

CONSIDERAȚII DESPRE QUALIA, PROBLEMA GREA A CONȘTIINȚEI ȘI PROBLEMA ALTOR MÎNȚI PORNIND DE LA DAVID CHALMERS. RECUNOAȘTEREA (I)

HENRIETA ȘERBAN

Institutul de Filosofie și Psihologie
„Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române

Abstract. The study deals with “qualia”, the hard problem of consciousness, and the “problem of other minds”, conceptualized in correlation, and, with a solution, from another conceptualization of intersubjectivity as interhuman recognition of beings as human beings who “know what it is like to x”. It is decisively also about this phenomenal character of experience, enhanced in intersubjective interactions by the fact that *we can imagine* “what it is like for someone else to x” even if we do not know exactly. The investigation interrogates the legitimacy for the transfer of the certainty that someone possesses a mind, in the case of others, the possibility and the reality of intersubjectivity, via the presupposition of “other minds” and the concept of “extended consciousness”. The concept of extended consciousness as proposed by David Chalmers is discussed against the distinction between the easy and the hard problems of consciousness, and, especially, the phenomenological idea developed by David Michael Levin starting from Heidegger’s perspective regarding the “communication with the world, more ancient than the thought”, indicating a possible alleviation of the problem via a certain view of human “recognition”.

Keywords: mind as consciousness, other minds, extended consciousness, deeper communication with the world, intersubjectivity and recognition.

1. Charles Sanders Peirce¹ a introdus conceptul de „quale”, la sfârșitul secolului al XIX-lea, forma de singular a lui „qualia”, evidențiind caracterul fenomenal al experienței. Dar istoricul conceptului „qualia” nu este scopul nostru aici, ci o concepție despre experiențele subiective și posibilitatea intersubiectivității experimentată ca realitate a vieții umane personale și sociale.

Intenționalitatea, dar și analiza bazată pe introspecție au un rol central în formarea experiențelor subiective. Studiul tratează „qualia”, problema grea a

¹ C. S. Peirce, „Lowell Lecture” (ix), M.H. Fisch (ed.), *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, Bloomington, Indiana University Press, 1982, paragraful 223.

conștiinței și „problema altor minți”, conceptualizate în corelație și cu o soluționare dinspre o altă conceptualizare a intersubiectivității ca recunoaștere interumană a ființelor ca ființe care „știu cum este să x”. Este vorba în mod determinant tot despre acest caracter fenomenal al experienței, ameliorat în interacțiunile intersubiective de faptul că ne putem imagina „cum este pentru altcineva să x”, chiar dacă nu *știm* cu exactitate „cum este pentru alții să x”.

Argumentul lui Thomas Nagel² merge pe această idee că nu *știm* exact punctul de vedere al altcuiva, perspectiva altcuiva. Dar o multitudine de informații corecte, verificabile, spre exemplu, cu privire la liliac, ne pot ajuta să ne imaginăm cu o oarecare precizie „cum este să fii liliac”³. Dar cum este să fii un rar liliac alb într-o interioritate a liliacului alb, dacă ar fi să existe această interioritate, față de cum este să fii un liliac comun sau cum este să fii un liliac alb pentru un liliac brun, nu putem postula decât într-o speculație nesusținută de date ori fapte concrete și nici de expresii imaginative artistice.

Problema altor minți este de corelat mai ales cu scepticismul lui Descartes (fiind o derivație a scepticismului și a problemei cunoașterii) și cu ceea ce se numește „problema grea a conștiinței”. De asemenea, această temă este un exemplu perfect de interes filosofic pentru identificarea problemelor care interoghează, ridică noi întrebări și de multe ori contrazic credințele comune întemeiate sau nu pe date senzoriale.

Mintea, un concept conceput în această investigație ca o prezență subiectivă centrată pe conștiință, reprezintă o certitudine pentru ființa conștientă rațională, dar nu este un lucru ce poate fi identificat delimitat sau atins. Filosofii s-au întrebat care este legitimitatea pentru transferul acestei certitudini că cineva are o minte, pe care cineva o experimentează direct în interacțiunile sociale umane? În continuare, noi preluăm această mirare filosofică și o discutăm. De ce și cum ar putea cineva să aibă certitudinea că există alte minți și ce ar putea susține această convingere?

2. Stările mentale și diversele aspecte ale conștiinței sunt studiate de filosofia minții. Istoria ideilor în filosofia minții desfășoară concepte integratoare, care ar putea fi considerate un element esențial pentru filosofia minții – intenționalitate, „superveniență” (*supervenience*) și fiabilitate – precum și noi tendințe ale filosofiei minții, de exemplu, „monismul aberant”, propus de Donald Davidson, reducționismul și non-reducționismul, precum și cele trei direcții principale de investigare în filosofia minții (știința cognitivă, relația minte-corp și reprezentările mentale).

Istoria gândirii oferă în filosofia minții nu doar un șir de perspective și nume, ci identifică și precursorii filosofiei contemporane a minții prin intermediul unor concepte și metode pe care le folosesc (de exemplu, Occam cu limbajul minții, Descartes cu dualismul minte-materie, Wundt cu procesele psihomentele și

² Thomas Nagel, „What Is It Like to Be a Bat?”, in *The Philosophical Review*, vol. 83, nr. 4, 1974, pp. 435–450.

³ Vezi critica lui Daniel Dennett, conform căruia caracteristici „interesante sau importante din punct de vedere teoretic” despre conștiința unui liliac ar (putea) fi accesibile prin observațiile făcute de „persoana a treia”, de observator. Cf. Daniel Dennett, *Consciousness Explained*, Boston, Little, Brown and Company, 1991, p. 442.

consecințele lor, Wittgenstein cu jocul de limbaj și formele de viață, Ramsey cu teoria funcționalistă a credinței) și, după cum a arătat Angela Botez⁴, înregistrează elementele de filosofia minții la numeroși filosofi români (cum ar fi, spre exemplificare, C. Rădulescu-Motru, L. Blaga, M. Florian și S. Odobleja).

Principalele tendințe⁵ în dezbateri în cadrul acestui domeniu sunt: materialismul eliminator și monismul anomalist, naturalismul, fizicalismul și funcționalismul⁶, mentalismul și holismul emergentist⁷, conexiționismul⁸, contextualismul⁹, cognitivismul¹⁰ și constructivismul¹¹. Angela Botez propune și alte subiecte care ar trebui să fie luate în considerare într-o analiză suplimentară, în cadrul discuțiilor din domeniu: externalismul, „reliabilismul”, internalismul, neutralismul, și teoria mai complexă a identității și a unității în ceea ce privește constituția mentalului și fizicalului. Personalitățile contemporane care reprezintă în mod explicit această disciplină sunt Stawson, Ryle, Searle, Davidson, Sellars, Block, Fodor, Churchland, Dennett, Hacker, Honderich, Putnam, Nozick, Pollock, Papineau, Rorty, Mellor, Wilkes, Parfit, Harre, McIntyre, Crane și alții¹².

