deși ulterior, printr-un act de apercepție activă, pot ajunge să le dau dreptate. (...)

---

<sup>18</sup> C.G.Jung deosebea patru funcții psihice fundamentale: două raționale: gândirea și sentimentul, și două iraționale, senzația și intuiția.

O simplă însușire de reprezentări, numită de anumiți psihologi gândire *asociativă*, nu o consider gândire, ci pură reprezentare. Despre gândire nu putem vorbi decât acolo unde apare o corelare a reprezentărilor printr-un concept, adică acolo unde se face un act de judecată, indiferent dacă acest act de judecată corespunde intenției noastre sau nu.

Carl Gustav Jung, *Definiții* (1921), traducere de Suzana Holan, în C. G. Jung, *Puterea sufletului. Antologie*, voi. II, București, Editura Anima, 1994, pp. 153-155.

13. *Utilizată sintetic, noțiunea apare ca termen al judecății; utilizată analitic, noțiunea apare ca fiind compusă din judecăți.*

**NOȚIUNE**, categorie logică constând dintr-un ansamblu de determinări relative la un obiect real sau *presupus*. (...) Vom distinge între forma *sintetică* a noțiunii, în care determinările sunt presupuse fără a fi cuprinse într-o judecată și forma *analitică judicativă* (desfășurată, explicită), în care determinările sunt cuprinse în judecăți și noțiunea apare ca un „sistem de judecăți”. Astfel, noțiunea de număr este utilizată sintetic când o raportăm la o altă noțiune și este utilizată analitic, atunci când o descompunem într-un sistem de judecăți (*număr*, în acest sens, este tot ce se spune despre număr în teoria numerelor). Putem vorbi despre utilizarea *globală* și utilizarea „desfășurată judicativ” (pentru a o distinge de simpla înșiruire a determinărilor). Noțiunea sintetică apare în raport cu judecata, ca *termen* al judecății, noțiunea analitic-judicativă apare ca fiind compusă din judecăți, ca *sistem de judecăți*. (...) Distincția este evident necesară. Ar fi imposibil ca ori de câte ori formulăm o judecată să utilizăm noțiunea în sens analitic (chiar și nejudicativ). Spunem „omul este animal rațional”, dar n-am putea înlocui *omul* cu sistemul de judecăți despre animal și *rațional* cu sistemul de judecăți despre raționalitate. Trimiterea la om se face *global*, la fel la *animal* și la *rațional*, tocmai pentru că ceea ce interesează aici este relația între cele trei noțiuni și nu întregul lor conținut.

Gheorghe Enescu, *Dicționar de logică*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, p. 256.

14. *A avea un concept nu înseamnă a avea o imagine.*

Ce înseamnă a poseda conceptul de scaun, de exemplu ? Multă vreme s-a crezut că a avea un asemenea concept înseamnă a poseda o anumită imagine (sau capacitatea de a-ți reaminti o anumită imagine), dar astăzi suntem în măsură să arătăm că lucrurile nu stau așa. (...) Vom spune că un organism posedă un *concept minimal* de scaun, dacă poate să

recunoască un scaun atunci când îl vede și vom spune că posedă un *concept complet de scaun*, dacă poate folosi propozițiile obișnuite dintr-o limbă naturală care conțin cuvântul „scaun”. (În loc de „scaun” cuvântul poate fi „chaise” sau „stuhl” etc., în funcție de limbă, dar vom neglija acest fapt dacă nu este relevant). Posedarea conceptului complet este o putință (*ability*) foarte complicată (și în prezent foarte puțin înțeleasă). Este ușor de văzut că este posibil ca o persoană să aibă imaginea unor scaune în minte și să nu posedaceastă putință. (...) Un om poate avea toate imaginile pe care le doriți și totuși să fie în cea mai mare încurcătură atunci când cineva îi spune „arată un scaun”, chiar dacă are în față o groază de scaune. El ar putea să aibă chiar și imaginea a ceea ce se așteaptă de la el, dar să nu știe ce anume se așteaptă de la el.

Hilary Putnam, *Importanța limbajului pentru filosofie* (1979), traducere de Mihail Radu Solcan, în vol. *Filosofia analitică*, București, Universitatea București, Catedra de Filosofie 1982, pp. 135-136 și 138-139.

#### 15. *Înțelegere logică și înțelegere psihică.*

**ÎNTELEGERE LOGICĂ**, proces de înțelegere a expresiilor și respectiv a ideilor, care constă din: a) traducerea lor în limbajul experienței personale (respectiv, exprimarea ideilor în acest limbaj); b) definirea termenilor și transformarea propozițiilor în propoziții sinonime sau echipolente logic; c) operarea formală corectă cu expresiile (respectiv, ideile); d) aplicarea expresiilor la domeniul de semnificație (indicarea denotatului sau a elementelor extensiunii), în genere la realitate. Aceasta este înțelegerea logică *completă*. Există două tipuri de abatere de la înțelegerea completă : 1. capacitatea de a opera formal cu expresiile, fără a le putea aplica la realitate (la cazuri particulare etc.) și 2. capacitatea de a utiliza în aplicații expresiile (aplicarea lor corectă, adesea prin simplă exemplificare), fără a le putea defini și a opera formal corect cu ele. Înțelegerii logice i se asociază impresia psihică de înțelegere, dar înțelegerea psihică (impresia) nu este un criteriu al înțelegerii logice. Corelatul înțelegerii logice este transmiterea logică pe înțeles (*comunicarea inteligibilă*). Aceasta se realizează când ne sprijinim pe limbajul experienței personale a celui ce receptează și se verifică prin probarea pe rând a criteriilor înțelegerii logice.

Gheorghe Enescu, *Dicționar de logică*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, p. 159.

16. *Psihologia trebuie să trateze operațiile logice fără a se îngriji de formele sau validitatea lor.*

Operațiile care constituie obiectul logicii pot fi tratate în două maniere diferite: ca fapte naturale, oricare ar fi valoarea lor probantă, ele țin de psihologie; ca fapte susceptibile ele a fi examinate de o știință care determină condițiile probei, ele aparțin logicii. Ambele discipline au sarcina lor specială: una constată fenomenele, cealaltă formulează regulile; una cercetează modul în care gândim de obicei, cealaltă modul în care gândim corect; una procedează *in concreta*, cealaltă în mod schematic. (...)

În consecință, psihologia trebuie să trateze operațiile zise logice ca și pe celelalte fapte care țin de domeniul său, fără a se îngriji de formele sau validitatea lor; pentru psihologie, un raționament eronat are aceeași valoare ca unul corect.

Theodule Ribot, *Logica sentimentelor* (1905), traducere de Leonard Gavriliu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988, p. 33-34.

#### 17. *Întemeiere și explicație causală*

Dacă în prezența unei demonstrații matematice problema logică constă în a cerceta în ce condiții această demonstrație poate fi considerată valabilă, problema psihologică nu constă decât în a determina prin ce mecanisme mintale se desfășoară ea în realitate în intelectul matematicianului. Aceste două probleme distincte - una de întemeiere, iar cealaltă de explicare causală - corespund, pe de altă parte, la două metode eterogene: una de analiză, cealaltă de constatare sau experiență.

E. W. Beth, Jean Piaget, *Epistemologie matematică și psihologie*, Paris, P.U.F., 1961, fragment tradus în Dragan Stoianovici, *Logica generală. Crestomație și exerciții*, București, Universitatea București, Facultatea de Filosofie, 1984, p. 29.

#### 18. *Formele gândurilor unei persoane sunt controlate de legile tiparelor limbii pe care o vorbește.*

Fără îndoială, gândirea este extrem de misterioasă și de departe cea mai importantă clarificare de care dispunem este adusă de studiul limbii. Acest studiu arată că formele gândurilor unei persoane sunt controlate de legi inexorabile ale unor tipare de care ea nu are cunoștință. Aceste tipare sunt sistematizările complicate și imperceptibile ale propriei sale limbi, demonstrate destul de ușor printr-o comparație imparțială și prin contrast cu alte limbi, în special acelea aparținând unei familii lingvistice diferite. Însăși gândirea sa este într-o limbă: în engleză, în sanskrită, în chineză. Iar fiecare limbă este un vast sistem-tipar, diferit de altele, în care sunt stabilite din punct de vedere cultural formele și categoriile prin care personalitatea nu numai

comunică dar și analizează natura, observă sau ignoră tipurile de relații și fenomene, îi canalizează judecata și clădește casa conștiinței sale.

Benjamin Lee Whorf, *Language, Thought and Reality : Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, Cambridge, Mass., 1956, p. 252, *apud* George Steiner, *După Babel. Aspecte ale limbii și traducerii*, traducere de Valentin Negoită și Ștefan Avădanei, București, Editura Univers, 1983, p. 124.

19. *Învățând să numească lucrurile, copilul învață să formeze concepte ale acestora.*

Dacă un copil, atunci când învață să vorbească, ar avea de învățat doar un anumit vocabular, dacă el ar vrea doar să imprime în mintea și memoria lui o mare masă de sunete artificiale și arbitrare, acesta ar fi un proces pur mecanic. El ar fi foarte laborios și plictisitor și ar pretinde din partea copilului să facă un efort conștient prea mare, nu fără o anumită repulsie, dat fiind că ceea ce se așteaptă de la el să facă ar fi cu totul fără legătură cu nevoile lui biologice reale. „Foamea de nume”, care apare la o anumită vârstă la orice copil normal și care a fost descrisă de către toți cercetătorii psihologiei copilului, dovedește contrariul. Ea ne amintește că aici suntem confrunțați cu o problemă total diferită: învățând să numească lucrurile, un copil nu adaugă, pur și simplu, o listă de semne artificiale la cunoștințele sale prealabile despre obiectele existente. Mai curând el învață să formeze concepte ale acelor obiecte, să ajungă la o înțelegere a lumii obiective. De acum înainte copilul se află pe un teren solid. Percepțiile sale vagi, nesigure, fluctuante și sentimentele sale neclare încep să capete o formă nouă. Se poate spune că ele cristalizează în jurul numelui ca în jurul unui centru fix, al unui focar al gândirii. Fără ajutorul numelui, orice nou progres făcut în procesul obiectivării ar înfrunța mereu riscul de a fi anulat în momentul următor. Primele denumiri de care copilul se folosește în mod conștient pot fi comparate cu un baston cu ajutorul căruia un orb dibuie drumul. Iar limbajul, luat ca un întreg, devine o poartă de intrare într-o lume nouă. Orice progres în acest domeniu deschide o perspectivă nouă, lărgeste și îmbogățește experiența noastră concretă. Râvna și entuziasmul de a vorbi nu își au originea într-o simplă dorință de a învăța sau de a folosi nume; ele marchează dorința pentru descoperirea și cucerirea unei lumi obiective. Ernest Cassirer, *Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane* (1944), traducere de Constantin Cosman, București, Editura Humanitas, 1994, pp. 53-54.

## 20. Memoria umană presupune conștiința timpului.

Dacă înțelegem memoria ca o funcție generală a oricărei materii organice, spunem numai că organismul păstrează unele urme ale experienței lui anterioare și că aceste urme au o influență definită asupra reacțiilor lui ulterioare. Dar pentru a avea memorie în sensul omenesc al cuvântului nu este suficient să rămână „o urmă latentă a acțiunii anterioare a unui stimul” (Semon). Simpla prezență, suma totală a acestor remanențe nu pot explica fenomenul memoriei. Memoria implică un proces de recunoaștere și identificare, un proces ideational de un tip foarte complex. Impresiile anterioare trebuie nu numai să fie repetate; ele trebuie, de asemenea, să fie organizate și localizate, și raportate la diferite momente în timp. O astfel de localizare nu este posibilă fără conceperea timpului ca o schemă generală - ca o *ordine serială* care cuprinde toate evenimentele individuale. Conștiința timpului implică în mod necesar faptul că conceptul unei astfel de ordini seriale corespunde celeilalte scheme pe care o numim spațiu.

Ernest Cassirer, *idem*, p. 77

21. Percepția, intuițiile și conceptele noastre s-au întrepătruns cu termenii și formele limbii noastre materne.

Atunci când învățăm o limbă străină, ne putem supune și noi unei experiențe similare aceleia a copilului. În acest caz nu este suficientă achiziționarea unui nou vocabular sau familiarizarea cu un sistem de reguli gramaticale. Toate acestea sunt necesare, dar constituie doar primul pas și cel mai puțin important. Dacă nu învățăm să gândim în noua limbă, atunci toate eforturile noastre sunt inutile. În majoritatea cazurilor această cerință ne apare extrem de greu de îndeplinit. Lingviști și psihologi s-au întrebat adeseori cum de este posibil ca un copil să realizeze prin propriile eforturi o sarcină pe care nici un adult nu o poate îndeplini vreodată în același mod sau la fel de bine. Putem răspunde, poate, la această întrebare dificilă privind înapoi la analiza noastră precedentă<sup>19</sup>. Într-un stadiu ulterior și mai avansat al vieții noastre conștiente, nu putem repeta niciodată procesul care a condus la prima noastră pătrundere în lumea vorbirii omenești. În agilitatea, prospețimea și elasticitatea primei copilării, acest proces a avut o semnificație cu totul diferită în mod destul de paradoxal, dificultatea reală constă mult mai puțin în învățarea limbii noi decât în uitarea celei cunoscute înainte. Nu ne mai aflăm în condiția psihică a copilului care dobândește pentru prima dată o concepție despre lumea obiectivă. Pentru adult, lumea obiectivă are deja o formă definită ca rezultat al activității limbii care, într-un anumit sens, a modelat toate celelalte activități ale noastre. Percepția, intuițiile și conceptele

---

<sup>19</sup> Vezi textul 20

noastre s-au întrepătruns cu termenii și formele limbii noastre materne. Sunt necesare eforturi mari pentru a desface legătura dintre cuvinte și lucruri. Și totuși, atunci când ne apucăm să învățăm o limbă nouă, trebuie să facem asemenea eforturi și să separăm cele două clemente. Depășirea acestei dificultăți marchează totdeauna un pas nou și important în învățarea unei limbi. Atunci când pătrundem în „spiritul” unei limbi străine, avem în mod invariabil impresia apropierii de o lume nouă, o lume care are o structură intelectuală proprie.

Ernest Cassirer, *idem*, pp. 186-187.

22. Afazicii nu mai sunt capabili gândească prin concepte generale sau categorii.

Cercetări recente în domeniul *psihopatologiei limbajului* au condus la concluzia că pierderea sau deteriorarea gravă a vorbirii cauzate prin vătămarea creierului nu este niciodată un fenomen izolat. Un astfel de defect modifică întregul caracter al comportamentului uman. Pacienții care suferă de afazie sau alte boli înrudite au pierdut nu numai uzul cuvintelor, dar au suferit schimbări corespunzătoare ale personalității. Asemenea schimbări sunt cu greu observabile în comportamentul lor exterior, pentru că aici ei tind să acționeze într-o manieră perfect normală. Ei pot realiza sarcinile vieții de toate zilele; unii dintre ei dovedesc chiar o îndemânare considerabilă în toate testele ele această natură. Dar ei sunt cu totul dezorientați de îndată ce soluția problemei cere o activitate teoretică sau reflexivă specifică. Ei nu mai sunt capabili să gândească prin concepte generale sau categorii. Pierzându-și capacitatea de înțelegere a ideilor universale, ei se mențin la faptele imediate, la situațiile concrete. Asemenea pacienți sunt incapabili să îndeplinească vreo sarcină care poate fi executată numai cu ajutorul înțelegerii abstractului.

Ernest Cassirer, *idem*, p. 64.

23. *A avea un gând înseamnă a-l putea exprima.*

Auzim adesea pe unii afirmând că au în minte gânduri multe și importante, dar că nu reușesc să le exprime. De fapt, dacă le-ar fi avut cu adevărat, le-ar fi turnat în tot atâtea cuvinte frumoase, și deci le-ar fi exprimat. Dacă în actul exprimării lor acele gânduri par să dispară sau se dovedesc a fi insuficiente și sărace, înseamnă că sau nu existau, sau erau insuficiente și sărace.



Benedetto Croce, *Estetica privită ca știință a expresiei și lingvistică generală* (1902), traducere de Dumitru Trancă, București, Editura Univers, 1971, pp. 82-83.

24. *Numai omul posedă o imaginație și o inteligență simbolice.*

În cazul animalelor superioare a devenit clar că ele sunt capabile să rezolve probleme destul de dificile și că aceste soluții nu au fost aflate pe o cale pur mecanică, prin încercare și eroare. (...) Apare ca incontestabil faptul că, până la urmă, unele reacții ale animalelor superioare nu sunt un produs al întâmplării, ci sunt călăuzite de către discernământ. Dacă prin inteligență înțelegem fie o acomodare la mediul ambient imediat sau o modificare adaptabilă a acestuia, trebuie să atribuim cu certitudine animalelor o inteligență relativ dezvoltată. Trebuie să se recunoască, de asemenea, că nu toate acțiunile animalelor sunt guvernate de prezența unui stimul imediat. Animalul este capabil de tot felul de ocolișuri în reacțiile lui. El poate învăța nu numai să folosească instrumentele, dar chiar să și inventeze multe pentru scopurile lui. De aceea, unii psihologi nu au ezitat să vorbească despre o imaginație creatoare sau constructivă la animale. Dar nici această inteligență, nici această imaginație nu sunt asemănătoare cu cele specifice omenești. Pe scurt, putem spune că animalul posedă o imaginație și o inteligență practice, pe când omul singur a dezvoltat o nouă formă: o *imaginație și o inteligență simbolice*.

Ernest Cassirer, *idem*, pp. 53-54.

25. *A gândi în liniște nu înseamnă a nu vorbi, ci a nu rosti.*

Ideile nu durează mai mult decât vorbele, ci decât rostirea lor. Iluzia că ideile rămân „undeve” și după ce vorbele au trecut este întreținută de confuzia dintre rostirea vorbirii și vorbirea endo-stenofonică.

Durata ideilor este menținută de vorbirea interioară, predicativă, idiomatică și polisemică, deci eliptică și rapidă. Vorbirea exterioară, adresată celorlalți, este inevitabil explicită, discursivă, zăbavnică și deci greu de reținut ca atare, în vreme ce vorbirea interioară, pentru uz propriu, este implicită, prescurtată și rapidă. Ți trebuie mult mai multe cuvinte ca să spui altora ceea ce ți-ai spus mai înainte ție însuși. Deosebirea dintre scurtimea unui gând și lungimea expresiei sale verbale este de fapt distincția dintre scurtimea limbajului interior și lungimea limbajului extern. A gândi în liniște nu înseamnă a nu vorbi, ci a nu rosti. Meditația solitară este vorbire interioară, nerostită, nepronunțată. Gândirea nu poate fi mai iute decât vorbirea, ci doar mai rapidă decât rostirea ei desfășurată. (...) Monologul este un dialog interiorizat. Monologul este la fel de social ca și dialogul. Monologăm, îndeobște, în limba

maternă. Vorbirea interioară, cu toate caracteristicile ei proprii, folosește totdeauna limba unei comunități lingvistice.

Henri Wald, *Puterea vorbirii*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, .pp. 94-95.

#### **D. Înnăscut sau dobândit**

##### *26. Înnăscut sau dobândit empiric.*

Nu mai încapă nici o îndoială că animalele sunt capabile să clasifice obiecte sau relații între obiecte conform unor categorii abstracte, mai ales geometrice; o caracatiță sau un șobolan pot să învețe noțiunea de triunghi, de cerc sau de pătrat și să recunoască fără greș aceste figuri datorită proprietăților lor geometrice, indiferent de dimensiunea, poziția sau culoarea obiectului real care le este prezentat.

Studierea circuitelor care analizează figurile prezentate în câmpul vizual al pisicii demonstrează că aceste succese în domeniul geometriei se datorează însăși structurii circuitelor care filtrează și recompun imaginea retiniana. Acești analizatori impun, în definitiv, propriile lor restricții imaginii, din care se extrag anumite elemente simple. De exemplu, anumite celule nervoase nu răspund decât la figura unei drepte oblice de la stânga spre dreapta; altele, la o dreaptă oblică în sens invers. „Noțiunile” geometriei elementare nu sunt, deci, reprezentate în obiect ca atare, ci prin intermediul analizatorului senzorial, care îl percepe și îl descompune pornind de la elementele lui cele mai simple.

Aceste descoperiri moderne dau, deci, dreptate, într-un sens nou, lui Descartes și lui Kant, împotriva empirismului radical a cărui domnie în știință n-a încetat, totuși, niciodată în ultimele două sute de ani, aruncând suspiciuni asupra tuturor ipotezelor care presupuneau că formele cunoașterii ar fi „înnăscute”. Chiar și în zilele noastre unii etologi par atașați ideii că, la animal, bazele comportamentului sunt fie înnăscute, fie învățate, fiecare din aceste două moduri excluzându-1 necondiționat pe celălalt. Această concepție este total greșită, cum a demonstrat Lorenz foarte pregnant. Când comportamentul implică elemente dobândite prin experiență, ele sunt implicate în conformitate cu un *program* înnăscut, adică determinat genetic. Structura programului cheamă și direcționează învățarea, care se va înscrie deci într-o anumită „formă” prestabilită, definită în patrimoniul genetic al speciei. Fără îndoială că așa trebuie interpretat procesul de învățare primară a limbajului de către copil. Nu există nici un motiv de a nu presupune că la om lucrurile s-ar petrece la fel în cazul categoriilor fundamentale ale cunoașterii și, poate, și în cazul a destule alte elemente ale comportamentului uman, mai puțin fundamentale, dar de mare semnificație pentru individ și societate. Problemele de acest gen sunt accesibile experimentului. Etologii

fac astfel de experiențe în mod curent. Ele sunt însă experiențe care comportă o anumită cruzime și, în consecință, practicarea lor pe om, de fapt pe copil, este de neconceput. Ca urmare, din respect de sine, omul nu poate să nu-și interzică explorarea unora din structurile constitutive ale ființei sale.

Jaques Monod, *Hazard și necesitate. Eseu despre filosofia naturală a biologiei moderne* (1970), traducere de Sergiu Săraru, București, Editura Humanitas, 1991, pp. 130-131.

*27. Însușirea primară a limbajului este programată în dezvoltarea epigenetică a creierului.*

Studierea însușirii limbajului de către copil sugerează în mod irezistibil că, dacă acest proces ni se pare miraculos, este pentru că el, prin natura lui, diferă profund de învățarea ordonată a unui sistem de reguli formale. Copilul nu învață nici o regulă și nu caută câtuși de puțin să imite limbajul adulților. S-ar putea spune că el ia din acesta ceea ce îi convine în fiecare stadiu al dezvoltării sale. La început (spre 18 luni) copilul poate avea un bagaj de vreo zece cuvinte pe care le folosește întotdeauna izolat, fără a le asocia vreodată, nici măcar prin imitație. Mai târziu asociază cuvintele câte două, câte trei etc., după o sintaxă care nu este nici ea o simplă repetare sau imitație a limbajului adulților. Se pare că acest proces este universal și că cronologia lui este aceeași pentru toate limbile Ușurința cu care în doi-trei ani (după primul an) acest joc al copilului cu limba îi aduce stăpânirea ei, i se pare întotdeauna de necrezut observatorului adult.

De aceea, e greu să nu vedem aici reflexul unui proces embriologic, epigenetic, în cursul căruia se dezvoltă structuri neurale subiacente performanțelor vorbirii. Această ipoteză este confirmată de observații asupra afaziilor de origine traumatică. Survenite la copil, aceste afazii regresează cu atât mai repede și mai deplin cu cât copilul este mai mic. Leziunile devin în schimb ireversibile când se produc în preajma pubertății sau mai târziu. Un întreg ansamblu de observații, pe lângă acestea, confirmă că există o vârstă critică pentru însușirea spontană a limbajului. După cum știe oricine, a învăța o a doua limbă la vârsta maturității cere un efort de voință sistematic și susținut. Statutul limbii învățate astfel rămâne, practic, întotdeauna inferior celui al limbii natale, însușite spontan.

Ideea că însușirea primară a limbajului este legată de un proces de dezvoltare epigenetică este confirmată de datele anatomice. Se știe, într-adevăr, că maturitatea creierului continuă după naștere, pentru a se încheia o dată cu pubertatea. Această dezvoltare pare să constea, esențialmente, într-o îmbogățire considerabilă a interconexiunilor neuronilor corticali. Procesul, foarte rapid în cursul primilor doi ani, încetinește apoi. El nu continuă (vizibil) dincolo de pubertate și acoperă, în consecință, „perioada critică” în cursul căreia este posibilă însușirea primară.

De aici și până la a gândi că dacă, la copil, însușirea limbajului pare atât de miraculos spontană, atunci aceasta se datorește faptului că acesta se înscrie în însăși trama unei dezvoltări epigenetice, *care are drept una din funcții tocmai aceea de a-l asimila*, nu este decât un pas pe care, în ceea ce mă privește, nu ezit să-l fac. Să încerc să fiu puțin mai precis: de această creștere postnatală a cortexului depinde, fără îndoială, dezvoltarea funcției cognitive însăși. Tocmai însușirea limbajului chiar în cursul acestei epigeneze ar permite legarea lui de funcția cognitivă și încă într-un mod atât de intim, încât ne este foarte greu să disociem, prin introspecție, performanța limbajului de cunoașterea pe care o explicitează.

Jaques Monod, *idem*, pp. 116-118.

28. *O ipoteză cu privire la facultățile mintale înnăscute pe care copilul le pune în joc atunci când învața o limbă.*

Scopul unei gramatici descriptive tradiționale este să-l facă pe cititor în stare să înțeleagă și să formuleze în mod liber propoziții ale limbii respective; cu alte cuvinte, să-l facă în stare să coordoneze gândirea cu comportamentul lingvistic al vorbitorului. Folosită de către un cititor inteligent și perspicace, o gramatică tradițională bună obține adesea succese mari în această direcție. Cred că este cazul să spunem că înțelegem prea puțin modul în care obținem aceste succese și că, pentru elucidarea radicală a chestiunii, va trebui să modificăm în mod sensibil direcția cercetărilor lingvistice curente.

O gramatică tradițională prezintă din punct de vedere lingvistic limitări serioase. Principala sa carență constă în faptul că apelează neapărat la ceea ce am putea numi „intuiția lingvistică” a cititorului rațional. Este important să înțelegem că o gramatică taxonomică tradițională nu este numai o gramatică parțială în care sunt omise anumite fapte de limbaj. Cititorul în cunoștință de cauză nu contribuie cu fapte noi, ci cu o metodă de organizare și ordonare a faptelor. Performanța sa poate fi caracterizată pe drept cuvânt ca o construcție, câtuși de puțin banală, a unei teorii. Aptitudinile pe care le relevă constituie o teorie implicată a limbii însușite, teorie care prezice structura gramaticală a fiecărui element dintr-o clasă infinită de evenimente fizice potențiale, ca și condițiile întrebuițării adecvate a fiecărui asemenea eveniment. Bineînțeles, cititorul nu este deloc conștient de ceea ce a făcut sau de modul în care a făcut ceea ce a făcut. Pentru cel ce studiază psihologia umană, acest fapt nu face decât să sporească interesul și însemnătatea procesului de însușire a unei limbi. (...) Cu sârguință și aplicație, un adult inteligent poate folosi o gramatică tradițională spre a-și însuși într-o măsură sau alta o limbă nouă. Un copil este în stare să-și însușească la perfecție o limbă cu mult mai multă ușurință și fără o instrucție specială în acest sens. Simplul contact cu limba respectivă în decursul unui interval de timp nu prea îndelungat pare să constituie tot ce este necesar unui

copil normal ca să ajungă să stăpânească limba în cauză. Într-adevăr, concepția după care copilul ar avea nevoie, ca să-și dezvolte aptitudinile sale lingvistice, de o instrucție și îndrumare atente sau de o ordonare atentă a „contingențelor cu rol de întărire” (indiferent ce înseamnă aceasta) nu pare întemeiată; (...) Este de la sine înțeles că explicarea modului în care un copil neînvățat de nimeni își poate însuși pe deplin o anumită limbă este o problemă mult mai complexă și mult mai importantă decât problema înțelegerii aptitudinii unui adult inteligent de a învăța ceva despre o a doua limbă pe baza unei gramatici bine construite.

