

## ***Limitele cunoașterii psihologice și regăsirea sensului integrator***

Alin Gavreliuc

Universitatea de Vest din Timișoara  
Facultatea de Sociologie și Psihologie  
Departamentul de Psihologie

### **”Vremurile” și ”adevărurile”**

Trăim vremuri ”speciale”. Încă de mai bine de 20 de ani, relativismul tronează suveran peste gramaticile decodificării psiho-socialului, fapt însușit pînă și de vechi adepți ai hegemoniilor disciplinare, precum fostul marxist Immanuel Wallerstein (marxismul fiind prin excelență ”o narațiune totalizatoare”). Simbolic, în calitate de președinte al Asociației Internaționale de Sociologie, Wallerstein (1998) își recunoștea ”înfrîngerea”, cîtă vreme în adresa științifică „*A sosit vremea incertitudinilor*”, de la prezidiul Congresului mondial de sociologie de la Montreal, a formulat ”sentința” lucidă: „trebuie să recunoaștem sfîrșitul universalismelor disciplinare.” Sau, pentru a asezona viziunea științelor sociale cu mutația post-modernă, nici o perspectivă disciplinară singură și nici un corp ideologic în sine ”nu mai poate spune întreaga poveste despre natura umană și despre dinamica socială”. ”Sfîrșitul marilor narațiuni” enunțat de ”condiția post-modernă” (Lyotard, 1979) era, în fine, integrat și în modul de a construi cunoașterea proprie științelor sociale.

Reacții de apărare față de această *desaturare* a cunoașterii nu au încetat să apară. Deși ne asumăm cunoașterea ca fiind locală, de treaptă și conjecturală, se cade să îi sporim, printr-o serie de exigențe formale, puterea de ”dezvăluire” a realității. Neopozitivismul contemporan, pornind de la premisele stabilizate într-un adevărat canon al cunoașterii științifice de cercul de la Viena (cunoașterea științifică e mereu ipotetică, adîncirea cunoașterii se realizează prin metoda critică, a căutării erorilor și a eliminării erorilor, vizînd aflarea adevărului, care este întotdeauna unul ”progresiv”, niciodată ”ultim”) au contaminat puternic o asemenea repliere a demersului epistemologic. Și totuși, ce rămîne din toată această ”poveste despre natura umană”? Suntem doar un puzzle semantic, decodificat de gramaticile particulare ale psiho-socialului, printr-o serie de proceduri formalizate, și numai – pentru a vorbi în jargonul postmodern - din ”dialogul

perspectivelor multiple” se ”poate naște sensul”? Chemării spre fragmentarism, localism și pluralitatea ”adevărurilor” îi mai poate răspunde, astăzi, o aspirație integratoare? Este canonul neopozitivist singura cale legitimă de a avansa în câmpul cunoașterii? Iată câteva întrebări la care textul de față încearcă să răspundă. Consider că ”o căutare a principiilor” care întemeiază cunoașterea psihosocială – așa cum ne invită coordonatorul volumului de față – este salutară, căci stă la baza articulării unei *voci* rareori auzite a psihologilor și sociologilor de la noi în problematica epistemologică contemporană și poate, totodată, contribui la inițierea unei dezbateri clarificatoare privitoare la *rostul* nostru mai amplu, deopotrivă ca profesori de științe sociale, ca intelectuali angajați în reflecția despre statutul cunoașterii psiho-sociale, precum și ca cercetători români angrenați în procesul *aflării adevărului care contează*.

### **”În căutare de principii” în cunoașterea psihologică**

Atunci când se încearcă analizarea modalității de îngemănare a actului de cunoaștere în domeniul științelor sociale, ne situăm într-o poziție epistemologică inconfortabilă, diferită de cea din științele ”tari”, întrucât ca subiect cunoscător facem parte din obiectul cunoscut – lumea socială, pe care încercăm să o explorăm. Detașarea ”rece” de obiectul cunoașterii este imposibilă. Iar când obiectul cunoașterii este chiar personalitatea – topica predilectă a psihologiei -, procesul clarificator este însoțit de o serie de provocări suplimentare, care se impun a fi înfruntate. Voi încerca în paginile următoare să le precizez, în mai multe registre care se împletesc tensionat, formulându-mi propriul punct de vedere:

- a. registrul ontologic al sinelui și jocurile conștiinței;
- b. istoricitatea cunoașterii sinelui;
- c. normativitatea procedurală în cunoașterea științifică;
- d. idealul antropologic al psihologiei și ”rostul” cunoașterii.

a. În cadrul cunoașterii în psihologie, o întrebare esențială este ”ce înțelegem” prin personalitate? Ceea ce noi descriem în manualele noastre ”despre sine” măsoară ”întregul” personalității? Progresul uriaș înregistrat de neuroștiințe și aplicațiile dezvoltate de acestea pornesc de la premisa identificării unui substrat neurobiologic al stărilor de boală și sănătate psihică, cu implicații importante pentru psihopatologie și intervenția psihoterapeutică. Dar poate

această premisă să fie susținută fără rezerve? Este ”mintea” într-o relație de dependență deplină de ”proprietățile fizice ale organismului”? O îndelungată dispută asupra explicării fenomenelor subiective arată că miza este mult mai semnificativă decât o simplă tranșare înspre materialismul imediat, cu consecințe pragmatice indiscutabile, dar care nu sunt – vom încerca să argumentăm – pe deplin acoperitoare pentru lămurirea fenomenalității fenomenelor psihice, și cu atât mai puțin pentru clarificarea statutului ontologic al sinelui.

Fără să facem un excurs teoretic aprofundat în evoluția acestei dispute, vom evoca totuși câteva repere, însoțite de câteva opțiuni importante, cel mai adesea contradictorii. O primă referință explicativă este, cum am precizat deja, cea materialistă. Ne referim la așa numită teză a identității dintre minte și lumea fizică, a identității structurale și funcționale între creier și fenomenele psihologice. Conform acestei viziuni, entitățile și proprietățile mentale sunt identice cu entități și proprietăți fizice. O întreagă tradiție materialistă avea să fie sintetizată în ideile formulate încă din anii 50-60 ai secolului trecut de Ullin Place (1956, 1960) sau John Jamieson Carswell Smart (1959). Nu întâmplător, unul din studiile de referință ale lui Place se intitula ”*Is Consciousness a Brain Process?*”, creditând ideea că stările mentale nu sunt decât stări neurale.

Oricum, ”sufletul” dispare din acest discurs *septic*, iar creierul, ca realitate biologică, începe să își subordoneze mintea, sau ”conștiința”. În interiorul acestei perspective, înțelegem cum substanțele halucinogene (LSD, bunăoară), modifică neurochimia, generând o sporire a concentrației neurotransmițătorului dopamină, remodelând în același timp procesele mentale, emoțiile și felul în care construim percepția lumii. Tot astfel, simptomatologiile depresive pot fi ameliorate dacă se administrează de Prozac, Paxil sau Zoloft, inhibitori selectivi al recaptării serotoninei, cu o eficacitate deseori probată de intervențiile psihiatrilor ”grăbiți” să obțină efecte imediate. Așadar, e suficient să intervii asupra creierului, pentru a ”regla” mintea. Din perspectiva materialistă e derivat fizicalismul, care susține că stările mentale sunt, de fapt, stări ale creierului. O asemenea abordare s-a impus ca dominantă în canonul științific, pretinzând că durerea sau bucuria nu sunt decât procese ale creierului. Conform acestei viziuni, psihologia nu ar fi nimic altceva decât studiul proceselor cerebrale, iar creierul s-ar cuveni să se substituie ”psihicului”, un termen prea vag și prea nebiologizant.