Contextualismul descrie interpretările din filosofia limbajului subliniind contextul în care au loc acțiunile, vorbirea, sau expresia, în același timp, susținând că, în cea mai mare parte, acestea pot fi înțelese numai în legătură cu un anumit context. Specialiștii în contextualitate susțin că unele concepte filosofice controversate, cum ar fi „a fi adevărat” sau „a fi corect”, „semnificația lui P” sau „a ști că P” au înțeles numai în raport cu un context specificat. Dintr-un punct de vedere epistemologic, se poate da seama de ceea ce considerăm drept cunoaștere în maniere alternative relevante, în conformitate cu un anumit context.¹³

Angela Botez valorifică o altă preocupare a filosofiei contemporane a minții, problema reprezentării mentale. Ea explică perspectivele în care

„conștiința și gândirea reprezentativă sunt două dintre temele esențiale ale filosofiei minții: cum poate deveni conștient un mecanism (chiar și unul psihologic și nu unul fizic) și modul în care se poate gândi despre reprezentări și se pot forma reprezentări ale lucrurilor în afara acestuia. Prin urmare, filosofii minții se concentrează asupra ideii de reprezentare. Este direct legată de viața spiritului, de cuvinte scrise și grăite,

⁴ Angela Botez, *Filosofia mentalului. Izvoare. Teorii. Autori*, București, Editura Floare albastră, 2006.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Explicăm faptul că în această perspectivă mintea este parte a lumii naturale ca o funcție a corporalității. V. S. Shoemaker, „Functionalism and qualia”, *Philosophical Studies*, vol. 27, 1975, pp. 291–315.

⁷ Teza principală este aceea că existența mentală diferă de cea fizică și are deopotrivă o structură psiho-lingvistică și un comportament intențional.

⁸ Actele mentale sunt rezultatul conexiunilor neuronale interne cu structuri nodale paralele.

⁹ Influența mediului asupra subiectului este aceea care generează actele mentale.

¹⁰ Toate actele mentale au o natură cognitivă.

¹¹ Factorii cognitivi și cei sociali interacționează și astfel constituie actele mentale și stările mentale.

¹² Angela Botez, *op. cit.*

¹³ *Ibidem*.

imaginile, semnele, simbolurile, gesturile, mimetismul sunt reprezentări în viața de zi cu zi, ele semnifică lucruri și evenimente; întrebarea este, în ce mod se face acest lucru? Pe de o parte, ele par să aibă o origine naturală, pe de altă parte, acestea sunt ele însele structuri fizice – vibrații ale aerului, mișcări, semnele materiale etc. Deși par naturale [fizicale], din perspectivă filosofică acestea transportă o încărcătură misterioasă care combină conceptele de timp, adevăr și existență. În prezent, o poziție foarte puternică între filosofi este deținută de antireprezentationalism [criza reprezentării și negarea reprezentării ca rezultat demn de acest nume – n. ns.], ilustrată de Polanyi, Rorty, și de școlile constructivismului social și a relativismului epistemologic”¹⁴.

Prin intermediul acestei prezentări a domeniului filosofiei minții, un domeniu schimbător și aflat în expansiune, am descris contextul potrivit pentru discutarea problemei altor minți. Antireprezentationalismul afectează *volens nolens* și reprezentarea celuilalt, recunoașterea celuilalt ca o altă conștiință, suficient de asemănătoare să ne fie seamăn, suficient de diferită să fie altcineva.

3. Așadar, evidențiem că ceea ce ne interesează este *conceptualizarea recunoașterii interumane* (însoțită sau nu de apreciere și respect), fundamentală pentru interacțiune și intersubiectivitate umană. Până la urmă chiar și în confruntări și conflicte îi recunoaștem pe ceilalți ca oameni, conștiințe alte minți (fie asemenea nouă, fie ele și de alt calibru, inferior sau superior). Știm desigur că semenii noștri, spre exemplu, cei dragi, rudele și cunoștințele noastre au minți și încă adesea unele strălucite. Dar ce înseamnă că știm? Care ar putea fi experiența corespunzătoare acestui fapt? Problema nu constă în absența vreunei suspiciuni la adresa celor din jur. Nu este suficientă lipsa suspiciunii pentru a avea o certitudine informată cu privire la celelalte minți. Descartes și scepticismul, experimentul *brain in a vat* converg spre cronicizarea incertitudinii existenței celorlalte minți.

Conceptul de conștiință extinsă, așa cum apare la David Chalmers¹⁵ și mai ales ideea fenomenologică dezvoltată de David Michael Levin, pornind de la perspectiva lui Heidegger despre „comunicarea cu lumea, mult mai străveche decât gândul”, indică posibile ameliorări ale problemei.

În filosofia mentalului, interesul pentru distincția minte-trup a fost înlocuit prin interesul pentru o altă distincție, și anume, distincția minte, adică creier, *versus* minte, adică o conștiință.

Problema altor minți, în filosofie, reprezintă problema (dificultatea) asociată cu justificarea încredințării bazată pe intuiție, credință, sociabilitate și respect, că ceilalți, înafara sinelui, posedă minți și că sunt capabili de a gândi și a simți într-o manieră asemănătoare, sau echivalentă, cu persoana care meditează asupra acestor lucruri. Problema altor minți a ajuns la statutul de problemă filosofică autentică numai în secolul al XIX-lea, când John Stuart Mill a dezvoltat deducția

¹⁴ *Ibidem*, p. 255.

¹⁵ Andy Clark, David J. Chalmers, „The extended mind”, *Analysis*, vol.58, nr. 1, 1998, pp. 7–19. V și Capitol: Andy Clark, David J. Chalmers, „The extended mind”.

analogică despre alte minți¹⁶. Deducția logică s-a bazat la Mill pe demonstrarea unei relații cauzale între stările mentale ale oamenilor și comportamentul lor. Încă de la Descartes s-a instituit ideea separării minte-corp și odată cu punctul său de vedere că animalele nu au minte, ci numai animalele umane au, problema altor minți a fost conturată, dar nu a fost și tratată ca o problemă separată¹⁷. Thomas Reid a folosit expresia și a simțit o problemă filosofică serioasă în meditația supra existenței altor minți, deși acele alte minți nu au fost considerate observabile și deși acest filosof evidențiază faptul că a crede că există alte minți nu se poate susține prin raționament. Deducția analogică a devenit în timp nesatisfăcătoare, fiind doar o generalizare inductivă bazată pe un singur caz (cazul eului, pentru că fiecare experimentează cu adevărat numai propria conștiință în mod individual prin ea însăși)¹⁸. Cum Thomas Hobbes¹⁹ lega cuvintele de memorie și nu în egală măsură de cuvintele celorlalți, concepea posibilitatea limbajului privat, dar odată cu Ludwig Wittgenstein și studiile sale despre subiectivitate, intersubiectivitate și imposibilitatea limbajului privat, s-a dovedit că oamenii interacționează între ei pe baza acestei presupuziții, că există alte minți²⁰.