Copilul care nu a învățat încă nici o limbă este un sistem fizic ale cărui caracteristici sunt până în prezent necunoscute. Evident, copilul nu este adaptat special pentru învățarea unei anumite limbi. Într-o comunitate de limbă engleză, copilul va învăța engleza; într-o comunitate care vorbește limba chineză, el va ajunge tot atât de ușor să vorbească și să înțeleagă chineza. Un obiectiv rezonabil, deși încă greu de atins, al lingvisticii și psihologiei ar fi construirea unui dispozitiv capabil să reproducă aceasta performanță sau cel puțin unele aspecte ale ei. Capacitățile lingvistice ale vorbitorului matur pot fi caracterizate parțial prin ceea ce am numi o „gramatică formalizată” a limbii folosite de el. În cele ce urmează voi considera numai aceste aspecte, care cad în competența lingvisticii. Cu această limitare, am putea încerca să construim un dispozitiv de forma:

(1) enunțuri ale limbii L  $\rightarrow$   $\square$   $\rightarrow$  gramatica formalizată a limbii L

Dispozitivul reprezintă o funcție care aplică o mulțime de enunțuri observate în gramatica formalizată a limbii în care aceste enunțuri constituie un eșantion. Având ca intrare o mulțime suficient de mare și de reprezentativă de enunțuri dintr-o limbă oarecare (engleza, chineza etc.), dispozitivul (1) ar da la ieșire o gramatică formalizată a acelei limbi. Descrierea acestui dispozitiv ar reprezenta deci o ipoteză cu privire la facultățile mintale înnăscute pe care copilul le pune în joc atunci când învață o limbă.

Noam Chomsky, *Modele explicative în lingvistică* (1962), în vol. *Logica științei*, București, Editura Politică, 1970, pp. 454-457.

29. *Nucleul fix este rezultatul necesar al construcțiilor proprii inteligenței senzoriomotorii, anterioară limbajului.*

Cincizeci de ani de experiențe ne-au învățat că nu există cunoștințe rezultate dintr-o simplă înregistrare de observații, fără o structurare datorată activității subiectului. Dar nu există, la om, nici structuri cognitive *a priori* sau înnăscute; numai funcționarea inteligenței este ereditară și nu creează structuri decât printr-o organizare de acțiuni succesive exercitate asupra obiectelor. Rezultă din aceasta că o epistemologie conformă datelor

psihogenezei nu ar putea fi nici empiristă, nici preformistă «inneistă»; ea nu poate consta decât într-un constructivism, cu elaborare continuă de operații și de structuri noi. Problema centrală este atunci de a înțelege cum se efectuează astfel de creații și de ce, rezultând din ele construcții nepredeterminate, ele pot să devină pe parcurs logic necesare. (...)

Ceea ce inneștii par să uite în mod surprinzător este că există un mecanism tot atât de general ca și ereditatea și care chiar o comandă într-un sens: autoreglarea, care joacă un rol la toate scările, încă de la genom, și un rol cu atât mai important, cu cât te apropii de nivelurile superioare și de comportament. Autoreglarea, ale cărei rădăcini sunt evident organice, este, astfel, comună proceselor vitale și mintale și acțiunile sale au, în plus, marele avantaj de a fi direct controlabile; deci, în această direcție și nu doar în ereditate trebuie căutată explicația biologică a construcțiilor cognitive, cu atât mai mult cu cât, prin jocul reglărilor de reglări, autoreglarea este, chiar prin natura sa, eminent constructivistă (și dialectică).

În acest fel se înțelege de ce, deși simpatizând pe deplin cu aspectele transformaționale ale doctrinei lui N. Chomsky, nu putem accepta ipoteza „nucleului fix înnăscut”. Aceasta din două motive. Primul este că, din punct de vedere biologic, această mutație proprie speciei umane ar fi inexplicabilă: nu vedem în nici un fel de ce hazardul mutațiilor face ființa umană aptă „să învețe” un limbaj articulat și, dacă ar trebui să-i atribuim pe deasupra inneitatea unei structuri lingvistice raționale, ar însemna să o devalorizăm, supunând-o pe ea însăși la astfel de hazarduri (...). Al doilea motiv al nostru este că „nucleul fix înnăscut” și-ar păstra toate virtuțile de „nucleu, fix” dacă nu ar fi înnăscut, ci ar constitui rezultatul „necesar” al construcțiilor proprii inteligenței senzoriomotorii, anterioară limbajului și care rezultă din autoreglările organice și comportamentale care determină această epigeneză. Tocmai această explicație a „nucleului fix” neînnăscut, ci produs de inteligența senzoriomotorie (...) arată că ipoteza inneității este inutilă coerenței frumosului sistem al lui Chomsky.

Jean Piaget, *Psihogeneza cunoștințelor și semnificația sa epistemologică*, în *Teorii ale limbajului. Teorii ale învățării. Dezbaterile dintre Jean Piaget și Noam Chomsky* (1982), București, Editura Politică, 1988, p. 99 și pp. 108-109.

### *30. Nucleul fix este determinat genetic (înnăscut).*

Jean Piaget formulează trei puncte de vedere cu privire la felul în care sunt însușite cunoștințele: empirism, „preformare” („inneism”) și propriul său „constructivism”. El caracterizează punctul meu de vedere în mod corect, ca o varietate de „inneism”, ca să folosesc cuvintele sale. Mai precis, studiul limbajului uman m-a dus la convingerea că o facultate de limbaj determinată genetic, care este una din componentele spiritului uman, precizează o

anumită clasă de „gramatici omenește accesibile”. Copilul își însușește una din aceste gramatici (...) pe baza datelor limitate care-i sunt accesibile. În cadrul unei anumite comunități lingvistice, copii cu o experiență care variază de la caz la caz își însușesc gramatici comparabil egale, determinate în mare măsură de datele care le sunt accesibile. Ne putem imagina o gramatică, reprezentată mintal într-un fel sau altul, ca pe un sistem care precizează proprietățile fonetice, sintactice și semantice ale unei clase infinite de propoziții potențiale. Copilul cunoaște limba astfel determinată prin gramatica pe care și-a însușit-o. Această gramatică este o reprezentare a „competenței sale intrinsece”. În însușirea limbajului, copilul dezvoltă, de asemenea, „sisteme de performanță” pentru a-și pune această cunoaștere în aplicare (de pildă, strategii de formare și percepție). (...) Eu aș emite ipoteza că, așa cum se întâmplă în cazul gramaticilor, un sistem fix și genetic determinat constrânge strict formele pe care le pot lua aceste sisteme. Aș mai emite ideea că analize anologice s-ar putea dovedi fructuoase și în privința altor structuri cognitive ale omului.

Împotriva acestei concepții, Piaget oferă două argumente de bază: (1) mutațiile proprii speciei umane, care ar fi putut da naștere structurilor înnăscute postulate sunt „inexplicabile din punct de vedere biologic”; (2) ceea ce poate fi explicat pe baza ipotezei structurilor fixe înnăscute poate fi explicat și drept „rezultatul «necesar» al construcțiilor proprii inteligenței senzoriomotorii”.

Nici unul dintre argumente nu mi se pare hotărâtor, în legătură cu primul, nu sunt de acord decât în parte. Desfășurarea evoluției este, fără îndoială, „biologic neexplicată”. Dar nu văd nici un motiv să admit afirmația și mai peremptorie conform căreia ea este „biologic inexplicabilă”. Exact același lucru se poate spune despre organele corpului. Evoluția acestora este și ea „biologic neexplicată”. Putem, *post hoc*, emite o ipoteză privitoare la felul în care ar fi putut avea loc această dezvoltare, dar nu putem oferi o teorie care să explice dezvoltarea așa cum a avut loc și să excludă altele mai puțin conforme cu principiile emise aici în legătură cu evoluția organismelor. Deși este foarte adevărat că nu avem nici o idee cum și de ce mutații întâmplătoare au înzestrat specia umană cu capacitatea specifică de a învăța un limbaj uman, este tot atât de adevărat că nu știm exact cum și de ce mutații întâmplătoare au dus la dezvoltarea structurilor particulare ale ochiului mamiferelor sau ale cortexului cerebral. De aceea, nu tragem concluzia că natura de bază a acestor structuri la individul matur este determinată de interacțiunea cu mediul înconjurător, deși o astfel de interacțiune este, fără nici o îndoială, necesară pentru declanșarea proceselor genetice determinate și, firește, influențează caracterul organelor ajunse la maturitate. Desigur, se știe puțin despre desfășurarea evoluției, dar din necunoaștere este imposibil să tragem vreo concluzie. (...)

Cel de-al doilea argument mi se pare mai important. Cu toate acestea, nu văd care ar putea fi baza concluziei la care ajunge Piaget. După câte știu, nu există propuneri de fond privitoare la „construcții de inteligență

senzoriomotorie", care să ofere vreo speranță în explicarea fenomenelor de limbaj care necesită acest lucru. După câte știi, nimic plauzibil nu se află la originea acestei sugestii. (...)

Una dintre curiozitățile istoriei noastre intelectuale o constituie faptul că structurile cognitive dezvoltate de mintea omenească sunt, în general, privite și studiate în mod foarte diferit de structurile organice dezvoltate de corp. Nu există nici un motiv ca un om de știință imparțial să adopte acest punct de vedere. Dimpotrivă, va aborda sau ar trebui să abordeze structurile cognitive de tipul limbajului uman oarecum în același mod în care ar studia un organ, precum ochiul sau inima (...). Probabilitatea ca aceste construcții de inteligență senzoriomotorie să determine caracterul unui organ mintal de tipul limbajului mi se pare la fel de puțin plauzibilă ca și afirmația conform căreia proprietățile fundamentale ale ochiului știu cortexului sau ale inimii se dezvoltă pe această bază. (...) Ca și în cazul organelor fizice, se pare că nu există nici o posibilitate de explicare a caracterului și originii structurilor mintale fundamentale în termenii unei interacțiuni organism-mediu înconjurător. Organele mintale și organele fizice sunt determinate, și unele și altele, de proprietăți specifice speciei și determinate genetic, deși, în ambele cazuri, interacțiunea cu mediul înconjurător este necesară pentru a declanșa procesul de creștere pe care-l va influența în ce privește structurile care se dezvoltă și pe care le va modela.

Noam Chomsky, *Despre structurile cognitive și evoluția lor; un răspuns lui Piaget*, în *idem*, p.p. 114-117 și p.p. 141-142.

## APLICAȚII

19. Dați exemple de cunoaștere empirică și cunoaștere teoretică în psihologie.
20. Ce înțeles are sintagma: „atitudine abstractivă față de obiect” la C. G. Jung ? (v. *textul 5*).
21. Explicați în ce sens noțiunea este mai apropiată de realitate decât percepția.
22. Comentați textul lui Schrödinger din perspectiva disputei monism-dualism.
23. Comentați din punct de vedere psihologic următorul text: „Lumea externă calitativă, așa cum este afirmată de simțuri, nu există independent de un subiect sensibil” (Constantin Antoniadă).



24. Comentați experimentul care evidențiază existența „petei oarbe” și pe cel cu ochelarii cu lentile inversate.
25. Dați exemple de percepții și arătați în ce mod intervine experiența anterioară.
26. Găsiți sau formulați contexte în care termenul „noțiune” apare cu sensul de „totalitate de judecări despre un obiect dat” (v. inclusiv în textele din această lucrare).
27. Care este punctul de vedere al lui C. G. Jung despre raportul dintre noțiune (concept) și judecată ?
28. Dați exemple de înțelegere logică completă și de înțelegere psihică din activitatea dvs. de învățare.
29. Comentați următoarea afirmație: „Premisa globală a procesului de înțelegere constă în sistemul de cunoștințe de care dispune subiectul” (P. Popescu - Neveanu).
30. Comparați memoria umană cu memoria unui computer, din punct de vedere cantitativ și din punct de vedere calitativ.
31. Comentați următoarele texte: „Limbajul și gândirea sunt inseparabile și o boală a limbajului este, prin urmare, același lucru cu o boală a gândirii” (F. Max Müller); „Gândirea nu poate fi redusă la limbaj, dar nici nu poate fi produsă fără limbaj. Ea se ivește și se desfășoară în și prin limbaj” (H. Wald).
32. Ce putem replica celor care spun: „Știu despre ce este vorba, dar nu pot exprima aceasta în cuvinte”?
33. În ce sens folosește Jaques Monod termenul „noțiune”, atunci când discută despre capacitatea animalelor de a recunoaște figuri geometrice? (v. *textul 26*).
34. Explicați argumentele prin care J. Monod susține că însușirea primară a limbajului este programată în dezvoltarea epigenetică a creierului. Ce înțeles are aici termenul „programat” ?
35. Examinați comparativ textele 27 și 28. Care dintre argumentele și contraargumentele prezentate în aceste texte vi se par mai convingătoare ? Justificați răspunsul.
36. Concepția lui Chomsky este mai apropiată de monism sau de dualism ? Justificați răspunsul.
37. Explicați de ce atât „inneismul” lui Chomsky, cât și „constructivismul” lui Piaget se opun empirismului.
38. Împrejurarea că, atunci când emisfera cerebrală stângă suferă leziuni într-o fază precoce, vorbirea se poate dezvolta în emisfera dreaptă poate fi invocată în sprijinul concepției inneiste sau al celei constructiviste ? Argumentați răspunsul.
39. Cazurile „copiilor-lupi” care nu mai sunt capabili să folosească limbajul omenesc, precum și faptul că un copil normal face și greșeli în procesul de însușire primară a limbajului pot fi invocate ca obiecții la adresa concepției lui Chomsky ? Justificați răspunsul.

## TEME DE ESEURI

5. Reflectarea senzorială a realității externe.
6. Noțiunea și judecata.
7. Gândire și limbaj.
8. Înnăscut *versus* dobândit.

### 3. PERSOANA

#### E. Individ, persoană, personalitate

1. C. Rădulescu-Motru: Viața și individualitatea sunt nedespărțite.
2. C. G. Jung: Personalitatea nu este unică; unică este numai individualitatea personalității.
3. L. von Bertalanffy: Organism și personalitate.
4. G. W. Allport: Principala caracteristică a omului este individualitatea sa.
5. G. W. Allport: Organizarea vieții individuale este un fapt principal al naturii umane.
6. E. Mounier: Persoana este singura realitate pe care o cunoaștem și pe care o făurim în același timp din interior.
7. P. H. Ch. de Lauwe: Individ, persoană și personalitate.

#### F. Eu, conștiință, personalitate

8. C. Rădulescu-Motru : Nu poate să existe o personalitate fără conștiința eului.
9. Rădulescu-Motru : Eul nu se confundă cu conștiința întreagă.
10. C. G. Jung: Fenomenul personalității în totalitatea sa nu coincide cu eul.
11. E. Mounier: Libertatea interioară.
12. Gh. Enescu: Psihologic, un om este liber când conceptul său de libertate este satisfăcut.

#### G. Eu și ceilalți

13. E. Fromm : Necesitatea de a stabili raporturi cu ceilalți este indispensabilă pentru sănătatea mentală.
14. E. Mounier : Persoana nu există decât față de altul.
15. P. H. Ch. de Lauwe : Viața personală și viața socială sunt cei doi poli ai unui continuum
16. M. Lăzărescu: Rețeaua socială definește, până la un punct, persoana.
17. M. Lăzărescu: Dragostea împlinită conduce la o situație în care fiecare e distinct de celălalt și totuși identic cu celălalt.

#### **D. Identitatea persoanei**

18. M. Lăzărescu: Psihismul uman conștient se înrădăcinează în corp, se identifică până la un punct cu acesta.
19. M. Lăzărescu : Extinderile eului.
20. M. Lăzărescu : Raporturile interpersonale și diagrama intim-public.
21. M. Lăzărescu : Duplicitatea existenței personale.
22. M. Lăzărescu: Identitatea persoanei și numele propriu.
23. M. Lăzărescu : Persoana conștientă este un „unu-multiplu”.
24. M. Lăzărescu: Cercurile concentrice ale trăirilor și judecării conștiinței morale
25. I. D. Gherea: Eul de acum ar fi același cu cel al trecutului, deoarece memoria poate, într-un fel, să realizeze din nou acel trecut și să-l sudeze cu prezentul.
26. K. Popper: Identitatea personală, identitatea eului și identitatea corporală.
27. G. W. Allport: Identitatea eului continuă, chiar dacă știm că restul personalității noastre s-a schimbat.
28. K. R. Popper: Mult din ceea ce contribuie la continuitatea temporală a eului pare a fi inconștient.
29. M. Lăzărescu: Continua poveste și relatare de către sine, despre sine, este unul din suporturile majore ale identității persoanei.

## INTRODUCERE

### *A. Individ, persoană, personalitate*

În teatrul antic grec, termenul *prosopion* desemna masca actorului. Termenul a fost tradus în latina clasică prin *persona*, prin care se înțelegea nu numai masca, ci și actorul care o purta, luând astfel chipul unui personaj. În secolul al VI-lea Boethius definea *persona*, persoana, ca „substanța individuală de natură rațională”, iar două secole mai târziu Sf. Ioan Damaschin afirma: „Persoana este subiectul care se manifestă el însuși prin lucrările și proprietățile sale, ca distinct de alte ființe de aceeași natură”. Ambii autori evidențiau că o persoană este o individualitate cu proprietăți specifice, care o disting de alte individualități de aceeași natură. Este prefigurată astfel concepția contemporană conform căreia, spre deosebire de fenomenele mecanice, termice, electrice etc., fenomenele vieții și fenomenele psihice există și se manifestă numai în entități individualizate cu proprietăți de sistem: organismele și, respectiv, personalitățile (*textele 1, 2, 3*), un sistem fiind „un complex de elemente aflate în interacțiune, aceste interacțiuni având un caracter organizat (nealetoriu)”<sup>20</sup>. Așadar, deși anumite trăsături comune conferă speciei umane o uniformitate relativă, se poate spune că principala caracteristică a omului este individualitatea sa (*textul 4*). Din această perspectivă apare o problemă epistemologică privind posibilitatea constituirii unei științe despre persoană și, mai general, a constituirii psihologiei ca știință. Într-o îndelungată tradiție inițiată de Aristotel se considera că știința este numai a universalului, în sensul că orice știință care-și merită numele trebuie să conștă din legi cu caracter necesar și universal în raport cu

---

<sup>20</sup> Ludwig von Bertalanffy, *Teoria generală a sistemelor și aplicarea ei în psihologie* (1968), în vol. *Cunoașterea faptului social*, București, Editura Politică, 1972, p. 343.

domeniul său de studiu; despre individual nu se poate face știință, ci numai istorie, artă sau simplă biografie. Întrucât orice persoană este o individualitate unică, o știință despre persoană este imposibilă. Tradiția menționată a fost contestată în mediul științific și filosofic german de la sfârșitul secolului al XIX-lea, când s-a propus extinderea sferei noțiunii de știință. Astfel, Helmholtz clasifică științele după criteriul domeniului în: științe ale naturii (*Naturwissenschaften*) și științe ale spiritului (*Geisteswissenschaften*), între acestea din urmă fiind considerate istoria, sociologia, etica, estetica, disciplinele filologice și cele juridice. W. Dilthey susținea că științelor naturii le este proprie explicația (*Erklären*) faptelor pe baza legilor, în timp ce metoda caracteristică pentru științele spiritului este înțelegerea (*Verstehen*) sensului acțiunilor omenești, a faptelor de cultură etc. prin subsumarea acestora la experiența personală a subiectului cunoscător. W. Windelband clasifică științele după criteriul scopului urmărit în: științe nomotetice, al căror scop este formularea de legi și științe idiografice, care urmăresc descrierea a ceea ce este individual<sup>21</sup>. În raport cu aceste clasificări se considera sau că psihologia are o poziție intermediară între științele naturii și cele ale spiritului, sau că ar fi vorba despre două psihologii distincte: o psihologie nomotetică a „generalităților” și o psihologie idiografică a „individualităților”. O tentativă contemporană de a soluționa această problemă epistemologică din perspectiva teoriei sistemelor a fost întreprinsă de psihologul american Gordon W. Allport. După Allport, o persoană poate fi cunoscută prin compararea caracteristicilor sale cu trei tipuri de norme (standarde): norme universale, norme de grup și norme individuale. Știința despre persoană este nomotetică, în măsura în care studiază normele universale și de grup și idiografică, în măsura în care studiază normele individuale, ocupând astfel o poziție „intermediară”. G. W. Allport, subliniază însă că unicitatea unei persoane nu trebuie înțeleasă drept ceea ce rămâne de descris după ce comportamentul său a fost explicat prin normele universale și de grup, ci ca împletire a caracteristicilor speciei umane și a celor comune grupului din care face parte într-un *sistem* specific unic. Organizarea de tip sistemic a vieții individuale apare astfel ca un fapt principal al naturii umane (*textul 5*).

Filosoful personalist Emmanuel Mounier arăta că persoana nu poate fi caracterizată satisfăcător prin suma proprietăților care o fac încadrabilă ca element al unor clase; persoana nu este un „obiect” care poate fi cunoscut din exterior încercând să facem abstracție de gesturi și comportamente determinate, ci o realitate dinamică, cunoscută și în același timp construită din interior (*textul 6*). Teoretic, ființa umană poate fi totuși considerată din trei perspective: ca individ, persoană sau personalitate. A considera un om ca individ înseamnă a evidenția acele trăsături care îl determină ca element al unor clase constituite după diferite criterii: socioprofesionale, etnice, politice, religioase etc.; considerând identitatea sa, numele care îl distinge de ceilalți

---

<sup>21</sup> De la termenii grecești „nomothetikos” și „idios”, care înseamnă *legislativ* și, respectiv, *propriu, specific*.

indivizi, istoria sa de viață și faptul că este o ființă conștientă, individul apare ca persoană; în fine, prin dezvoltarea capacităților sale înnăscute și dobândirea unei experiențe, inclusiv intelectuale, individul se constituie într-o personalitate în raport cu viața socială (*textul 7*).

## B. Eu, conștiință, personalitate

„Nucleul” persoanei ca ființă conștientă este *eul* său. „Eul, scrie G. W. Allport, este ceva de care suntem imediat conștienți. Îl considerăm ca regiunea caldă, centrală, strict personală a vieții noastre”<sup>22</sup>. Eul dă unitate personalității și o structurează în așa măsură încât se poate spune că nu există o personalitate fără conștiința eului (*textul 8*). Faptul că suntem conștienți de propriul nostru eu dovedește că eul nu se identifică cu conștiința. O altă dovadă este furnizată de dinamica eului și, respectiv, a conștiinței: în momentele de trăire intensă a existenței personale, de pildă atunci când ne îndrăgostim, eul domină, iar câmpul conștiinței se restrânge, în timp ce atunci când efectuăm o activitate intelectuală, de pildă rezolvăm o problemă de matematică, eul se restrânge și conștiința domină (*textul 9*)<sup>23</sup>.

Eul nu se identifică nici cu personalitatea. După C. G. Jung, eul este centrul câmpului conștientului, punctul de referință al acestuia. Personalitatea totală, pe care Jung o numește *sine*, cuprinde o parte conștientă și una inconștientă, astfel încât *eul* este față de *sine* o parte față de întreg. În câmpul conștientului, eul are libertate de voință, în sensul deciziei libere sau al sentimentului subiectiv al libertății. Această libertate de voință este limitată atât de necesități ale lumii exterioare, cât și de faptele inconștiente ale lumii interioare, la care eul se raportează ca la un *dat obiectiv* (*textul 10*). Este de remarcat că sentimentul subiectiv al libertății, altfel spus libertatea „interioară”, nu depinde în mod necesar de libertatea „exterioară”; un om se poate simți liber, chiar dacă nu are libertate exterioară, atunci când propriul său concept de libertate, sau cel al grupului din care face parte, este satisfăcut (*textele 11, 12*).

## C. Eu și ceilalți

Necesitatea de a stabili raporturi cu ceilalți provine din specificul existenței umane ca existență conștientă și este indispensabilă pentru sănătatea mentală. În latina clasică termenul *alienatio* semnifică acțiunea de îndepărtare din cetate a celor care, încălcându-i legile, nu se integrau în traiul

---

<sup>22</sup> Gordon W. Allport, *Structura și dezvoltarea personalității* (1961), traducere de Ioana Herseni, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1991 p. 119.

<sup>23</sup> Vezi în *textul 28* (K. R. Popper) un alt argument în favoarea ideii că eul nu se identifică cu conștiința.

comunitar. Cel alungat devenea *alienatus*, înstrăinat. În 1869 J. P. Falret propunea ca orice boală psihică să fie numită „alienație mentală”, căci boala psihică poate fi considerată, în general, ca un eșec în raporturile cu ceilalți și cu sine, bolnavul fiind un „alienat”.

Experiența primară și fundamentală a persoanei este experiența lui „tu”. Ființa umană devine o persoană „normală”, există și se cunoaște ca un „eu” autentic numai prin raportarea la celălalt, acesta fiind un *alter*, altul, nu un *alienus*, un străin (*textele 13, 14*). Deși diferite, viața personală și viața socială sunt atât de strâns legate, încât pot fi socotite drept extremitățile unui continuu (*textul, 15*). Persoana este definită, până la un punct, de „rețeaua socială” al cărei centru este, rețea diferențiată pe niveluri în funcție de „distanțele” și raporturile interpersonale stabilite (*textul 16*). Actul plinar al comuniunii cu celălalt se realizează în trăirea duală a dragostei. În cadrul dragostei împlinite, fiecare este distinct de celălalt și totuși, dintr-un alt punct de vedere, fiecare „face parte din celălalt”, se identifică cu celălalt, dragostea apropiind persoanele de sex opus până la cel mai înalt grad al intimității prin îmbrățișare, sărut și relație sexuală (*textul 17*).

#### **D. Identitatea persoanei**

Adesea, când dorim să subliniem printr-un gest că ne referim la noi înșine, la propria noastră persoană, ne punem palma cu degetele larg îndepărtate pe piept. Gestul arată că ne resimțim eul ca fiind localizat, destul de imprecis, în corp. Limitele corpului separă un câmp al „interiorității” persoanei în raport cu lumea exterioară, persoana identificându-se, până la un anumit punct, cu corpul său (*textul 18*). Identitatea persoanei se circumscrie și prin extinderile sale asupra „exteriorității”: îmbrăcămintea, podoabele, casa, precum și alte persoane (*textul 19*). În funcție de „accesul” celorlalți la interioritatea persoanei sau, altfel spus, la gândurile, reprezentările, sentimentele, motivele, dorințele și aspirațiile sale se pot distinge patru „zone concentrice” ale eului: zona secretului personal, la care nu are nimeni acces; o zonă a intimității, la care au acces cei apropiați; o zonă a familiarului, accesibilă cunoscuților și o zonă a „măștii” și a „teatrului” jucat în fața celorlalți (*textul 20*). Faptul că persoana poartă succesiv mai multe „măști”, adică joacă succesiv mai multe roluri sociale, nu trebuie confundat cu ipocrizia. A fi ipocrit înseamnă a te comporta așa cum nu ești, a fi prefăcut, în timp ce a juca un rol social înseamnă a te comporta, mai mult sau mai puțin spontan, așa cum ceilalți așteaptă în mod legitim să o faci într-o situație determinată (Jean Stoetzel). Pe de altă parte, distanța permanentă dintre zona secretului personal și cea a măștilor sociale susține posibilitatea duplicității „normale” a existenței personale, ipocrizia fiind o formă distorsionată a acestei duplicități (*textul 21*).

După cum am văzut, a considera un obiect în mod abstract înseamnă a-l trata (a te raporta la el) prin intermediul uneia (unora) din proprietățile sale,



neglijând alte proprietăți ale obiectului respectiv. Întrucât persoana poartă la un moment dat numai una dintre măștile de care dispune (de pildă, de strident, de fiu, de îndrăgostit etc.), urmează că în orice moment raportarea noastră la celălalt este abstractă, precum și că încercarea de a-l cunoaște din ce în ce mai bine pe celălalt conține și tendința către raportarea concretă la persoana respectivă.

Identitatea persoanei este determinată și de numele sau. care, pe lângă asigurarea identității în plan social printr-o înregistrare oficială, indică apartenența la o familie, la o tradiție. Numele poate deveni renume, în bine sau rău, poate fi onorat sau făcut „de râs” etc. (*textul 22*).

Identitatea persoanei se construiește și se consolidează și prin împrejurarea că în interioritatea sa persoana judecă pe alții și se judecă pe sine, evaluând comportamentele și acțiunile celorlalți și pe ale sale prin raportare la diferite criterii, până la un punct subsumate normativității morale a colectivității în care trăiește. Judecarea de sine poate să ducă la un conflict cu sine însuși, ceea ce presupune o dedublare interioară, posibilă datorită faptului că persoana este un „unu-multiplu” (*textul 23*). Mircea Lăzărescu distinge mai multe „cercuri concentrice ale trăirilor și judecării conștiinței morale”: cercul grijii față de celălalt și față de sine, sancționat prin reproș; cercul respectului, sancționat prin rușine; cercul datoriei și responsabilității, sancționat prin culpă și cercul libertății (*textul 24*).