O altă poziție teoretică influentă este cea dualistă. Pornind încă de la Descartes, dualismul afirmă existența a două realități contrapuse, de naturi diferite: lumea fizică (care cuprinde

creierul) și lumea mentală (care cuprinde conștiința). Reflecțiile elaborate de filosofia minții (*philosophy of mind*) sunt puternic preocupate de stabilirea naturii celor două realități, și de raporturile dintre ele. Influențată semnificativ de dezvoltările din zona inteligenței artificiale, aceste elaborări teoretice au încercat să ofere un răspuns pertinent la cum este posibilă cunoașterea și ”celeilalte lumi”, dincolo de cea fizică. Punctul de plecare în modelările inteligenței artificiale au pornit de la seminarul ”*The Dartmouth Summer Research Conference on Artificial Intelligence*” din 1955, care enunța ”autonomia potențială” a creierului, și care i-a avut ca protagoniști pe John McCarthy, Marvin Minsky, Nathaniel Rochester și Claude Shannon. Principiul călăuzitor asumat de inițiatori a fost acela că fiecare aspect al învățării sau orice altă trăsătură a inteligenței poate, în principiu, să fie descrisă asemenea unei mașini, care este capabilă să le simuleze. S-a formulat de atunci o distincție între ”inteligenta artificială tare”, în termenii descriși de John Searle (1980, p. 1): ”un computer programat adecvat este cu adevărat o minte, în așa fel încât un computer înzestrat cu programele potrivite poate, în termeni cât se poate de expliciți, să fie capabil să înțeleagă și să aibă alte stări cognitive” și inteligența artificială ”slabă”, care susține că mașinile pot acționa inteligent, dar nu pot avea minte sau conștiință. Descriind modelul computațional, Searle subliniază că acesta nu este suficient pentru a se substitui conștiinței. Sau, ca să-l cităm pe filosoful de la Berkley University: ”Idea este simplă: calculul este definit sintactic. Este definit în termenii manipulării de simboluri. Dar sintaxa simplă însăși nu poate să fie niciodată suficientă pentru tipurile de conținut care însoțesc de obicei gândurile conștiente. Doar având zerouri și unu-uri este insuficient pentru garantarea conținutului mental, conștient sau inconștient. Acest raționament este uneori numit ”argumentul camerei chinezești” deoarece am ilustrat ideea cu ajutorul unei persoane care parcurge pașii computaționali pentru a răspunde la întrebări în chineză, dar nu obține, drept consecință, nici o înțelegere a limbii chineze. Ideea parabolei este clară, dar, de obicei, neglijată. Doar sintaxa nu este suficientă pentru conținutul semantic” (Searle, 1993, p. 4). Așadar, o primă precauție se impune în urma experimentului lui Searle, căci gramatica minții (care operează cu o sintaxă) nu poate avea acces la sens (semantica), apanajul conștiinței.

În această arie dilematică s-au născut cele două abordări ale filosofiei minții, care discriminează între *problema ușoară a conștiinței*, ce se preocupă de explicarea comportamentului, a conținutului gândurilor, memoriei, limbajului etc și *problema grea a*

*conștiinței*, legată de explicarea experienței subiective. Mai mulți gânditori din zona filosofiei analitice s-au aplecat asupra temei. Dintre aceștia s-a impus vocea lui David Chalmers (1996), care a propus distincția de mai sus în "*Către o teorie a conștiinței*", pe care a rafinat-o în "*Caracterul conștiinței*" (2010a). Filosoful australian pledează împotriva materialismului, susținând o poziție explicit dualistă (pe care o califică drept "naturalistă"), deoarece este compatibilă cu exigențele cunoașterii științifice, fără a presupune prezența unor legi ale naturii care să pună în relație domeniul fizicului cu conștiința. Argumentul principal al lui Chalmers evidențiază existența unor proprietăți ale conștiinței care nu pot fi explicate în întregime în termenii unor proprietăți fizice, pentru că există proprietăți fundamentale ale lumii dincolo de cele fizice. Teza evocată se confruntă cu teza materialistă care afirmă că singurele proprietăți fundamentale din lume sunt cele fizice. Conform viziunii lui Chalmers, conștiința însăși este descrisă ca o proprietate fundamentală a lumii, așa cum sunt spațiul și timpul. Abordând și relația știință-filosofie în interpretarea fenomenalității proceselor psihice, filosoful subliniază că în pofida unei problematice comune, metodele de cunoaștere sunt diferite. Metodele standard ale psihologiei și neuroștiințelor sunt reductive și nu au în prim plan, în mod direct, problema conștiinței, fapt asumat, de altfel, de cei mai mulți dintre psihologi. Prin urmare, perspectiva psihologică este însoțită de o lacună explicativă (*explanatory gap*), întrucât examinarea mecanismelor care contribuie la îndeplinirea anumitor funcții obiective (cel mai adesea, comportamentale) își dovedește utilitatea pentru un ansamblu larg de probleme, dar *nu* și pentru problema conștiinței. Autorul propune o *filosofie integrată a conștiinței*, care *introduce ceva nou în peisaj*: "Psihologia a pornit în urmă cu mulți ani ca o știință a conștiinței, în care oamenii luau anumite fenomene sau date la persoana I ca fiind ireductibile și le corelau cu date la persoana a III-a despre procese fizice. Bineînțeles, a existat o îndepărtare de acest model, o dată cu curentul behaviorist din secolul XX. Mișcarea cognitivă a readus mecanismele în discuție, dar nu și conștiința. Viziunea mea este că, atât pentru scopurile științei cât și pentru cele ale filosofiei, trebuie să luăm ca dat ceva despre experiența conștiinței. Și atât dintr-o perspectivă științifică, cât și dintr-una filosofică, modalitatea corectă de a articula acest ceva este într-un cadru non-reducționist" (Chalmers, 2010b, pp. 117-118).

Așadar, problema grea a conștiinței nu poate fi soluționată cu metodele standard. Animatorii acestei dezbateri din aria filosofiei minții operează cu termenii de conceptibilitate și

posibilitate. În registrul evocat, Mircea Dumitru (2012, 2013) descrie cum se articulează o strategie argumentativă: în primă instanță este stabilit un enunț epistemic, care rezumă ”ceea ce putem cunoaște” sau ”concepe”. Apoi, din aceasta teză de conceptibilitate este inferată o propoziție modală, care ne spune că ”ceva este posibil” sau ”necesar”. În cele din urmă, pe acest fundal modal, se pot elabora concluzii metafizice despre natura intrinsecă sau despre identitatea lucrurilor din lumea reală. De exemplu, se poate *concepe* o lume dincolo de lumea fizică (lumea conștiinței), de o altă natură, care se construiește într-un orizont – cel puțin – al *posibilului*. Acest gen de demers se poate baza pe o întreagă tradiție de resurrecție a *cunoașterii a priori*, pornind din filosofia clasică greacă (de la Socrate și Platon) și metabolizându-se consistent în filosofia minții de astăzi, care operează cu *rațiunea pură* și care e capabilă să furnizeze concluzii cu privire la ceea ce este necesar și posibil, exersând o *cunoaștere substanțială* despre chestiuni metafizice. Astfel, în filosofia minții, punând în mișcare tezele conceptibilității, chestiunea esențială urmărește relația dintre minte și structurile și funcțiile creierului, precum și explicarea *naturii* conștiinței fenomenale, confruntându-se critic cu prezumția care afirmă că setul de stări și de proprietăți mentale poate fi redus la un set de stări și de proprietăți fizice. Cel care a contribuit consistent în susținerea argumentului conceptibilității împotriva materialismului a fost Robert Levine, într-o carte care iscat o semnificativă efervescență ideatică: *Purple haze. The puzzle of consciousness* (2003). Într-un asemenea versant argumentativ, se afirmă și ”argumentul ontologic”, calificat în istoria științei mai apoi ca ”argumentul pentru existența lui Dumnezeu”, care a reintrat în câmpul reflecției filosofice prin intermediul unei versiuni modale noi, așa numita teorie de incompletitudine a lui Kurt Gödel. Apropiat al unei abordări ”hard” în matematică, care lucrează cu sisteme pur formale, destinate să înlocuiască teoriile matematice prin eliminarea deplină a intuiției din schema simbolică a teoriilor deductive, savantul austriac a demonstrat în 1931 într-un text devenit celebru (*Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I*) că dacă avem un sistem formal S care îndeplinește o serie de condiții, este posibil să se elaboreze în interiorul său, cu ajutorul semnelor proprii sistemului, a regulilor de inferență și al axiomelor, o expresie E care nu este nici demonstrabilă, nici nedemonstrabilă în cadrul sistemului. Raționamentul matematic este neîndestulător în raport cu o serie de expresii formulabile în interiorul sistemului și există cel puțin o expresie E, corect articulată în cadrul sistemului, față de care regulile de deducție sunt

”neputincioase” (Gödel, 1931). Implicațiile a ceea ce s-a numit *teorema de incompletitudine* sunt majore: e ca și cum ”puterea rațiunii” care generează formalizarea realității prin modelare își prezice și, în cele din urmă, își asumă propriile limite, dincolo de care se autonomizează un ”altceva”. Sau, pentru a prelua sintagma unui contemporan al lui Gödel, ”(matematicienii, n. ns.) au contat pe punerea în formă simbolică a legilor logicii pentru a elimina orice urmă de intuiție și a ajunge la sfera pură a conceptelor, dar se pare că în simbol rămîne totdeauna un oarecare *reziduu de intuiție* și că trebuie să depășim simbolismul pentru a depăși intuiția” (Brunschvicg, 1912, p. VI). De altfel, Léon Brunschvicg, într-o carte bilanț, *De la vraie et de la fausse conversion* (1950), pleda pentru o progresivă înțelegere a sinelui, în care știința rafinează cunoașterea conștiinței, dar nu o poate cuprinde niciodată deplin.