4. Este util să introducem în discuție distincția dintre solipsism și problema altor minți, ambele moștenitoare ale problemei filosofice mai ample, reprezentată de scepticism, dezvoltată de Descartes și sugerată într-un mod nemediat de problema următoare: Cum putem ști ceva, orice? Dar să presupunem că știm că ne simțim conștienți, fiindcă suntem noi, cei care ne punem problema și că ne cunoaștem stările mentale, fiindcă sunt ale noastre. cu această ipoteză ajungem la solipsism și problema altor minți, care sunt îndeaproape corelate, deși diferite. Solipsismul este o perspectivă filosofică exprimată prin ideea că „Eu sunt singura minte care există,”²¹ sau „Stările mele mentale sunt singurele stări mentale”²².

Problema altor minți este diferită se solipsism prin raportarea la problemă, prin orientarea problemei către ceilalți. În timp ce pentru solipsist „existență” înseamnă existența vorbitorului, existența *persoanei ei* și a *stărilor ei mentale*, pentru persoana care îmbrățișează problema altor minți „existență” înseamnă *nesiguranța* (sau *șarada* conținută în ideea) că alte minți există, în pofida faptului că acestea chiar *par* să existe. „Existența este tot ce face obiectul experienței mele – obiectele fizice, alți oameni, evenimentele și procesele – tot ceea ce ar fi în mod

¹⁶ Alec Hyslop, “Other Minds”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/other-minds/> accesat la 29 aprilie 2016. V. și Henrieta Șerban, „Despre conștiința fenomenală la Mircea Dumitru, A. Damasio și Mihai Drăgănescu”, capitol, în volumul aniversar intitulat *Vocația gândirii. În onoarea Academicianului Mircea Dumitru*, editori Viorel Vizureanu, Ștefan-Dominic Georgescu și Sergiu Bălan, București, Editura Universității din București, 2025.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Thomas Hobbes, *Leviathan: Or the Matter, Forme, and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill*, ed. by Ian Saphiro, Yale, Yale University Press, 2010.

²⁰ Apud Alec Hyslop, *op. cit.*

²¹ *Solipsism and the Problem of Other Minds* o foarte bună sinteză a subiectului la <http://www.iep.utm.edu/solipsis/>, accesat la 14 mai 2016.

²² *Ibidem*.

obișnuit privit ca un constituent al spațiului și al timpului în care *eu* coexist cu *ceilalți* și este (acest obiect al experienței – n. ns.) în mod necesar interpretat de mine ca parte a conținutului conștiinței mele”.²³ Pentru solipsist, presupunerea că ar putea exista gânduri, experiențe și emoții, altele decât propriile sale experiențe, gânduri sau trăiri este lipsită de sens, în timp ce pentru cercetătorul problemei altor minți este o posibilitate care nu poate fi nici negată, nici dovedită. Pe scurt, adevăratul solipsist înțelege cuvântul „durere”, de exemplu, să însemne „durerea mea”.²⁴ Acesta nu se poate concepe în mod corespunzător modul în care trebuie să se aplice în nici un sens, altul decât acesta în mod exclusiv egocentric. Dar acest lucru nu este egoism atunci când provine dintr-o preocupare filosofică autentică pentru problema cunoașterii și când „durerea mea” este cercetată ca ipostază a ființei și stadiu de asumare și conștientizare a propriei existențe.

Cel care se confruntă cu problema altor minți, înțelege prin „durere” ceva ce poate fi relevant pentru toți oamenii, crezând că ceilalți *pot* avea sentimente și senzații asemănătoare. Este o frământare filosofică provenind din ideea că ceilalți nu sunt doar corpuri care manifestă mișcări precum automatele; dar nu poate fi absolut sigur, din lipsa argumentelor care să se susțină și să poată susține fără tăgadă această idee.

Creștem și ajungem la maturitate prin interacțiune cu ceilalți. Ideea de *mine* capătă semnificație în corelație cu ideea de *tine* și astfel, în general, este imposibil să se conceapă un limbaj privat care să descrie senzațiile exclusive ale cuiva. L. Wittgenstein demonstrează acest lucru cu argumente convingătoare, pe care nu le vom relua aici. Important este faptul că imposibilitatea existenței limbajului privat ne aduce în fața posibilității și probabilității existenței celorlalți, posibilități și probabilități care ajung să constituie conștiința existenței celorlalți odată cu conștiința de sine.

Schimbăm sentimente, trăiri și experiențe cu ceilalți într-un limbaj comun. Creștem lângă, printre și prin ceilalți cu care avem destul de multe în comun încât să concepem ideea de *similaritate* și ideea de *apartenență*. Cum ar fi posibil să nu existe ceilalți? Conceptul de sine s-ar măcina și năruie. Din moment ce învățăm despre noi înșine și despre lume în și prin interacțiune putem ști cât de mult este comun și tot ceea ce este specific în trăirile și sentimentele noastre. W. Shakespeare a descris acest lucru în *Neguțătorul din Veneția* (Actul al III-lea, scena I): “Dacă ne înțepați, nu sângerăm? Dacă ne gâdilați, nu râdem? Dacă ne otrăviți, nu murim? Și dacă ne greșiți, nu ne vom răzbuna?”

În *Philosophical Investigations*, L. Wittgenstein arată că: „Aceste concepte: enunțuri, limbaj, gândire, lume, stau în rând unul după altul, fiecare echivalent pentru celălalt. (Dar vor fi aceste cuvinte folosite chiar acum? Jocul de limbaj în care ar trebui folosite lipsește).”²⁵ Intenționăm să corelăm această idee cu dimensiunea comunicării mai adânci cu lumea abordată într-un alt context de David Michael Levin. Jocul de limbaj desemnat absent în citatul din Wittgenstein

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, transl. by G.E.M. Anscombe, Oxford, Blackwell Publishing Ltd., 1953, § 96.

este după mine mai degrabă „o formă de viață” absentă și anume comuniunea cu lumea; exact contextul acelei comunicări mai adânci cu lumea care certifică echivalența enunțuri-limbaj-gândire-lume, de mai sus. La Wittgenstein și la continuatorii acestuia cineva nu poate greși atunci când spune „Mă doare capul” și tot așa cineva poate spune fără a greși „Pe Bogdana o doare capul”, cam știu ce presupune, pot gândi, enunța, „și pe mine m-a durut, poate chiar mai tare, ea e cam miorlăită”. Comunicarea și mai apoi comuniunea cu lumea face ca „nimic din ceea ce este omenesc să nu ne fie străin”, iar aici avem o cheie sugestivă în comprehensiunea recunoașterii celui alt ca o altă conștiință, aproximată prin paralelisme cu propria noastră conștiință și validată prin interacțiuni considerate firești și aflate în înlănțuire.