Privind la un album cu fotografii care surprind diferite momente și situații prin care am trecut, pot exclama: „cât de mult m-am schimbat!”. În pofida acestor schimbări, nu numai și nu în primul rând fizice, știu că cel care apare în fotografiile sunt eu și nu altul. Posibilitatea de a recunoaște eul de acum ca fiind identic cu cel al trecutului, deși m-am schimbat sub multe aspecte, este dată de memorie (*textul 25*), de „fundalul mnestic al persistenței” (M. Lăzărescu). Cei ce suferă de amnezie retrogradă își pierd identitatea eului o dată cu memoria faptelor petrecute anterior îmbolnăvirii. Totuși, în anumite condiții, noi suntem capabili să recunoaștem pacientul respectiv ca fiind aceeași persoană cu cea de dinaintea îmbolnăvirii, ceea ce arată că identitatea corporală poate fi luată drept criteriu al identității persoanei. Acest criteriu, care funcționează mai ales în circumstanțe obișnuite, nu este însă un criteriu ultim. Pe baza unui experiment mental, referitor la transplantul de creier, Karl Popper arată că identitatea corporală este un criteriu al identității persoanei numai în măsura în care atrage după sine identitatea creierului, iar creierul joacă acest rol numai în presupunerea că este sediul minții, al eului; prin urmare, criteriul ultim al identității personale este identitatea cu sine a minții, a eului (*textul 26*).

Identificarea eului de acum cu cel al trecutului nu se realizează atât la nivelul memoriei de lungă durată, cât la nivelul așa-numitei memorii mijlocii, prin care legătura dintre trecut și prezent, altfel spus continuitatea eului, se face „din aproape în aproape”: astăzi îmi aduc aminte unele din gândurile, stările și comportamentele mele de ieri, mâine îmi voi aduce aminte de cele de ieri și de astăzi ș.a.m.d. (*textul 27*). Este de remarcat faptul că memoria

mijlocie, cea care asigură continuitatea eului, este constituită mai ales din *dispoziții* inconștiente spre amintirea trecutului imediat, spre retrăirea unor experiențe; din acest punct de vedere se poate spune că eul este în parte inconștient și, în această calitate, în mare măsură dispozițional (*textul 28*). Apoi, memoria este însoțită și sprijinită permanent de relatarea pentru alții și pentru sine a unor experiențe personale, relatare prin care persoana își conturează o existență de „erou de poveste”, precum și de relatarea altora despre sine (*textul 29*).

## TEXTE

### *A. Individ, persoană, personalitate*

#### *1. Viața și individualitatea sunt nedespărțite.*

La baza personalității este unitatea sufletească. La baza unității sufletești este unitatea organică materială, individualitatea. Aceasta este generală și se extinde aproape în tot domeniul vieții, în domeniul vieții animale în orice caz. De la animalele unicelulare, până la cele mai complicate multicelulare, viața se menține și se propagă în individualități. Energia din manifestările căldurii, electricității, capilarității, luminii etc. o putem îmbucătăți în cantități mai mari sau mai mici; o putem distribui cum voim, fără ca să-i pierdem natura, fondul ei fiind constant același; pe când energia vieții există numai în formele individuale pe care ea și le-a ales sau și le va alege, și nu în altele, făurite de noi după voie. Viața și individualitatea sunt nedespărțite. Nu ne este dat să cunoaștem viața decât în indivizi viețuitori. O transmitere a energiei vieții pe fire de telegraf, cum facem cu lumina și cu sunetul, este o utopie.

Constantin Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic* (1927), în C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic și alte scrieri*, București, Editura Eminescu, 1984, pp. 587-588.

*2. Personalitatea nu este unică; unică este numai individualitatea personalității.*

Sigur că toți oamenii sunt egali între ei, căci altfel nu ar putea fi supuși aceluiași iluzii, iar substratul sufletesc pe care se întemeiază conștiința individuală este desigur pretutindeni același, căci altfel oamenii nu s-ar putea înțelege între ei. Astfel încât, nici în acest sens, personalitatea și alcătuirea sa psihică caracteristică nu sunt ceva unic și irepetabil în felul lor. Unică în felul ei este numai *individualitatea personalității*, ca orice altă individualitate. (...) Întrucât fiecare individ are legea vieții sale, înăscută lui, fiecare are, teoretic, posibilitatea să urmeze, înainte de toate, această lege și să devină astfel o personalitate, adică să-și atingă deplinătatea. Dar cum viul există numai sub forma unităților vii, adică a indivizilor, legea vieții tinde întotdeauna, până la urmă, spre o *viață trăită individual*. Deși psihismul obiectiv, pe care, în fond, nu-l putem gândi altfel decât ca pe un dat universal și uniform, constituie o premisă psihică identică pentru toți oamenii, el trebuie, de îndată ce vrea să se manifeste, să se individualizeze, căci nu are nici o altă cale de ales decât cea a exprimării printr-un individ particular.

Carl Gustav Jung, *Despre formarea personalității* (1934), traducere de Suzana Holan, în C. G. Jung, *Puterea sufletului. Antologie*, vol. III, București, Editura Anima, 1994, pp. 26-27.

### 3. Organism și personalitate.

În opoziție cu forțe fizice cum sunt gravitația sau electricitatea, fenomenele vieții există numai în cadrul unor *entități individualizate*, numite organisme. Orice organism este un sistem, adică o organizare dinamică a unor părți și procese aflate în interacțiune reciprocă, în mod similar, fenomenele psihologice se manifestă numai în entități individualizate, care, când este vorba despre om, sunt numite personalități. „Indiferent ce este o personalitate, ea prezintă în orice caz proprietățile unui sistem” (G. Allport, 1961).

Conceptul „molar” de organism psihofizic ca sistem este opus înțelegerii organismului ca un agregat de unități „moleculare”, cum sunt reflexele, senzațiile, centrii cerebrali, impulsurile, răspunsurile întărite, trăsăturile, factorii etc. Psihopatologia demonstrează clar faptul că dereglarea unor funcțiuni mintale constituie o *perturbare de sistem*, nu pierderea unor funcții disparate. Chiar în cazul unor traume localizate (de exemplu, în cazul leziunilor corticale), efectul final este deteriorarea sistemului total de acțiune, în special în raport cu funcțiile superioare, funcții deci mai prețioase. Tot astfel, sistemul are capacități reglatoare considerabile (Bethe, Lashley, Goldstein etc.).

Ludwig von Bertalanffy, *Teoria generală a sistemelor și aplicarea ei în psihologie* (1968), în vol. *Cunoașterea faptului social*, București, Editura Politică, 1972, pp. 345-346.

#### 4. Principala caracteristică a omului este individualitatea sa.

*Principala caracteristică a omului este individualitatea sa.* El este o creație unică a forțelor naturii. Nu au existat niciodată doi oameni la fel și nici nu vor exista. Să ne amintim de amprentă, chiar și ea este unică.

Toate științele, inclusiv psihologia, tind să neglijeze acest fapt fundamental al individualității (...). Pe de altă parte, în viața cotidiană nu ne aflăm în pericol să uităm faptul că individualitatea este indiciul suprem al naturii umane. De-a lungul întregii noastre vieți conștiente și chiar în visele noastre, recunoaștem și avem de-a face cu oameni ca indivizi separați, distincți și unici. Știm că s-au născut și mor în momente diferite și că în decursul vieții își manifestă structura lor specifică, proprie, de trăsături fizice și mentale. Și nici nu ar putea fi altfel, atâta vreme cât ereditatea și mediul fiecărei persoane sunt unice. (...)

Totuși, (...) încercăm să nu uităm că genele creează pentru toți reprezentanții speciei *Homo sapiens* anumite trăsături caracteristice globale comune. Toți au postură verticală, doi ochi și două urechi, mâini și picioare, sunt simetrice bilateral (mai mult sau mai puțin). Ei au aceleași elemente chimice în corp și capacitatea de a simți și gândi, de a vorbi și imagina, de a-și aminti și a reproduce. Excepțiile sunt rare.

Gordon W. Allport, *Structura și dezvoltarea personalității* (1961), traducere de Ioana Herseni, București, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1991, pp. 16-17.

#### 5. Organizarea vieții individuale este un fapt principal al naturii umane.

Deși acceptăm formula celor trei serii de norme, trebuie să ne ferim de o capcană. Această abordare ar putea implica în mod eronat faptul că individul ca atare este numai o mână de idiosincrazii reziduale și poate neglijabile, un rest rămas după ce am explicat cea mai mare parte a comportamentului său în funcție de norme universale sau de grup. Lucrurile stau altfel. Desigur că Sam are multe atribute caracteristice ale speciei umane și multe care seamănă cu ale confracților săi culturali, *dar el le împletește pe toate într-un sistem specific unic*. Personalitatea sa nu conține trei sisteme, ci numai unul. Individualitatea nu este un sac cu zdrențe aruncate după ce științele nomotetice au spus ce au avut de spus. Organizarea vieții individuale este în primul rând, în ultimul rând și tot timpul, un fapt principal al naturii umane.

Gordon W. Allport, *idem*, p. 26.

6. *Persoana este singura realitate pe care o cunoaștem și pe care o făurim în același timp din interior.*

Persoana nu este un obiect. Ea este, dimpotrivă, ceea ce în fiecare om nu poate fi tratat ca un obiect. Iată, vecinul meu. El are despre corpul său un sentiment singular, pe care eu nu-l pot încerca, dar pot să, privesc acest corp din exterior, să-i examinez dispozițiile, ereditățile, forma, bolile, pe scurt să-l tratez ca o materie a cunoașterii fiziologice, medicale etc. El este funcționar și există un statut de funcționar, o psihologie de funcționar pe care o pot studia legată de cazul său, deși acestea nu sunt *el*, în întregimea și realitatea sa comprehensivă. El este, de asemenea, în aceeași manieră, *un francez, un burghez, ori un maniac, un socialist, un catolic* etc. Dar nu este un Bernard Chartier: el e Bernard Chartier. Miile de maniere în care eu îl pot determina ca un exemplar al unei clase mă ajută să-l înțeleg și mai ales să-l folosesc, să știu cum să mă comport în mod practic față de el. Dar acestea nu sunt decât contururi luate de fiecare dată despre un aspect al existenței sale. Mii de fotografii combinate nu sunt un om care umblă, gândește și vrea. (...)

Nu există aici deci pietre, arbori, animale și persoane, care ar fi niște arbori mobili ori animale mai viclene. Persoana nu este obiectul cel mai minunat din lume, un obiect ce l-am cunoaște din afară, ca și pe celelalte. Ea este singura realitate pe care o cunoaștem și pe care o făurim în același timp din interior. Prezintă peste tot, ea nu este dată nicăieri.

Cu toate acestea nu o respingem ca fiind inexplicabilă. O experiență bogată pătrunzând în lume se exprimă printr-o creație neîncetată de situații, de reguli și de instituții. Dar această sursă a persoanei fiind nedefinită, nimic din ce o exprimă n-o epuizează, nimic din ce o condiționează nu o aservește. Nu mai mult decât un obiect vizibil, ea nu este un reziduu intern, o substanță ascunsă sub comportamentele noastre, un principiu abstract al gesturilor noastre concrete: aceasta ar fi încă o manieră de a fi un obiect ori o fantomă de obiect. Ea este o activitate trăită de autocreație, de comunicare și de adeziune, care se sesizează și se cunoaște în actul ei ca *mișcare de personalizare*.

Emmanuel Mounier, *Introducere familiară la universul personal* (1955), traducere de Nicolae Frigioiu, în *Filosofia contemporană. Orientări și tendințe*, vol. I, București, Universitatea București, Catedra de filosofie, pp. 300-302.

### 7. *Individ, persoană și personalitate.*

Ce este individul? Pe de o parte, ca ființă umană total distinctă de mediul său social, el este o pură abstracțiune, deoarece viața sa e de neconceput în afara oricărei relații cu ceilalți. Pe de altă parte, redus la un sistem de relații, el își pierde orice existență proprie. Noțiunea de individ nu

este utilizabilă decât pentru a desemna o ființă umană având o caracteristică sau mai multe, bine determinate, care permit situarea lui într-o categorie: spre exemplu, un inginer făcând parte dintr-o populație de ingineri caracterizată prin locul acesteia în cadrul categoriilor socio-profesionale. Atunci când acest individ dobândește o identitate, un nume care îl distinge de toți ceilalți, atunci când are o istorie și capătă o conștiință de sine, când își asumă responsabilități, el devine o persoană. Prin dezvoltarea posibilităților sale înnăscute, prin dobândirea unei experiențe și a unor cunoștințe din ce în ce mai largi, el se constituie, în raport cu întreaga viață socială a societății sale, într-o personalitate.

Paul-Henry Chombart de Lauwe, *Cultura și puterea* (1975), traducere de Rola Mahler, București, Editura Politică 1982, p. 63.

## **B. Eu, conștiință, personalitate**

### *8. Nu poate să existe o personalitate fără conștiința eului*

Poate să existe o personalitate fără conștiința eului? Nu. Întocmai cum în constituția atomului material este nevoie de un element central care structurează elementele periferice, tot așa și la personalitate. Elementele acesteia nu pot sta de sine, fără eul central care dă unitatea și controlul. Oricât de bogată și de frumos plămădită ar fi structura personalității, dacă din ea ar lipsi eul, ar lipsi și viața. Un artist poate juca pe scenă în chip de maestru un rol de persoană; prin aceasta el nu este însă acea persoană, fiindcă nu are eul central al persoanei: persoana din rol este de împrumut. Tot astfel și în jocul copilului. Copilul împrumută diferite atitudini personale, fără ca să-și schimbe, cu toate acestea, personalitatea lui reală. Când conștiința eului lipsește, personalitatea este o simplă imitație sau este o plămădeală biologică fără importanță pentru viața sufletească.

Constantin Rădulescu-Motru, *idem*, în *voi. cit.*, p. 560.

### *9. Eul nu se confundă cu conștiința întreagă.*

Eul se produce înăuntrul conștiinței și devine un factor important în plămădeala acesteia, dar nu se identifică cu conștiința întreagă. Conștiinței îi rămâne o activitate și dincolo de eu. Altminteri ar fi cu neputință să înțelegem transformările eului. Înțelegem transformarea eului fiindcă avem în conștiință și alte elemente independente de eu, cu care îl putem pe acesta compara. (...) Conștiința omenească, ca funcție de anticipație, este totdeauna egocentrică. Ea, servește totdeauna să justifice eul. Nu mai puțin adevărat este însă că ea nu se confundă întru totul cu eul. Ea își are legile sale proprii

după care crește și scade. Maximul de intensitate a eului nu coincide cu maximul de intensitate a conștiinței. Sunt cazuri în care eul dispare, pe când conștiința este lucidă, și sunt cazuri apoi în care intensificarea eului produce întunecarea conștiinței. În momentele de afecțiuni puternice, eul domină în dauna conștiinței, care își strânge orizontul; dar în momentele de adâncire a intuiției lucrurilor, dimpotrivă, eul se restrânge până ce aproape dispare, iar conștiința își mută hotarele la depărtări vaste.

Constantin Rădulescu-Motru, *idem*, în *vol. cit.*, p. 556.

#### 10. Fenomenul personalității în totalitatea sa nu coincide cu eul.

Prin „eu” se înțelege acel factor complex la care se raportează toate conținuturile conștientului, iar în măsura în care acesta include personalitatea empirică în sfera sa, eu-l este subiectul tuturor actelor personale ale conștientului. Raportarea unui conținut psihic la eu reprezintă criteriul conștiinței acestuia, deoarece nici un conținut nu este conștient, dacă nu este reprezentat unui subiect. (...)

Fenomenul personalității în totalitatea sa nu coincide, în mod evident, cu eu-l, adică numai cu personalitatea conștientă, ci constituie o entitate ce trebuie distinsă de eu. Această necesitate apare, firește, numai pentru o psihologie care este confruntată cu faptele inconștientului. Pentru aceasta însă, este de cea mai mare importanță să facă o asemenea distincție. Chiar pentru practica juridică va avea oarecare importanță dacă anumite stări de fapt psihice sunt conștiente sau inconștiente, de pildă în judecarea responsabilității.

De aceea, am propus să numim *sine*, personalitatea totală care, deși nu e în întregime sesizabilă, este totuși prezentă. Eu-l este prin definiție subordonat sinelui și se raportează la acesta ca partea la întreg. Eu-l are, în domeniul câmpului conștientului, *libertatea de voință* - cum se spune. Cu acest concept nu mă refer la nimic filosofic, ci doar la faptul psihic general cunoscut al așa-numitei decizii libere, respectiv la sentimentul subiectiv al libertății. Dar așa cum libertatea noastră de voință se lovește de necesități ale lumii înconjurătoare, așa își găsește limitări și dincolo de câmpul conștientului, în lumea interioară subiectivă, adică acolo unde intră în conflict cu faptele sinelui. După cum împrejurările exterioare ne determină și ne îngrădesc, așa se raportează și sinele la eu: ca un *dat obiectiv*, pe care libertatea voinței noastre nu e în stare să-l schimbe, în mod direct, cu nimic. Este cunoscut chiar și faptul că eu-l nu numai că nu poate face nimic împotriva sinelui, dar este chiar asimilat și în mare măsură transformat câteodată de părți de personalitate inconștiente, aflate în curs de dezvoltare.

traducere de Suzana Holan, în C. G. Jung, *Puterea sufletului. Antologie*, vol. I, București, Editura Anima, 1994, p. 129 și pp. 132-133.

### 11. *Libertatea interioară.*

Este adevărat (...) că libertatea este sursa vie a ființei și că un act nu este un act al omului decât dacă transfigurează datele cele mai rebele în magia acestei spontaneități. În acest sens și numai în acest sens omul este în întregime și întotdeauna liber din punct de vedere interior, dacă el vrea. Aceasta este libertatea care rămâne deportatului chiar în momentul în care el pare închis în servitute și umilire. În acest sens se poate spune că libertățile concrete nu sunt indispensabile pentru exercitarea libertății spirituale care manifestă astfel, în momentele măreției, transcendența sa amară în condițiile sale de fapt.

Emmanuel M o u n i e r, *idem*, în *voi. cit.*, pp. 326-327.

### 12. *Psihologic, un om este liber când conceptul său de libertate este satisfăcut.*

„A fi liber” înseamnă (a) a avea posibilitatea de alegere în raport cu sistemul de condiții în care acționezi, (b) a lua decizia în urma unei „raționări” în raport cu anumite interese și scopuri. Libertatea este așadar relativă la posibilitățile de alegere pe care le oferă sistemul de condiții și în raport cu sistemul de interese. Este o primă delimitare.

Desigur, pentru om „libertate” înseamnă mai multe lucruri: (a) libertate socială (posibilitate de alegere în raport cu mediul social), (b) libertate naturală (posibilitatea de alegere în raport cu condițiile naturale), (c) libertate psihică și (d) libertate rațională (liber de prejudecăți). Un om are posibilitate de alegere socială, dar el nu este „eliberat subiectiv” (de deprinderi sau prejudecăți) și deci el „nu alege” (ci merge *liniar*). *Psihologic, un om se poate simți liber chiar când ceilalți îl consideră neliber*; aceasta înseamnă că pentru el nu prezintă interes o anumită alegere. Un fanatic religios este liber să aleagă între închisoare și „libertatea socială” (schimbând condițiile); el totuși nu se sinchisește și ajunge la închisoare. Trebuie să distingem deci și „conceptul de libertate” pe care un om sau un grup de oameni îl au. *Psihologic, un om este liber când conceptul său de libertate este satisfăcut*. În concepția altora el apare însă neliber.

Gheorghe Enescu, *Filosofie și logică*, București, Editura Științifică, 1973, p. 69.



### C. Eu și ceilalți

13. *Necesitatea de a stabili raporturi cu ceilalți este indispensabilă pentru sănătatea mentală.*

Omul este smuls din comuniunea sa primitivă cu natura, comuniune care caracterizează existența animală. Înzestrat cu rațiune și imaginație, omul are conștiința de a fi singur și izolat, neputincios și neștiutor. El cunoaște precaritatea nașterii și a morții sale. Dacă omului i-ar fi imposibil să-și creeze noi legături, care să nu mai fie reglate de instincte, el nu ar putea să înfrunte această a doua stare. Chiar dacă toate nevoile sale fiziologice ar fi satisfăcute, el ar simți solitudinea și individuația sa ca pe o închisoare din care nu ar putea să scape pentru a-și păstra echilibrul. Așadar, alienatul este cel care a eșuat în a crea o comuniune oarecare cu semenul; el este întemnițat, deși nu se găsește în spatele gratiilor. Necesitatea de a stabili raporturi cu ceilalți este indispensabilă pentru sănătatea mentală. Această nevoie este subiacentă tuturor fenomenelor care reglementează relațiile intime ale omului, tuturor pasiunilor cuprinse sub termenul de dragoste luat în sensul cel mai larg.

Erich Fromm, *Societate alienată și societate sănătoasă*, traducere de Nicolae Frigioiu. În E. Fromm, *Texte alese*. București, Editura Politică, 1983, pp. 88-89.

14. *Persoana nu exista decât față de altul.*

Prima mișcare prin care se relevă o ființă umană la începutul copilăriei este o mișcare către altul: copilul între șase luni și douăsprezece luni, ieșind din viața vegetativă, se descoperă în altul, se învață cu atitudinile comandate de privirea altuia. Abia mai târziu, către al treilea an, va apărea primul val de egocentrism conștient. Când gândim la o persoană suntem influențați de imaginea unei siluete. Ne așezăm atunci în fața persoanei ca în fața unui obiect. Dar corpul meu este și el orificiul ochiului larg deschis asupra lumii și eu însumi uitat. Prin experiența interioară și persoana ne apare ca o prezență îndreptată către lume și către celelalte persoane, fără limite, amestecată între ele, în perspectiva universalității. Celelalte persoane nu o limitează, ele o fac să existe și să crească. Nu există decât față de altul, ea nu se cunoaște decât prin altul, ea nu se găsește decât în altul. Experiența primitivă a persoanei este experiența persoanei a doua. *Tu*-ul și în el *noi*-ul, precede *eu*-l ori cel puțin îl însoțește. În natura materială (și noi îi suntem parțial supuși) domnește exclusivitatea, fiindcă un spațiu nu poate fi de două ori ocupat. Dar

persoana, prin mișcarea ce o face să se nască, se *ex-pune*. Astfel, ea este comunicabilă prin natură și ea singură este. Trebuie pornit de la acest fapt primitiv. (...) Dacă comunicarea slăbește ori se corupe, eu mă pierd profund pe mine însumi: toate nebuniile sunt un eșec al raportului cu altul - *alter* devine *alienus*, eu devin la rândul meu străin mie însumi, alienat. S-ar putea spune aproape că nu exist decât în măsura, în care exist pentru altul și, la limită, a fii înseamnă a iubi.

Emmanuel Mounier, *idem*, în *vol. cit.*, p. 313.

15. *Viața personală și viața socială sunt cei doi poli ai unui continuum.*

Autonomia relativă a persoanei și formarea personalității nu sunt posibile decât în relațiile cu ceilalți și în ansamblul structurilor sociale. În acest sens, individul este puternic legat de un sistem de relații, la care totuși nu se reduce. Nu există limite precise între viața personală și viața socială, care sunt cei doi poli ai unui continuum. În partea centrală a acestui continuum cele două aspecte diferite se confundă, dar, la fiecare extremitate, persoana și societatea sunt totuși două realități distincte. Există aspecte personale și sociale ale aceleiași aspirații, dar poate exista un conflict între aspirațiile unei persoane și cele ale ansamblului membrilor unui grup din care ea face parte.

Paul-Henry Chombart de Lauw e, *idem*, pp.63-64.

16. *Rețeaua socială definește, până la un punct, persoana.*

În jurul fiecărui om se întinde o „rețea socială” de diverse mărimi și care poate fi în mare măsură evidențiată. Psihosociologii au diferențiat o rețea socială primară, formată din oameni în raport cu care subiectul se află într-o relație directă, nemijlocită, mai mult sau mai puțin constantă; apoi o rețea secundară, care rezultă din legăturile omenești spontane, firești și continue pe care le au membrii rețelei sale primare; și, în sfârșit, un nivel terțiar al acestei rețele, constând din persoane la care subiectul ar putea avea, la nevoie, acces. Rețelele sociale ale celor apropiați, ale soților, ale celor ce fac parte dintr-o familie, ale prietenilor și vecinilor se intersectează parțial. Diverși oameni, în funcție de firea lor, în funcție de diverse stări malade somatice sau psihice, au diverse rețele sociale, variat dimensionate cantitativ și configurate calitativ. Fapt ce definește, până la un punct, persoana, în interiorul rețelei sociale a unei persoane se circumscrie „rețeaua sa de suport social”. Aceasta se referă la acele persoane strâns legate de subiect care îi acordă sau îi pot acorda sprijin, susținere. Se diferențiază între rețeaua de suport continuu și rețeaua de suport în situații de criză – suportul „instrumental”, constând din sprijinul acordat în rezolvarea practică și

eficientă a unor situații problematice, și suportul afectiv, constând în sprijinul acordat prin dragoste, afecțiune, solidaritate, încurajare, protecție, potențarea stimei de sine – rețeaua de suport social configurată predominant subiectiv, constând din persoanele care sunt considerate de subiect ca fiindu-i apropiate, ca sprijinindu-l, continuu sau la nevoie, în crize, și rețeaua de suport „obiectivă”, cea care realmente intervine sau ar interveni. Aspectul subiectiv nu este de ignorat (chiar dacă nu se corelează cert cu suportul obiectiv), deoarece el întreține speranța sau convingerea subiectului în faptul că este sau va fi sprijinit și ajutat.

Mircea Lăzărescu, *Introducere în psihopatologia antropologică*, Timișoara, Editura Facla, 1989, pp. 45-46.

*17. Dragostea împlinită conduce la o situație în care fiecare e distinct de celălalt și totuși identic cu celălalt.*

Faptul că omul în ființarea sa adevărată, firească și plenară, nu este o ființă solitară iese la iveală pregnant o dată cu trăirea dragostei. În cadrul dragostei, dincolo de deschiderea receptantă a simpatiei, a rezonanței afective, dincolo de furtuna bulversantă a îndrăgostirii și dincolo de atașament, de atitudinea exclusivistă și posesivă ce poate apărea în unele momente, sunt prezente bogăția și frumusețea iubirii adânci și calme, al cărei limbaj este tăcerea, înțelegerea din priviri. (...) Acest proces al dragostei împlinite conduce la o situație în cadrul căreia fiecare din cei doi resimte cum rămâne „el însuși”, iar celălalt, de care e legat, o persoană distinctă de el, stăpână pe sine și respectată, cu toată intimitatea ce-i reunește într-un tot indivizibil. Și totuși, fiecare este și identic cu celălalt, „avându-l pe celălalt în el”, tot timpul, pretutindeni, ca pe o parte a ființei sale care îl face să nu fie niciodată singur, care-l bucură, îl sprijină, îl încurajează, îl ajută, îl îmbogățește. Iubita e departe, dar ea e totuși aici, cu mine, în mine, îi simt prezența permanentă, vie. Imaginea ființei iubite este integrată în subiect nu doar ca o cunoaștere reprezentabilă, ci ca purtând cu ea o parte vie din realitatea altei ființe, care astfel se cuibărește în suflet și astfel îl fecundează. Dragostea este mult mai mult decât simplu atașament, simplă posesiune sau simplă introiecție a „imagoului” cuiva. Ea întărește coeziunea internă a subiectului, fiind un proces activ, un foc viu care se autoîntreține. (...) Dragostea împlinită vizează în cel mai înalt grad intimitatea persoanei și o angajează în totalitate, cu toată ființa ei, ca într-un fel de continuă regenerare. În plus, ea apropie persoanele de sex opus în jocul plin de bucurie și uitare al dansului, îmbrățișări, sărutului, relației sexuale.

Mircea Lăzărescu, *idem*, pp. 163-164.

## D. Identitatea persoanei

18. *Psihismul uman conștient se înrădăcinează în corp, se identifică până la un punct cu acesta.*

Identitatea subiectului se relevă în primul rând prin corporalitatea sa. Născându-se, apărând pe lume o dată cu corpul său biologic, viitoarea persoană capătă deja o prezență determinată, o anumită identitate în plan social, pe care i-o asigură înregistrarea sa oficială, atribuirea unui nume. Dar această identitate prin corp și nume este inițial una exterioară, nedublată încă de identitatea interioară a subiectivității. Corporalitatea biologică face la început „corp comun” cu psihismul biologic al individului, în mijlocul căruia înflorește și se dezvoltă doar treptat conștiința de sine.