Faptul că structurile neuronale nu se pot substitui conștiinței fenomenale este argumentat tot mai consistent în dezbaterile contemporane din aria filosofiei minții. Într-o formulare de referință legată de ”mitul cunoașterii”, a acelei cunoașteri întemeiată pe viziunea failibilistă, (*fallibilist conception*), care atribuie incertitudine oricărei clase de convingeri, Laurence Bonjour (2010), susține puterea unor justificări *a priori*, ”tari” ale actului de cunoaștere, întemeiate metafizic. Tot astfel, Thomas Nagel argumentează într-o lucrare care a iscat o dezbatere cuprinzătoare, *Mind and Cosmos. Why the materialist neo-Darwinian conception of nature is almost certainly false?*” (2012) cum reducționismul psiho-fizic este atât de șubred în a explica natura întregului Univers. Nagel evidențiază că progresul în cunoaștere în domeniul fizicii sau al biologiei a fost posibil doar prin excluderea minții din lumea fizică, ceea ce s-a răsfrînt în instituirea unui canon procedural la nivelul cunoașterii: Universul era înțeles numai pe baze cantitative, operaționalizate prin legi fizice, codificate matematic. Nagel argumentează că fără a se include și mintea, privită ca un registru esențial al realității (nu ceva adiacent, accidental, ci vital, originar) nu se poate avansa într-o cunoaștere profundă a realității, ci doar într-una superficială. Or, corpul de teorii care au operat cu mentalul evacuează tocmai perspectiva interioară a subiectului conștient angajat în actul cunoașterii (subiectul la ”persoana întâi”): „Toate aceste strategii din ce în ce mai sofisticate, fie că s-au numit behaviorism cauzal sau funcționalism, sunt nesatisfăcătoare din același motiv; chiar dacă au adăugat creierul în această ecuație, au omis ceva esențial, fără de care mintea nu ar mai exista. Și ceea ce a fost omis este chiar elementul exclus de Galileo și Descartes pentru a putea formula concepția modernă despre

lumea fizică, anume *aspectul subiectiv*“ (Nagel, 2012, pp. 75-76). Astfel, știința se află în situația de a elabora concepte noi și se impune să își asume prezența în lume a unor elemente neobservabile ale realității, care vor sta la baza unor regularități ce pot să pară accidentale, dar, în fapt, care sunt rezultatul unor determinări ”necesare”. Miza cărții lui Nagel țintește declarat mai departe: încearcă ”a demonstra că problema minte-corp nu reprezintă numai o problemă locală, ce are legătură doar cu relația dintre minte, creier și comportament, ci cuprinde întregul nostru mod de a gândi cosmosul și istoria sa” (Nagel, 2012, p. 12). Opțiunea sa este *teleologică*, explicația științifică trebuind să fie orientată și în raport cu o serie de *scopuri*, nu doar mobilizată de *cauze mecaniciste*. Totodată, filosoful american evidențiază nevoia de scop pornind de la progresele recente ale științei, îndeosebi ale cercetărilor recente din biologia moleculară, care generează „îndoieli legitime” privitoare la teoria reduționist-mecanicistă despre originea și evoluția vieții, mărturisind despre eșecul reduționismului psihofizic, întrucât: „aceste îndoieli pot părea scandaloase, însă acest lucru se datorează faptului că aproape toți cei care aparțin acestei culturi seculare au fost seduși de programul reduționist, văzut ca unică metodă sacrosanctă, iar orice alternativă a fost privită ca neștiințifică“ (Nagel, 2012, p. 19). Pe această cale, autorul subliniază imperativul emancipării față de soluțiile calificate drept depășite ale neo-darwinismului legate de originea și evoluția vieții. Astfel, cu cât vom dobîndi mai multe informații despre complexitatea codului genetic, cu atât explicația istorică privitoare la apariția vieții ni se va părea mai greu de susținut, teoria tradițională despre ordinea cosmică ajungând „să sfideze simțul comun”. De asemenea, evenimentele extraordinare, cum ar fi apariția vieții, a conștiinței, nu pot fi explicate folosind operatorul cauzal al științei, iar rolul filosofiei este doar de a arăta lipsa unor explicații adecvate. „Ar trebui să căutăm o *altă* formă de înțelegere care să ne facă capabili să ne vedem pe noi înșine, dar și pe celelalte organisme conștiente, ca expresii caracteristice ce aparțin, în același timp, atât aspectului mental, cât și celui fizic al Universului. Poate că adăugând teoriei apariției vieții cerința de a explica și apariția conștiinței, situația nu va deveni mai complicată. Dimpotrivă, trăsăturile adăugate pentru a da seama de mental vor putea contribui și la explicarea apariției vieții. Cu cât o teorie are mai multe de explicat, cu atât va fi mai influentă” (Nagel, 2012, p. 130).

De altfel, încă de la începuturile sale, filosofia minții apelează privilegiat la experimentele mentale, acestea deschizînd orizontul conceperii lumilor posibile, cu implicații



ontologice importante. În practica lor rutinieră, cei mulți oameni de știință nu sunt preocupați de temeiul lucrurilor studiate, și nu explorează ceea ce e posibil sau ceea ce e necesar, ceea ce este esențial sau constitutiv și ce rămâne doar la ”pojgița” lucrurilor, preferînd să studieze mai degrabă aspecte accesibile și imediate, care privesc corelațiile din natură (Chalmers, 2010b, p. 130). Opțiunea pentru experimentele mentale este, însă, foarte provocatoare, căci îngăduie să scurtcircuiteze obișnuințele noastre inferențiale și să faciliteze accesul la o înțelegere a acestui ”altceva” care nu încapă în modelarea materialistă a lumii.

Vom prezenta cîteva dintre cele mai cunoscute experimente mentale, care furnizează argumente pertinente despre conceptibilitatea și posibilitatea acestui ”altceva”. Primul pe care îl vom evoca este așa numitul experiment ”cum e să fii un liliac?”, redactat de același Thomas Nagel (1974). Savantul american argumentează asupra precarității științei contemporane, care nu are resursele conceptuale valide pentru a înțelege pînă la capăt ”cum este posibilă experiența subiectivă”. Exemplul ales de filosof este legat și de sistemul senzorial foarte diferit al liliacului de cel al omului, bazat pe ecolocație. Astfel, știința ne poate oferi date privitoare la structura creierului unui liliac, la comportamentul său, însă nu poate răspunde la întrebarea „cum este să fii liliac?”: „Nu putem avea decît o reprezentare schematică a lui *cum este să*. Bunăoară putem atribui tipuri generale de experiență pe baza cunoștințelor pe care le avem despre structura și comportamentul animalului respectiv. Prin urmare, descriem sonarul liliacului ca pe o formă tridimensională de percepție care îl ajută să se deplaseze; credem că liliecii simt anumite forme de durere, frică, foame, dorință sexuală și că posedă și alte tipuri mai familiare de percepție, pe lângă ecolocație. Însă credem că fiecare dintre aceste experiențe *au un caracter subiectiv specific, care este dincolo de puterea noastră de imaginație*. Iar dacă există ființe care posedă conștiință oriunde altundeva în univers este posibil ca acestea să nu poată fi descrise, chiar dacă am folosi cei mai generali termeni experiențiali pe care îi avem la îndemână” (Nagel, 1974, pp. 439-440).

Un alt experiment mental din același registru e cel imaginat de David Chalmers, din *The Conscious Mind* (1996), filosoful australian imaginînd un *zombie*, o creatură practic identică fizic cu o ființă conștientă, dar căreia îi lipsește conștiința. Pusă sub semnul conceptibilității, ideea nu suportă, în sine, nici o contradicție, de unde vine și argumentul că *zombies* sunt teoretic posibili. Experimentul e articulat pe trei premise, nici una – din punctul de vedere al filosofului -

contestabilă: *zombies* sunt conceptibili, apoi, dacă ceva e conceptibil, este și metafizic posibil și că, dacă *zombies* sunt metafizic possibili, atunci materialismul este fals.