Filosofia și psihologia au desemnat seturi de criterii care pot fi identificate și folosite pentru a declara corect că cineva, altcineva decât propria persoană are conștiință, conștiință, gânduri și sentimente. În zilele noastre, aceste criterii sunt foarte utile și în cadrul „testului Turing” și în interacțiunile cu minți artificiale într-o lume în care acest tip de relaționare se va împleni probabil cu interacțiunile inter-subiective (interumane).

5. David Chalmers împarte provocările întâmpinate de teoria contemporană a conștiinței în două categorii: problema „ușoară” și problema „grea” ale conștiinței. Prima categorie, problema ușoară a conștiinței se preocupă de fenomenele mentale corelate cu integrarea informației sau cu „reportabilitatea” stărilor mentale, acelea despre care putem vorbi, ceva ce putem analiza, ceva tributar cauzalității, despre care „raportăm” și care se pot defini funcțional și valida imagistic (prin imagini ale toposurilor și iluminărilor acestora în creierul uman, obținute prin RMN sau computer tomograf, de exemplu). O teorie fizică a conștiinței poate da seama per ansamblu de aceste stări mentale umane ca funcții cognitive generate de mecanisme neuronale.²⁶

Deși metoda reductivă a științelor cognitive și a neurologiei oferă promisiunea de a rezolva în cele din urmă așa-zisele probleme „ușoare” ale conștiinței, Chalmers susține că o teorie pur fizică nu este pregătită să facă față problemelor dificile ale conștiinței – generate de întrebări despre cum și de ce performanța funcțiilor cognitive este însoțită de experiența stărilor mentale și a sentimentelor. Există subiectivitatea asociată experienței, constând în fenomene mentale, cum ar fi calitățile resimțite ale culorii (v. experimentul mental propus de Frank Jackson) și emoției sau senzația de durere și alte stări și senzații sau experiențe resimțite.

În această perspectivă teoretică orice metode reductive eșuează în mod sistematic să elimine decalajul explicativ dintre experiența mentală și experiența fizică resimțită, deoarece subiectivitatea experienței nu este „o problemă ce privește îndeplinirea funcțiilor”. Chalmers argumentează că „abordarea alternativă firească a problemei grele a conștiinței este explicarea «nereductivă» a

²⁶ Cf. *Easy and Hard Problems of Consciousness*, <https://sites.utexas.edu/upa/?p=589>, accesat la 11 mai 2016.

experienței”. El propune o teorie originală a conștiinței – *dualismul naturalist* – care situează experiența ca trăsătură fundamentală a lumii și își bazează conținutul său format din experiențe extrem de diverse pe principiile coerenței structurale și invarianței organizatorice, precum și o teorie duală (mentală și materială – n. ns.) a informațiilor²⁷.

Mai recent, un studiu realizat la Universitatea Stanford²⁸ care se încadrează în categoria problemei „ușoare” a conștiinței a identificat regiunea creierului uman responsabilă pentru relațiile cu ceilalți: „lobul empatiei” este situat la câțiva centimetri deasupra urechii drepte și procesează gândurile despre ceilalți, evaluări complexe, gânduri înăuntrul altor gânduri care (credem că) sunt ale altcuiva²⁹. Cercetarea pornește de la ideea că deși literatura și filosofia, sau mai degrabă social-psihologia și marketingul, insistă asupra dificultății de a-i citi și pe ceilalți, de a înțelege alte minți și abordează tema singurătății umane, în fapt suntem destul de performanți în „citirea” altor minți³⁰. Studiul arată că zona denumită „lobul empatiei” începe să funcționeze după împlinirea vârstei de trei ani și ajunge la funcționarea deplină pe la șapte ani. Copiii angajați în jocuri narrative în acest studiu prezintă la aceste vârste o activitate specifică în această zonă a creierului, iar după vârsta de șapte ani demonstrează capacitatea evaluărilor și a deciziilor etice adecvate, cu corespondent bine definit în „imageria” creierului (*brain imaging*). Relaționarea cu ceilalți are dimensiunea conștientizării de sine, dar și dimensiunea empatiei direct corelată cu conștiința etică.

Teste și descrieri similare au fost desfășurate și lucrând cu adulții și au fost evaluate conform răspunsurilor date la întrebări puse pe seama unor narațiuni și conform imaginii prelevate pentru acea zonă a creierului. Faptul că oamenii au abordări etice diferite față de ceilalți conform diverselor situații și diferențelor de caracter „se vede” prin modificări în aceste imagini. Există o majoritate de răspunsuri similare, desigur, dar sunt și deviații. Pe de altă parte, dacă se intervine cu un câmp magnetic asupra acestei zone a creierului, reacția etică se modifică. Este aceasta o intervenție imorală? Este desigur într-o zonă delicată a eticii cercetării dar nu este cu adevărat imorală fiindcă oamenii nu sunt influențați (determinați) să acționeze greșit, ci doar să răspundă mai puțin etic la unele situații

²⁷ *Ibidem*. Vezi și David Chalmers & Andy Clark, “The Extended Mind” at <http://consc.net/papers/extended.html>, accesat la 18 mai 2015 și Richard Menary, ed., *The Extended Mind*, MIT Press, 2010.

²⁸ Rebecca Saxe, *How we read each other's minds*, cf. <https://www.youtube.com/watch?v=GOCUH7TxHRI>, accesat la 21 martie 2016.

²⁹ Rebecca Saxe citează în prezentarea rezultatelor cercetării următoarea frază clarificatoare: „Știu că tu crezi că știi la ce mă gândesc și ce cred despre ceea ce ai zis mai devreme, dar pot să te înșel”.

³⁰ Această idee apare și într-o conferință susținută de Thalia Wheatley, *How the Brain Perceives Other Minds*, posted martie 6, 2011 (TEDxDartmouth 2011), <https://www.youtube.com/watch?v=IKXRgb14TtQ>, accesat la 28 ianuarie 2015. Ideea principală (și cea extraordinară, de altfel) din numeroase studii recente este următoarea: Oamenii sunt adaptați pentru a *detecta* o minte. Primul studiu (vezi nota 25) identifică zona din creier responsabilă cu relații cu ceilalți și evaluarea celorlalți, în timp ce celălalt studiu argumentează ideea că orice creier este menit să vadă și să caute fețe umane și să le evalueze conexiunile cu o minte/conștiință. Vorbitorul prezintă această idee într-o frază impresionantă: „Ne uităm să vedem dacă sunt lumiile aprinse, dacă e cineva acasă.”

ipotetice sub influența aceluși câmp, revenindu-și când acțiunea câmpului magnetic încetează.

Cu toate că experimentul dezvoltă în principal o soluție mai avansată pentru problema „ușoară” a conștiinței, faptul că se dovedește, de asemenea, dezvoltarea acestei zone a creierului în relația cu ceilalți, și susține sofisticarea relațiilor etice interumane, nu avem o rezolvare ci numai o ameliorare a problemei „grele” a conștiinței.