Pentru persoana adultă propriul corp este atât un topos al înrădăcinării sale în lume, cât și un suport al propriei existențe conștiente. El este un loc din care izvorăște propria intenționalitate de raportare la lume, precum și un spațiu privilegiat. O dată cu structurarea progresivă a „schemei corporale”, cu reprezentarea neurofiziologică în cortex a limitelor propriului corp, în infrastructura conștiinței de sine se diferențiază un câmp spațial al „interiorității”, ce se polarizează în raport cu un câmp spațial al „exteriorității” lumii. Corpul propriu reprezintă realitatea spațială în care se localizează bolile, asupra căruia operează chirurgii. Agresiunile asupra interiorității acestuia mai ales sunt receptate ca un maxim pericol. Apoi, persoana își resimte „în corp” emoțiile și, de asemenea, ea își resimte „sufletul” în piept, „gândurile” în cap. Când gândește profund, omul își cuprinde capul cu mâinile, când vrea să-și amintească ceva el își îndreaptă privirea în sus, căutând parcă undeva în creier. Și desigur, individul resimte toate trăirile sale subiective, toate pulsunile, afectele, gândurile și intențiile sale ca plasate în - și izvorând din - interioritatea subiectului său, care se dovedește acum a fi una cu cea a corpului său.

Sufletul conștient al persoanei este înrădăcinat în propriul corp, „locuiește” în acest „sediul”, este „încarnat”, face „corp comun” cu propria corporalitate. Având un corp, fiind un corp, subiectul se resimte ca un dat obiectiv, ca o parte componentă a realității. El se percepe pe sine ca centrând o lume personală, prin care se inserează într-o lume mai vastă, într-o lume reală din care face și el parte în calitate de „realitate obiectivă” specială. De altfel, subiectul se și polarizează activ în raport cu această lume. Iar vizarea și acțiunea sa efectivă se realizează tot prin intermediul corpului, ce apare acum în calitatea sa de instrument, de organ. Subiectul investighează lumea exterioară privind-o cu ochii, ascultând-o cu urechile, scormonind-o cu mâinile, deplasându-se cu picioarele, manipulând instrumente ce culeg și apropie informații sau preschimbă lumea dată. Și tot prin instrumentalitatea corpului el comunică cu ceilalți oameni, fie că o face prin mimică sau gesturi, prin vorbire sau scris. Corpul propriu este mijlocul nostru de manifestare expresivă, de rostire. (...) Corpul este esențial și în dragoste: prin privire, prin

zâmbet, prin îmbrățișare, prin raportul sexual. Intimitatea corpului se dezvăluie doar celor apropiați suflă și se ascunde în public, față de cei nefamiliari. (...) Psihismul uman conștient, cu toată subiectivitatea sa, se înrădăcește deci în corp, se identifică până la un punct cu acesta.

Mircea Lăzărescu, *idem*, pp. 60-68.

### 19. Extinderile eului.

„Eul”, în calitate de centru al persoanei, (...) rămâne tot timpul un eu încarnat, înrădăcinat în propriul corp. Se poate spune că subiectul este totuna cu acesta. Dar în același timp, propriul corp „aparține” subiectului. Este și o posesiune a sa. Iar identitatea persoanei se circumscrie și prin posesiunile și extinderile sale în lume. Din perspectivă corporală - mai precis din perspectivă „corporal-spațială” - trupul uman nu se termină la piele. El se continuă în primul rând cu îmbrăcămintea și podoabele. Și, de asemenea, el se extinde parțial asupra instrumentelor pe care le manipulează, cu care face mai mult sau mai puțin „corp comun”. (...) Casa reprezintă un alt aspect important al extinderii în spațiul exterior și în lumea umană concretă a propriei identități, bazate pe propria corporalitate. Casa este un fel de „piele lărgită” care include și protejează persoana, asigurând-i o anumită intimitate în raport cu zonele publice ale spațialității antropologice. Ea este pentru om o moștenire biologică, ceva ce ține de instinctualitatea prin care specia se multiplică, adunând într-o conviețuire protejată cuplul, părinții, copiii, clanul. Locuința este un loc al protecției, al liniștii și intimității, al familiarității și înrădăcinării în generațiile premergătoare. Identitatea subiectului ține și de această înrădăcinare în istoria casei, în strămoși, strămoși ce locuiesc în același spațiu în care individul crește și se formează, prin poveștile despre ei, prin galeria de portrete, prin fotografii, prin amintiri. Ei modelează direct sau indirect firea subiectului, îi oferă exemple și argumente atitudinale, comportamentale, îi oferă un rost și un sens existențial. (...) Identitatea subiectului, în sens de delimitare, se exprimă și în raportările sale interpersonale grupale, sociale. Concomitent sau consecutiv față de identificările cu alții, de „extinderea” asupra altora printr-un „comerț” reciproc, se desfășoară și un proces de întărire a delimitării proprii, de consolidare a propriei identități, a propriului „eu” ce se confruntă cu alții, mai mult sau mai puțin agresiv (trăind uneori crisparea fricii), care introiectează imagoul celuilalt, structurându-se și amplificându-se. (...) Până la un punct, situația este similară și în raport cu comunitatea din care subiectul se împărtășește, la care el aderă, în cadrul unui grup, el poate ocupa desigur o anumită poziție, o anumită funcție. Dar, în măsura în care subiectul conștient se simte solidar cu grupul respectiv, limitele sale încorporează și această „exterioritate”. Dacă el este expulzat din grup sau se desolidarizează de grup, atunci dimensionarea sa interioară se reduce. Firește, e vorba în toate aceste

cazuri de atașamentul real, resimțit intens în subiectivitate și tradus evident în comportament.

Mircea Lăzărescu, *idem*, pp. 74-76.

#### 20. *Raporturile interpersonale și diagrama intim-public.*

Persoana, centrată de identitatea eului, reflectă în interioritatea subiectivității sale lumea exterioară de care e legată și atașată. O reflectă și o structurează după o diagramă intim-public, care este o replică a apropiierilor și depărtărilor prin care lumea umana exterioară se structurează pentru subiect. În subiectivitatea persoanei se poate distinge astfel o zonă a intimității și a secretului personal, la care nu are nimeni acces. Aceasta este și zona din care izvorăsc intuițiile, inspirația, zona în care sălășluiește originalitatea funciară a subiectului. Putem apoi distinge, concentric, o zonă tot intimă, la care au acces doar cei apropiați, cărora subiectul li se destăinuie, în care el are încredere, cărora le mărturisește o parte din secretele sale. Urmează un cerc al familiarității, un domeniu al interiorității persoanei ce poate deveni în mod ușor și firesc accesibil altora în cursul vieții de zi cu zi, între cei cunoscuți și obișnuiți unul cu altul. Și apoi o zonă exterioară, „publică”, o sferă a „măștii” și a desfășurării „teatrului” pe care subiectul îl joacă în fața altora, mai necunoscuți și mai îndepărtați, dorind să apară într-un anumit fel. Zona intimității este unul din poli care mențin coeziunea subiectului conștient. Când acestuia i se smulg cu forța secretele, el se simte golit interior, lipsit de adevărata sa identitate ce-i asigură un suport subiectiv ultim.

Mircea Lăzărescu, *idem*, p. 77.

#### 21. *Duplicitatea existenței personale*

Între intimitatea secretului personal, pe care subiectul nu-l spune nimănui - sau doar celor intimi - și prezența sa oficială, impersonală în viața socială, unde comportamentul său e reglat de normele acestei vieți publice, de statutul și rolul său social, de felul în care societatea pretinde ca indivizii să se comporte în diverse situații definite, există tot timpul o anumită distanță. Aceasta este pe de o parte „interioară”, polarizând persoana conștientă între intimitate și măștile sale sociale. Pe de altă parte, ea este exterioară, obiectivă, relațională, exprimată în diverse „apropieri” ale subiectului față de semenii. (...) Distanța interioară și relațională pe care o structurează raportarea subiectului la comunitatea umană susține posibilitatea duplicității și neautenticității existenței personale. Datorită acestei distanțe nu e posibil ca tot ce este în suflet să fie și în verb, nu e posibilă autenticitatea completă.

Această duplicitate este subsumată, într-un mod firesc și normal, sensului sintetic pozitiv, moral și creator al existenței umane. Dar duplicitatea poate apărea și în forme distorsionate. Ipocrizia, reaua-credință, minciuna, compromisul și alte modalități ale existenței duplicitare pot urâți viața omului.

Mircea Lăzărescu, *idem*, pp. 180-181.

## 22. Identitatea persoanei și numele propriu.

Identitatea subiectului mai e determinată de numele pe care el îl primește la naștere, ca o determinare socială ce indică apartenența la o familie, speranțele părinților, tradiția. Desigur, el își poate onora sau nu un nume de prestigiu, poate face din numele său unul renumit, în bine sau rău. După cum subiectul își poate schimba numele, în mod oficial. Sau poate adopta un pseudonim, poate primi o poreclă. Cât privește actele de identitate, acestea definesc, de asemenea, subiectul. Ele sunt un simbol al biografiei sale, atestate de o instanță socială oficială. Aceste acte dau și ele siguranță subiectului, prin faptul că acesta se simte acum protejat de către cei ce le-au emis și au garantat pentru el. Fără acte de identitate, fără pașaport și buletin, fără un nume sigur, subiectul este dubios în plan social, tinde să nu mai aibă identitate, să devină un „oricine”.

Mircea Lăzărescu, *idem*, pp. 73-74.

## 23. Persoana conștientă este un „unu-multiplu”.

Ca ființă conștientă, subiectul nu doar vizează realul și îl investește cu semnificații, ci și judecă. El este o ființă care judecă pe altul, pe alții și pe sine, lumea - „datumul lumii” - și existența. Procesul se încheie de obicei cu o „judecată” sintetică, ce este, simultan, aservită și evaluantă, categorizând, definind poziția insului în raport cu realitatea. (...)

Judecându-se pe sine, subiectul se poate dezice parțial de sine. Conflictul cu sine însuși presupune o dedublare interioară, o partajare a persoanei în două zone; pe de o parte, un domeniu de înrădăcinare în sine, cu care el se identifică și pe care el îl acceptă, asumându-și-l în calitate de „eu însumi” („acesta sunt eu, cel adevărat”); pe de altă parte, un domeniu de care subiectul se dezice parțial, pe care nu-l asimilează integral ca propriu persoanei sale, căruia i se opune și pe care-l judecă negativ, dorind să-l înlăture sau să-l schimbe, împotriva căruia luptă. Această dedublare

interioară e posibilă datorită faptului că persoana conștientă este o realitate complexă, un „unu-multiplu”, sintetizând în „eul” său o multitudine de „euri” care se diferențiază și se ierarhizează, articulându-se cu instanța interioară a comuniunii, a „forumului interior”, și apoi cu instanța de generalitate abstractă a „esenței umanului” ce stă la baza conștiinței morale. Mircea Lăzărescu, *idem*, pp. 47-49.

#### 24. *Cercurile concentrice ale trăirilor și judecării conștiinței morale.*

Primul cerc al judecării și existenței etice poate fi considerat cel al grijii față de celălalt și față de sine. Acum „celălalt” nu este indiferent pentru subiect; cei doi nici nu se confruntă într-o dispută anume, nici nu cooperează pur și simplu la rezolvarea unei probleme. Și totuși, o raportare, o relație există, precumpănitor unilaterală. Subiectul se referă la celălalt cu simpatie, îi pasă de soarta sa, suferă și se bucură în tăcere alături de acesta, trăiește compasiunea. El se preocupă de necazurile semenului, se străduiește să nu-i provoace el însuși suferințe, să nu-i atingă demnitatea, să-i respecte intimitatea și pudorarea, să nu-l împovăreze cu propriile probleme. Poți avea grijă de celălalt în mod discret și de la distanță, sprijinindu-l, apărându-l, protejându-l, manifestându-ți astfel bunul simț, omenia, generozitatea.

Atunci când nu poartă de grijă semenului său - fie că a fost solicitat, rugat, sfătuit sau nu - subiectului i se poate reproșa acest lucru. Reproșul nu este o pedeapsă propriu-zisă, ci un fel de muștrare, o admonestare în raport cu neglijența de a nu fi fost destul de atent cu celălalt, de a nu-l fi avut mereu în vedere în ceea ce gândești și faci. (...)

„A avea grijă de” are și un sens reflexiv. De la început sunt implicate reciprocitatea, așteptarea ca și alții să se preocupe de subiect. Precum și el însuși de sine. Adică să-și poarte de grijă, să cultive armonica dezvoltare a propriului corp, a propriei persoane și existențe, îndepărtând suferința, găsind o bună așezare în lume, angajându-se - dacă poate - pe drumul fericirii. (...)

Un al doilea cerc al judecării etice este legat de respect și sancționat prin rușine. Acesta îl presupune pe cel dintâi și-l amplifică, asigurându-i o structură mai fermă, criterii mai precise.

Respectul este strâns corelat cu stima și considerația față de semenul nostru, pe care astfel îl estimăm, îl evaluăm, îl prețuim ca pe o ființă valorică și, în același timp, ne exprimăm încrederea în el, solidaritatea. Fiindu-i devotați și sprijinindu-l din tot sufletul, în mod reflexiv, subiectul se stimează și se respectă, firește, și pe sine, pretinzând această atitudine și celorlalți, în raport cu justa sa valoare. Stima față de mine însumi, pe care mi-o acord singur și pe care aștept să mi-o confirme și ceilalți, îmi asigură încrederea în mine, curajul, speranța și demnitatea. (...)

Pierderea respectului, lipsa demnității sunt trăite ca rușine, dispreț sau blam. Rușinea e resimțită mai mult în intimitatea subiectivității, determinând, în mod secundar, o retragere socială: pur și simplu, nu-ți mai vine să-i privești



în ochi pe ceilalți, nu mai suporti să fii privit, parcă „ai intra în pământ”. Disprețul pornește în egală măsură dinspre interior și dinspre exterior. În primă ipostază, el îndepărtează persoana, devalorizând-o. În perspectivă subiectivă, trăind disprețul de sine, persoana se autodepreciază, se consideră „un nimic”. (...) Blamul se desfășoară mai ales în public, fie că e inițiat de alții, fie de subiectul însuși. El se referă nu atât la pierderea demnității, cât mai ales la fapta rea, la acțiunea și existența ce nu îndeplinesc binele, meritând oprobriul celorlalți.

Un următor cerc al trăirilor și judecării etice este organizat de datorie și responsabilitate și sancționat prin culpă. (...) Planul existenței socio-culturale și cadrul relațiilor interpersonale sunt; ordonate prin funcționarea normelor și valorilor. Dintre norme, cele mai importante sunt acum cele „deontice”, care stabilesc ceea ce este permis, interzis sau obligatoriu. (...) În raport cu această normativitate socio-culturală care, pentru subiectivitatea conștiinței, funcționează „în exterior”, se organizează progresiv și în interioritatea psihismului conștient o normativitate deontică ce structurează propriile trăiri, propriile atitudini, angajări și comportamente. (...)

Omul datoriei etice nu este dimensionat doar prin respectarea normelor, ci și prin angajarea sa întru responsabilitate. Responsabilitatea înseamnă angajarea subiectului în comportamente cu sens comunitar și general valoric, astfel încât, în final, el să poată „răspunde”, să poată „da socoteală” de intențiile și actele sale, în fața unei instanțe care judecă și sancționează. Iar în cazul în care se ajunge la concluzia că nu a urmărit binele, el va fi considerat vinovat. (...)

Un ultim cerc al conștiinței morale este cel al libertății, nivel la care judecarea se sprijină pe un criteriu de maximă generalitate și abstracție, evident necircumstanțial, pe o „lege morală” care invocă și implică „esența umanului”. Esență care se relevă în propria existență, participând la autoconstrucția ei liberă, la autodeterminarea identității sale, la introducerea noului în lume, permițând ca orice persoană autentică să fie exemplară pentru întreaga umanitate. Judecarea conștiinței morale este ghidată acum de persoana însăși, ca valoare supremă, implicând valorile de bine, demnitate și fericire, de sens noetico-valoric. La acest palier, auto-obligațiile și auto-interdicțiile se subordonează libertății interioare sintetice, dătătoare de sens existențial, susținătoare a propriei deveniri.

Mircea Lăzărescu, *idem*, pp. 118-122.

*25. Eul de acum ar fi același cu cel al trecutului, deoarece memoria poate, într-un fel, să realizeze din nou acel trecut și să-l sudeze cu prezentul.*

Bineînțeles, se folosește uneori termenul „eu” în sensul de „corpul meu”, de pildă când se spune „eu mă aflam aici”; dar „eu” are mai multe semnificații, iar noi, fără îndoială, pe cea mai ascunsă încercăm s-o fixăm.

Caracterele morale, ca și caracterele fizice variază prea mult în cursul vieții spre a putea constitui identitatea personală.

Rămâne memoria; ea este cea care apare, la prima vedere, ca principiu identificator. Eul de acum ar fi același cu cel al trecutului deoarece memoria poate, într-un fel, să realizeze din nou acel trecut și să-l sudeze cu prezentul. (...)

Ești nemulțumit de tine însuși și îți spui: „aș vrea să am un alt caracter și alte calități morale și fizice”. Posibilitatea acestei dorințe arată o dată mai, mult independența eului, afirmată adineaori, față de schimbările spirituale și materiale, fiindcă ai rămâne tot *tu*, cu toate că ți-ar fi înlocuite toate caracteristicile tale. Dar să mai presupunem că ai dori să fi avut și o cu totul altă viață, deci să-ți schimbi deopotrivă și amintirile. Acum dorința ta devine paradoxală, într-adevăr, să admitem că dorința îți este împlinită, că trupul, calitățile tale spirituale și amintirile sunt înlocuite; dar atunci n-ar trebui să mai fii *aceeași* persoană, după cum un cuțit nu mai este același dacă îi schimbi mânerul și lama. Îți doreai, se pare, anihilarea proprie și crearea unui alt om, a cărui soartă nu poate să te intereseze.

Ionel D. Gherea, *Eul și lumea. Eseu de cosmogonie antropomorfică* (1938), traducere din limba franceză de Mariana Noica, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984, pp. 6-7.

## 26. *Identitatea personală, identitatea eului și identitatea corporală.*

Este cât se poate de clar că identitatea și integritatea eului au o bază fizică. Aceasta pare a fi centrată în creierul nostru. Totuși, putem pierde porțiuni considerabile ale creierului nostru fără ca acest fapt să interfereze cu personalitatea noastră. Pe de altă parte, vătămarea integrității noastre mentale pare a fi întotdeauna datorată vătămării creierului sau altor tulburări fizice ale creierului.

S-a sugerat deseori, recent, în special de către Strawson, că este o greșeală să se admită o distincție între corp și minte ca punct de plecare; ar trebui să plecăm, mai curând, de la persoana integrală. Putem atunci să distingem diferite aspecte sau genuri de proprietăți: cele care sunt în mod clar fizice și cele care sunt parțial sau în totalitate personale sau mentale. (P. F. Strawson [*Individuals*, London, Methuen, 1959] dă exemple, cum ar fi, „a cântări 140 de livre” pentru o proprietate fizică a unei persoane și „zâmbește” sau „gândește profund” pentru două proprietăți personale diferite. (...)). Persoanele, se spune pe bună dreptate, pot fi *identificate* în același fel în care identificăm corpurile fizice. Și aceasta, se spune, rezolvă problema identității eurilor. Consideră ca foarte atractivă sugestia de a lua persoana drept principală, iar analiza sa ca minte și corp drept o abstracție secundară. (...)

Voi considera acum unele obiecții la adresa teoriei lui Strawson și a teoriilor similare.

Învățăm să distingem între corpuri și minți. (Așa cum a arătat în special Gilbert Ryle, această distincție nu este o invenție a filosofilor. Ea este tot atât de veche ca și memoria umanității. (...)). Învățăm să distingem între părți ale corpului nostru care simt și altele (unghii, păr) care nu simt. Aceasta mai este încă o parte din ceea ce putem descrie drept concepția despre lume dezvoltată „natural”. Dar apoi învățăm despre operații chirurgicale: învățăm că ne putem descurca fără apendice, vezica biliară, părți din stomac; fără membre, fără ochi; că ne putem descurca fără proprii noștri rinichi și chiar fără propria noastră inimă. Toate acestea ne învață că corpurile noastre sunt, într-o măsură surprinzătoare și chiar șocantă, epuizabile. Și aceasta ne învață că nu putem identifica pur și simplu eurile noastre personale cu corpurile noastre.

Teoriile conform cărora sediul minții sau al conștiinței este în corp sunt foarte vechi. Chiar teoria despre creier ca sediu al minții este veche de cel puțin 2500 de ani. Ea se originează la medicii și filosofii greci Alkmaion (DK A 10) și Hippocrates (*Despre boala sfântă*), precum și la Platon (*Timaios* 44 D, 73 D). Concepția actuală poate fi formulată net și oarecum șocant prin ipoteza că transplantul fără cusur al creierului, dacă ar fi posibil, ar fi tot una cu o transferare a minții, a eului. (...)

Dacă acceptăm ipoteza transplantabilității eului și creierului sau, atunci trebuie să renunțăm la teoria lui Strawson, conform căreia *persoana*, cu proprietățile sale fizice (ale întregului corp uman) și proprietățile sale personale (cele cu o componentă mentală), trebuie luată ca *logic* primitivă. (Putem totuși să spunem că este *psihologic* primitivă). Nici o astfel de teorie simplă și naturală nu va fi satisfăcătoare; căci corpul unei persoane nu mai asigură baza incontestabilă a identității sale personale. (...)

Și dacă suntem întrebați de ce, în cazul unui transplant reușit de creier, ne-am aștepta să fie transplantată personalitatea sau caracterul personal și astfel să fie schimbată identitatea personală a corpului, atunci ar fi greu să răspundem la această întrebare fără să vorbim despre minte sau despre eu și nici fără să vorbim despre presupusa sa legătură cu creierul. De asemenea, ar trebui să spunem că mintea este esențială pentru persoană; și ar trebui să facem predicția (ar fi o predicție testabilă în principiu) că după transplant, persoana va pretinde identitatea cu donatorul creierului și că ea va fi capabilă să „dovedească” această identitate (prin mijloace precum cele utilizate de Odiseu pentru a-și dovedi identitatea Penelopei).

Toate acestea arată că noi considerăm mintea și identitatea sa cu sine ca fiind cruciale pentru identitatea personală; căci dacă am gândi cu Aristotel că inima este sediul minții, ne-am aștepta ca identitatea personală să însoțească inima, mai curând decât creierul. (...)

Astfel, în circumstanțe *obișnuite*, putem considera identitatea corpului drept, criteriu al identității persoanei și al identității eului. Dar experimentul nostru mental, transplantul (care sper că nu va fi efectuat niciodată pe o ființă

umană), arată că identitatea corpului este un criteriu numai în măsura în care atrage după sine identitatea creierului ; iar creierul, la rândul său, joacă acest rol numai deoarece noi presupunem legătura sa cu mintea, deoarece noi presupunem că datorită acestei legături creierul este purtătorul identității cu sine a persoanei.

Aceasta explică, de asemenea, de ce, în cazul unei pierderi patologice de memorie, noi am considera identitatea corpului ca suficientă pentru identificarea persoanei. Dar aceasta nu implică faptul că noi acceptăm identitatea corpului drept un criteriu ultim.

Karl R. Popper and John C. Eccles, *The Self and Its Brain*, Springer International, 1977, pp. 115-118 (trad. ns. - D. G.).

*27. Identitatea eului continuă, chiar dacă știm că restul personalității noastre s-a schimbat.*

Azi îmi amintesc unele din gândurile mele de ieri și mâine îmi voi aminti unele din gândurile mele de ieri și de azi ; și sunt sigur că ele sunt gândurile aceleiași persoane, ale mele. Chiar cineva de optzeci de ani este sigur că e același „eu” ca la vârsta de trei ani, deși totul în jurul lui - inclusiv celulele corpului și mediul său - s-a schimbat de multe ori. Acest simț al identității eului este un fenomen uimitor, deoarece schimbarea este altfel regula invincibilă a creșterii. Fiecare experiență pe care o avem ne modifică creierul, astfel încât e imposibil ca o experiență identică să se producă a doua oară. Din această cauză fiecare gând, fiecare act se modifică cu timpul. Totuși identitatea eului continuă, chiar dacă știm că restul personalității noastre s-a schimbat.

Gordon W. Allport, *Structura și dezvoltarea personalității* (1961), București, Editura Didactică și Pedagogică, 1991, p. 12.

*28. Mult din ceea ce contribuie la continuitatea temporală a eului pare a fi inconștientul.*

Putem spune despre eu că, la fel ca și orice organism viu, se extinde de-a lungul unei perioade de timp, în mare de la naștere la moarte. În timp ce conștiința este întreruptă de perioade de somn, noi considerăm eurile noastre ca fiind continue.

Aceasta înseamnă că noi nu identificăm în mod necesar eul cu conștiința: există „părți” inconștiente ale eului. Existența unor astfel de părți nu întrerupe, totuși, în mod normal ceea ce (sugerez eu) cunoaștem cu toții ca fiind unitatea și continuitatea eului.

Eul sau ego-ul a fost adesea comparat cu un aisberg, eul inconștient fiind partea cufundată în apă, iar eul conștient fiind partea de deasupra apei. Deși aici sunt greu de estimat mărimile, apare fără îndoială că în orice moment ceea ce este selectat, filtrat și recunoscut de către conștiința deplină este doar o mică parte din întregul asupra căruia acționăm și care acționează asupra noastră. Cea mai mare parte din ceea ce „învățăm”, însușim și integrăm în personalitatea noastră, eul nostru, ceea ce folosim în acțiune sau în contemplare, rămâne inconștientă sau subconștientă. Acest fapt a fost confirmat de experimente psihologice interesante. Ele arată că suntem întotdeauna gata de a învăța abilități noi - în unele cazuri cu totul inconștient - , cum ar fi abilitatea de a evita ceva neplăcut (un șoc electric, de exemplu). Se poate presupune că astfel de abilități de evitare joacă un rol considerabil în procesul de însușire a aproape oricărei abilități, inclusiv a abilității de a vorbi un limbaj.

Consider că opiniile lui Gilbert Ryle și ale lui D. M. Armstrong pot arunca multă lumină asupra eului inconștient, care este într-adevăr în mare măsură dispozițional și cel puțin în parte fizical. El constă în dispoziții spre acțiune și dispoziții spre așteptare: în așteptări inconștiente. Cunoașterea noastră inconștientă poate fi descrisă foarte bine ca o mulțime de dispoziții spre acțiune sau spre comportare sau spre așteptare. Este foarte interesant că aceste stări inconștiente și dispoziționale pot, într-un fel sau altul, să devină retrospectiv conștiente, dacă așteptarea noastră este înșelată; să ne amintim că putem auzi ceasul care tocmai s-a oprit din ticăit. Poate să însemne că a apărut o nouă și *neașteptată problemă* care ne solicită atenția. Aceasta ilustrează una din funcțiile *conștiinței*.

Dispozițiile noastre inconștiente sunt cu siguranță foarte importante pentru eurile noastre. Mult din ceea ce contribuie la unitatea eului și în special la continuitatea sa temporală pare a fi inconștient. Există un gen de memorie - capacitatea de a ne aminti ceea ce ni s-a întâmplat în trecutul imediat - care, ca orice memorie latentă, este inconștientă, dar poate fi adusă în conștiință. În mod obișnuit noi „știm” în mod amănunțit ce am făcut și am experimentat cu un minut în urmă, în sensul că știm cum să readucem acestea în conștiință, dacă *o dorim*. Această dispoziție inconștientă este cea care dă eului continuitate de la un moment la altul, în stările sale normale de veghe.

Trebuie să subliniez aici (...) că aceste dispoziții inconștiente spre amintirea trecutului imediat, dacă se dorește, nu sunt dispoziții spre *comportare*, spre vreun comportament observabil, ci mai curând dispoziții spre retrăirea unei experiențe. Aceasta nu se poate susține despre toate genurile de memorie: învățarea unei abilități, precum mersul pe jos sau mersul pe bicicletă sau cântatul la pian, constă în însușirea unei dispoziții spre comportare, după *voie*; în același timp, multe detalii comportamentale pot rămâne complet inconștiente.

Toate acestea sugerează că există cel puțin două genuri de stări dispoziționale inconștiente, care pot sau nu să fie rezultatul unui proces de învățare:

- (1) Dispoziții spre readucere în conștiință (care pot sau nu să conducă spre acțiune conștientă).
- (2) Dispoziții spre comportare inconștientă.

Se pare că ambele genuri de dispoziții se sprijină puternic pe eu. Primul gen este cel mai important în ceea ce putem descrie drept memoria care produce continuitatea potențială a eului sau memoria producătoare de continuitate.

Karl R. Popper and John C. Eccles, *op. cit.*, pp. 129-131 (trad. ns.- D.G.).

### **29. Continua poveste și relatare de către sine, despre sine, este unul dintre suporturile majore ale identității persoanei.**

Identitatea subiectului conștient se definește și în interioritate sa, prin reprezentarea de sine a acestuia, prin cunoașterea de sine. Acest demers este mijlocit de logos. Subiectul e capabil nu doar de percepere și înțelegere, ci și de rememorare și relatare. Aceasta se referă în egală măsură la lume și la sine. Omul își poate aminti, reprezenta și povesti date despre evenimente la care a participat, despre persoane pe care le-a cunoscut și, la fel, date despre sine. Nu doar alții povestesc istorii despre subiect și-l caracterizează. Subiectul însuși povestește mereu despre sine și se autocaracterizează în permanență. El își definește în mod continuu o existență secundă de erou de poveste, desfășurată în planul logosului, în limbaj comunitar, pentru alții, în limbaj interior pentru sine. Iar această continuă poveste și relatare de către sine, despre sine, este unul dintre suporturile majore ale identității persoanei.