Poate cel mai cunoscut experiment mental ("*Mary's room*") a fost cel construit de Frank Jackson (1982, 1986, 1998), care o are ca protagonistă pe Mary, recunoscut om de știință, un reputat expert în studiul analizatorului vizual și în percepția culorilor. Mary cunoaște tot ce este accesibil prin intermediul științei sale: cum se distribuie lungimile de undă între anumite praguri cromatice, care sunt frecvențele corespondente, ce fel de asociații generează oamenii între diverse lucruri și culori, precum, de exemplu, ideea de "albastru" activată în minte de imaginea cerului. Mai mult, Mary cunoaște în profunzime și toate fenomenele ce au loc la nivelul scoarței cerebrale atunci când o anumită culoare este percepută. Dar, în fapt, Mary a trăit toată viața sa într-un mediu izolat, într-o cameră fără ferestre, cu un monitor alb-negru, singurul spectru vizual accesibil fiind cel redus la alb, negru și nuanțe intermediare de gri, cu diferite grade de luminozitate. Ce se va întâmpla atunci când Mary se "eliberează" de această închistare, și va fi expusă nemijlocit la policromia reală a lumii? Cum este să "vezi" culoarea "roșu", nu doar să o descrii teoretic prin analogie? Experiența ei plină de intensitate, ingenuă și proaspătă, o va îmbogăți considerabil, lărgindu-i cunoașterea. Experiența nemijlocită a senzației furnizate de perceperea culorilor evidențiază flagrant caracterul incomplet al descrierii fizice, care nu poate spune "totul", ascunzând chiar "esențialul". În consecință, conchide Jackson, fizicalismul implicat în explicarea lumii este fals, întrucât este evidentă existența unui element non-fizic care intervine în cunoașterea lui Mary, denumit de filosoful american drept *qualia*. Aceasta este rezultatul unei experiențe esențiale "dincolo" de fenomenalitatea fizică și nu are nici un efect cauzal în lumea materială.

Daniel Dennett (2010, p. 424) descria *qualia* ca o "stare mentală calitativă", ca „un termen nefamiliar care denumește ceva foarte familiar fiecăruia dintre noi, anume modul în care lucrurile ne apar”, precum, în varianta primară, se structurează calitățile senzoriale (durerea, gustul, capacitatea de a distinge cromatica lumii, de a auzi sunete etc). *Qualia* este deopotrivă *inefabilă*, noncomunicabilă și accesibilă doar prin experiență nemijlocită, este *intrinsecă*, fiind independentă de relația cu alte lucruri "exterioare", este *individuală*, fiecare *qualia* constituindu-se distinct în raport cu o alta, și *imediată*, fiind integrată spontan în travaliul conștiinței. Această componentă fenomenologică a conștiinței se diferențiază de stările mentale cu un conținut

precizat, precum *stările intenționale* sau *atitudinile propoziționale*, care includ dorințe, intenții, termeni, îndoieli și speranțe.

Puternic contaminate de acumulările ultimilor ani din neuroștiințe, sintezele din filosofia minții pe tema relației minte-creier depășesc perspectiva funcționalistă, conform căreia relația minte-creier este calificată în termeni analogici cu relația dintre un soft și partea de hard a computerului, o metaforă deseori asumată și de psihologia cognitivă (Fiske, Taylor, 2013). Conform acestei perspective din cogniția socială, memoria de lucru (RAM-ul, sau "memoria internă" din exemplul analogic) este "fereastra" (întotdeauna limitată cantitativ, la fel cum sloturile de RAM la computere sunt limitate) prin care "microprocesorul" (creierul) preia din "memoria externă" (uriașă, cuprinzând întreaga memorie biografică, cu directoarele și "fișierele" aferente – experiențele de viață simțite sau gândite) acele informații care sunt pertinente pentru rezolvarea sarcinilor curente, le transferă prin memoria de lucru și rezolvă sarcinile prin intermediul "utilităților" ("softuri cognitive" care furnizează soluțiile cele mai eficiente, prin procesarea optimizată a fluxului informațional pe baza exigenței "economiei cognitive", activând scurtăturile cognitive cele mai la îndemână, precum, de exemplu, stereotipurile). Și întreaga parte de "hard" e asamblată prin intermediul unui "soft" integrator, care particularizează întregul și îi "dă viață": sistemul de operare, care nu e nimic altceva decât "cultura" subiecților analizați (Hofstede, Hofstede, Minkov, 2012). Tot astfel și lărgind analogia, mintea e privită asemenea unui mecanism computațional, care operează cu "resursele" neurofiziologice ale creierului. Dar toate aceste analogii nu au decât o acoperire parțială în lămurirea fenomenalității proceselor psihice, căci mintea nu poate fi înțeleasă doar în termeni de "programe", "softuri" – toate cu o structură *sintactică*, capabile să opereze cu *gramatici* cognitive, ci este mult mai mult decât atât, integrând *semantici*, unele rezultate din experiența subiectivă, inefabilă, plină de spontaneitate a cunoașterii. Pe scurt, modelul computațional poate aproxima ceea ce *face* creierul, dar nu poate descrie adecvat ceea ce *este* conștiința.

Integrând toate aceste reconfigurări conceptuale și abordând critic perspectivele anterioare care au încercat să ofere un răspuns asupra problematicii conștiinței, Paul Thagard a încercat să furnizeze un răspuns din perspectiva filosofiei minții, care să lămurească statutul actual al cunoașterii. Într-un volum care a generat deja o vie dezbateră, *The brain and the meaning of life* (2012), Thagard răspunde la două provocări epistemologice semnificative, descriind, pe baza

noilor achiziții (îndeosebi din aria neuroștiințelor) *ce este realitatea și cum cunoaștem realitatea*. Demonstrația gânditorului canadian este pilduitoare și pentru limitele demersului filosofiei minții atunci când se sondează răspunsuri la astfel de întrebări esențiale.

Răspunsul la *ce* începe cu calificarea drept "realitate" a acelui "ceva" care se ivește din procesele și stările identificate de domeniile științifice existente, pe baza teoriilor pe care aceste domenii le generează, teorii care sunt susținute prin probe rezultate din observații sistematice. Dar o asemenea definiție este "slabă" prin compoziția ei, întrucât știința este puternic încărcată de istoricitate, teoriile se reconfigurează continuu, iar descoperirile produse în urma cercetărilor de factură experimentală sau pe baza observațiilor sistematice pot reforma radical paradigmele care ordonează construirea cunoașterii. Altfel spus, noi nu cunoaștem realitatea *așa cum este ea de fapt*, ci numai mijlocită de o grilă de lectură a realității conturată de către stadiul în care a ajuns într-un anumit moment teoria și metoda corespondentă, care se bazează pe teoria despre realitate. Așadar, se cade să asumăm că nu avem acces la realitatea în sine, ci numai la o *versiune despre realitate* mijlocită de "ochelarii prin care privim lumea" cu care ne înzestreză cunoașterea științifică, ochelari care ne îngăduie doar să ne convingem, pas cu pas, că versiunea la care am ajuns este mai aproape de ceea ce este "adevărul". Sau, cum ar fi spus I. Kant (1771/2009), lumea ia forma dictată de simțurile noastre și se organizează după regulile rațiunii noastre, iar lumea *în sine (noumenul)* nu ne este accesibilă. Pe calea mijlocirii, noi avem acces doar la o cunoaștere secundară, *utilă*, dar limitată, care nu își poate revendica o întemeiere deplină.

Dar cum poate fi privit raportul creier-minte în lumina prin diverselor grile de lectură pe care filosofia le-a elaborat de-a lungul timpului? Opțiunea dualistă a fost deja explicată anterior: realitatea mentală (conștiința) și realitatea fizică (creierul) au propria lor autonomie, și știința se oprește la a explica realitatea fizică (în cazul psihologiei, procesele cerebrale).

Pe de altă parte, poziția materialistă "hard" prezumă că psihologia nu ar fi nimic altceva decât cunoașterea furnizată de neuroștiințe, focalizată pe studiul științific al sistemului nervos, cu un fundament biologizant. Thagard optează pentru ceea ce numește drept "naturalism neural", susținând teoria identității minte-creier. Și totuși, se recunoaște prezența în lume deopotrivă a unei substanțe fizice (cu proprietăți mecanice, geometrice, etc), dar acesteia i se asociază și o substanță *cogitativă* (ordonată în jurul intenționalității), iar relația dintre cele două substanțe nu e întemeiată pe un principiu de subordonare.

Cît privește răspunsul la *cum* cunoaștem realitatea, filosoful argumentează asupra rolului demersului științific în a consolida o poziție filosofică numită *realism constructivist*, diferită de pozițiile filosofice concurente care s-au pronunțat asupra acestei problematice (empirismul, scepticismul, idealismul) și care oferă o cunoaștere de ”treaptă”: lumea nu este doar așa cum ne apare filtrată prin intermediul senzorialității și raționalității noastre, ci ea există independent de realitatea mentală, iar noi suntem capabili să avansăm în cunoașterea ei, prin procese neuronale specifice.