În zilele noastre, avem mai multe criterii pentru determinarea prezenței conștiinței, care se aplică spre exemplu în situațiile în care oamenii doresc să semneze formulare de tip „A nu se resuscita”, având și principii și noțiuni utile pentru evaluarea sănătății mintale și pentru a susține activitățile psihologice, precum și testul Turing în scopul de a identifica inteligențele artificiale.

Avem tendința de a lua de bun faptul că orice stare fizică pe care o recunoaștem este mai degrabă conștientă decât inconștientă. Considerăm acest aspect deosebit de important pentru argumentația noastră privind centralitatea recunoașterii într-o posibilă soluționare a problemei grele a conștiinței. Cum de recunoaștem stări fizice și mentale (spre exemplu, atunci când „citim” pe fața cuiva emoții precum tristețea sau procese cognitive, faptul că se preocupă de ceva, plănuiește ceva sau stări senzoriale cum ar fi durerea). Dar dacă te gândești la asta este aproape imposibil de a explica *de ce* putem „citi” stările mentale ale altora în afara ideii de „recunoaștere”. Sigur, cu referire la fiziologia creierului și modul de funcționare, putem urmări *cum* se întâmplă acest lucru, dar *de ce*, nu putem. Aceasta este problema „grea”³¹ a conștiinței: să explicăm de ce avem stări mentale pe care le considerăm „naturale” și „normale” pentru un subiect în experiența conștientă și care par să „aprindă” (să ilumineze) subiectul, dar și de ce, cum de le recunoaștem la alții.

Știința se pliază pe explicații funcționale, dar este rolul filosofiei să întrebe și de ce, cu ce implicații, pentru cine, când, cu ce limite. Desigur, există proprietăți structurale, există funcții și dinamici observabile, dar acestea rămân în zona problemei „ușoare” a conștiinței. Problema „grea” a conștiinței este de a răspunde „De ce?”. Putem întreba în mod semnificativ: De ce este cineva conștient? Acest lucru înseamnă să oferim explicații care merg dincolo de știință, așa cum o știm astăzi, în filosofie. Iar filosofia realizează experimente mentale, care sunt la început mai puțin legitime științific, dar conduc spre noi paradigme, perspective și metode în domeniul științei.

Chiar și după aceste considerații succinte, putem observa că distincția între problemele „ușoară” și „grea” ale conștiinței constituie un sublimat filosofic contemporan al distincției clasice minte-corp.

6. David Chalmers ne prezintă viziunea minții extinse sau a conștiinței extinse. El se întreabă unde se oprește mintea și începe restul lumii, ajungând la concluzia următoare: „craniul nu este limita”. La o conferință susținută la Sydney în 2011 David Chalmers explică faptul că tehnologia este o extensie a minții umane

³¹ *Ibidem*.

care un fel specific de a-și apropria resurse externe. În opinia noastră aceasta este similară perspectivei propuse odinioară de Marshall McLuhan și comparația simplifică imediat înțelegerea sintagmei minții extinse – radioul este o extensie a urechii noastre, televiziunea o extensie a ochilor noștri etc. totuși, ideile lui M. McLuhan au fost valorificate mai ales în jurnalism, iar acum avem indirect o valorificare superioară în ideea minții care își apropiază (cu toate sensurile: a-și însuși ceva străin, a face să fie ceva potrivit unor scopuri, a se alimenta cu etc.) resurse externe, pe care D. Chalmers o propune în filosofia minții, fără a-l mai cita pe McLuhan – probabil fiindcă tehnologia nu e o simplă extensie a minții, ci devine cumva un bun consubstanțial al minții, care îmbunătățește conștiința, în anumite dintre performanțele sale, dar nu o înlocuiește.

Contrar concepției populare contemporane generalizate, în viziunea lui Chalmers, oamenii devin chiar și mai deștepți datorită extensiunilor tehnologice ale minții (Internet etc.), desigur mai ales cei care deja au un nivel care oricum îi abilita să folosească în mod optim și eficient *orice* tip de resursă și *orice* instrument. Pentru Chalmers, mintea extinsă implică desigur o conștiință extinsă și un sine extins, un sistem extins, o cuplă³², putem spune noi, formată dintr-un organism biologic și resurse externe. El refuză să „îngrămădească” sinele într-o bocceluță de stări care emerg, ocazional, din când și când, cu sau fără un declanșator clar, și consideră că a face acest lucru reprezintă o amenințare la adresa continuității ființei umane. Pentru acest filosof este mai adecvată o abordare panoramică prin care considerăm agenții umani „răspândiți” în lume.

Teoria lui Chalmers arată influența exercitată de concepțiile noastre despre minte și conștiință asupra concepțiilor despre sine. „Implică această conștiință extinsă un sine extins? Așa indică această teorie. Cei mai mulți acceptă intuitiv că sinele depășește granițele conștiinței. Dacă este așa, atunci încredințările care ne orientează măcar parțial gândurile și acțiunile depășesc pielea și craniul individual, fiindcă *uneori* vin dinafară și merg către în afară într-un sens de intenționalitate generală și intrinsecă a conștiinței umane imersate în „tot”: fără a avea nevoie să-mi concretizez explicit în fiecare moment, știu mereu că eu mă simt „eu” și „cumva”, simțind „ceva” (care poate fi și o multitudine, să zicem, lumea).

Informațiile din jurnalul cuiva, ca ilustrare, constituie într-un sens profund o parte din semnificația ce ne arată cine este acea persoană, parte semnificativă a identității sale ca agent cognitiv [dar și sensibil, în funcție de natura notițelor din jurnal – n. ns.]. Simplul fapt că Otto (David Chalmers vorbește într-un articol semnat cu Andy Clark pe tema conștiinței extinse despre Otto, o persoană care ține un jurnal) ține un jurnal arată că „Otto însuși este cel mai bine înțeles ca un sistem extins, o interioritate extinsă parțial într-un carnet, care devine un angrenaj al organismului biologic cu resurse externe. Să nu accepti această concluzie ar însemna să restrângi sinele la o sumă de stări ocurente, amenințând serios continuitatea psihologică profundă a acestuia. Perspectiva mai amplă în care vedem agenții răspândiți în lume este mai bună.”³³

³² Cf. DEX „cupla” este o legătură între două elemente care au prin această legătură și posibilitatea de mișcare relativă.

³³ Parafrazare după David Chalmers and Andy Clark, *op. cit.*

Această perspectivă are consecințe sociale și etice-morale. Din moment ce argumentul se desparte de domnia fizicalului (de „tirania pielii și a craniului”, zice Chalmers), în unele cazuri, se schimbă cartografia domeniilor sociale și personale și „a interfera cu mediul cuiva [a-i denigra familia – n. ns.] va avea aceeași semnificație morală ca și a interfera cu persoana acelui individ. Și dacă se ia în serios această perspectivă, anumite forme de activitate socială pot fi reconsiderate, ca fiind înrudite mai puțin cu acțiunea și comunicarea și mult mai apropiate de gândire.”³⁴ Gândirea, intenționalitatea, atitudinea, acțiunea și comunicarea sunt în această interpretare într-o continuitate unitară accentuată, care dau nuanțări interesante interacțiunii intersubiective.