Mircea Lăzărescu, *op. cit.*, pp. 76-77.

## **APLICAȚII**

40. Comparați sensurile cu care termenii „individ”, „persoană” și „personalitate” apar în *Dicționarul explicativ al limbii române*, cu sensurile cu care acești termeni apar în lucrări de specialitate.

41. Explicați semnificația enunțurilor: „nu mai știam ce fac”, „nu mă credeam în stare să fac asta”, „nu-mi venea să cred, deși știam că așa stau lucrurile”.
42. Explicați de ce eroii unei opere literare, muzicale, cinematografice sau plastice se numesc „personaje” și nu „persoane”.
43. Unui militant pentru o cauză care contravine intereselor autorității unui stat i se propune următoarea alternativă: „Dacă nu renunți la concepțiile tale și la activitatea ta în favoarea acestora, atunci îți vei pierde libertatea. Dacă renunți, atunci vei fi liber”. Militantul răspunde: „Dacă renunț, atunci nu voi fi liber, dar dacă nu renunț, abia atunci voi fi liber”. Comentați acest schimb de replici.
44. Care este raportul dintre libertatea rațională și cea psihică ? (v. *textul 12*).
45. Explicați semnificația afirmației: „Tu” este mai timpuriu decât „eu” (G. W. Allport).
46. Comentați următorul text: „Subiectul se dimensionează existențial nu numai prin cei pe care-i iubește, ci și prin cei cu care se ceartă sau pe care îi urăște” (M. Lăzărescu).
47. Sunteți de acord cu afirmația conform căreia subiectul (persoana) desfășoară „teatrul” numai în fața celor mai necunoscuți și mai îndepărtați? (V. *textul 20*). Justificați răspunsul.
48. Comentați următorul text: „Un asasin este dus la execuție. Pentru publicul obișnuit, el este un criminal și nimic mai mult. (...) Un cunoscător al oamenilor se va comporta cu totul altfel. El va cerceta lanțul evenimentelor care l-au format pe acest criminal, va descoperi în istoria vieții lui, în educația lui, influențele unor relații de familie proaste între tatăl și mama lui, va descoperi că pe vremuri acest om a fost aspru pedepsit pentru o greșeală neînsemnată, ceea ce l-a îndârjit împotriva ordinii civile, trezind în el o anumită reacție, care l-a situat în afara societății, astfel încât în cele din urmă crima a devenit pentru el singurul mijloc posibil de autoconservare. Publicul mai sus arătat, de i se va întâmpla să audă aceste argumente, va spune neapărat: „El vrea să justifice un asasin”. Tocmai aceasta înseamnă a gândi abstract - a nu vedea în asasin nimic altceva în afara faptului abstract că este un asasin, înlăturând din el cu ajutorul acestei simple însușiri toate celelalte calități ale ființei umane” (G. W. F. Hegel, *Cine gândește abstract?*, traducere de Alexandru Boboc).
49. Teza conform căreia persoana este un „unu-multiplu” (v. *textul 23*) poate fi adusă ca argument în favoarea ideii că eul nu se identifică cu conștiința ? Justificați răspunsul
50. Comentați următorul text : „Pentru receptarea și înțelegerea de sine, ceilalți, cei apropiați, colectivitatea în care trăim sunt ca un fel de oglindă” (M. Lăzărescu).

51. „Conștiința servește totdeauna să justifice eul” (C. Rădulescu-Motru). Sunteți de acord cu această afirmație ? Explicați răspunsul.
  52. Explicați în ce sens dorința unei persoane de a avea o altă memorie decât cea pe care o are este paradoxală.
  53. Comentați experimentul mental referitor la transplantul de creier (v. *textul 26*).
  54. Explicați observația lui Schrödinger privind actele și evenimentele care se asociază cu conștiința (v. *textul 5, Cap. I*), în termenii „dispozițiilor inconștiente spre așteptare” (K. Popper).
  55. Comentați argumentul pe care K. Popper îl aduce în favoarea ideii că eul nu se identifică cu conștiința (*textul 28*).
56. I. D. Gherea formulează următoarea obiecție la adresa ideii conform căreia memoria este principalul suport al identității eului: „Există în fiecare din noi o convingere intuitivă, adesea inconștientă, care contrazice această teorie. Aflu, de exemplu, că într-o zi pe când aveam șapte ani am avut o mare durere de cap: admit, firește, că eu am încercat aceste suferințe, deși nu mi le mai amintesc”. Cum se poate răspunde acestei obiecții ?

## TEME DE ESEURI

1. Individualitatea persoanei.
2. Libertatea psihică.
3. Eul și conștiința.
4. Identitatea persoanei.



## ANEXA I. EXPLICÂND CONȘTIINȚA DIN PERSPECTIVA ȘTIINȚELOR COGNITIVE

Termenul „conștiință” a fost folosit în filosofie pentru o serie de teme între care există „o asemănare de familie”. Descartes folosea acest termen pentru cunoașterea reflexivă a stărilor interne. Pentru Locke, conștiința este percepția a ceea ce se petrece în mintea omului, pentru care Leibniz introducea termenul „apercepție”. Kant distingea „apercepția empirică”, conștiința psihologică a subiectului empiric, real, ca simț interior și reprezentare schimbătoare a eului, și „apercepția transcendentă” sau „conștiința pură”, care dezvăluie „eul statornic și permanent”. Odată cu apariția psihologiei științifice în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, discuțiile filosofice asupra conștiinței s-au concentrat asupra posibilității de explicare a conștiinței printr-o știință obiectivă a minții.

În ultimele trei decenii, conștiința a reapărut ca subiect în filosofia minții și în științele cogniției și ale creierului. Cu toate progresele în înțelegerea și explicarea proceselor cognitive, experiențele conștiente calitative, „fenomenale”, precum imaginile mentale care au culori și forme, durerile resimțite ca fiind „surde” sau „ascuțite” ș.a.m.d. par a rezista tipului de explicație aplicabil entităților fizicale. Au fost formulate argumente în favoarea ideii că experiențele fenomenale sunt esențialmente „subiective”, în sensul că nu poți înțelege o astfel de experiență fără să o ai tu însuși. Nici o știință fizicală obiectivă nu ar putea să explice cum este să ai o experiență conștientă particulară. Acest „hiat explicativ” i-a condus pe unii filosofi la concluzia că faptele despre conștiință nu sunt fapte fizicale. Fenomenele mentale și, în particular, experiențele conștiente ar diferi atât de izbitor de orice altceva, încât ideea că sunt non-fizicale ar putea explica specificitatea acestora. Ca reacție, mulți filosofi au adoptat o formă sau alta de fizicalism, considerând că orice abordare a conștiinței trebuie să fie consistentă cu o concepție științifică, obiectivă despre lume. Potrivit unei forme extreme de fizicalism, o descriere fizicală completă a lumii este o descriere completă a lumii *simpliciter*. Nu există proprietăți fenomenale ireductibile ale experiențelor conștiente.

S-a spus adesea că „misterul minții” este de fapt misterul conștiinței și că acest mister constă din dificultatea de a înțelege fenomenul conștiinței ca

parte a unei ordini naturale, alcătuite din constituenți esențialmente fizicali. În plus, misterul conștiinței pare a fi potențat și de împrejurarea că, în momentul de față, nu există un consens asupra nivelului mai profund al realității la care trebuie să ne oprim pentru a dobândi o înțelegere științifică a conștiinței.

În continuare voi prezenta câteva dintre pozițiile reprezentative ale domeniului menționat, incluzând atât viziunile unor consacrați filosofi ai minții, cât și ale unor recunoscuți psihologi sau neurocercetători. Această prezentare este prilejuită de apariția la Editura Cartea Românească a unei impresionante antologii, *Filosofia conștiinței și științele cognitive*, coordonată de Angela Botez și Bogdan M. Popescu<sup>24</sup>. Volumul reunește contribuții de dată recentă care aparțin unor prestigioși autori străini – John R. Searle, David J. Chalmers, Ted Honderich, P. M. S. Hacker, David M. Rosenthal, Owen Flanagan, Patricia Churchland, Daniel C. Dennett, Francis Crick, Cristof Koch, Ramsey Eric Ramsey, David H. Mellor, Tim Crane, Rom Harré, Markus F. Peschl, Richard L. Amoroso – și unor autori români cu preocupări constante și rodnice în domeniu – Mihai Drăgănescu, Angela Botez, Mircea Dumitru, Bogdan M. Popescu, Mihai Vacariu, Dalia Terheșiu, Gabriel Vacariu.

Studiul introductiv, *Filosofia și știința conștiinței*, semnat de Angela Botez, prezintă tema conștiinței prin intermediul gânditorilor semnificativi care se ocupă de aceasta. După cum arată autoarea, conștiința a reprezentat unul dintre punctele principale de delimitare între diferite curente filosofice și direcții în psihologie, iar în momentul de față reprezintă, în principal, punctul de delimitare între diferite concepții cu privire la Inteligența Artificială.

După o prezentare a conținutului și semnificației conceptului de conștiință, Angela Botez realizează o excelentă sistematizare a concepțiilor și punctelor de vedere cu privire la conștiință, grupându-le în următoarele categorii: viziuni naturaliste și antinaturaliste despre conștiință (Penrose și Hofstadter, Papineau și Wilkes); conștiință și intenționalitate la John Searle și Ted Honderich; perspective naturalist-evoluționiste, fizicaliste asupra conștiinței (Alexander, P. S. și P. M. Churchland, Crick și Koch, Dennett, Rosenthal, Flanagan); idei antifizicaliste, mentaliste cu privire la conștiință (Thomas Nagel, Tim Crane, P. M. S. Hacker, David H. Mellor); filosofia și știința conștiinței: școala de la Arizona (Chalmers și Hameroff); revoluția științifică computerială și primatul conștiinței (K. Pribram, Mihai Drăgănescu). Observând că „Se conturează și o știință a conștiinței în strânsă legătură cu neuroștiințele, fizica cuantică, biologia genetică, IA, științele computeriale”, autoarea conchide că „o nouă revoluție științifică se prefigurează în zona aceasta a științelor comunicării, ale cogniției și ale calculatoarelor. Ea va produce cu siguranță alte mutații în gândirea filosofică, socială și politică a noului mileniu” (p. 73).

---

<sup>24</sup> Angela Botez, cercetător asiduu al domeniului, nu este la prima întreprindere de acest fel. În 1996, Angela Botez a coordonat antologia *Filosofia mentalului. Intenționalitate și experiment*, apărută la Editura Științifică.

Volumul este structurat în două părți. Prima parte, intitulată *Filosofia și știința conștiinței*, cuprinde capitolele *Natura și formele conștiinței și Orientări actuale în filosofia și știința conștiinței*. Partea a doua, *Filosofia mentalului și științele cognitive*, conține capitolele *Istoria filosofiei și științele cognitive și Revoluția științifică, IA și științele computeriale*.

Antologia debutează cu articolul lui John R. Searle, *Problema conștiinței*. După Searle, conștiința este un fenomen biologic ca și digestia, dar are particularități pe care celelalte fenomene biologice nu le au, cea mai importantă particularitate a conștiinței fiind subiectivitatea. Searle propune o explicație non-dualistă causală a conștiinței, potrivit căreia „stările conștiente sunt particularități de nivel superior ale creierului cauzate de procese neurobiologice de nivel scăzut din creier” (p. 87). Ca efect al proceselor neuronale din creier, conștiința nu este, însă, o trăsătură separată și posterioară a proceselor care o cauzează. Aplicată la conștiință, o astfel de concepție despre relația dintre cauză și efect este greșită, întrucât conduce la dualism. Searle consideră că relația dintre conștiință și procesele cerebrale cauzale poate fi înțeleasă prin analogie cu alte exemple din natură, în care o particularitate de nivel superior a unui sistem este cauzată de elemente de nivel inferior ale aceluși sistem, fără a se reduce, însă, la acestea. Conștiința este o particularitate de nivel înalt a sistemului alcătuit din elemente neuronale de nivel inferior tot așa cum lichiditatea este o proprietate a apei care nu se reduce la proprietățile moleculelor de H<sub>2</sub>O

Searle susține că „soluția (sau disoluția)” sa referitoare la problema relației dintre conștiință și creier nu este incomodată de împrejurarea că, deocamdată, nu se cunosc detaliile mecanismului prin care activarea substratului neurobiologic cauzează fenomenele conștiente. Searle consideră că această problemă nu este conceptuală sau logică, ci este o problemă empirică/teoretică a științelor biologice, cărora le revine sarcina de a furniza cândva detaliile menționate, ceea ce ar necesita, probabil, o revoluție în neurobiologie.

Searle consideră că, deși este cauzată de creier, conștiința are particularități pe care nu le are nici un fenomen biologic, fiind astfel ireductibilă la stări și procese neuronale. Pentru Searle, conștiința este esențialmente un fenomen trăit la persoana-întâi, astfel că discursul despre stările conștiente nu poate fi redus la discursul obiectiv, la persoana a treia, despre procese neuronale. Reducționismul în privința conștiinței scapă o particularitate esențială a stărilor conștiente, și anume subiectivitatea acestora. Searle argumentează că rezistența împotriva acceptării subiectivității ca fenomen de bază, ireductibil al naturii are drept sursă confuzia dintre obiectivitatea *epistemică* a investigației științifice – căutarea unor adevăruri care nu depind de punctul particular de vedere al unui cercetător – și obiectivitatea *ontologică* a subiectului în științele mature – existența independentă a realității investigate de știință de experiența din individul uman și propune „o știință obiectivă epistemic a unui domeniu care este ontologic subiectiv” (pp. 89-90).

Ignorarea subiectivității esențiale a conștiinței și încercarea de a o trata la persoana a treia, ca un fenomen obiectiv, constituie, după Searle, greșeala tipică în studiul conștiinței. Această greșeală a fost comisă de behaviorismul analitic, potrivit căruia a vorbi despre fenomene mentale înseamnă de fapt a vorbi despre comportamente sau dispoziții comportamentale, și este repetată de teoria computațională a minții, după care mintea poate fi înțeleasă, în linii generale, ca software al creierului. Modelul computațional al minții nu este suficient pentru conștiință. În sprijinul acestei idei, Searle invocă faimosul său Argument al Camerei Chinezești, a cărui esență este redată după cum urmează: „*Calculul este definit sintactic*. Este definit în termenii manipulării de simboluri. Dar sintaxa însăși nu poate să fie niciodată suficientă pentru tipurile de conținut care însoțesc de obicei gândurile conștiente. Doar având zero-uri și unu-uri este insuficient pentru garantarea conținutului mental, conștient sau inconștient. (...) *Doar sintaxa nu este suficientă pentru conținutul semantic*” (p. 94).

În finalul studiului său, Searle recunoaște că în prezentările sale anterioare ale Argumentului Camerei Chinezești a acordat, totuși, prea mult credit teoriei computaționale a minții, considerându-o falsă, când, de fapt, aceasta este lipsită de un sens clar. În formulările menționate, argumentul său lua în mod greșit drept neproblematică supoziția conform căreia programele de computer sunt sintactice sau simbolice. În realitate, nu există nici o trăsătură intrinsecă fizicii computerelor care să facă operațiile acestora simbolice, căci atribuirea de operații simbolice unui computer este o chestiune de interpretare umană sau, altfel spus, este relativă la un observator

David J. Chalmers este prezent în antologie cu articolul *Înfruntând problema conștiinței*, în care apar o serie de argumente bine articulate în favoarea poziției sale, pe care o numește „dualism naturalist”. Chalmers începe prin a observa că termenul „conștiință” este polisemantic, referindu-se la multe fenomene diferite, astfel că nu există o singură problemă a explicării conștiinței, ci mai multe. Între acestea, Chalmers distinge problemele „simple” ale conștiinței și problema „dificilă”. Problemele simple se referă la explicarea unor fenomene ale „conștiinței”, cum sunt capacitatea de a discrimina, de a categoriza și de a reacționa la stimulii mediului, integrarea informației de către un sistem cognitiv, capacitatea de relatare a stărilor mentale, capacitatea unui sistem de a avea acces la propriile stări interne ș.a. Problema dificilă a conștiinței, arată autorul, este problema *experienței conștiente* sau, pe scurt, a *experienței*. În percepția vizuală, de pildă, pe lângă procesarea informației, noi avem experiența subiectivă a calităților culorilor, formelor și profunzimii câmpului vizual. Tot așa, avem experiențe subiective asociate cu celelalte modalități senzoriale și cu fluxul gândirii conștiente. Pentru caracterizarea acestor aspecte subiective, Chalmers face apel la o sintagmă a lui Thomas Nagel: există un mod de a fi (*something is it like*) al unui organism conștient

Problemele „simple” sunt simple, deoarece privesc explicarea de funcții cognitive, iar explicarea unei funcții constă din specificarea unui *mecanism* care realizează acea funcție. Odată ce am găsit un mecanism neuronal sau computațional responsabil cu o funcție și am arătat cum lucrează acesta, am explicat tot ceea ce era de explicat cu privire la fenomenul respectiv. Pentru acest tip de explicație, metodele standard – modelarea neurofiziologică și cea cognitivă – sunt perfect potrivite. Problema „dificilă” este dificilă tocmai pentru că nu privește explicarea de funcții. Fiind dezvoltate tocmai pentru explicarea realizării funcțiilor cognitive, metodele explicative uzuale din științele cognitive și neurofiziologie nu sunt suficiente pentru abordarea problemei dificile. Pentru a ilustra această analiză, Chalmers examinează unele explicații ale „conștiinței” care folosesc metodele standard și conchide că ținta finală a acestor explicații se dovedește întotdeauna a fi una dintre problemele simple. Același tip de defect, arată Chalmers, apare și în cazul unor abordări care, înțelegând necesitatea adăugării unui „extra-ingredient” la explicațiile standard, caută acest extra-ingredient în dinamica non-liniară, în procesarea non-algoritmă sau în mecanica cuantică.

Întrucât, apreciază Chalmers, orice explicație pur fizicistă reductivă a conștiinței este, în principiu, sortită eșecului, opțiunea care rămâne este aceea de a găsi o explicație non-reductivă. Prin analogie cu situația din fizică, în care unele entități sunt considerate ca fiind *fundamentale*, Chalmers propune considerarea experienței conștiente ca fiind fundamentală într-o teorie non-reductivă a conștiinței. O astfel de teorie trebuie să specifice unele principii *psihofizice* de legătură care să conecteze entitățile fizice ale lumii și proprietățile acestora cu proprietățile experienței conștiente. Odată găsite aceste principii, vom putea explica modul în care experiența apare din procesele fizice. „Această poziție – consideră Chalmers – apare ca o varietate de dualism, întrucât postulează proprietăți elementare deasupra și dincolo de proprietățile invocate de fizică. Dar este o versiune inocentă de dualism, în întregime compatibilă cu concepția științifică despre lume” (p. 112).

Chalmers propune trei principii psihofizice pentru o teorie a conștiinței. Primul principiu, cel al *coerenței structurale*, conectează procesarea informației în sistemul cognitiv în privința fenomenelor conștiente cu structura experiențelor conștiente. Conform principiului *invarianței organizaționale*, oricare două sisteme care au aceeași formă abstractă de organizare cauzală sau funcțională la un anumit nivel vor avea experiențe conștiente calitativ identice, indiferent de materia fizică specifică sistemelor respective. Pe scurt, nu există două sisteme funcțional izomorfe cu experiențe diferite. Chalmers consideră că, întrucât exprimă legături la un nivel foarte înalt, aceste două principii sunt nefundamentale și că este nevoie de un principiu fundamental care să explice determinările implicate de primele două principii. Acest principiu fundamental, despre care Chalmers recunoaște că este deocamdată „extrem de speculativ”, implică o „teorie a aspectului dublu al informației”.

Urmând o sugestie a fizicianului John Wheeler, potrivit căreia informația este fundamentală fizicii Universului, Chalmers presupune că informația are două aspecte: un aspect concretizat fizical și un aspect fenomenal sau experiențial. Principiul aspectului dublu al informației conectează domeniile fizicalului și fenomenalului. Acolo unde există procesare complexă de informație, ca în cazul oamenilor, există experiență complexă; acolo unde există procesare simplă de informație, ca în cazul termostatelor și al șoarecilor, există experiență simplă. Chalmers recunoaște că această poziție pare a fi contraintuitivă, dar apreciază că, la o examinare mai atentă, ideea potrivit căreia, întrucât informația se află pretutindeni, experiența este mult mai răspândită decât am fi tentați să o credem, capătă o anumită plauzibilitate și eleganță.

În articolul său, *Din nou despre conștiință ca existență*, Ted Honderich abordează conștiința perceptivă, pe care o consideră fundamentul întregii conștiințe. „Ce înseamnă a fi perceptiv conștient, a lua act de ceea ce te înconjoară?”. Honderich consideră că, deși prezintă o anumită atractivitate, răspunsurile „naturaliste” date acestei întrebări – conform cărora, în linii mari, conștiința perceptivă este activitate neurală sau constă din proprietăți fizicale non-neurale din capul individului, proprietăți deocamdată necunoscute, dar care ar putea fi descoperite într-o știință a viitorului – lasă multe lucruri pe dinafară, între care, în primul rând, aspectul fundamental al subiectivității. Pe de altă parte, Honderich consideră că, în efortul lor de a evidenția subiectivitatea conștiinței, obiecțiile anti-fizicaliste transformă lucruri cu proprietăți aflate în spațiu și timp într-o lume mentală de natură „eterică” situată în interiorul unui craniu.

Problema conștiinței perceptive, apreciază Honderich, poate fi rezolvată printr-o schimbare radicală a concepției despre acest tip de conștiință. Autorul propune o abordare strâns legată de naturalism, dar care nu rămâne în limitele naturalismului. Esența acestei abordări „cvasi-naturaliste” constă din a concepe conștiința perceptivă ca existență, meritul său principal fiind acela că permite atât relații cauzale inteligibile, cât și subiectivitate. „Ceea ce înseamnă pentru un individ să fie la un moment dat perceptiv conștient este ca o lume să existe într-un anumit fel, adică să existe o anumită totalitate de lucruri aflată în schimbare (p. 129, subl. aut.) sau, altfel spus, „ca lucrurile să existe într-un anumit fel în spațiu și timp” (p. 131). Ce înseamnă, de pildă, să fii conștient de camera în care te afli la un moment dat? Înseamnă că acea cameră există într-un anumit fel. Honderich atrage atenția că această concepție nu trebuie să fie confundată cu concepția pre-analitică, obișnuită, despre conștiința perceptivă, potrivit căreia ceea ce înseamnă pentru un individ să fie perceptiv conștient este ca lucrurile să existe pentru el. Pe de altă parte, autorul subliniază că răspunsul său nu este o modalitate circulară și deci non-analitică de a spune că a fi perceptiv conștient de camera în care te afli înseamnă a fi conștient de acea cameră. Pretenția conform căreia ceea ce înseamnă pentru un individ să fie perceptiv conștient este ca o anumită lume să existe este pretenția că există stări de

lucruri care nu sunt în capul individului și că au loc anumite relații față de anumite lucruri, în special relații de dependență. Este vorba despre o totalitate de lucruri diferite, numite în mod rezonabil „scaune”, „canapele” ș.a.m.d., care există în spațiu și timp și care depind atât de lucruri care nu sunt percepute, dar care ocupă un loc în spațiu și timp și stau într-o legătură cauzală sau nomică cu lucrurile percepute – atomii și celelalte lucruri recunoscute în cadrul științei – cât și, mai ales, de structurile și evenimentele neurale ale individului care percepe. „Lumea conștiinței perceptive a individului este o lume dinspre un punct de vedere, acesta din urmă fiind acolo unde se află și capul individului” (p. 135).

O modalitate comună printre filosofi de a clarifica un termen polisemic, cum este „conștiința” constă din a distinge cu grijă sensurile acestuia și a vedea astfel căror tipuri de lucruri se aplică acest predicat. Desigur, cu toate că filosofii obișnuiesc uneori să plece de la definiții date în dicționarele explicative, pentru a remarca virtuțile unora sau/și defectele altora, distincțiile pe care le fac între sensurile „conștiinței” sunt determinate de propriile lor interese de cercetare. Oricum, unul dintre progresele indiscutabile făcute în domeniu în ultimii ani rezidă în distingerea diferitelor forme și niveluri ale conștiinței, chiar dacă nu există un consens printre filosofi asupra distincțiilor semnificative. Despre astfel de distincții și importanța acestora pentru înțelegerea conștiinței este vorba în următoarele două articole din antologie: *Conștiință intransitivă și conștiință tranzitivă*, al lui P. M. S. Hacker, și *Conștiință de stare și conștiință tranzitivă*, al lui David M. Rosenthal. Vom începe cu primul dintre aceste două articole.

Rosenthal admite că există două tipuri de entități care pot fi conștiente: ființele și stările mentale ale acestora. Ca atare, există două tipuri distincte de conștiință: *conștiința ființelor* și *conștiința de stare*. Acum, o ființă poate fi conștientă în sensul de a fi în starea de trezie, ca opusă somnului fără vise sau comei, sau poate fi conștientă de ceva. Între aceste două tipuri de conștiință a ființelor, primul tip nu implică precizarea unui obiect al conștiinței, astfel că este numit *conștiință intransitivă a ființelor*, în timp ce cel de-al doilea tip implică precizarea unui obiect al conștiinței, fiind astfel numit *conștiință tranzitivă a ființelor*. Și conștiința de stare, consideră Rosenthal, apare în două forme distincte, cel puțin în cazul oamenilor. Astfel, o stare mentală poate deveni conștientă prin atenție și în mod deliberat sau în mod accidental și nesupravegheat. Rosenthal numește primul tip de stare mentală *introspectiv conștientă*, iar pe cel de-al doilea *neintrospectiv conștientă*. Oricum, întrucât o stare mentală conștientă nu cere un obiect al acesteia, conștiința de stare este doar intransitivă.

Cele două tipuri de conștiință a ființelor sunt relativ neproblematic din punct de vedere filosofic. Problemele apar în privința conștiinței intransitive de stare, pentru care autorul propune o explicație în termenii conștiinței tranzitive a ființelor, sub forma unei versiuni a *ipotezei gândurilor de nivel mai înalt* sau, pe scurt, a ipotezei HOT (prescurtarea expresiei din limba engleză *higher-order thought*).

S-ar putea crede că proprietatea unei stări mentale de a fi conștientă este non-relațională, dar lucrurile nu stau așa. După Rosenthal, conștiința de stare este relațională, fiind identificată cu proprietatea pe care o are o stare mentală *s* atunci când ființa care are *s* este conștientă de *s*. Mai departe, un HOT este un gând despre o stare mentală, iar o ființă *F* este conștientă de o stare mentală *s* dacă și numai dacă *F* are un HOT despre *s*. Rosenthal consideră că HOT-urile în virtutea cărora o ființă este conștientă de stări mentale de nivel mai scăzut sunt ele însele conștiente numai în cazul stărilor mentale care sunt conștiente neintrospectiv.

P. M. S. Hacker accentuează distincția dintre problemele empirice și cele conceptuale privind conștiința. Tratată ca o problemă empirică, o problemă conceptuală apare ca fiind insolubilă într-o manieră singulară; de asemenea, tratarea unei probleme empirice fără claritatea conceptuală necesară conduce la întrebări greșit concepute și astfel la o cercetare greșit orientată. Pe fundalul distincției dintre conștiința intransitivă și conștiința tranzitivă, autorul își propune să clarifice conceptul „obișnuit” de conștiință.

Hacker identifică două greșeli conceptuale principale privind conștiința. O primă greșeală, numită de Hacker „eroare mereologică”, constă din tendința de a atribui conștiință creierului unui animal, în condițiile în care această proprietate aparține doar animalului ca întreg. O a doua abordare greșită combină un „adevăr conceptual”, conform căruia a fi conștient de ceva înseamnă că *cineva* este conștient de ceva, cu o confuzie conceptuală, după care conștiința unei persoane de un anumit lucru este „privată și accesibilă numai subiectului, astfel încât *numai subiectul poate cunoaște în mod direct adevăruri despre ea*” (p. 150). Ca atare, „presupusa noastră ignoranță” cu privire la conștiință este pusă pe seama diferenței dintre caracterul privat observabil al acesteia și caracterul public observabil al fenomenelor studiate în mod obișnuit de știință, ceea ce constituie o dificultate metodologică.