Dacă empiriștii, de la John Locke, David Hume, George Berkeley ori Thomas Hobbes, au descris procesul cunoașterii umane în raport exclusiv cu simțurile și experiența, astfel încît teoriile științifice ce se articulează pe baza acestui travaliu au la bază datele colectate din observație, experiment și raționament deductiv (concluzia rezultă cu necesitate din premise), Thagard semnalează prezența unor fenomene mentale de tip *top-down*, precum mecanismele perceptive. Bunăoară, personale care sunt diagnosticate cu agnozie, deși nu suferă de nici o deficiență la nivelul analizatorilor senzoriali, nu pot recunoaște ceea ce văd, nu pot închege elementele percepute într-o imagine cu sens. Sau percepția culorilor, care se bazează pe teoria confirmată experimental a vederii cromatice, descrie cum oamenii au trei tipuri de receptori retinieni care captează lungimi de undă distincte, iar acestea reunite contribuie ulterior la generarea experienței subiective a culorilor (Conway, 2002). Pe scurt, noi vedem colorat, dar culorile sunt categorii din mintea noastră, ele se asociază unor lungimi de undă aparte și nu reprezintă proprietăți intrinseci ale obiectelor percepute. Studiile care afirmă existența unei vederi tetracromatice evidențiază capacitatea subiecților cu aceste calități senzoriale de a experimenta sute de milioane de culori ”aparte”, care nouă, oamenilor ”obișnuiți”, ne sunt complet inaccesibile. Experiența lor subiectivă a percepției lumii este radical diferită, iar nouă nu ne rămîne decît să aproximăm ca posibilitate teoretică ceea ce au ”trăit” ei. Or, descoperirea unui poieni cu flori de cîmp înmiresmate ne poate arunca într-o dilemă gnoseologică: simpla alterare a capacității noastre olfactive datorată unei răceli ne poate face de credem că acel spațiu este ”fără miros”, cînd, în fapt, senzorialitatea noastră alterată este cea care ”sărăcește” cunoașterea.

Iar dacă simțurile noastre singure sunt neîndestulătoare pentru o cunoaștere autentică, nici dependența deplină a realității de mintea noastră – teză centrală a idealismului – nu produce vreun avans semnificativ în a afla cum este lumea cu adevărat, ajungînd de asemenea la o

fundătură inferențială. Sunt numeroase experiențe subiective intense care nu sunt cauzate de factori din mediul fizic. Administrarea unor doze de LSD poate genera halucinații și proiecții onirice extrem de violente. Sigur, ne avertizează Thagard, avem la dispoziție instrumente prin care putem testa acuratețea informațiilor care ne parvin, fără să conchidem că simțurile noastre sunt denaturante. Dacă, de exemplu, avem îndoieli despre existența unui măr, putem să întrebăm alți semeni similari ce ”văd” privind același stimul din mediu, stabilind – pe baza unei experienței anterioare partajate – un acord tacit sau explicit privitor la faptul că ”în fața noastră este un măr”, care poate fi prezentat și pe baza un unor caracteristici proprii: e roșu, e de toamnă, e dintr-un pom cu trunchi înalt, e aromat. Toată această descriere ne îndreptățește să afirmăm că avem de-a face cu o entitate în realitate, calificată drept ”măr”, printr-o negociere implicită cu ceilalți, fiind expresia unei realități obiective, pe care noi o percepem mai mult sau mai puțin ”fidel”, în funcție de o serie de caracteristici preponderent biologice. Aceasta este schema inferențială a realismului constructivist: pe măsură ce confruntăm categoriile despre lume cu ale ”celuilalt” reușim să stabilim, pe baza experienței noastre comune prealabile și a unor repere cât mai obiective (mărime, culoare, parfum etc), un acord rezonabil privitor la categorisirea obiectului cunoașterii. Urmînd-o, știm cu mai mare probabilitate de a nu greși ”ce este lucrul pe care îl privim”, fără să aflăm, însă, niciodată pînă la capăt.

Poate cea mai mare provocare a epistemologiei contemporane nu vine însă, în opinia lui Thagard, dinspre empirism sau idealism, ci dinspre scepticism. Simpla împărtășire a unei experiențe comune asupra unui obiect cunoscut (deopotrivă în plan senzorial, dar și în registrul rațional) nu este suficientă pentru a proba existența ”cu necesitate” a obiectului aflat în vizor ca ”adevărat”. Conform acestei viziuni, nu avem posibilitatea de a decide ce este fals sau real nici prin simpla senzorialitate, nici prin raționamente. Întîmplarea că toți vedem un măr înseamnă doar că suntem similari din punct de vedere biologic (cu procese psihice corespondente asemănătoare) și că plecăm de la aceleași inferențe implicite, care prezumă existența unui măr în lumea ”obiectivă”. În fapt, susțin scepticii, noi putem fi conștienți nemijlocit doar de conținuturile propriilor noastre minți. Postmodernismul teoretizează convingător acest operator discursiv: lumea nu este decît un text deschis, în care fiecare perspectivă locală (perspectivele integratoare, asociate unei autorități sau unei ierarhii sunt complet recuzate ca ”dogmatice”) nu face decît să își stabilească o relație conversațională cu celelalte perspective particulare, și numai

din dialogul lor se poate naște ”sensul”. Un sens care și el este conjunctural, de etapă, relativizat. ”Metanarațiunile” care au exersat prea adesea - și deloc inocent – roluri hegemonice în explicarea lumii se cuvin substituite cu poveștile de nișă, punctuale, fragmentare, delegitimate de orice rădăcină întemeietoare. Mai mult, rămîne doar un *inter-text* continuu, care se (auto)reproduce tautologic și care ia locul realității, iar discursul este despărțit de lume. Toate textele generate de acest dialog sterp semantic nu devin decît un joc nesfîrșit al semnificantului fără semnificat (Lyotard, 1979).

Evidențiind precaritatea empirismului, a idealismului și a scepticismului, opțiunea lui Thagard este, cum am subliniat deja, pentru realismul constructivist, care pare cea mai *funcțională* soluție la îndemînă. Mecanismul angajat în cadrul acestui demers este *raționamentul prin abducție*, în care putem infera că p explică q în măsura în care p constituie cea mai probabilă, mai simplă și mai economicoasă cauză pentru q. Atunci cînd descoperim un comportament violent al unui agresor, după o scanare adecvată și competentă a literaturii de specialitate care a mai studiat problematica respectivă, se pot aplica probe de personalitate subiectului în cauză care măsoară constructul de ”agresivitate”, putem efectua un exercițiu anamnezic ce are rolul de a evidenția înclinația agresivă probată și anterior, putem analiza o sociogramă care să evidențieze marginalitatea în cadrul grupurilor de apartenență de care are parte subiectul, și, pe baza ipotezei frustrare-agresiune să decidem că și aici este o sursă cauzală importantă, după cum putem, în sfîrșit, să analizăm componenta pulsională a comportamentului activat. Toate aceste elemente sunt potențial *bune* motive pentru conduita înregistrată și putem decide cu mai mare probabilitate de a nu ”greși” că ne-am *apropiat* de adevăr (fără să pretindem că l-am atins nemijlocit). În fond, școala neopozitivistă susținuse o poziție similară: realitatea este alcătuită din trei lumi posibile – lumea fizică, cea mentală și lumea problemelor, fiecare cu autonomia sa, iar ”transferurile” dintre lumi nu pot să sfîrșească în substituție (Popper, 1998). Cunoașterea nu este decît o cunoaștere progresivă, de treaptă, prin sondări succesive ale unor ipoteze (specifice lumii problemelor). Prin metoda încercărilor și eliminării erorilor prin critică nu vom ajunge niciodată la adevărul ”absolut”, definitiv, deplin, ci doar adevăruri *falsificabile*.

În consecință, parcurgînd tot acest inventar ideatic, am observat cum cunoașterea se structurează pas cu pas și nu se cade să își revendice sentințe ultimative privitoare la obiectul cunoscut, cu atît mai mult cu cît acesta are o încărcătură psihologică sau socială. Pe scurt, pentru