Chalmers, Dennett și Searle rețin prim-planul studiilor contemporane despre conștiință. Numai Chalmers face conexiunea dintre studiul conștiinței și studiul *qualia* și subiectivitatea „ireductibilă”. John Searle³⁵ este un funcționalist „de tip biologist”, în sensul că vede conștiința ca pe un proces biologic al creierului, un produs al declanșării neuronale și crede că problema poate fi rezolvată prin știință, mai degrabă decât să necesite un nou tip de proprietate; adică, pentru Searle, avansarea cunoașterii științifice în domeniul neurofiziologiei va da răspunsurile necesare la toate aspectele problematice legate de conștiință. Într-o lucrare acum clasică publicată în 1980, „Minds, Brains, and Programs”³⁶, Searle a dezvoltat un argumentul provocator al „camerei chinezești” demonstrând că inteligența artificială este exact așa, artificială, de nerecunoscut ca „minte umană”. Insistăm asupra acestui aspect al recunoașterii central propriei noastre interpretări și soluționări (deși, într-un sens slab) pentru problema altor minți.

În experimentul mental al „camerei chinezești”³⁷ o „persoană” (o presupusă persoană) care nu știe nimic despre limba chineză se află singură într-o cameră, în care se găsesc mai multe cutii care conțin cartonase pe care sunt tipărite caractere chinezești de complexitate diferită, precum și un manual care potrivește șiruri de caractere chinezești cu șiruri care constituie răspunsuri adecvate. Pe o parte a camerei este o fantă prin care vorbitorii de chineză pot introduce întrebări sau alte mesaje în chineză, iar pe cealaltă este o deschizătură prin care „persoana” din cameră poate emite răspunsuri. „Persoana” din cameră, folosind manualul, procedează ca un fel de program de calculator, transformând un șir de simboluri introduse ca „input” într-un alt șir de simboluri emis ca „rezultate”. Searle susține că, și dacă „persoana” din cameră este un bun procesator de mesaje, astfel încât răspunsurile sale să aibă întotdeauna un sens perfect pentru vorbitorii de chineză, tot nu înțelege semnificațiile cu care manipulează (fără intenționalitatea și scopul, dar și fără trăirile asociate proceselor de recunoaștere și interacțiune cu *ceilalți oameni*, în calitatea lor de conștiințe recunoscute drept conștiințe, sau minți, recunoscute drept minți). Astfel, spre deosebire de inteligența artificială, înțelegerea reală (care poate fi și imperfectă,

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ John R. Searle, „Minds, brains, and programs”, *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 3, nr. 3, 1980, pp. 417–457. Vezi și S. Shoemaker, „Functionalism and qualia”, *Philosophical Studies*, vol. 27, 1975, pp. 291–315.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

nu despre perfecțiune este vorba) din orice interacțiune umană nu poate fi redusă la manipularea simbolurilor. Ca și „persoana” din cameră, computerele simulează inteligența, de fapt, *înțelegerea*, dar nu o prezintă³⁸.

Pragmatica (iar Searle este un continuator al lui Austin și John Langshaw) ne arată că semnificațiile propozițiilor nu pot fi deduse din forma logică. Un contraargument interesant se referă la virtuțile combinatoricii infinite, în corelație cu teoria sau ipoteza „*strong AI*”, care ar putea genera un răspuns convingător ca înțelegere a unui enunț.³⁹ Dar putem lua în considerare acest aspect cu șansele atât de reduse să se ajungă la „combinăția înțelegerii” în timp util, în decursul conversației, la momentul potrivit? „Combinatorica” la care făceam referire se corelează cu teoria minții încadrabilă la „emergentism”, care susține emergența conștiinței din complexitate (chiar și în sisteme artificiale, în acele „*strong AI*”).

Argumentul camerei chinezești se sprijină pe antecedentul Test Turing și este complementar cu experimente de gândire precum „Mary the Color Scientist” (a cunoaște totul despre ceva nu este același lucru cu a-l experimenta”) și „problema grea a conștiinței” (formulată și propusă de David Chalmers) care poate fi încadrată în „internalism”, în baza faptului că activitatea creierului se simte ca „ceva” din interior, un sine, o conștiință. La Searle tipul de internalism este diferit: „creierul cauzează minți”. Externalismul, dimpotrivă, nu consideră că există un determinant interior pentru conștiință. Argumentul camerei chinezești se corelează cu teoria minții asociată cu sintagma *embodied cognition*, care pune accentul pe o înțelegere determinată de interacțiunea cu lumea și nu de procesarea datelor (combinatorică, semantică sintaxă, model lingvistic). Totuși, Searle și Chalmers au în comun un tip de teorie a minții extinse, care este în opinia noastră un tip de externalism, în sensul că pentru ambii filosofi mințile omenești sunt într-o anumită măsură modelate de mediu și de limbaj, de astfel de interacțiuni, fiind așadar parțial exterioare.

Daniel Dennett⁴⁰ este un funcționalist prin faptul că interpretează conștiința ca *un centru* al unor calcule de tip asemănător celor matematice, pe modelul computerizat, dar operând și cu stări mentale, trăiri umane variate, cu credințe și credințe despre stările noastre mentale, de aici, rezultând o complexitate impresionantă, dar care nu conduce la vreo „problemă grea”. Este surprinzător că interesantul său concept de *intentional stance*, să zicem, „atitudine intențională”, nu conduce la o discuție despre recunoașterea interumană. Din perspectiva Patriciei Kitcher și a lui Daniel Dennett atitudinea intențională este centrală interacțiunii; prin atitudine intențională, suntem capabili să ne înțelegem și să ne anticipăm reciproc în viața de zi cu zi, în interacțiunile noastre zilnice utilizând unele concepte „populare” precum credința, dorința, intenția și așteptarea. Este o teorie a intenționalității. Prin atitudine intențională adoptăm o poziție, o strategie predictivă de interpretare care presupune raționalitatea oamenilor – sau a altor entități – pe care sperăm să le

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Feiruo Zhang, „Rethinking the Chinese Room Argument. Lecture Notes in Education Psychology and Public Media”, in *Proceedings of the 2nd International Conference on Interdisciplinary Humanities and Communication Studies*, 2023, pp. 229–236.

⁴⁰ Daniel Dennett, *Consciousness Explained*, Little-Brown, 1991. Vezi mai ales Patricia Kitcher, Daniel Dennett, „The Intentional Stance”, in *The Philosophical Review*, vol. 99, 1990.

înțelegem și să le prezicem pentru a *ne* înțelege cu acestea. Aceste principii de interpretare radicală au implicații de mare anvergură pentru statutul metafizic și științific al proceselor la care se referă termenii de zi cu zi ai psihologiei populare, mergând dincolo de o filosofie a conștiinței subordonată științei cognitive.