Hacker consideră că, întrucât noi aplicăm în mod obișnuit predicatul „a fi treaz” unei creaturi care era anterior adormită, nu inconștientă, iar starea de a fi inconștient diferă de starea de a fi adormit cel puțin prin aceea că, spre deosebire de o creatură adormită, o creatură inconștientă este insensibilă la stimuli, conștiința intransitivă nu se identifică cu starea de trezie. Aplicând considerațiile sale generale cu privire la conștiință, autorul aduce argumente în favoarea a două teze: „conștiința intransitivă și lipsa de conștiință intransitivă nu sunt proprietăți sau caracteristici ale creierului. Ele pot fi predicate numai despre creaturile care simt și, la fel ca și alți termeni psihologici, pot fi predicate despre creatură ca întreg, nu despre părțile ei” (p. 154) și „Nu există nimic esențial privat în cazul conștiinței intransitive. Faptul că o altă persoană și-a recăpătat cunoștința sau s-a trezit este în mod normal întru totul vizibil în comportamentul ei”.

Indiscutabil, distincțiile menționate mai sus contribuie la înțelegerea conștiinței. Ce este, totuși, Conștiința sau, altfel pusă întrebarea, poate fi construită o teorie unificată a conștiinței? În articolul cu care se încheie primul capitol al antologiei, *Perspectivile unei teorii unificate a conștiinței sau din ce*



*sunt făcute visele*, Owen Flanagan răspunde afirmativ la această întrebare, atrăgând atenția că articularea unui cadru teoretic unitar pentru înțelegerea conștiinței depinde în bună măsură de tipul de unitate așteptată.

Flanagan prezintă argumente împotriva celor ce sunt sceptici în privința unei teorii unificate a conștiinței și propune propria sa metodă de studiere a conștiinței, „metoda naturală”, ilustrată prin cazul viselor. Pornind de la supoziția *eterogenității* conștiinței, conform căreia „'Conștiința' este un termen supraordonat înțeles ca acoperind toate stările, evenimentele și procesele mentale ce sunt experimentate – toate stările astfel încât există un mod de a fi în ele pentru subiectul lor” (p. 189), o obiecție tipică la adresa unei teorii unificate a conștiinței, „obiecția mixturii”, este aceea că, de fapt, conștiința este o „mixtură”, un set de fenomene căreia îi lipsește coerența, astfel că nu poate fi abordat unitar. După Flanagan, calificarea setului de fenomene conștiente drept o mixtură este cel puțin discutabilă și, pe de altă parte, standardele de omogenitate propuse pentru posibilitatea explicării unui set de fenomene sunt prea stricte chiar și pentru teoriile din științele mature. Potrivit unei alte obiecții, „obiecția superficialității”, chiar dacă nu ar fi o mixtură, singura trăsătură interesantă a conștiinței ar fi trăsătura fenomenologică *superficială* de a fi experimentată, ceea ce, iarăși, nu ar justifica o teorie unificată a conștiinței. Împotriva acestei obiecții, autorul remarcă existența unor generalizări predictive și explicative, care plasează evenimentele mentale conștiente în importante roluri cauzale.

După cum am menționat, Flanagan propune propria sa „metodă naturală” de studiere a conștiinței, o abordare care tinde să îmbine într-un mod coerent relatările la persoana-întâi, modelele psihologice ale proceselor cognitive, datele neuroștiinței, ale biologiei evoluționiste și ale antropologiei culturale, și folosește cazul viselor pentru a ilustra aplicarea acestei metode. Cazul viselor, consideră autorul, pune o problemă specială, care alimentează scepticismul împotriva unei teorii unificate a conștiinței. Simțul comun spune că a fi conștient înseamnă, între altele, a fi treaz, de unde rezultă că visele nu pot fi experiențe conștiente. Pe de altă parte, tot potrivit simțului comun, visele sunt *experiențe* care au loc în timpul somnului. Încercarea de a construi o teorie coerentă a conștiinței pare a se izbi de această inconsistență cu privire la domeniul său. Sugestia metodologică a lui Flanagan este aceea de a folosi toate informațiile de care dispunem din relatările subiecților și din orice știință relevantă pentru conștiință. În acest sens, autorul crede că datele fiziologice și neuroștiințifice pot fi invocate în sprijinul ideii că visele „*sunt* experiențe conștiente și că seamănă în anumite privințe cruciale cu experiențele conștiente treze” (p. 197). După părerea sa, un candidat pentru o ipoteză unificatoare este cea sugerată de cercetările efectuate de Llinás, Ribary și Paré, după care atât în timpul experiențelor conștiente din starea de trezie, cât și în timpul somnului REM (*rapid eye movements*), i.e. somnul cu vise, sunt prezente *pattern-uri* de oscilație de 40Hz în grupurile relevante de neuroni, cu distribuire de fază și amplitudine similare. Desigur, această

ipoteză are nevoie de investigații suplimentare, dar, consideră autorul, reprezintă un început promițător într-o analiză naturalistă credibilă.

Dezbaterile din filosofia contemporană a minții evidențiază două poziții radical opuse în privința conștiinței. Potrivit uneia dintre aceste poziții, natura și proprietățile fundamentale ale experiențelor conștiente, așa cum sunt concepute în mod obișnuit în „psihologia populară”, arată că acestea nu pot fi reduse la (identice cu) evenimente fizicale sau, în particular, neurale. Potrivit celeilalte poziții, „materialismul eliminativist”, domeniul conștiinței și, în general, al mentalului va fi în cele din urmă descris complet de științele fizicale, în particular de neuroștiință, ceea ce va conduce la eliminarea fenomenelor și evenimentelor conștiente din ontologia noastră științifică sau, altfel spus, va arăta că nu există nimic „pur psihologic” dincolo și deasupra evenimentelor și stărilor fizicale. Susținătorii celei de-a doua poziții fac adesea apel la analogii cu alte „reduceri interteoretice” din istoria științei, cum este, de pildă, reducerea noțiunii de „pierdere de flogiston” la cea de „reacție oxidantă”, ceea ce a condus la eliminarea flogistonului din ontologia noastră științifică și consideră că rezultatele obținute până acum în neuroștiință îndreptățesc ipoteza empirică a reducăției totale a mentalului la fizical.

P. S. Churchland este una dintre cele mai reprezentative figuri pentru materialismul neuronal reducăționist sau eliminativist<sup>25</sup>. Cartea sa, *Neurophilosophy* (1986), este considerată ca marcând un punct de cotitură în orientarea interesului filosofilor către rezultatele neuroștiinței. Articolul selectat pentru antologie, *Poate neurobiologia să ne învețe ceva despre conștiință?*, cu care debutează cel de-al doilea capitol, sintetizează principalele teme ale acestei cărți: formularea unui nou concept de reducere interteoretică, diferit de cel al empirismului logic, criticarea pozițiilor anti-reducăționiste și indicarea unei „căi de urmat” în cercetarea conștiinței.

Pentru P. S. Churchland, mintea este creierul. Nu există „suflete carteziene” separate de creier. Problema este de a găsi acele realități neurobiologice care să explice „credința”, „dorința” etc. și în cele din urmă „conștiința”, ceea ce, consideră autoarea, este o problemă empirică și nu una de analiză conceptuală. Abordarea reducăționistă adecvată acestui scop trebuie să fie condusă simultan pe mai multe niveluri, îmbinând datele psihologiei experimentale cu cele ale neurobiologiei. Pe lângă nevoia de înțelegere a funcționării nivelelor inferioare, pentru care există deja un suport empiric, este nevoie de înțelegerea felului în care funcționează nivelele superioare și întregul sistem

Una dintre cele mai interesante părți ale acestui articol o reprezintă critica anti-reducăționismului. Autoarea alege cinci poziții anti-reducăționiste și

---

<sup>25</sup> Desigur, la rigoare, „reducere” nu înseamnă același lucru cu „eliminare”, dar dacă prin „eliminare” înțelegem excluderea unor concepte din ontologia noastră științifică, nuanțele sunt relativ neînsemnate pentru a constitui o diferență importantă. De altfel, chiar în studiul în discuție, Patricia Churchland își caracterizează poziția când „materialism reducăționist”, când „materialism eliminativist” și sugerează folosirea termenului de „materialism revizionar” (vezi nota 12, p. 231).

explică de ce, în concepția sa, aceste poziții conduc cercetarea într-o direcție greșită sau sunt pur și simplu false. De exemplu, materialismul reducționist a fost atacat din perspectiva argumentului realizabilității multiple, conform căruia un tip mental dat poate fi realizat de o diversitate de tipuri fizicale distincte, astfel că înțelegerea detaliată a unuia dintre aceste tipuri fizicale, în particular a creierului, nu va explica natura fundamentală a tipurilor mentale. Dar orice reducere, apreciază P. S. Churchland, este relativă la un domeniu, iar crearea sau descoperirea unor suporturi fizicale diferite care realizează aceeași funcție nu împiedică cercetarea unui anumit suport fizical. De pildă, tot așa cum cercetările asupra mecanismului genetic de replicare de pe Pământ, ADN-ul, nu devin neinteresante dacă se consideră posibilitatea de existență a unui material ereditar diferit de ADN și nu pot fi împiedicate de această posibilitate, ingineria neuronilor artificiali și a rețelelor neuronale artificiale nu arată că investigarea principiilor de bază ale funcționării sistemului nervos sunt conduse pe o cale greșită. Apoi, tot așa cum „contactul reductiv” dintre biologia moleculară și macro-biologie a condus la progrese însemnate ale acesteia din urmă, chiar dacă unele întrebări au rămas deschise, „contactul reductiv” dintre psihologie și neuroștiință a adus progrese însemnate în ultimii ani în înțelegerea minții umane, cu toate că principiile de bază ale funcționării creierului uman sunt departe de a fi complet elucidate.

În încheierea articolului său, P. S. Churchland propune o „cale de urmat” în cercetarea neurobiologică a conștiinței. „Idea centrală este de a genera o teorie restricționată de date la mai multe niveluri de organizare a creierului – suficient de restricționată astfel încât să poată fi supusă unor teste pertinente” (p. 224). În acest sens, autoarea examinează trei abordări neuroștiințifice ale conștiinței vizuale – a lui Francis Crick, Rodolfo Llinás și Antonio Damasio –, care, în opinia sa, se constituie într-un model de descoperiri progresive în cooperare.

După cum am menționat deja, unii autori susțin că o trăsătură esențială a conștiinței este dată de prezența proprietăților calitative, fenomenale sau „resimțite” ale stărilor conștiente, numite în jargon filosofic „qualia”<sup>26</sup>. De pildă, atunci când o persoană cu vedere normală privește o pată de culoare roșie, acea persoană are experiența „roșeții” prezente în fața sa, are o stare mentală cu un caracter subiectiv distinct. O persoană oarbă sau acromată care nu a avut niciodată „experiența roșului” nu ar ști cum este să vezi roșu sau, altfel spus, nu ar avea conștiința roșului pe care o are o persoană normală. În articolul său, *Discrediting qualia*, Daniel Dennett își propune să înlăture într-un mod radical problemele filosofice ridicate de *qualia*. Dennett este de părere că, așa cum sunt concepute de cei mai mulți filosofi, *qualia* nu există. Apelând la o serie de experimente mentale („sondări intuitive”), dar și la unele date empirice, autorul examinează conceptul de

---

<sup>26</sup> În limba latină, „qualitas” înseamnă *calitate*, *proprietate*, iar pron. „qualis” înseamnă *ce fel?*, *cum?*.

*qualia* și identifică patru proprietăți de ordinul doi<sup>27</sup> pe care analizele tradiționale le atribuie *qualia*. O primă proprietate este inefabilitatea: nimeni nu poate comunica exact unui interlocutor cum este să ai o anumită imagine, un anumit gust sau miros etc. Această trăsătură derivă, în analizele menționate de autor, din proprietatea *qualia* de a fi intrinseci experienței, de unde ar rezulta că nu au părți componente care să poată fi analizate. Mai departe, *qualia* par a fi proprietăți private și direct sau imediat inteligibile în conștiința experimentatorului lor. Caracterul privat decurge din aceea că modurile de a fi ale experiențelor conștiente nu pot fi supuse unor comparații interpersonale și deci nici unui test obiectiv, iar inteligibilitatea directă se referă la faptul că o persoană are un acces imediat la stările sale calitative. Atacul eliminativist al lui Dennett la adresa *qualia* vizează, în principal, inteligibilitatea imediată și caracterul intrinsec.

După identificarea acestor presupuse proprietăți ale *qualia*, Dennett subliniază imposibilitatea comparării intersubiective a *qualia*. Astfel, este imposibil ca doi subiecți să cadă de acord asupra spectrului de culoare văzut. Compararea experiențelor celor doi nu poate fi făcută pe baza raportărilor verbale ale acestora, deoarece, pentru a descrie aceste experiențe, cei doi folosesc denumiri ale culorilor, învățate prin faptul că le-au fost arătate obiecte publice colorate, astfel că ei pot avea același comportament verbal chiar dacă experimentează culori subiective diferite. Compararea experiențelor nu poate fi făcută nici dacă am dispune de un „aparat neuroștiințific” care ar dirija experiențele vizuale ale unui subiect către creierul celuilalt, deoarece, în cazul în care aparatul ar prezenta un spectru inversat, cei doi nu pot ști dacă acesta funcționează normal sau este greșit calibrat. Proiectarea și construirea unui astfel de aparat ar trebui să se bazeze pe relațiile subiective ale celor doi subiecți, ceea ce înseamnă întoarcerea la punctul de plecare. Pentru a evita această problemă, unii filosofi au propus considerarea comparării *intrasubiective* a *qualia*, în care experiențele de comparat sunt „într-o singură minte”. Să presupunem că, după ce a suferit o operație realizată fără știrea sa de „neurochirurgul cel rău”, o persoană se trezește într-o dimineață și constată că iarba îi apare roșie, cerul galben etc. și că nimeni altcineva nu mai sesizează vreo anomalie cromatică. Este îndreptățită acea persoană să conchidă că a suferit o inversare legată de *qualia* culorilor? Răspunsul lui Dennett este negativ. Chiar dacă acea persoană ar bănuși că este vorba de o operație asupra neuronilor săi, ea nu ar putea să spună dacă este vorba despre o inversare a „canalelor ‚din amonte’ producătoare de *qualia*, de exemplu din nervul optic” sau de inversarea doar a acelor „legături de acces la memorie” (p. 246) prin care subiectul compară experiențele sale vizuale curente cu cele anterioare, caz în care nu a avut loc inversarea *qualia*, ci doar inversarea unor experiențe memorate. Toate acestea arată, pe de o parte, că nici inversarea spectrală interpersonală și

---

<sup>27</sup> Dacă  $x$  este un obiect cu proprietatea  $P$  și  $P$  are proprietatea  $Q$ , atunci se spune că  $P$  este o proprietate de ordinul întâi și  $Q$  o proprietate de ordinul doi.

nici cea intrapersonală nu ar putea stabili intuitiv existența *qualia* și, pe de altă parte, că introspecția nu furnizează cunoașterea imediată a *qualia*.

În continuare, Dennett aduce argumente împotriva tentației de a considera că este ceva în neregulă cu conceptul filosofic de *qualia*, dar că cel pre-teoretic ar fi asigurat și încearcă să arate că și acest concept este iremediabil incoerent. Pentru aceasta, autorul prezintă un experiment mental în care apar Chase și Sanborn, doi degustători de cafea ai firmei Maxwell House. La un moment dat, Chase îi mărturisește lui Sanborn că gustul cafelei Maxwell House este aceeași pentru el ca și atunci când a venit la firmă, dar că atitudinea sa reactivă față de acest gust s-a schimbat, întrucât acum nu-i mai place. Sanborn îi răspunde că pentru el, gustul cafelei Maxwell House s-a schimbat, dar nu și seturile sale de atitudini reactive, întrucât încă mai apreciază *acel* gust. Se pare că pentru Chase a intervenit o schimbare în privința standardelor de apreciere a cafelei, *qualia* fiind aceleași, în timp ce în cazul lui Sanborn a avut loc o schimbare de *qualia*, standardele sale de apreciere rămânând constante. Unde este adevărul? S-a arătat deja că schimbările intrapersonale de *qualia* nu pot fi confirmate prin introspecție. Pe de altă parte, testele empirice nu pot arăta care dintre cele două tipuri de schimbare a avut loc, întrucât orice strategie empirică depinde de judecățile subiectului despre propriile sale experiențe, așa cum a dovedit exemplul „aparaturii neuroștiințific”. Judecățile sau convingerile introspective ale subiectului, ca și comportamentele publice care le exprimă, consideră Dennett, sunt „produsul a doi factori prezenți în proporții variabile: în linii mari, dispoziții de a genera sau produce *qualia* și dispoziții de a reacționa la *qualia* odată ce sunt produse” (p. 252). Aceste dispoziții sunt atât de strâns legate în judecățile reactive ale subiecților, încât judecățile despre *qualia* nu sunt superioare din punct de vedere epistemic judecăților despre percepțiile obiectelor exterioare, astfel că subiectul stă în poziția „persoanei a treia” față de propriile sale *qualia* și nu are o cunoaștere mai bună a acestora decât o are un observator din afară. Dar atunci, subliniază autorul, conceptul de *qualia* nu poate include trăsătura inteligibilității imediate, trăsătură care a fost considerată o proprietate esențială a *qualia*. Atacul eliminativist al lui Dennett vizează în continuare presupusul caracter intrinsec al *qualia*. Autorul argumentează că așa-numitele *qualia* sunt determinate de sau chiar reducibile la judecățile reactive ale subiecților și deci sunt mai strâns legate de aceste judecăți decât de experiențele subiecților. Ca atare, *qualia* nu au proprietatea de ordinul doi de a fi intrinsec legate de experiență. Dacă „o modificare în reactivitate se reduce la sau garantează o modificare a proprietății [de ordinul întâi, i.e. a *qualia*, n.ns.], atunci acele proprietăți, acele ,trăsături calitative sau fenomenale’ încetează să mai fie proprietăți ,intrinseci’ și devin de fapt, în mod paradigmatic, proprietăți extrinseci, relaționale” (p. 256).

Înlăturarea proprietăților de ordinul doi ale *qualia* pare a lăsa un „gol” în privința descrierii experiențelor subiective. Cu ce poate fi umplut acest gol? Către ce arătăm atunci când „părem să indicăm, cu ,degetul’ mental al

intenției interioare, o *quale* sau un complex *qualia*”? Avem, consideră Dennett, profiluri personale de discriminare a stimulilor, capacități personale și idiosincratice de a răspunde la aceștia și limite relative sau practice de a descrie experiențele noastre, toate acestea putând fi testate empiric prin proceduri obiective obișnuite. „Prin urmare – conchide Dennett – atunci când privim ultima oară caracterizarea noastră inițială referitoare la *qualia* ca proprietăți inefabile, intrinseci, private și direct inteligibile ale experienței, descoperim că n-a rămas nimic care să corespundă acestora. În locul lor întâlnim proprietăți publice relativ sau practic inefabile, la care de referim indirect prin intermediul detectorilor noștri de proprietăți private – private numai în sensul de idiosincratice. (...) Așadar, contrar a ceea ce pare evident la prima vedere, pur și simplu nu există deloc *qualia*” (p. 270).

În articolul *Spre o teorie neurobiologică a conștiinței*, Francis Crick și Cristof Koch susțin ideea existenței unor tipuri specifice de activitate neuronală corelate cu conștiința. Autorii pornesc de la presupunerea că există un mecanism neural de bază pentru toate aspectele conștiinței, similar în diferite părți ale creierului, și că înțelegerea mecanismului neural corelat unui aspect al conștiinței implică înțelegerea tuturor acestor aspecte. În virtutea accesibilității la abordarea experimentală, Crick și Koch aleg drept subiect al discuției conștiința vizuală. Ipoteza sprijinită de cei doi autori este aceea că baza neuronală a conștiinței vizuale, și deci a conștiinței, poate fi identificată în oscilațiile sau descărcările neuronale la frecvențe cuprinse între 40Hz și 70Hz implicate în buclele de feedback dintre ariile talamice și cele corticale ale creierului.

Pornind de la unele idei ale lui Nietzsche, Heidegger și Schrag, în articolul său, *Conștiința, subiectivitatea și corporalitatea umană*, Ramsey Eric Ramsey întreprinde o critică deconstructivistă a așa-numitelor „etici ale omogenizării” și propune o „etică a evidențierii”, care, în formularea autorului, este „o etică a scoaterii în relief a tuturor diferențierilor, bazată pe o teorie a comunicării care face necesară eliberarea dorințelor și dorința libertății” (p. 312). Nu insist asupra articolului lui R. E. Ramsey, deoarece, în pofida titlului, nu are o legătură directă cu genul de probleme discutate în antologie și nici cu modalitatea predominantă de abordare a acestora.

Progresele remarcabile realizate în neuroștiințe și perspectivele înfățișate de cercetătorii creierului cu privire la explicarea neurobiologică a conștiinței au a se confrunta cu convingerea că, indiferent de cantitatea de informație obiectivă pe care am putea să o dobândim despre funcționarea creierului, rămâne ceva de neexplicat, și anume felul în care procesele obiective menționate ar putea genera subiectivitatea experiențelor conștiente. Cu alte cuvinte, între „perspectiva persoanei a treia” și „perspectiva persoanei-întâi” pare a exista o ruptură. La această ruptură se referă faimosul termen al lui Joseph Levine, pe care l-am menționat deja, *hiat* sau *gol explicativ (explanatory gap)*<sup>28</sup>. Unii filosofi susțin că hiatul explicativ este de

---

<sup>28</sup> Vezi J. Levine, „Materialism and Qualia: The Explanatory Gap”, *Pacific Philosophical*

neacoperit și că există un hiat analog în lume: experiențele conștiente au calitate subiective, non-fizicale, ireductibile sau, altfel spus, distincției ireductibile dintre datele de persoana-întâi și datele de persoana a treia îi corespunde o distincție între fapte de persoana-întâi și fapte de persoana a treia. Alți filosofi consideră că hiatul explicativ nu trebuie să ne îndepărteze de o concepție fizicalistă asupra experiențelor conștiente, deoarece acesta arată doar că unele procese și stări fizicale au drept particularitate esențială subiectivitatea. Conform unei a treia poziții, este posibil ca hiatul explicativ să fie cândva acoperit, dar în momentul de față nu avem conceptele necesare pentru a aduna într-un ansamblu coerent cele două perspective menționate. Nu este în principiu exclus să se dovedească fizicalitatea *qualia*, dar acum nu avem o concepție clară despre cum s-ar putea face aceasta. Pe de altă parte, am văzut că, după Daniel Dennett, hiatul explicativ pur și simplu nu există. Articolul lui Bogdan M. Popescu, *Cele două fețe ale conștiinței*, cu care se încheie prima parte a antologiei, și cel al lui David H. Mellor, *Filosofia analitică și Eul*, cu care debutează partea a doua, tratează problema hiatului explicativ.

B. M. Popescu întreprinde o trecere în revistă a teoriilor contemporane ale conștiinței, urmărind poziția acestora față de întrebarea „Pot fi datele persoanei-întâi ‚topite’ în vreun fel sau altul?” Autorul pune în contrast abordarea experiențelor conștiente din perspectiva persoanei-întâi, care recurge la termeni *calitativi* („gustos”, „aromat” etc.), cu abordarea acestor experiențe din perspectiva persoanei a treia, care apelează la descrierea modificărilor neurofiziologice ale organismului ce are experiențele respective. Diferența dintre cele două abordări, arată B. M. Popescu, este în mod fundamental una de metodă. În cazul primei abordări, „experimentatorul are un *statut privilegiat* față de ascultător: el este cel care beneficiază de acea experiență, în timp ce ascultătorul beneficiază numai de descrierea ei”, în timp ce în cazul celei de-a doua abordări, „experimentatorul și ascultătorul au același statut epistemic: descrierea modificărilor din sistemul nervos al experimentatorului este deschisă observației și verificării publice și aici nici un termen calitativ nu își are locul” (p. 316)<sup>29</sup>.

Autorul apelează la distincția introdusă de Mihai Drăgănescu și dezvoltată de Mihai Drăgănescu și Menas Kafatos<sup>30</sup> dintre „știința structurală” – știința curentă, practică astăzi de cei mai mulți cercetători – și „știința structural-fenomenologică” – o extensie a științei structurale care își propune să acopere atât natura cuantică a Universului și funcționarea creierului, cât și fenomenele vieții, minții și, în particular ale conștiinței. Răspunsurile la întrebarea menționată se grupează, în principal, în două mari categorii, în

---

*Quarterly* 64, 1983.

<sup>29</sup> Aici, prin „experimentator” se înțelege cel care are o experiență sau alta.

<sup>30</sup> Vezi, de pildă, M. Drăgănescu, „On the Structural-Phenomenological Theories of Consciousness”, *Noetic Journal* 1, 1997 și M. Kafatos și M. Drăgănescu, „Toward an Integrative Science”, *Noesis* XXVI/2001, precum și studiul lui M. Drăgănescu din această antologie, „Știință cognitivă, știință structurală sau știință integrativă?”.

funcție de poziția față de știința structurală. Astfel, fundalul „teoriilor structurale” (D. Dennett, G. Edelman, F. Crick și C. Koch, R. Penrose, Paul și Patricia Churchland, D. Rosenthal etc.) este constituit de ipoteza potrivit căreia știința structurală este suficientă pentru explicarea întregii naturi, inclusiv a vieții, minții și conștiinței, în timp ce „teoriile structural-fenomenologice” (T. Nagel, J. Levine, D. Chalmers, M. Drăgănescu) adoptă poziția conform căreia știința structurală nu poate furniza o explicație completă a vieții, minții și conștiinței. După examinarea atentă a propunerilor unora dintre reprezentanții marcanți ai celor două poziții (Nagel, Chalmers, Dennett, Flanagan, Crick și Koch, Drăgănescu), autorul conchide că „filosofia minții și a conștiinței, în tentativa ei de a examina supozițiile fundamentale care stau la baza diferitelor programe de cercetare, a metodologilor acestora etc., se redefinește astăzi în cadrul unei filosofii generale a științei ca un demers complementar și intim legat celui științific” (p. 330).

Din perspectiva filosofiei analitice, David H. Mellor argumentează în favoarea ideii că distincția dintre credințele subiective, de persoana-întâi, și adevărurile obiective, de persoana a treia, nu trebuie să ne conducă la o bifurcație ontologică între fapte subiective și fapte obiective. Domeniul credințelor de persoana-întâi sau a cunoașterii de persoana-întâi (Mellor folosește acești termeni aproape indistinct) este considerat a include atât cunoașterea directă a propriilor noastre experiențe, cât și cunoașterea a cine suntem noi înșine și cum este sau ni se pare a fi lumea. Această „autocunoaștere”, consideră autorul, este subiectivă în sensul că „este într-un sens important legată de subiect: adică de persoana care deține cunoștințele” (p. 342), și nu în sensul că este vorba despre simple păreri care nu pot fi confirmate sau infirmate de fapte. Dar care sunt faptele care pot valida acest tip de cunoaștere, sau, altfel spus, cum trebuie să înțelegem „condițiile de adevăr” ale credințelor de persoana-întâi? În această chestiune există, consideră autorul, mult „praf conceptual”, pe care filosofia analitică îl poate risipi. Autorul contestă poziția „subiectivistă”, conform căreia aceste condiții de adevăr sunt date de niște misterioase „fapte de persoana-întâi” sau fapte subiective, la care subiectul are un acces epistemic privilegiat. Teza de bază a lui Mellor este că toate credințele de persoana-întâi pot fi făcute adevărate de fapte obiective, fără considerarea *Eurilor* de persoana-întâi și nici a „faptelor de persoana-întâi”.

Considerarea faptelor subiective pune o problemă ontologică: „dacă într-adevăr există fapte subiective, care nu sunt fapte pentru oricine, ci doar pentru un subiect, atunci, dacă sunt mulți subiecți diferiți, în mod corespunzător sunt multe lumi diferite” (p. 344), ceea ce este absurd, întrucât noi trăim într-o singură lume obiectivă. Mellor ne invită să distingem între *tipuri* de credință și „semne simbolice ale acestor tipuri”: „Un tip de credință se definește prin *conținutul* ei (ceea ce se crede), indiferent de cine crede sau când. Un semn al unui tip de credință este o anumită persoană care deține o credință cu un conținut la un moment dat. (De exemplu credința că suntem umani: un tip de credință care are în orice moment milioane de simboluri)” (p.