a nu ne opri doar la stadii de cunoaștere primare, nesaturate, se impune asumată că investigarea psihicului nu constă numai studiul sistemului cerebral (din neuroștiințe), așa cum conștiința nu poate fi cuprinsă doar prin cercetări asupra creierului. Conștiința cuprinde o componentă fenomenologică esențială, calitativ distinctă și de natură diferită decât cea a fenomenelor fizice, cele din urmă putând fi doar approximate prin asociații și analogii. *Problema grea a conștiinței* rămâne un câmp de explorare crucial de dezvăluit, care operează cu *semantica* lumii, nu doar cu codurile operaționale proprii *sintaxei* sale, iar în absența interogării continue și proaspete a acestei problematice ne plasăm în zona supozițiilor și a pojghiței lucrurilor. Deși ne asumăm că realismul constructivist este o cale necesară și utilă de avansare în câmpul cunoașterii, limitele procesului se impun: mereu rămâne un "ceva" vădit, dar inaccesibil, esențial, ingenuu. E ca și cum privind în ochii propriului său copil după o izbândă la care devine părtaș, un părinte ar căuta numai conexiunile neuronale care sunt asociate "bucuriei". Lumina vie din ochii celui mic, emoția împărtășită, zîmbetul complice, privirea fremătătoare sunt toate numai "simptomatologii" somatice ale exteriorizării emoției? Sunt și așa ceva, dar nu în primul rînd așa ceva. Sau taina botezului e doar șocul epidermic al scufundării verticale a corpului pruncului într-un lichid incert, aflat la temperatura ambiantă? Negreșit, realismul constructivist ne poate ajuta să decidem "operațional" relevanța unor asemenea "concluzii". În (prea) multe cazuri, însă, activăm mai degrabă o cunoaștere de simț comun, mobilizînd resurse procedurale uriașe pentru a testa ipoteze secundare, marginale, de suprafață, prin așa numită "*Bubba psychology*" pe care o recuza Stanley Schachter (1982, *apud* McGuire, 1997), cînd se referea la inferențele complicate pe care psihologii le testează, însă pe care le-ar enunța firesc, cu ușurință, pînă și bunica. Dar chiar cînd cunoașterea este consistentă și sistematică, se refuză *celelalte* ordine ale realității care nu încap în maniera fizicistă de interpretare a lumii. Evacuînd din *felurimea lumii* ceea ce este indirect accesibil, dar uneori esențial, ordonînd cu sens viața, riscăm să rămînem în miezul unei cunoașteri minore, conjuncturale, locale. Iar dacă adepții paradigmei realismului constructivist decid cioranian, "la rece", adunînd "probe fizice, măsurabile", "concludente", pe calea cea mai "probabilă, simplă și economicoasă" că, în fond, iubirea nu este decât "întîlnirea dintre două salive" (Cioran, 1949/1992, p. 13), cred că e mai înțelept să le întoarcem spatele. În fața noastră s-ar putea să ne aștepte miracolul întîlnirii cu un om viu, întreg, care ne întinde mîna.



b.) Tema istoricității sinelui este important de adus în discuție atunci când se analizează felul în care s-a articulat cunoașterea personalității. Așa cum am argumentat pînă acum, emergența cunoașterii – fie și a celei secunde, locale, minore - se produce pe baza unei grile de lectură a realității, care intră în acord cu viziunea canonică de astăzi (reprezentată de un amestec de neopozitivism cu tonalitate postmodernă) și este una caracterizată de parțialitate. Viziunea clarificatoare asupra naturii istorice, schimbătoare, a privirii îndreptate înspre lume în actul cunoașterii a fost furnizată de către Thomas Kuhn, în clasică sa carte *The structure of scientific revolution* (1962/2008). Profesorul american descrie un model nuanțat diferit de cel al acumulărilor popperiene. Astfel, dezvoltarea științei și progresul cunoașterii nu este un proces linear, cumulativ, ci este caracterizat de salturi, rupturi, contradicții, în care perioadele de cercetare lineare (știința ”normală”) alternează cu perioade de criză și cu revoluțiile științifice. Mai mult, prin termenul de paradigmă pe care îl introduce în istoria științei, Kuhn desemnează setul de reguli de ”citire” a realității, cu arsenalul metodologic aferent, care contribuie la sporul acumulat al cunoașterii. Dar când este confruntată cu fenomene noi, de naturi și conținuturi ”altfel” decît cele cuprinse în experiența sintetizată pînă în acel moment în interiorul unei paradigme, reflecția despre realitate intră în criză, generîndu-se o schimbare de paradigmă sau o revoluție științifică. Iar această succesivitate paradigmatică, deși este rezultatul unei acumulări și a unor salturi calitative, produce grile de lectură ce se întemeiază cel mai adesea contra curentului dominant de pînă atunci în cunoașterea realității. Situația descrie, așadar, mai degrabă regula decît excepția procesului evoluției științifice. În consecință, noua paradigmă (care nu e niciodată *ultima* paradigmă) se afirmă contrazicînd principiile paradigmei precedente, negîndu-i chiar postulatele și metodele de cunoaștere.

Așa au stat lucrurile cu toată evoluția cunoașterii despre lume, în general, dar și despre personalitate, în particular. În consecință, este neîntemeiată de însăși specificul istoricității evoluției paradigmatică premisa care afirmă că un anumit canon de cunoaștere (cum este, astăzi, cel neopozitivist) este singurul legitim și ultimativ ”adevărat”. Dacă urmărim modul în care s-a articulat în cursul istoriei tiparul esențial care a ghidat înțelegerea sinelui în întrepătrunderea sa cu lumea, putem observa că proiecția anacronică de astăzi este iluzorie. Ken Evans și Maria Gilbert (2005) ne-au oferit o evaluare a stadialității cunoașterii și intervenției psihologice, reunite în jurul unei *prescripții integrative*, singura care poate răspunde în prezent aceste nevoi de a

recupera omul întreg, nu doar cel parcellar și ”de suprafață”. Inventariind tipurile de abordări influente în psihologie, Evans și Gilbert, observă dominanța abordărilor preponderent cantitative, structuraliste, bazate precumpănitor pe metoda experimentală, cu importante implicații pragmatice, de tipul *evidenced based practices* (practici bazate pe evidențe, științifice, se înțelege). Dar despre statutul epistemologic al acestor ”evidențe” întregul capitol anterior a formulat deja o poziție nuanțată, care subliniază natura lor limitată și nesaturată. Aceste evidențe sunt utile în cele mai multe cazuri în întemeierea intervențiilor psihologice de ”suprafață” și produc efecte vizibile incontestabile, dar în partea ”vizibilă”, ”fizicalistă” a fenomenelor psihice, fără să fie capabile să surprindă și cu atât mai puțin să reconfigureze partea ”esențială”, cea care conferă sens sinelui. Pe de altă parte, ca specie emergentă a unei noi revoluții paradigmatică, se impune tot mai consistent lectura de natură calitativă, bazată pe o metodologie interacționist-fenomenologică, cu importante conotații morale (căci enunță un ”sens” al cunoașterii), denumită drept *practice based evidence* (evidența bazată pe practică), de tipul psihoterapiei integrative practice, pentru care pledează, bunăoară, Richard Erskine (2011). Conform acestei lecturi despre realitate, toate achizițiile anterioare care lucrează cu concepte calificate de hegemonii canonului – încă – dominant drept vagi, ambigue, imposibil de ”operaționalizat”, sunt mobilizate pentru a integra mai bine acel ”altceva” inaccesibil fizicaliștilor. Aici se cuvin menționate îndeosebi conceptele psihanalizei, care au avut un uriaș impact contaminant în practica psihoterapeutică și care au jucat un rol semnificativ în evoluția cunoașterii și intervenției psihologice, chiar dacă au fost deseori recuzate de ”canon”. Prin asemenea concepte (inconștientul, complexe, instanțele eului, imageria simbolică, sublimarea etc) cunoașterea despre personalitate s-a putut apropia și a izbutit să acopere fie și parțial ceea ce lectura fizicalistă nu putea cuprinde din *substanța cogitativă* și din natura calitativă a experienței subiective.

Prin precipitarea noii ”revoluții”, care se va înstăpîni treptat drept proces de agregare al cunoașterii, se produce o reconfigurare majoră a operatorului mental al societății, în înțelesul atribut sintagmei respective de istoria mentalităților Febvre (1942/1996-1998). Astfel, fiecărei paradigme majore, care uneori a durat secole, i s-a asociat un operator dominant, în patru stadii succesive (Evans, 2007). Epoca clasică (*classical age*) a avut ca operator ordonator enunțul argumentativ reunit în jurul imperativului transcendent care conferă sens existenței și identității: ”*God is, therefore I am*” (Dumnezeu există, deci exist). Epoca modernă și luminile (*modern age*

*and Enlightenment*) au proslăvit puterea rațiunii: *"I think, therefore I am"* (Gîndesc, deci exist). Epoca post-modernă (*post-modern age*), cu deriva sa fragmentară și cu tautologia identitară pe care o animă în chip autist este rînduită în raport cu enunțul care strigă în singurătate: *"I am, therefore I am"* (*Sunt, deci sunt*). În schimb, argumentează Evans, noua "eră" (*new paradigm*) care se prefigurează se animă în jurul patternului relațional: *"You are, therefore I am"* (*Tu ești, deci eu exist*), activînd o sensibilitate comunitară fără de care rătăcirea identitară individuală post-modernă se irosește în narațiunea însingurată pe care o rostește obsesiv. Mai mult, devenirea sinelui nu își mai află rostul într-o manieră obiectuală (prin "amenajarea" cît mai echilibrată a unei identități "onorabile" pe baza valorificării instrumentale a resurselor personale), ci într-o deschidere relațională, în care ceea ce contează cu adevărat - și *ceea ce rămîne* - este *bogăția și calitatea relațiilor cu "ceilalți" semnificativi*. Sensibilă la transdisciplinaritate (Nicolescu, 1996/1999, 2009), centrată pe interconectare, interdependență și intersubiectivitate ca resurse ale modelării identităților, noua paradigmă va desfide cinismul, lăcomia și violența care au caracterizat cu asupra de măsură epoca modernă și post-modernă. Așadar, pus sub semnul simbolic al "iubirii aproapelui", deși pornește dintr-o realitate seculară, noul operator anunță o resurrecție tăcută, dar decisivă a operatorului inițiativ, care ar putea, găsesc, să fie translatat adecvat într-o sinteză integratoare: *"We are, therefore God is"* (*Noi suntem, deci Dumnezeu există*). Cercul se va închide și rostul original ar putea, astfel, să fie regăsit.

c.) După ce ne-am ocupat în primă instanță de procesul cunoașterii psihologice, argumentînd asupra limitelor demersului științific în a soluționa *problema grea a conștiinței*, și am analizat în a doua instanță *istoricitatea* obiectului central al acestei cunoașteri – sinele –, care integrează importante mutații de paradigmă, vom încerca în paginile ce urmează să ne fixăm atenția asupra *manierei* prin care se îngemănează cunoașterea în *practica* psihologică nemijlocită, fie ea și de plan secund, asociată *problemei ușoare a conștiinței*. Ne referim, desigur, la ansamblul de procese cognitive care însoțesc travaliul personalității și care sunt reunite în corpul de bază al imaginii despre natura umană pe care l-a configurat știința psihologiei.