Să discutăm însă despre amintiri: nu sunt oamenii de care îmi amintesc incluși în conștiința mea, cel puțin parțial, să fie ei vii sau morți? Cum rămâne cu oamenii pe care îi iubim pentru perioade mai lungi de timp și pe care îi cunoaștem foarte bine? Avem amintiri despre oameni ca oameni; despre conștiințe cu care am fuzionat. Nu că nu am avea amintiri despre lucruri sau animale, dar acelea sunt explicit despre lucruri sau animale, ca atare. Atunci când cineva spune „Elenei i-ar plăcea melodia aceasta” nu-i așa că îi simte dragostea pentru acel cântec împletită cu căldura sentimentului nutrit pentru acea Elena? Putem spune măcar că acea persoană știe ceva foarte apropiat de sentimentul dragostei Elenei pentru acel cântec, știind ceva despre ființa și conștiința Elenei, într-o asemenea măsură, încât putem spune că persoana care are acest gând are și o parte din conștiința Elenei în sine sau că a interiorizat ceva din conștiința altcuiva.⁴¹ În opinia noastră, în amintiri avem o întâlnire specială și recunoașterea reciprocă a minților (a conștiințelor).

7. David Michael Levin susține ideea unei comunicări primordiale cu lumea⁴². Din perspectiva sa, valorific aspectul similarității minților în *Logosul* și *Legein*-ul implicate de motilitatea umană decelând unele elemente cheie ale acestei perspective și subliniind, în același timp, o soluționare a problemei altor minți. Fenomenologia indică posibilitatea de a merge înapoi la stratul primordial al intenționalităților noastre corporale: există o motilitate-experiență care face să fie abordabilă țesătura unui *Legein* de factură incomensurabilă, a *Logosului* primordial și a unui *Legein* finit al motilității noastre mortale⁴³. Această noțiune de *Legein* vine din filosofia heideggeriană și chiar dacă în general înseamnă „a aduna”, „a declara”, „a stabili că”, „a spune”, „a repeta”, în filosofie, *Legein* este fundamentul logosului și este ceea ce permite apariția și prezența, în prezența sa. Orice emerge și ajunge să fie prezent, în prezența sa, este existență. *Legein*-ul nostru mortal este parte și manifestare a celui incomensurabil, primordial și absolut. Este ceea ce ne leagă chiar și în calitate de realitate corporală de o instanță abstractă, de o ordine cu o natură superioară. Mă simt și „mă gândesc pe mine însămi”, mă înțeleg, cuprinzând, simțind, înțelegând (într-un cuvânt, „experimentând”) lumea. Gândirea se gândește pe sine cu lume cu tot (așa cum o experimentează). Simțirea se simte pe sine cu lume cu tot (așa cum o „experiențiază”, sau, o trăiește).

În acest sens, identificăm o conexiune superioară minte-corp și o semnificație reînnoită pentru relația între corp, minte, conștiință și conștiință. În această perspectivă toate acestea sunt mult mai strâns interconectate și aflate într-o relație profundă cu lumea.

⁴¹ Vezi și M. Tye, „The Subjective Qualities of Experience”, *Mind*, vol. 95, 1986, pp. 1–17.

⁴² David Michael Levin, „Hermeneutics as Gesture: A Reflection on Heidegger's 'Logos (Herakleitos B50)' Study”, *Tulane Studies in Philosophy*, Volume 32, 1984, pp. 69–77. DOI: 10.5840/tulane1984322. Avem aici o interpretare bazată pe filosofia lui Heidegger, pe de o parte și a lui Merleau-Ponty, pe de altă parte.

⁴³ *Ibidem*.

Această perspectivă fenomenologică arată că mintea noastră este prezentă în orice gest și că nivelul nostru subiectiv este susținut de o structură de pre-personală, pre-obiectivă și pre-logică a *Legein*-ului nostru (în sensul că originea sa este aceeași cu originea *Logosului* în sine), iar acest lucru ne relaționează pe fiecare dintre noi, și între noi, cu lumea ca un întreg și ne relaționează pe fiecare cu celălalt într-o *relație specială de apartenență și recunoaștere reciprocă*.

Levin argumentează cu privire la toate aspectele menționate mai sus că există o „comunicare cu lumea mult mai străveche decât gândul”. *Legein*-ul *Logosului* intră împreună cu noi într-o comunicare primordială (adică profundă ca o comuniune) prin *Legein*-ul motilității noastre care se regăsește organizată într-o manieră pre-personală. Există o înțelegere primordială a conștiinței noastre ca fiind dispersată, care susține temporal subiectivitatea noastră, iar la rândul său, aceasta de pe urmă tinde să restrângă și să mascheze *Legein*-ul. Levin spune că acest lucru dă o semnificație sporită gesturilor noastre, dar putem interpreta acest punct de vedere și ca o expresie a relației complicate implicată de *existența în apartenență*⁴⁴, implicând faptul că existența tuturor celorlalți reprezintă o parte a existenței mele în același fel în care ideea de conștiință extinsă face mult din ceilalți și din lumea parte a conștiinței mele. În opinia noastră, *existența în apartenență* se bazează pe o *existență întru recunoaștere*.

Legein-ul *Logosului* intră într-o comunicare primordială cu noi datorită *Legein*-ului motilității noastre organizată într-o manieră pre-personală; înțelegerea primordială a „conștiinței” noastre care este dispersată într-un domeniu temporal și susține sensul vieții noastre personale, care nu numai că se suprapune peste atingerea primordială a lumii, ci tinde și s-o învăluie – să ascundă această atingere și să o restricționeze⁴⁵. Toate aceste „cuprinderi” de care suntem capabili, în esență, depind de *Legein*, dar mai ales de formularea și înțelegerea *Logosului* în sine. *Logosul* este prezent în lumea noastră ca spațiu manevră, ca spațiu pentru libertatea de circulație, comunicare și comuniune, sau, cum spune Merleau-Ponty, ca „spațiu”, „care îmbrățișează oricare și fiecare ființă pe care cineva și-ar putea-o imagina”⁴⁶.

Re-amintirea ca *re-membering* este re-grupare și restaurare a unei comuniuni, precum și a unei recunoașteri interumane, ca într-un fel de recuperare (parțială) a comunicării primordiale cu lumea. Și dezvoltarea personală este „o înțelegere de tip cuprindere” a acestei comunicări primordiale cu lumea. Când înțelegem această expresie, „o comunicare mai adâncă cu lumea, mai străveche chiar decât gândul”, înțelegem o comunicare în continuitate, a ființei cu Ființa, încă prezentă, în măsură să continue, cât lumea. Comunicarea cu lumea, astfel înțeleasă, se ridică deasupra unui simplu schimb cu lumea; o putem conceptualiza ca devenind comunicare profundă în tot și prin tot ceea ce ne aduce mai aproape de ceilalți: de univers și de noi înșine, cei autentici (veridici, „reali”, așa cum ne recunoaștem în raportarea la noi înșine, ca fiind „noi”).