348)<sup>31</sup>. Autorul consideră că singura diferență dintre condițiile de adevăr ale tipurilor de credințe de persoana-întâi și cele ale tipurilor de credințe obiective este aceea că primul variază de la persoană la persoană, iar celălalt nu, fiind, totuși, ambele obiective. După Mellor, conținutul unui tip de credință poate fi identificat cu o *funcție*, în sensul matematic al cuvântului, de la o persoană care acea credință la condiția obiectivă de adevăr a acelei credințe sau, altfel spus, la faptul obiectiv care face adevărată acea credință, iar această funcție este complet obiectivă, de la oameni la condiții de adevăr. Dacă am considera, de dragul argumentării, că există fapte de persoana-întâi care validează credințele corespunzătoare și care sunt esențialmente diferite de faptele obiective, am ajunge la o altă consecință absurdă, și anume cea a subiectivismului „cartezian”, conform căruia sinele de persoana-întâi este complet distinct de trupul pe care îl locuiește, ceea ce ar presupune asumarea atât a tuturor dificultăților ontologice cunoscute, cât și, mai ales, a celor logice cu care se confruntă dualismul cartezian. Mellor conchide că „misterul subiectiv al *Eului* de persoana întâi nu numai că poate, dar trebuie să fie dizolvat. (...) Faptul că suntem subiecți nu face din noi ființe subiective, prinse în capcana propriilor noastre lumi subiective. Nu există asemenea lumi. Există doar o singură lume obiectivă, o lume din care fiecare dintre noi, fiecare *Eu*, fiecare subiect este în mod egal – și în întregime – parte” (p. 353).

Parafrazând o bine-cunoscută sintagmă, se poate spune că filosofia contemporană a minții nu s-a născut „ca Atena din capul lui Zeus”. În articolul *Precursori britanici ai filosofiei actuale a conștiinței și a mentalului*, Angela Botez întreprinde o analiză pertinentă a teoriilor empiriștilor britanici – Francis Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, Reid – cu scopul de a evidenția căile pe care „mind-filosofia” engleză a ajuns în contemporaneitate, precum și relevanța acestor teorii pentru dezbaterea actuală din filosofia conștiinței. Angela Botez argumentează că, în pofida diferențelor dintre pozițiile filosofilor menționați, există o paradigmă filosofică britanică și concepte integrative care fundamentează constituirea filosofiei contemporane a minții. Autoarea urmărește în istoria empirismului britanic nașterea celor două mari probleme ale filosofiei minții: problema relației minte-corp și problema raportului dintre libertatea voinței și determinism.

Principalii filosofi ale căror concepții sunt analizate în articol sunt David Hume și Thomas Reid. Autoarea apreciază că explicația psihologică a cunoașterii și problema inducției, considerate de epistemologii modernității ca fiind principalele puncte slabe ale filosofiei lui Hume, apar astăzi drept contribuții importante la constituirea problematicii filosofiei științelor cognitive

---

<sup>31</sup> Ca peste tot în această prezentare, am umat opțiunile traducătorilor în redarea citatelor sau în redarea unor termeni, întrucât apreciez în mod deosebit calitatea traducerilor, inclusiv a articolului lui Mellor. Fiind vorba, evident, despre distincția *type-token*, mi se pare, totuși, că aici ar fi fost mai nimerită folosirea echivalentului „instanță a unui tip de credință”, în loc de „semn al unui tip de credință”. De altfel, în context, pare a fi mai natural să considerăm că o persoană poate *instanția* un tip de credință, decât că o persoană poate fi „un semn”, fie și al unui tip de credință.

și evidențiază influențele umane asupra unor importanți filosofi contemporani ai minții, între care John Searle și Wilfrid Sellars. Reid este cunoscut ca un apărător fervent al „simțului comun” în teoria cunoașterii și un critic al teoriei impresiilor și ideilor formulată de Hume. Disputa Reid-Hume asupra „teoriei ideilor” pune în discuție această teorie „de pe poziția filosofiei scoțiene a simțului comun în punctul în care și astăzi filosofia științelor (de data aceasta a celor cibernetice, nu mecanice) se izbește de acel ‚ceva inedit’ ce nu se poate nici formaliza, nici computeriza, cuprinzând conștiința, cunoașterea viitorului, acțiunea liberă” (p. 359). Angela Botez consideră că Reid este întemeietorul doctrinei moderne a conștiinței și identifică influențele discursului lui Reid despre conștiință asupra unor teme de mare actualitate, cum este cea a raportului dintre intenționalitate și conștiință, precum și asupra unor autori ca Hilary Putnam și Paul Churchland.

Articolul lui Tim Crane, *Mecanisme gândirii*, îl introduce pe cititor în problematica teoriilor computaționale ale minții (TCM), bazate pe analogia computer-creier și, în particular, în problematica dezbaterii dintre susținătorii ipotezei limbajului gândirii și cei ai conexionismului în problema structurii computaționale a minții. Din capul locului, Crane susține ideea că o TCM nu poate fi elaborată decât despre acele aspecte ale mentalului care au o natură în întregime reprezentatională, cum sunt atitudinile propoziționale de tipul credințelor și dorințelor. Durerile și celelalte senzații nu sunt în întregime reprezentationale și deci nu pot fi abordate computațional. Acum, TCM nu presupun că reprezentările mentale sunt „imagini în creier”. Ce sunt, atunci, acestea?

Autorul examinează mai întâi faimoasa ipoteză a limbajului gândirii (ILG), al cărei principal creator și susținător este Jerry Fodor, conform căreia gândurile au loc într-un limbaj mental, distinct de orice limbaj vorbit, și care constă dintr-un sistem de reprezentări simbolice realizate fizic în creier, numit „mentaleză”. Mentaleza ar conține toate resursele conceptuale necesare pentru înțelegerea oricărei propoziții pe care oamenii o pot înțelege, gândi sau exprima. De pildă, „atunci când cineva crede, să spunem, că *prețurile sunt în creștere*, modul de reprezentare al acestui gând este o propoziție și (...) mijlocul prin care această propoziție este materializată este structura neuronală a creierului” (p. 381). Două importante realizări ale secolului al XX-lea au constituit surse de inspirație pentru ILG: dezvoltarea logicii formale moderne – sursă asupra căreia insistă autorul – și explicația generală a calculabilității oferită de Alan Turing prin intermediul noțiunii de *mașină Turing*.

Prin analogie cu computerele – medii în care simbolurile sunt procesate în virtutea trăsăturilor lor formale care „oglesc” proprietățile semantice ale acestora – adepții ILG consideră că în virtutea trăsăturilor sintactice/formale codificate fizic în creier, gândurile se cauzează unul pe altul, „oglesc” proprietățile lor semantice. Astfel, creierul este văzut ca un mecanism sintactic ce conduce un mecanism semantic. John Haugeland

caracteriza această concepție în mod plastic după cum urmează: „dacă avem grijă de sintaxă, atunci semantica își va purta singură de grijă”.

Tim Crane examinează două argumente puternice în favoarea ILG, care fac apel la ideea de *sistematicitate a gândirii*. Unul dintre acestea este „argumentul compoziționalității gândirii”, conform căruia există o legătură intrinsecă între capacitatea de a avea anumite gânduri și capacitatea de a avea alte gânduri, tot așa cum capacitatea de a produce/înțelege anumite enunțuri este intrinsec legată de capacitatea de a produce/înțelege alte enunțuri. De pildă, cineva care gândește *Cleopatra îl iubește pe Antoniu* poate gândi și *Antoniu o iubește pe Cleopatra*. Gândirea are o structură compozițională, iar a avea o structură compozițională înseamnă, după Fodor, a avea un limbaj al gândirii. Potrivit celui de-al doilea argument, „argumentul coerenței inferențiale”, există anumite relații sistematice între capacitatea de a face anumite inferențe și capacitatea de a face multe alte inferențe. Să presupunem că cineva trage concluzia că Monica este fericită, cunoscând că dacă Monica schiază, atunci este fericită și realizând că Monica schiază. A afirma acest tip de sistematicitate revine la a spune că dacă un agent este capabil să efectueze *această* inferență particulară, atunci el este capabil să efectueze o mulțime de alte inferențe organizate similar. Mai departe, această organizare similară cere o abordare a gândurilor care să fie independentă de conținutul lor *particular*. Baza unei astfel de abordări pare a se impune de la sine: organizarea similară este dată de proprietățile logico-sintactice ale gândurilor, adică de *forma* acestora. Forma raționamentului de mai sus este bine-cunoscutul *modus ponens*: „Dacă *p*, atunci *q*. *p*. Deci *q*”. Astfel, proprietățile semantice ale gândurilor sunt reflectate de proprietățile lor sintactice. În exemplul nostru, conținutul semantic al gândului că dacă Monica schiază, atunci Monica este pe plajă nu poate fi explicat fără a apela la proprietatea acestuia de a fi un *condițional*. Potrivit ILG, creierul este construit în așa fel, încât dacă este într-o stare care reprezintă premisele de formele respective, atunci această stare cauzează (uneori) apariția unei stări care reprezintă forma concluziei, iar procesul causal implicat conservă adevărul în trecerea de la premise la concluzie datorită formei acestora.

În continuare, Tim Crane examinează două obiecții la adresa ILG, care se adresează modului în care sunt înțelese propozițiile mentale. Sursa acestor obiecții este constituită de o problemă pusă de Wittgenstein în *Philosophische Untersuchungen*, cu privire la urmarea de reguli: cum „știe” un sistem să urmeze o anumită regulă? Dacă este vorba despre folosirea unei alte reguli, atunci se obține un regres la infinit. Răspunsul adepților ILG accentuează asupra propunerii lui Turing în legătură cu calculabilitatea, în care noțiunea de cauzalitate o înlocuiește pe aceea de urmare de reguli. După Fodor, propozițiile limbajului gândirii nu își dobândesc înțelesul în virtutea unui alt limbaj cu înțeles, ci prin aceea că stau într-o relație cauzală cu ceea ce reprezintă sau/și prin aceea că au structură computațională.

În final, Tim Crane examinează principalul rival al ILG în modelarea fenomenelor cognitive, cunoscut sub numele de „conexionism”. Conexioniștii

susțin că modelele de procesare serială ale reprezentărilor, furnizate de ILG, sunt prea rigide, prea ineficiente și prea puțin realiste din punct de vedere neurofiziologic în raport cu modelele de procesare paralelă sau simultană în rețele neurale. Problema este că acele proprietăți fizice ale creierului considerate a fi relevante sub aspect cognitiv sunt încă insuficient cunoscute pentru a tranșa într-un fel disputa dintre ILG și conexionism. Autorul conchide că ambele poziții sunt, la urma urmei, speculative și deci că „Dacă mentalul are o arhitectură clasică în stilul mentalezei, o arhitectură conexionistă sau o combinație a celor două arhitecturi, sau dacă mentalul are în vreun fel structură computațională – sunt probleme empirice sau științifice. Acum putem spune cel puțin că ne-am format o idee despre lucrurile care trebuie rezolvate în disputa dintre teoria computațională și rivalii ei” (p. 400).

O altă temă centrală în filosofia minții și a conștiinței este cea a atitudinilor propoziționale. O atitudine propozițională este o stare mentală care pune în relație o persoană cu o propoziție (conținut propozițional sau judecată în sens logic). O persoană,  $x$ , poate avea diferite atitudini față de o propoziție, exprimate în locuțiuni precum  $x$  crede că  $p$ ,  $x$  dorește ca  $p$ ,  $x$  se teme că  $p$  ș.a. Discuțiile filosofice asupra atitudinilor propoziționale au în vedere în special credințele, dorințele și uneori intențiile, deoarece este larg acceptat că acestea au un rol central în explicația, predicția și interpretarea comportamentului. De pildă, vizita lui  $x$  la tutungerie poate fi explicată prin dorința lui  $x$  de a cumpăra țigări și credința lui  $x$  că va găsi țigări la tutungerie. Punctul în care filosofii se despart vizează statutul ontologic al atitudinilor propoziționale și natura conținutului acestora. În articolul său, *Reprezentare, conținut, sintaxă. Remarci asupra realismului intențional al lui Jerry Fodor*, Mircea Dumitru întreprinde o analiză subtilă a atitudinilor propoziționale din perspectiva doctrinei realismului intențional a lui Fodor, punând în contrast teoria reprezentățională a minții, al cărei nucleu este ILG, cu teoria sintactică a minții. Principala diferență dintre aceste două teorii, consideră autorul, rezidă în abordarea noțiunii de conținut. Studiul lui Mircea Dumitru este structurat în două părți: o primă parte conține o prezentare detaliată a realismului intențional și o clarificare a relațiilor acestuia cu ILG, iar partea a doua reprezintă o încercare de a clarifica rolul noțiunii de conținut în explicarea atribuirii de atitudini propoziționale.

În linii mari, potrivit doctrinei realismului intențional, atitudinile propoziționale există (într-un sens non-trivial al cuvântului), au conținut intențional (sunt *despre* ceva sau cineva), sunt stări ale creierului, joacă un rol cauzal, iar comportamentul uman poate fi explicat drept efect al acțiunilor cauzale ale acestor stări. Potrivit înțelegerii psihologiei simțului comun, atitudinile propoziționale sunt stările din care este alcătuită conștiința, iar Fodor consideră că este posibil să se construiască o psihologie științifică în care explicațiile simțului comun în termeni de dorințe/opinii să fie reabilitate. Plecând de la ideile lui Fodor, Mircea Dumitru prezintă un „portret robot” al unei bune teorii a atitudinilor propoziționale, care se constituie într-o teorie reprezentățională a minții. Unul dintre ingredientele de bază ale acestei teorii

Îl constituie teza caracterului structurat al atitudinilor propoziționale, opusă teoriei „fuziunii”, potrivit căreia atitudinile propoziționale trebuie să fie tratate ca și cum ar fi predicate monadice, fără părți autentice din punct de vedere logic. Mircea Dumitru trece în revistă neajunsurile teoriei fuziunii și insistă asupra structuralității atitudinilor propoziționale.

Potrivit ILG, propozițiile declarative ale unui limbaj natural furnizează obiectele propoziționale ale opiniilor și dorințelor și, așa cum o astfel de propoziție este alcătuită din părți semnificative combinate conform anumitor reguli, opiniile și dorințele au părți combinate conform anumitor reguli. Obiectul propozițional al unei opinii sau dorințe este determinat de felul în care acesta este alcătuit din părți care au atât proprietăți formale sau sintactice, cât și proprietăți reprezentative sau semantice. Schematic spus, așa cum componentele unei propoziții declarative într-un limbaj natural reprezintă anumite obiecte, proprietăți și relații, există structuri ale creierului, independente de orice limbaj natural, care reprezintă obiecte, proprietăți și relații, iar atunci când aceste structuri sunt combinate conform anumitor reguli, rezultă o structură complexă – o „propoziție în mentaleză” – care reprezintă obiectele ca având proprietățile și relațiile respective. Autorul prezintă trei argumente, formulate de Fodor în cartea sa, *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind* (1987), care urmăresc să arate că stările interne, evaluabile semantic și implicate etiologic în evenimentele mentale complexe descrise de realismul intențional – opiniile și dorințele – sunt entități structurate.

În partea a doua a studiului său, Mircea Dumitru își asumă sarcina dificilă de a clarifica rolul noțiunii de conținut în explicarea atribuirii de atitudini propoziționale, punând în contrast teoria reprezentativă a minții cu teoria sintactică a minții. Autorul este de părere că distincția dintre poziția de reabilitare și, respectiv, de respingere a psihologiei simțului comun susținute de cele două teorii este, la urma urmei, o consecință a poziției acestor teorii față de noțiunea de conținut. Ambele teorii sunt teorii computaționale ale minții, dar, spre deosebire de teoria sintactică a minții, care apelează exclusiv la proprietăți și relații sintactice corelate funcțional cu stări cognitive, teoria reprezentativă, al cărei nucleu este ILG, presupune „un mediu al computației”, i.e. „un sistem reprezentativ” în care simbolurile au atât formă (sintaxă), cât și conținut, (semantică). Noțiunea de conținut, arată Mircea Dumitru, este cerută pentru a face loc intenționalității stărilor și proceselor noastre mentale, componentă esențială a psihologiei simțului comun, în psihologia cognitivă, deoarece explicațiile și predicțiile intenționale ale comportamentului sunt intrinsec legate de această noțiune de conținut. Mai departe, „A specifica un gen de relație pe care cineva o are cu o reprezentare – scrie autorul – este același lucru cu a spune ce fel de atitudine are acea persoană față de conținut, iar lista termenilor prin care ne referim la atitudinile corespunzătoare pare să coincidă cu lista unor termeni psihologici precum a crede, a dori, a spera, a gândi, a te îndoii ș.a.m.d. Iar întreaga problemă, acum, este cum să înțelegi toată această chestiune folosind

conceptul de conținut” (p. 424). În această problemă, observă Mircea Dumitru, poziția funcționalistă prezintă o anumită atractivitate. Simplificând mult lucrurile, conform acestei poziții, stările mentale sunt itemi care se individualizează prin aceea că au anumite cauze și efecte; o atitudine propozițională este astfel individualizată de rolul ei cauzal ca un nod într-o rețea de atitudini propoziționale și alte stări mentale. Postulând un izomorfism între „rolul cauzal al atitudinilor propoziționale și rolul semantic al judecăților care sunt obiectele lor”, putem da seama de predicțiile pe care le facem cu privire la comportamentele celorlalți oameni, deoarece, în astfel de predicții „ne bazuim pe faptul că putem deduce consecințele cauzale ale faptului de a fi într-o stare mentală, sau ale faptului de a avea o atitudine propozițională, din relațiile semantice care au loc între judecățile care sunt obiectele acestor stări mentale sau ale atitudinilor propoziționale pe care le au respectivele persoane” (p. 425). Autorul sesizează o anumită tensiune prezentă în concepția realismului intențional, care, pe de o parte, nu susține explicația funcționalistă, dar care, pe de altă parte, păstrează un „decor” funcționalist în problema explicării noțiunii de conținut al unei stări mentale, folosit pentru a conecta proprietățile semantice ale simbolurilor cu cele cauzale.

Mircea Dumitru conchide că semanticitatea mentalului este, deocamdată, o „redută” care trebuie cucerită și apreciază că semantica funcționalistă și cea non-funcționalistă, susținută de Fodor, sunt principalii candidați la soluționarea acestei probleme.

Cel de-al treilea capitol al antologiei se încheie cu interesantul articol al lui Mihai Vacariu, *Reprezentările mentale în perspectiva structuralismului dinamic*. Autorul examinează cele trei mari paradigme ale științelor cognitive – computaționalismul, conexionismul și teoria sistemelor dinamice – prin prisma controversatei probleme a reprezentărilor mentale. Potrivit ultimei teorii, „Mintea, corpul și mediul sunt sisteme dinamice cuplate, care interacționează, schimbă informații și se influențează în mod continuu” (p. 430). În interiorul acestei paradigme, observă autorul, se poate distinge între curentul radical, care neagă existența reprezentărilor, și curentul moderat, care admite ideea de reprezentare, dar nu în sensul simbolic prezent în cadrul computaționalismului. M. Vacariu constată lipsa unui cadru teoretic general care să ofere clarificarea conceptelor și metodelor propuse de cele trei abordări și observă că acestea iau în considerare doar un singur nivel de organizare a sistemului cognitiv. Cadrul teoretic general propus de autor are drept nucleu ideea că realitatea este multidimensională, cea ce înseamnă acceptarea existenței unor niveluri diferite de organizare a realității și deci a diferitelor niveluri de analiză ale unui sistem, și multireferențială, ceea ce presupune că nu există un nivel privilegiat de la care putem înțelege realitatea. La fiecare astfel de nivel sunt de identificat diferite entități primitive, ceea ce înseamnă asumarea unei ontologii specifice. Mai departe, entitățile situate la un anumit nivel interacționează într-un anumit mod și determină existența entităților la niveluri superioare.

M. Vacariu consideră că este necesară o perspectivă mai largă de abordare a conceptului de reprezentare, care să reconcilieze perspectivele unidimensionale menționate, și schițează această perspectivă printr-o aplicare interesantă a teoriei Automatelor Celulare, propusă de Melanie Mitchell, în care computația (structura) și dinamica (schimbarea) sunt combinate într-un cadru unificat. Rezultatul acestei aplicații este ceea ce autorul numește „structuralism dinamic”, în care supoziția de bază este aceea că „cel mai înalt nivel de organizare a sistemului cognitiv uman este nivelul conceptual, nivel care posedă propriile primitive: reprezentările mentale. Reprezentările sunt structuri care emerg din procesele nivelului de organizare imediat inferior, și anume nivelul neuronal” (p. 436). În acest fel, apreciază M. Vacariu, „structura” de la cel mai înalt nivel e organizare a sistemului cognitiv poate fi combinată cu „schimbarea” de la nivelurile inferioare.

Explicarea conștiinței pare a fi „ultima frontieră a științei”, pentru care, probabil, știința însăși trebuie să suporte o revoluție. Într-o serie de lucrări, între care și articolul *Știință cognitivă, știință structurală sau știință integrativă?*, Mihai Drăgănescu susține cu putere că „știința structurală”, i.e. știința curentă, practică astăzi de cei mai mulți cercetători, nu este suficientă pentru a explica întreaga natură, inclusiv viața, mintea și conștiința. Drăgănescu propune o „știință structural-fenomenologică”: o extensie a științei structurale care își propune să acopere atât natura cuantică a Universului și funcționarea creierului, cât și fenomenele vieții, minții și, în particular ale conștiinței. Cu privire la om, fenomenologicul se referă la experiență și *qualia*. În general, în viziunea lui Drăgănescu, fenomenologicul reprezintă un proces fizic, „o sensibilitate a materiei, a unui tip fundamental de materie (informateria)” (p. 443). Autorul extinde impresionant sfera noțiunii de *psihic*, apreciind că psihicul poate fi și structural sau informatic (computațional) și astfel atribuibil sistemelor de inteligență artificială. În această concepție, psihicul este o condiție necesară pentru conștiință, dar nu și suficientă, deoarece conștiința este întotdeauna structural-fenomenologică și este găzduită de către o minte. Conceptul acoperitor pare a fi cel de activitate cognitivă, întrucât autorul consideră că obiectele care au psihic sunt obiectele care au activitate cognitivă, iar „Procese sau activități cognitive au omul, animalele, sistemele de inteligență artificială (inclusiv roboții inteligenți), grupurile de animale, grupurile de oameni (inclusiv instituții și întreprinderi), rețele pe Internet cuprinzând agenți inteligenți și oameni și orice alte combinații ale celor de mai înainte” (p. 446). Rezultatul abordării structural-fenomenologice va fi o știință cognitivă integrativă, definită de Drăgănescu drept „știința psihicului și a inteligenței, mentale sau nementale, individuale sau sociale” (p. 450).

Articolul lui Rom Harré, *Inteligența artificială și caracterul normativ al cogniției*, examinează felul în care normele cogniției umane sunt abordate din perspectiva regulilor în domeniul Inteligenței Artificiale (IA). Știință după unii, ramură a ingineriei după alții, IA are, în principal, două scopuri între care există o strânsă legătură: un scop tehnologic, ce constă din încercarea de a

construi mașini care pot ajuta oamenii în îndeplinirea unor sarcini inteligente sau pot îndeplini astfel de sarcini în locul lor, și un scop mai larg, teoretic sau psihologic, ce constă din încercarea de a înțelege funcționarea inteligenței umane și animale și a minții în general. Psihologia cognitivă folosește concepte și metode ale IA în formularea și testarea teoriilor sale, descriind structurile și procesele mentale în termeni computaționali, de un fel sau altul, și probându-le, în mod obișnuit, prin rularea acestora pe un computer. Pornind de la observația că studiul prealabil al cogniției umane este o condiție necesară a activității în IA și de la supoziția că una dintre principalele caracteristici ale cogniției este normativitatea, Harré își propune să clarifice din punct de vedere filosofic relația dintre normativitate în cogniție și recrearea acesteia în IA.

Constrângerile normative asupra activităților cognitive sunt exprimate cu ajutorul noțiunii de *regulă*. Autorul folosește termenul (metaforic) „schimbare-cheie” pentru a desemna transpunerea unei reguli din practica umană într-o instrucțiune pentru mașini și argumentează în favoarea ideii că această transpunere are loc de la „cheia-normativă” la „cheia-cauzală”. Urmând o distincție wittgensteiniană, Harré distinge două categorii de practici normative, una în care agentul acționează deliberat prin *urmarea* unor reguli explicite și alta în care agentul acționează *în conformitate* cu reguli, care sunt „norme implicite ale practicii” sau „reguli imanente practicii” și care definesc obiceiurile sau abilitățile. A înțelege IA bazată pe reguli apelând la primul tip de practică normativă este, cu siguranță, o greșeală. Mai departe, autorul observă că, transformat într-un obicei sau într-o abilitate, conținutul unei reguli, devenind immanent practicii respective, încetează de a mai fi propriu-zis normativ. IA are în vedere simularea unor abilități cognitive a căror trăsătură definitorie este conformarea la reguli, dar, spre deosebire de activitatea cognitivă a unui expert uman, a cărei abilitate poate fi redusă la o mulțime de reguli „în cheie normativă”, un sistem-expert încorporează norme imanente unei practici care, prin această încorporare, trec în cheie causală. „În cadrul modelelor IA, regulile funcționează causal, mai exact, trec din cheia normativă în cea causală” (p. 464). În lumina distincțiilor și clarificărilor introduse, autorul conchide că modul obișnuit de a înțelege modelarea cogniției umane în IA bazată pe reguli trebuie să fie revizuit. În cazul unui sistem-expert de diagnosticare a unor boli, de pildă, „Computerul + programul nu sunt analogul doctorului + abilitatea sa, ci doar a abilități. În computer, regulile nu sunt norme, ci cauze” (p. 471).

În articolul său, *Elaborarea teoriilor în științele cogniției. Sintetizarea și construirea modelelor cognitive*, Markus F. Peschl întreprinde o analiză a obiectului și metodelor științelor cogniției, analiză care îi permite sesizarea unor „similarități structurale” între elaborarea teoriilor din domeniul științelor cogniției și procesele de dobândire a cunoștințelor, care au loc la nivelul sistemelor cognitive. Autorul subliniază cu putere rolul central al metodei simulării în modelarea procesului cogniției, în care abordarea empirică a unui



fenomen cognitiv este înlocuită parțial de o abordare virtuală, mai adecvată complexității fenomenului supus studiului.

Cititorul atras de standardele de claritate a exprimării, coerență logică și rigoare a argumentării urmărite în multe texte filosofice contemporane, cu precădere în cele din tradiția filosofiei analitice, nu va găsi, probabil, temeuri bune pentru a insista asupra articolului lui Richard L. Amoroso, *Conștiința, o definiție radicală: dualismul substanței rezolvă problema dificilă*, în care, în pofida titlului promițător, totul pare a se potrivi cu totul. Un astfel de cititor va fi, probabil, descurajat de invocarea unor entități obscure, introduse *ad hoc*, asupra cărora pare a cuantifica autorul („câmp vital noetic”, „noeon” sau „particula conștiinței”, „tensor noeonic” și altele asemenea), de formularea unor „definiții” care pot fi folosite drept exemple de manual ale încălcării regulii clarității și preciziei, precum și de unele considerații oferite drept teze. De pildă, autorul își propune să cerceteze „baza fizicală fundamentală a ‚noumen-ului’ conștiinței, mediată de un câmp noetic vital unificat teologic”, formulare în care vede o „definiție de lucru”, critică „puncte de vedere”, cum este „spiritul ar fi un bosom care fundamentează cuanta de acțiune”, și avansează considerații cum sunt „Raportul creier-corp este un tampon între temporalitate și atemporalitate”, „Trupul acționează ca o sticlă magnetică pentru a cupla și a fundamenta vâlul ridicat al realității percepute și a da casă temporală sufletului” și „Spațiu-timpul și toți atomii sunt infuzați cu câmpul noetic. Astfel, întregul corp, nu numai creierul, devine parte a minții”. Să ne oprim aici!

Antologia se încheie cu articolul *Creierul, mintea și rolul observatorului*, scris de Dalia Terheșiu și Gabriel Vacariu. Cei doi autori acceptă teza identității dintre minte și creier și consideră că efortul de a căuta un „intermediar ontologic” între cele două entități conduce la un regres la infinit. Ipoteza autorilor este aceea că „intermediarul” dintre nivelul neural (creier) și nivelul psihologic (minte) este chiar subiectul uman ca observator. Bineînțeles, intermediarul – subiectul uman – este un ‚intermediar’ epistemologic, nu unul ontologic” (p. 520). Pentru a preciza rolul esențial al dimensiunii observatorului în surprinderea relației minte-creier, autorii întreprind o extindere interesantă a noțiunii de observație, considerând că „orice entitate ‚observă’ alte entități, mai exact interacționează cu alte entități care au aceeași structură, subiectul uman constituind doar un caz particular al ‚observatorului”” (p. 522). Astfel, în opinia autorilor, *pattern*-urile neurale de activare sunt „observatori” pentru alte *pattern*-uri neurale de activare, iar stările mentale sunt „observatori” pentru alte stări mentale. Două entități cu structuri diferite nu se pot „observa” una pe alta, deoarece, consideră autorii, nu există una pentru alta. În această linie de gândire, autorii conchid că subiectul uman este o entitate singulară, prin aceea că poate schimba seturile de condiții observaționale: „numai subiectul uman poate fi gândit ca un observator pentru relația minte (mental)-creier (neural). Mintea și creierul sunt percepute ca lucruri distincte pur și simplu datorită condițiilor de

observație diferite, disponibile observatorului în momente de timp diferite” (p. 523).