Dar cum ”stăpânim” datele psihologice? Ce anume asigură caracterul pertinent al conceptelor angrenate în cercetările noastre? Cît ”acoperă” din realitatea psihică aceste concepte? Și ce se cuvine să transmitem celor ce se inițiază în lumea psihologiei despre ”ceea ce este personalitatea”? În absența unor răspunsuri la asemenea întrebări, întregul demers de cunoaștere ar putea hrăni inferențe pleonastice. Cele mai importante sinteze din domeniul metodologiei cercetării sunt unanime în a evidenția caracterul de construct teoretic al conceptelor din psihologie (Kerlinger, Lee, 2000; Stagnor, 2007; Weathington, Cunningham, & Pittenger, 2010). Aceste artefacte sunt, așadar, concepte abstracte inferate din comportamentele observate, pornind de la o serie de modele teoretice care explică funcționarea proceselor psihice, care sunt considerate acceptabile la un moment dat. Cum se observă cu ușurință, avem un lanț explicativ care pornește de o entitate direct accesibilă (comportamentul) și ”urcă” în elaborări teoretice prin analogii și asociații care aproximează rezonabil realitatea comportamentală (prin principiul constanței trancontextuale), folosindu-se de o serie de verigi inevitabil schimbătoare: modelul teoretic, care este mereu în viziunea neopozitivistă *falsificabil*, precum și gradul de acord al comunității științifice, care pe baza metodei critice semnaleză ”acceptarea” pînă la ”proba contrarie” a validității acelei teorii de ”treaptă”.

Și psihologia socială, mult mai sensibilă la determinările sociale asupra personalității, operează cu o serie de teorii agregate prin acumulare de cunoștințe, foarte influente, care ordonează cunoașterea (”omul” *ca și entitate situațională*, rînduindu-și viața ca ”*negustor simbolic*”, animat de o logică relațională *instrumentală* și calificînd lumea și pe sine întocmai ca un ”*leneș cognitiv*”, dar care este creator al propriului ”*rol*” pe o scenă socială în care este obsedat de nevoia de a-și spori puterea în relația cu semenul său) (Gavreliuc, 2007). Dar niciodată o teorie nu poate fi confirmată ”definitiv”, ci doar sprijinită pe date empirice mai solide. Foarte frecvent, însă, mergem pe versantul implicit al întăririi: vedem în lume ceea ce vrem să vedem, prin activarea *biasului de confirmare*, pus în evidență de Peter Wason (1960) într-un studiu devenit deja clasic, care atesta cît de ”natural” înclinăm să căutăm și să descoperim dovezi care confirmă credințele sau ”teoriile” noastre despre lume. Suntem ”atenți” la ceea ce este convergent cu convingerile noastre și suntem obscure la ceea ce le pune la îndoială. În loc să ne angajăm într-un travaliu costisitor care să infirme ipoteza intuită, elaborată pe baza teoriilor

înșușite despre lume, mai degrabă încercăm într-un chip excesiv să ne confirmăm propriile credințe.

Mai mult, psihologia, ca și toate științele sociale, se află pe un teritoriu foarte instabil, pentru că toate constructele sale sunt puternic modelate contextual (social, istoric, cultural). În pofida multideterminărilor evocate, însușirea în școlile de psihologie a acestei științe construiește o anumită imagine general împărtășită despre natura umană. Astfel, ni se furnizează un portret sistemic despre ”om” asamblat didactic, și, asemeni unei disecții ulterioare, înfățișăm trăsăturile de personalitate ca părți componente ale sinelui, plecând de la o premisă implicită de ”universalitate” (manualele de psihologie prezintă senzațiile, percepțiile, reprezentarea, memoria etc, și fac rareori efortul de a analiza aceste categorii în inter-relațiile lor cu factorii sociali, culturali și istorici). Atunci când se realizează pasul următor, și se ajunge la diagnoza individuală, se preiau constructele, se reassemblează și se instituie prea adesea, epistemologic vorbind, un *determinism tare* al situației într-un anumit profil de personalitate al subiectului analizat, rezultat în urma aplicării unor probe specifice. Aceste probe sunt și ele articulate pe baza unor elaborări teoretice prealabile, și acelea atașate unui câmp disciplinar care tinde să se individualizeze sau, ca să preluăm expresia mai plastică a lui Wallerstein (1998), tinde să se ”feudalizeze”. Apoi, se legitimează construcția rezultată prin ”validitatea științifică a constructelor”, probată printr-o serie de proceduri, preponderent statistice. Sigur, nimic rău în această exigență procedurală, câtă vreme s-a putut dovedi nemijlocit de multe ori că abordarea descrisă mai sus sporește eficacitatea organizațională și consolidează calificarea subiectivă a ”stării de bine” personale a ”omului”. Dar caracterul circular al unei asemenea logici explicative este vădit: de la constructe approximate (A, B) se ajunge – prin intermediul unor verificări interne a mecanismului explicativ, mecanism construit în gramatica *acelei* explicații care face parte din actul de cunoaștere – să lămurim aproximativ ceea ce ”întîmplă” cu subiectul uman (relația între A și B), singurul factor care decide ”pertinența” fiind caracterul reproductiv al patternului relațional constatat, înfățișat de în termeni de descriptori comportamentali. Se cade, așadar, să asumăm că validitatea statistică (care probează coerența inferențelor statistice și încrederea în magnitudinea efectului înregistrat), validitatea internă (care decide asupra caracterului cauzal al unei relații între A și B), validitatea externă (care exprimă capacitatea de a generaliza relația dintre A și B) se bazează toate pe validitatea de construct (modul cum s-au operaționalizat efectiv variabilele A, B), care ”suferă”

de această precaritate funciară: A și B sunt artefacte care se ”apropie” de realitatea psihică prin caracterul comun al anumitor aspecte comportamentale, de ”suprafață”, care oferă o explicație ”rezonabilă” pentru patternul observat, dar nu acoperă nicicând totalitatea realității psihice ”lăuntrice”.

Pornind de la exigențe procedurale de acest gen s-au construit și proceduri riguroase de tip cost-beneficiu în intervenția psihologică (așa numitele studii ICER, un acronim pentru "*incremental cost effectiveness ratio*") (Folland, Godman, Stano; 2012). Studiile evocate furnizează uneltele metodologice capabile să estimeze care dintre asocierile unor constructe, ce mobilizează intervenții, pot anticipa o eficacitate personală și organizațională mai bună (bunăoară, dacă o terapie medicamentoasă sau una psihoterapeutică este mai eficace - din punct de vedere al resurselor materiale, instituționale și ale celor psihologice angajate - pentru tratarea unei forme a depresiei). Toate aceste achiziții – metodologice și conceptuale – au avut un rol foarte important în *gestionarea resurselor psihologice și organizaționale* în așa fel încât ”omul” să se ”așeze” mai bine în relația cu el însuși. Dar, așa cum o întreagă tradiție de cunoaștere – apropiată încă de la mijlocul anilor 70 constructivismului social – atrăgea atenția, acest algoritm argumentativ poate să cadă într-o capcană a autosuficienței (Gergen, 1973, 2001). Vorbind mai simplu, ceea ce noi arătăm ca ”este omul” (uitând că folosim ”convenții”, ”constructe”, fie ele și probate statistic) devine deseori, în situații „nespecifice”, „altceva”. Uităm, deseori, că ceea ce noi descriem despre natura umană lămurește „ceea ce se întâmplă cu cei mai mulți oameni, în cele mai multe situații”, și nu ceva ce sa va întâmpla cu „necesitate”. Mai mult, vedem întregi inferențe – abundent susținute statistic – care descriu diferitele relații între „părțile personalității”, care concluzionează definitiv și postulează ultimativ. Ignorăm ceva foarte important, și anume că toate modelările noastre uzuale, care devin un fel de *religie argumentativă*, se întemeiază pe principiul de continuitate al funcțiilor pe care le descriem.