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

8. Din această perspectivă, revenind la „problema altor minți”, dată fiind această cuprindere a lumii, înscrisă în ființa „mea”, în „acționalitatea” „mea” de tip uman și combinată cu ideea că sunt o conștiință extinsă, dacă ceilalți, ca ilustrări ale conștiinței sunt o iluzie, o impresie, o minciună, atunci, datorită acestei comunicări primordiale cu întreaga lume și datorită naturii interactive a ființei umane, conștiința mea și sinele meu ca termen „solid” de comparație, sau care a fost „solid”, inițial, la începutul problematizării, eu devin tot o iluzie: rezultatul șmecheriilor unui geniu răutăcios. Ca ființe acționale existând într-o lume cu care avem o comunicare profundă, de când lumea, putem exista numai *întru* aceste interacțiuni de tipul comuniunii cu ceilalți, iar lipsa lor ne însingurează într-un mod în care ne regăsim sărăciți în semnificație.⁴⁷

Ființa umană există *întru* interacțiune, adică mai mult decât *în* interacțiune – într-o fuziune și difuziune a conștiinței. Când cântecul spune „tu ești [o prezentă] în ființa mea pe când mă gândesc la tine” exprimă tocmai acest aspect.⁴⁸ Ideea a devenit și aproape un loc comun ca alinare în fața trecerii celor dragi la viața „de apoi”. Dacă acceptăm ideea unei comunicări profunde și primordiale cu lumea, odată cu ideea conștiinței extinse, atunci problema altor minți își găsește o rezolvare, o soluționare slabă, interpretativă în conceptualizarea interacțiunii dintre subiectivități funcționale, pe care ne putem baza, sau, în baza căreia putem acționa cu succes, și care face posibilă tot felul de miracole ale conștiinței (să zicem dragostea, sacrificiul, orientarea etică), în dialogul cu lumea și cu ceilalți.

Iată un sens deplin al „conștiinței extinse”: un sine se continuă (se poate continua) în alt sine în comuniune, comunicare, interacțiune, intersubiectivitate, chiar și atunci când sunt imperfecte. „Zombii Dave”⁴⁹, *swampman* al lui Donald Davidson⁵⁰, sunt doar posibilități conceptuale care evidențiază absurditatea și monstruoșitatea ce decurg din conceperea *qualia absente*, care stă în centrul îndoielii cu privire la „alte minți”. De ce să fi vrut un geniu malefic (ori numai răutăcios) ca noi să putem interpreta o poezie, într-un ocean de posibilități: și să o putem interpreta greșit, să o putem aclama sau să o putem crea, ori să vrem să ne împărtășim interpretarea cu alții, uneori cu succes, *cu mari satisfacții* chiar și să putem să vrem s-o citim și să putem să vrem s-o refuzăm, de asemenea, extrem de satisfăcător din perspectiva socialității umane intrinseci? Ar fi logic ca un drăcușor malițios să ne „păcălească” pe această cale a socialității și intersubiectivității posibile și satisfăcătoare, sau să izoleze ființa în imposibilitatea netă a interacțiunii, comunicării și comuniunii? Sentimentul însingurării totale, continue, fără fisuri ar fi mai fertil pentru îndoiala cu privire la alte minți. La cealaltă extremă, socialitatea perfectă, comunicarea și comuniunea depline ar „păcăli” mai convingător cu privire la existența altor minți, dacă acesta ar fi scopul.

⁴⁷ Vezi și Șerban, Henrieta, „Creierul, mintea, mintea extinsă”, *Creier, neuroștiințe, societate*, în Conference Proceedings Brain Awareness Week, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2024.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Dave Beisecker, „Zombies, Phenomenal Concepts, and the Paradox of Phenomenal Judgment”, *Journal of Consciousness Studies*, vol. 17, 2010, pp. 28–46.

⁵⁰ Gerhard Preyer, *Donald Davidson on Truth, Meaning, and the Mental*, Oxford, Oxford University Press, 2012, mai ales pp. 163–181.

Mașina experiențială a lui Robert Nozick⁵¹, un experiment mental conceput în anii 1970, descrie o mașinărie în care poți experimenta *à la carte* iubirea visată, sau călătoria cea mai aventuroasă sau cea mai plină de surprize, ori viața de succes, sau viața în lux etc. Această mașină experiențială ar fi mai utilă pentru iluzionarea perfectă cu privire la existența, sau, chiar inexistența altor minți, dacă așa ar fi calibrată. Dar este binele și, respectiv răul, în viața umană corelat simplist și univoc cu plăcerile, respectiv durerile resimțite? Desigur că nu. Hedonismul nu este totul, iar neliniștile omului (ale persoanei, subiectului, conștiinței), la fel de intrinseci ca și socialitatea și simbolismul și semnificarea și resemnificarea lumii pentru om, constituie ființa umană și conștiința acesteia (în timp ce apropie și îndepărtează omul de hedonism în modalități unice, personale, de necartografiat). Literatura și filosofia contemporane evidențiază acest aspect. Tema valorii vieților virtuale a devenit mai concretă odată cu evoluțiile tehnologice (dispozitivele de experimentare a realității virtuale), dar demonstrează ideea. „Metaversul”, un nume pentru „spațiul” creat pentru derularea acestor vieți virtuale, a înregistrat un maxim în timpul pandemiei (în anii 2020, 2021), dar acum, pe de o parte nu atrage neapărat noi utilizatori, ci menține utilizatorii atrași care îi dau și noi funcționalități (paradoxale) de afaceri – cum s-a întâmplat și cu internetul – cu profit concretizabil în viața curentă (offline). Valoarea vieții virtuale este derivată din valoarea vieții umane și se bazează pe creativitate, imaginativ, ludic, profit, descriind un cadru social și omenesc bine-cunoscut. Pe scurt, ființa umană conlucrează și se concurează, comunică, interacționează se sprijină, se sabotează etc. și în „metavers”.

Dar fără *recunoașterea* celorlalți ca semeni dispare miza interacțiunii, comunicării și acțiunii umane atrăgând după sine, *mutatis mutandis*, diminuarea semnificației conștiinței și subiectivității umane, precum și a valorii vieții umane, până la derizoriu.

Faptul că ne putem înțelege între noi, că există și sunt posibile chiar meserii precum doctor sau avocat, al căror succes, atât cât este, străbate și depășește variate tipuri de imperfecțiuni și limitări ale umanului, dar care și necesită un anume universalism generat de intersubiectivitate, sunt dovezi (slabe) pentru existența altor minți pe care le putem interpreta și folosi. Avem aici chiar „principiul parității” despre care vorbesc David Chalmers și Andi Clark și care poate fi corelat cu soluția sau viziunea neopragmatismului pentru intersubiectivitate (și „alte minți”), în corelație și cu filosofia minții la Richard Rorty, palier interpretativ pe care-l vom aborda într-un studiu viitor.

⁵¹ Vezi mai ales Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Blackwell, 1974, dar și Robert Nozick, *The Examined Life*, Simon & Schuster, 1989.