Explicarea conștiinței este una dintre cele mai rezistente probleme ale științei și se află printre cele mai încurcate și provocatoare probleme cu care are a se confrunta filosofia. Transpunând aici o spusă a lui Łukasiewicz, înfăptuirea unei asemenea sarcini nu poate fi opera unui singur individ, ci a unor întregi generații și a unor minți mult mai puternice decât cele cunoscute până acum pe Pământ.

## ANEXA II. PERSISTENȚA PERSONALĂ

### 1 Problema persistenței personale

Ce înseamnă că o persoană la un moment dat este identică cu o persoană la un moment ulterior sau anterior? Mă uit la o fotografie în care, între alții, apare un băiat cu o minge în mână și spun că acel băiat sunt eu. De ce spun că *ace*/băiat, și nu altcineva din fotografie, sunt eu? În ce constă natura specială a relației dintre băiatul de atunci și adultul de astăzi, care face ca el să fiu eu? Aceste întrebări conturează problema criteriului identității personale de-a lungul timpului sau, pe scurt, problema persistenței personale. O formulare mai tehnică a acestei probleme este următoarea: ce anume este necesar și suficient pentru ca o persoană la un moment dat să fie identică cu o persoană dintr-un moment ulterior sau anterior? Urmându-l pe John Perry<sup>32</sup>, să caracterizăm în general un criteriu al identității personale de-a lungul timpului ca pe o modalitate de a completa spațiul liber din următoarea schemă de definiție:

Persoana  $A$  la momentul  $t_1$  este identică cu persoana  $B$  la momentul  $t_2$  dacă și numai dacă \_\_\_\_.

De notat că identitatea avută în vedere în această schemă este *identitate numerică* și nu *identitatea calitativă*. Intuitiv, două obiecte sunt identice calitativ dacă oricare dintre ele este o „copie” exactă a celuilalt, rămânând totuși *două* obiecte. Prin contrast, a spune că  $x$  este numeric identic cu  $y$  înseamnă a spune că  $x$  și  $y$  sunt *unul* și același obiect, nu două. De pildă, două bile de biliard pot fi, în principiu, calitativ identice ( prezentate separat, nu pot fi distinse una de cealaltă), dar ele nu sunt numeric identice, căci sunt *două* bile, nu una. Atunci când spun că băiatul care apare în fotografie cu o minge sunt eu, nu am în vedere identitatea calitativă, căci este clar că m-am schimbat mult de atunci sau, altfel spus, nu am rămas calitativ același de-a lungul vieții mele. În judecata mea am în vedere identitatea numerică, întrucât vorbesc despre o singură persoană, nu despre două.

---

<sup>32</sup> Vezi *Introducerea* lui John Perry (ed.) la lucrarea *Personal Identity*, Berkeley: University of California Press, 1975.

Abordările tipice ale persistenței personale sunt abordarea fizică și cea psihologică. În linii mari, conform *abordării fizicale*, persistența personală constă dintr-o relație fizică, în timp ce adepții *abordării psihologice* susțin că o relație psihică este un criteriu necesar și suficient pentru persistența personală.

În cele ce urmează, voi prezenta câteva argumente care arată că, în pofida meritelor lor, nici una dintre abordările menționate nu este imună la obiecții și controverse. Aceste argumente apelează la experimente mentale în care cele două tipuri de relație sunt separate.

## 2 Abordarea fizicalistă

Abordarea fizicalistă comportă două versiuni: versiunea corporală și cea cerebrală. Conform primei versiuni, persoana *A* la momentul  $t_1$  este identică cu persoana *B* la momentul  $t_2$  dacă și numai dacă *A* și *B* stau în relația de continuitate corporală. Acest criteriu corporal este consistent cu practica noastră obișnuită, de a identifica persoanele de-a lungul timpului prin intermediul corpurilor acestora. Identificarea unei persoane prin referire la corp este firească și utilă și, în mod normal, oferă posibilitatea controlului și a acordului intersubiectiv asupra acestor identificări. Experimentele mentale cu privire la transplantul de creier arată, însă, că este logic posibil să concepem o situație în care continuitatea corporală nu este o condiție necesară pentru persistența personală<sup>33</sup>. Un astfel de experiment mental a fost propus încă din 1963 de Sidney Shoemaker<sup>34</sup>. În acest experiment, doi pacienți, Brown și Robinson, au fost supuși unor intervenții chirurgicale pe creier. Creierul acestora au fost extrase și, din greșeală, creierul lui Brown a fost transplantat în cutia craniană a lui Robinson, iar creierul lui Robinson a fost transplantat în cutia craniană a lui Brown. Singurul pacient care a supraviețuit acestei operații, recăpătându-și cunoștința, a fost cel cu corpul lui Robinson și cu creierul lui Brown. Pentru beneficiul discuției, să-l numim pe acest pacient „Brownson”. Este greu să rezistăm convingerii că, în acest caz imaginar, Brownson este aceeași persoană cu Brown și să nu respingem ideea că Robinson a căpătat un nou creier. Este plauzibil să ne imaginăm, arată Shoemaker, că, întrebat cum îl cheamă, Brownson ar răspunde „Brown” și că acesta ar recunoaște soția și familia lui Brown și ar fi capabil să descrie în detaliu evenimente din viața lui Brown, în timp ce despre viața lui Robinson el nu ar avea nici un fel de cunoștințe. Pentru a întări forța acestui experiment mental, putem presupune în plus că Brown și Robinson erau foarte

---

<sup>33</sup> Pentru scopurile discuției de față, imposibilitatea practică a transplantului de creier este irelevantă. Experimentul mental, una dintre principalele metode ale filosofilor, și nu numai, nu se limitează la ceea ce este practic posibil. Ca oricare transplant de organe, transplantul de creier este nomologic posibil (adică este consistent cu legile naturii) și deci este logic posibil.

<sup>34</sup> Vezi S. Shoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1963, pp. 23-24.

asemănători din punct de vedere fizic. Dacă Brownson este aceeași persoană cu Brown, deși nu are corpul acestuia, versiunea corporală a abordării fiziciste poate fi respinsă. Continuitatea corporală nu este o condiție necesară a persistenței personale.

Pentru un adept al abordării fiziciste, o variantă atrăgătoare a versiunii corporale este versiunea cerebrală, conform căreia persoana *A* la momentul  $t_1$  este identică cu persoana *B* la momentul  $t_2$  dacă și numai dacă *A* și *B* stau în relația de continuitate cerebrală. Dar să presupunem că științele medicale și robotica au avansat într-atât încât este posibil ca părți deteriorate ale unui creier uman să fie înlocuite cu cipuri de siliciu care îndeplinesc aceleași funcții mentale ca și părțile înlocuite. Să presupunem mai departe că un pacient *A* este supus unui șir de operații prin care părți ale creierului său sunt înlocuite treptat cu astfel de cipuri și că, în cele din urmă, creierul biologic al lui *A* este complet înlocuit cu un creier din siliciu. Ca și în cazul primului experiment mental, este plauzibil să ne imaginăm că la încheierea șirului de operații, *A* ar răspunde la același nume pe care l-a avut anterior, și-ar recunoaște familia și ar putea să descrie evenimente din viața sa, astfel că este plauzibil să considerăm că procedura operatorie a păstrat identitatea sa personală. Interpretarea acestui experiment mental depinde de răspunsul la întrebarea: creierul de siliciu al lui *A* este continuu cu creierul său biologic?

Filosofii disting între proprietăți esențiale ale obiectelor și proprietăți accidentale ale acestora. O proprietate este esențială pentru un obiect dacă în mod necesar obiectul respectiv nu poate exista fără acea proprietate. O proprietate este accidentală pentru un obiect dacă este posibil ca obiectul respectiv să existe fără a avea acea proprietate. De pildă, a fi număr este o proprietate esențială a lui nouă, în timp ce a fi student nu este o proprietate esențială a cuiva care este în fapt student, căci acea persoană ar putea exista fără a fi student. Pe scurt, nouă este esențialmente un număr, în timp ce nici un student nu este esențialmente un student. În lumina acestei distincții, este plauzibil să considerăm că dacă un obiect este biologic, atunci acel obiect este esențialmente biologic. O inimă biologică, de pildă, nu ar fi putut fi altceva decât o entitate biologică. Acum, funcția unui obiect biologic poate fi, în principiu, îndeplinită de un obiect non-biologic. De pildă, funcția unei inimi biologice poate fi îndeplinită de o inimă artificială, dar o inimă artificială care preia funcția unei inimi biologice este esențialmente distinctă de aceasta din urmă. Revenind la exemplul nostru, chiar dacă cel de-al doilea creier al lui *A* este din punct de vedere funcțional un creier, dacă teza esențialistă menționată este adevărată, descrierea corectă a șirului de operații pare a fi aceea că înlocuirea treptată a tuturor părților biologice ale creierului lui *A* cu cipuri de siliciu a avut drept rezultat final distrugerea unui creier și înlocuirea sa cu un altul. Astfel, dacă procedura operatorie a păstrat identitatea personală a lui *A*, dar creierul de siliciu al lui *A* nu este continuu cu creierul său biologic, atunci versiunea cerebrală a abordării fiziciste poate fi respinsă. Continuitatea cerebrală nu este o condiție necesară a persistenței personale.

Exemplele pe care le-am prezentat sugerează că identitatea personală de-a lungul timpului trebuie să aibă de a face cu trăsăturile psihice. Brownson este aceeași persoană cu Brown și A și-a păstrat identitatea personală, deoarece creierul biologic al lui Brownson și creierul de siliciu al lui A continuă să păstreze amintirile și trăsăturile mentale anterioare operațiilor respective. Această concluzie ne conduce, evident, la considerarea abordării psihologice.

### 3 Abordarea psihologică

Abordarea psihologică pare a fi de departe cea mai atrăgătoare explicație a persistenței personale. Cei mai mulți filosofi preocupați de tema identității personale au susținut un tip sau altul de abordare psihologică. Cu toate acestea, abordarea psihologică se confruntă cu probleme foarte serioase.

Istoric vorbind, o prima variantă a abordării psihologice este așa-numitul *criteriu al memoriei*, atribuit uneori lui John Locke, deși este îndoielnic că Locke l-a susținut efectiv. Potrivit acestui criteriu, persoana A la momentul  $t_1$  este identică cu persoana B la momentul  $t_2$  dacă și numai dacă A și B stau în relația de continuitate mnestică. Altfel spus, eu sunt identic cu o persoană din trecut și voi fi identic cu o persoană din viitor dacă și numai dacă eu pot acum să-mi amintesc o experiență ale acelei persoane din trecut și persoana din viitor își va putea aminti o experiență pe care eu o am acum. Într-o formulare a lui I. D. Gherea, o obiecție faimoasă la adresa acestui criteriu este următoarea:

Caracterele morale și cele fizice variază prea mult în cursul vieții spre a putea constitui identitatea personală. Rămâne memoria; ea este cea care apare, la prima vedere, ca principiu identificator. Eul de acum ar fi același cu cel al trecutului, deoarece memoria poate, într-un fel, să realizeze din nou acel trecut și să-l sudeze cu prezentul. Cu alte cuvinte, noi suntem aceeași persoană cu cea de acum treizeci de ani, deoarece putem să ne reamintim gândurile și sentimentele de atunci, atât de diferite totuși de cele de astăzi. La aceasta s-ar reduce identitatea individuală în timp. Numai că există în fiecare dintre noi o convingere intuitivă, adesea inconștientă, care contrazice această teorie. Aflu, de exemplu, că într-o zi, pe când aveam șapte ani, am avut o mare durere de cap; admit, firește, că eu am încercat acea suferință, deși nu mi-o mai amintesc.<sup>35</sup>

Obiecția menționată poate fi dezvoltată după cum urmează. Să presupunem că în momentul  $t_1$ , A are o experiență pe care și-o amintește într-un moment  $t_2$  ulterior lui  $t_1$ , dar nu și într-un moment  $t_3$  ulterior lui  $t_2$ ; în  $t_2$ ,

---

<sup>35</sup> I. D. Gherea, *Eul și lumea. Eseu de cosmogonie antropomorfică* (1938), București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984, pp. 6-7.

A are o experiență pe care și-o amintește în  $t_3$ . Potrivit criteriului memoriei, A din  $t_1$  este A din  $t_2$  și A din  $t_2$  este A din  $t_3$ , dar A din  $t_3$  nu este A din  $t_1$ , ceea ce este absurd. În timp ce continuitatea memoriei este netranzitivă, identitatea numerică este tranzitivă: dacă x și y sunt un obiect și y și z sunt un obiect, x și z nu pot fi două obiecte.

Un apărător al criteriului memoriei poate replica acestei obiecții, apelând la noțiunea de legătură mnestică indirectă: A din  $t_3$  este A din  $t_1$ , deoarece în  $t_3$ , A își poate aminti experiențe pe care le avea în  $t_2$ , când își amintea experiențe din  $t_1$ . Această soluție nu salvează criteriul memoriei, căci există momente în trecut despre care nu ne putem aminti nimic, nici măcar indirect. Nu-mi pot aminti nimic, de pildă, despre ce mi s-a întâmplat azi noapte când dormeam. Aplicând aici sloganul lui Quine, „nici o entitate fără identitate”, criteriul memoriei are implicația absurdă că eu nici nu existam azi noapte, căci eu nu sunt persoana care a dormit în patul meu azi noapte.

Desigur, importanța criteriului memoriei pentru persistența personală poate fi cu greu pusă la îndoială. Obiecțiile în discuție arată doar că acest criteriu nu este o condiție *suficientă* pentru persistența personală. După cum remarca Shoemaker, „Indiferent dacă memoria este sau nu *un* criteriu al identității personale, aceasta nu este *criteriul*”<sup>36</sup>. Eu am „moștenit” cea mai mare parte a opiniilor și trăsăturilor mele de personalitate de la omul care a dormit azi noapte în patul meu. Pare deci firesc să se treacă la o variantă a abordării psihologice care să țină cont de complexitatea vieții mentale: amintiri, opinii, dorințe, personalitate ș.a.m.d. Să numim această variantă *criteriul mental general*. Potrivit acestui criteriu, persoana A la momentul  $t_1$  este identică cu persoana B la momentul  $t_2$  dacă și numai dacă A și B stau în relația de continuitate mentală. Următorul experiment mental propus de D. M. Armstrong și de S. Shoemaker<sup>37</sup> arată că, luat fără vreo calificare suplimentară, criteriul mental general poate fi atacat.

Să presupunem că o persoană A este anihilată instantaneu de un demon răutăcios și că, din întâmplare, un al doilea demon decide să creeze instantaneu o persoană care are exact aceleași trăsături psihice cu A, amintiri, opinii, sentimente și toate celelalte. De pildă, tot așa cum A se teme de zborul cu avionul și credea că eutanasia voluntară trebuie să fie interzisă, duplicatul său psihic se teme de zborul cu avionul și crede că eutanasia voluntară trebuie să fie interzisă. Să presupunem în plus că actul de creație al celui de-al doilea demon coincide spațio-temporal cu actul de distrucție al primului demon, astfel că avem o secvență de seturi de stări psihice care satisface cerința continuității. Cu toate acestea, intuiția ne spune că persoana

<sup>36</sup> S. Shoemaker, „Personal Identity and Memory”, în John Perry (ed.), *Personal Identity*, Berkeley: University of California Press, 1975.

<sup>37</sup> Vezi D. M. Armstrong, „Identity Through Time”, în Peter van Inwagen (ed.), *Time and Cause: Essays Presented to Richard Taylor*, Dordrecht: D. Reidel, 1980, pp. 67-78 și S. Shoemaker, „Identity, Properties and Causality”, în P. French, T. Uehling și H. Wettstein (eds.), *Midwest Studies in Philosophy* 4, Minnesota: University of Minnesota Press, 1979, pp. 321-342.

A a fost fără doar și poate distrusă. Temeiul acestei intuiții este acela că între cele două stări nu există nici o conexiune cauzală. Ca atare, apărătorii abordării psihologice sunt conduși la a considera, pe lângă continuitatea mentală, o legătură de dependență cauzală: o persoană în momentul  $t_1$  este psihic continuă cu o persoană în momentul  $t_2$  dacă persoana din  $t_2$  are trăsăturile psihice ale persoanei din  $t_1$  în bună măsură *din cauză că* persoana din  $t_1$  avea trăsăturile psihice pe care le avea. Următoarele două experimente mentale, propuse de Bernard Williams și Derek Parfit, intenționează să apere criteriul mental prin adăugarea legăturii de dependență cauzală.

Williams<sup>38</sup> descrie un dispozitiv care poate șterge întreaga informație dintr-un creier, o înregistrează și apoi o poate transfera intactă unui alt creier complet „curat”. Dispozitivul poate astfel să păstreze continuitatea psihică în absența oricărei continuități fizicale. Parfit<sup>39</sup> face apel la ideea științifico-fantastică a teleportării, folosită în serialul *Star Trek*. În experimentul său, un dispozitiv de teleportare face o copie fizicală și psihică a unei persoane, după care persoana respectivă este distrusă. Copia este transmisă într-o altă locație în care, dintr-un alt material, este făcut un duplicat fizical și psihic exact al persoanei inițiale. Unii filosofi au obiectat că, deși în ambele cazuri „fluxul” de continuitate mentală este dublat de o legătură cauzală în sensul menționat mai sus, această legătură cauzală nu este „normală” și că, dacă este să se păstreze identitatea personală, cauza continuității mentale trebuie să fie normală. Indiferent de această discuție, criteriul mental general are a se confrunța cu o obiecție puternică, evidențiată de așa-numitul caz al *fisiunii persoanelor* sau al *continuității mentale ramificate*.

#### 4 Fisiunea persoanelor

După cum se știe, în fizică fisiunea denumește fenomenul de scindare a nucleului unui atom în mai multe fragmente cu mase având valori comparabile. Prin analogie și extensie de sens, se poate spune că fisiunea există în natură (de pildă în cazul amoeba-elor). Desigur, fisiunea nu apare în cazul persoanelor, dar nu este o imposibilitate logică. Experimentului mental al fisiunii persoanelor pornește de la supoziția general acceptată conform căreia dacă creierul lui *A* ar fi transplantat în cutia craniană a lui *B*, *B* ar fi mental continuu cu *A*. Abordarea psihologică implică faptul că *B* ar fi *A*. De asemenea, acest experiment se bazează pe ideea că dacă una dintre emisferile cerebrale este înlăturată (hemisferectomie), ființa care rezultă este mental continuă cu persoana inițială. Ca atare, abordarea psihologică implică faptul că dacă una dintre emisferile cerebrale ale lui *A* ar fi distrusă, iar

---

<sup>38</sup> Vezi Bernard Williams, „The Self and the Future”, în B. Williams (ed.), *Problems of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

<sup>39</sup> Vezi Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford: Oxford University Press, partea a 3-a, 1984.



cealaltă emisferă ar fi transplantată în cutia craniană a lui *B* (din care creierul a fost anterior înlăturat), *B* ar fi *A*<sup>40</sup>.

Să presupunem acum că, în urma unui accident sau a unei boli, corpul lui *A* este distrus, creierul său rămânând intact. Chirurgul transplantează cele două emisfere ale creierului lui *A* în două corpuri lipsite de creier, clonate anterior din celule ale corpului lui *A*. Operația reușește, ceea ce înseamnă că a avut loc fisiunea lui *A*. Pentru a întări forța acestui experiment mental, putem presupune în plus că anterior operației, *A* nu era lateralizat cerebral (fiecare dintre emisferele sale cerebrale îndeplineau aceleași funcții mentale), deși unii autori sunt de părere că această supoziție nu este esențială experimentului<sup>41</sup>. Să numim indivizii care au rezultat în urma fisiunii *B* și *C*. Atât *B*, cât și *C* stau în relația de continuitate mentală cu *A*, cerința legăturii cauzale este satisfăcută și ambele fluxuri de continuitate mentală au cauze normale. Putem accepta chiar că, fiind clone ale lui *A*, Atât *B*, cât și *C* stau într-o relație de continuitate fizicală cu *A*. Aplicând aici criteriul mental general, rezultă că *A* este numeric identic atât cu *B*, cât și cu *C*, ceea ce este absurd, căci un obiect nu poate fi numeric identic cu două obiecte, iar *B* și *C* sunt în mod clar doi. Mai departe, întrucât identitatea numerică este tranzitivă, rezultă și că *B* este numeric identic cu *C*, ceea ce este, de asemenea absurd. Abordarea psihologică pare să implice consecința imposibilă conform căreia un obiect poate fi numeric identic cu două obiecte și consecința, de asemenea imposibilă, conform căreia două obiecte pot fi numeric identice.

Apărătorii abordării psihologice au propus un număr de răspunsuri la dificultatea ridicată de acest experiment mental, care pot fi grupate în două categorii principale. Astfel, potrivit punctului de vedere al „ocupării multiple”, experimentul nu arată că în urma fisiunii ar fi apărut două persoane cu pretenții egale la a fi identice cu persoana inițială; *B* și *C* erau de la bun început părți ale lui *A*, adică erau două persoane, *A*<sub>1</sub> și *A*<sub>2</sub>, care aveau un singur corp, un singur creier și un singur curs al experienței personale până în momentul fisiunii. Chirurgul nu a făcut decât să separe aceste două persoane, care și-au urmat apoi propriul curs al experienței personale<sup>42</sup>. Acest punct de vedere este implauzibil din mai multe motive, nu în ultimul rând datorită dificultății de a concepe existența simultană a două persoane într-o persoană „mai cuprinzătoare”. A presupune că, anterior fisiunii, mai mult decât o persoană ocupa corpul lui *A* reprezintă o distorsionare greu de acceptat a conceptului nostru de persoană, o notă a acestui concept fiind aceea de viață mentală unificată<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> Amintim că este vorba despre identitatea numerică și nu despre cea calitativă.

<sup>41</sup> Vezi, de pildă, Eric T. Olson, *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*, Oxford University Press, 1997.

<sup>42</sup> Aceasta este o versiune mult simplificată a ocupației multiple. Variante mai sofisticate sunt prezentate, de pildă, în J. Perry, „Can the Self Divide”, *Journal of Philosophy* **69**, 1972 și în H. Noonan, *Personal Identity*, London, Routledge, 1989.

<sup>43</sup> În mod obișnuit, acest punct de vedere este combinat cu o concepție filosofică sofisticată,

Potrivit punctului de vedere al „celui mai bun candidat la persistență”, persoana *A* la momentul  $t_1$  este identică cu persoana *B* la momentul  $t_2$  dacă și numai dacă în  $t_2$  nu există nici un alt candidat cel puțin la fel de bun ca și *B* pentru a fi considerat identic cu *A*; dacă există doi sau mai mulți astfel de candidați, atunci nici unul dintre ei nu este *A*. Din acest punct de vedere, persistența personală constă din continuitatea mentală în cazul în care nu există concurenți, astfel că în experimentul fisiunii persoanelor, nici unul dintre *B* și *C* nu este identic cu *A*. Această poziție se confruntă cu obiecția caracterului intrinsec al persistenței personale, care decurge după cum urmează.

Filosofii disting între relațiile intrinseci și cele extrinseci. Se spune că *x* are o relație intrinsecă *R* cu *y*, dacă a fi în relația *R* cu *y* este o proprietate esențială a lui *x*; altfel, *x* are o relație extrinsecă cu *y*. Dacă este adevărat că eu nu aș fi putut avea alți părinți – i.e. dacă este adevărat că o altă persoană posibilă care ar fi ca mine, cu excepția faptului că ar fi avut alți părinți, nu aș fi eu – atunci eu am o relație intrinsecă cu părinții mei. Acum, punctul de vedere al celui mai bun candidat la persistență face ca răspunsul la întrebarea „Continuitatea mentală dintre *A* și *B* face ca *A* și *B* să fie o singură persoană?” să depindă de chestiuni extrinseci acelei continuități, și anume de împrejurarea dacă *B* are vreun candidat, adică de împrejurarea dacă undeva în univers mai există vreo ființă care stă în relația de continuitate cu *A*. Dar faptele pertinente pentru considerarea identității dintre *A* și *B* nu trebuie să depindă de existența sau inexistența altor fluxuri de continuitate mentală în univers. Persistența personală trebuie să fie o chestiune intrinsecă: dacă persoana *A* la momentul  $t_1$  este identică cu persoana *B* la momentul  $t_2$ , atunci *A* are o relație intrinsecă cu *B* și deci nici un fapt despre alte relații nu este relevant pentru persistența personală a lui *A*.

## 5 În loc de concluzii: în căutarea unui răspuns.

Am arătat că nici una dintre cele două abordări principale ale persistenței personale nu este pe deplin satisfăcătoare. În raport cu această situație, unii filosofi au dezvoltat o a treia cale de abordare a persistenței personale, numită uneori *concepția simplă*<sup>44</sup>. Atât abordarea fizicală, cât și cea psihologică concordă în privința supoziției-cadru conform căreia trebuie să existe o condiție a persistenței personale; altfel spus, potrivit acestor două abordări, persistența personală constă sau decurge din altceva decât ea însăși. Adepții concepției simple neagă această supoziție. În opinia lor, continuitatea fizicală și cea mentală sunt dovezi ale persistenței personale

---

numită „cvadri-dimensionalism”, conform căreia obiectele persistente sunt extinse în timp și au părți temporale.

<sup>44</sup> Vezi, de exemplu, R. Chisholm, *Person and Object*, La Salle IL: Open Court, 1976 și E. J. Lowe, *Subjects of Experience*, Cambridge University Press, 1996.

dar nu o garantează întotdeauna și nu sunt cerute pentru persistență. Nici un tip de continuitate nu este absolut necesară sau absolut suficientă pentru identitatea personală de-a lungul timpului și în orice caz, nici una dintre cele două continuități nu este deopotrivă necesară și suficientă. Singurul răspuns corect la problema persistenței personale este că persoana *A* la momentul  $t_1$  este identică cu persoana *B* la momentul  $t_2$  dacă și numai dacă *A* și *B* sunt identice. Acest răspuns circular vrea să sugereze că nu există condiții informative, non-triviale pentru persistența personală, astfel că nu avem de-a face realmente cu o problemă.

Alți filosofi consideră că dezbateră în legătură cu persistența personală se va transforma în cele din urmă într-o dezbatere cu privire la teme mai generale în metafizică și în filosofia minții. Astfel, unele concepții metafizice generale sugerează că nu există un singur răspuns corect la problema persistenței personale. De pildă, s-a susținut că nu există ceva precum identitatea numerică absolută, ci doar identitate relativă la un tip de existență<sup>45</sup>. Să considerăm din nou un caz de transplant de creier de la *A* la *B*. Dacă suntem de acord că existența personală și cea animală sunt de tipuri diferite, atunci *B* poate fi aceeași persoană cu *A*, dar nu același animal, în timp ce *A* după operație ar fi același animal cu *A* de dinaintea operației, dar nu aceeași persoană. Cine anume ar fi *A*, fără nici un fel de calificare suplimentară, este o întrebare fără sens. Ca persoane, persistăm probabil în virtutea unei relații de continuitate mentală; ca animale, persistăm în virtutea unei relații de continuitate fizicală. În această concepție, problema persistenței personale este prost pusă. Pentru noi, numărul de probleme ale persistenței este egal cu numărul de relații de identitate relativă în care am putea sta.

Ultimele două concepții trebuie să facă față, între altele, importanței practice incontestabile pe care noi o atașăm faptului că o anumită persoană de mâine va fi aceeași cu mine cel de astăzi. Dacă nu am crede că problema persistenței personale este non-trivială și că soluția sa este unică, atunci ar trebui să ne schimbăm radical atitudinile noastre despre responsabilitate, recompensă și pedeapsă. Acesta este, însă, un subiect care poate constitui tema unei alte prelegeri.

---

<sup>45</sup> Vezi E. T. Olson, „Relativism and Persistence”, în *Philosophical Studies* 88, 1997.

## BIBLIOGRAFIE OBLIGATORIE

1. Antologie (coordonator Angela Botez): *Filosofia mentalului. Intenționalitate și experiment*, București, Editura Științifică, 1996
2. Antologie (coordonator Angela Botez și Bogdan M. Popescu): *Filosofia conștiinței și științele cognitive*, București, Editura Cartea Românească, 2003.
3. Dumitru Gheorghiu, *Probleme filosofice ale psihologiei*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1995.
4. Vasile Dem. Zamfirescu, *Filosofia inconștientului*, vol. I, II, București, Editura Trei, 1999, 2002.
5. Mircea Lăzărescu, *Introducere în psihopatologia antropologică*, Timișoara, Editura Facla, 1989.