O asemenea ”stare de fapt”, atestată de orice sinteză serioasă de metodologia cercetării în științele sociale (Stangor, 2007; Neuman, 2009; Christensen, Johnson, & Turner, 2010) ne indică prezența unui schematism primar în descrierea fenomenelor psiho-sociale, ca premisă accesibilizantă. Astfel, ipotezele pe care studenții - pe baza învățării noastre – le însușesc ca modalități ”obligatorii” de a cunoaște „realitatea psihică” sunt fie relaționale (corelațiile), fie comparative (celebrul factor t sau analizele de varianță), fie (mai rar) explicative (precum

regresiile). Toate, însă, pleacă de la premisa implicită și de neînlocuit că relația dintre  $x$  și  $y$ ,  $x=f(y)$ , este descrisă de o funcție continuă, deși manualele de statistică psiho-socială accentuează că modelările noastre sunt *aproximate* de o funcție continuă.

Pentru a părăsi retorica strict tehnicistă, uităm că *ne scapă ceva* care poate fi, uneori, esențialul. Că aceste convenții procedurale pot să se apropie de explicarea lumii și pot să o modeleze rezonabil, cu beneficii pragmatice testate deseori, e un fapt indiscutabil, dar în egală măsură nu pot să devină un fel de esență tare, secretă, care asigură prin ea însăși garanția cunoașterii științifice. Majoritatea fenomenelor din natură și din societate pot fi approximate prin asemenea funcții, dar viața reală - atât în descrierea fenomenelor fizice, cât și a celor psiho-sociale - *nu* este articulată prin funcții continue. Prin analogie, ne aflăm într-o situație similară cu diferența înregistrată între mecanica clasică și fizica relativistă. Prima e utilă și a reprezentat un uriaș progres în cunoaștere, dar reprezintă doar un caz limitat, o aproximare (de la un punct încolo stîngace) a metabolismului original al fenomenelor fizice. Această tensiune dintre modele explicative de rang diferit a fost atestată de întregul șoc al relativismului începutului secolului XX, cu principiul incertitudinii al lui Heisenberg, și pînă la fizica fractalilor și știința complexității de azi. Ea este ilustrată de reflecțiile lui Ilya Prigogine (1997) sau de monumentală sinteză coordonată de Robert Meyers (2010) și a fost însușită de către epistemologia contemporană ca o provocare radicală. Căreia i se răspunde, la fel ca în fantezia apocaliptică a lui Lewis Shiner, *Deserted Cities of the Heart* (1988/2009), printr-o chemare către reumanizarea științei, prin apropierea de „obiectul cunoașterii” într-o manieră angajantă, capabilă să recupereze „sensul” pierdut deseori printr-un exces tehnicist al cunoașterii. *O re-căutare a rostului omului în lume* devine un exercițiu de reîntregire eliberator.

Sau, pentru a reveni într-un registru pragmatic, dar păstrînd analogia, atunci cînd decidem ce conținuturi se cuvine să le transmitem celor care se formează în domeniul psihologiei, se impune să asumăm că e foarte important să îi învățăm pe tinerii noștri interlocutori „mecanica newtoniană”, dar să nu o transformăm într-o dogmă. E vital ca studenții noștri să știe „tot ce trebuie să știe” despre psihologia personalității, psihologia dezvoltării, despre metodologie și statistică, dar să nu uităm că, deseori, în momentul  $t_1$ , un fenomen  $x$  poate să evolueze înspre o direcție non-predictibilă sau înspre alta, în funcție de un ansamblu de împrejurări, direcție căreia putem să îi estimăm probabilitatea, dar nu să-i garantăm obligativitatea. Sau mai direct, un om

calificat drept "non-agresiv", cu „comportament pro-social” consistent, cu „atitudini față de alteritate generoase” (toate constructe măsurate prin probe specifice și certificate de „noi”) poate să devină, în anumite circumstanțe, un criminal în serie (secolul XX ne-a oferit dramatice exemple ale unor asemenea „conversiuni” tragice, la scară de masă), după cum cel mai „nenorocit” om, în alte circumstanțe, poate să devină un sfânt.

Tocmai pentru că ceea ce lipsește din acest agregat tensionat al personalității este un "ceva" decisiv, inabordabil într-o lectură fizicalistă a realității, dar vădit prezent în ordinea lumii, care evacuat din procesul cunoașterii transformă orice dinamică identitară într-una rătăcitoare.

d.) Vom încheia excursul nostru îndreptându-ne atenția asupra acestui subiect hotărâtor în emergența unui sens al cunoașterii, pornind de la analiza modelului antropologic confirmat în post-modernitate. Așa cum și studiile din aria sociologiei culturii atestă, omul contemporan își structurează sinele într-un chip diferit de omul modern și premodern. Astăzi se înregistrează o adevărată revoluție identitară tăcută (*silent revolution*), ca rezultat al unei mutații valorice (*values shift*) semnificative, evidențiată de Ronald Inglehart și echipele lui din ampla cercetare *World Values Survey* (Inglehart, 1997/2008, Inglehart, Baker, 2000; Inglehart & Welzel, 2005). Astfel, în prezent se constată în societățile care au depășit impasul subzistenței și în care s-a asigurat o securitate socială și economică rezonabilă pentru majoritatea corpului social, o impunere a *valorilor postmaterialiste*, care depășesc răspunsul la nevoile primare ale lui Maslow, și solicită saturarea nevoilor de natură etică, senzuală, estetică. *Posedat de posesii*, omul postmaterialist recuză operatorul mental propriu lumii lui *a fi*, asociat unei tradiții care e considerată dogmatic-împovărătoare, și își rînduiește viața în jurul lui *a avea*, dar posesiile nu mai sunt – în primul rînd - de natură materială, ci experiențiale. Logica identitară în postmodernitate este dominată de exigența *intensității, diferenței și fragmentarului*, ca repere ale sinelui care se califică "împlinit". Totodată, în această goană de acumulare experiențială, prea adesea omul postmodern (în înțelesul concret de personaj sociologic majoritar al societăților "dezvoltate", coagulate politic în jurul modelului democrației liberale și cu o anumită prosperitate economică asigurată) își structurează viața confundînd scopul cu mijloacele, mobilizîndu-și resursele pentru a acumula mijloace care devin scopuri în sine, uitînd *ținta*. Într-o lume caracterizată de multiplicarea incontinentă a strategiilor de *self-help*, în care identitățile sunt articulate în jurul operatorilor plurali (*avem istorii, morale, adevăruri*, nu istorie, morală, adevăr,



”singularul” fiind privit cu scepticism și descalificat drept ”închistat”, ”retrograd”), idealul antropologic al omului postmodern se aglutinează în raport cu ideea de *confort existențial*. Mai mult, acest tip identitar se regăsește explicit și în imaginea dezirabilă despre natura umană promovată de psihologie: ideea de echilibru psihic, de stare de bine psihică a devenit deja o rutină definițională în jargonul de specialitate (*well-being, welfare*), precum și în codurile deontologice care prezumă idealul uman ce se cuvine încurajat. De exemplu, în codul etic cel mai influent din lumea psihologilor, al *American Psychological Association (APA)*, chiar în preambul, dar și în conținutul documentului (pp. 3-4, 6, 14), se fixează aceste repere care se cuvin să ghideze intervenția psihologică. În codul deontologic asumat de către organismul românesc reprezentativ pentru comunitatea psihologică, se menționează aceeași exigență (în art. 2, alin. 1). Dar ce se înțelege propriu-zis prin ”bine” psihic? Cele mai influente ansambluri teoretice din psihologie ne răspund: ”echilibrul” și ”integritatea” psihică, chiar dacă prețul pentru ceea ce oamenii califică subiectiv drept ”stare de bine” este deseori plătit cu recursul la duplicitate, ”mințire de sine” (sau ”reraționalizare”, ca să ne exprimăm septic), evaziune. Dacă ar fi să formulăm o evaluare doar din perspectiva psihologiei sociale, fie că e vorba de ”erori de atribuire”, ”disonanță cognitivă”, ”câștig secundar”, ”tipare de autodezvăluire”, ”autohandicapare”, strategii de construire a unei ”imagini pozitive despre sine” sau ”căutarea stimei de sine”, toate aceste mecanisme explicative mărturisesc despre strădania *căldică* de a *ni se părea că suntem în regulă cu noi înșine*. Orice reper transsituațional este expulzat, iar ”binele” este privatizat într-un joc tautologic deresponsabilizant: ”binele meu nu este neapărat binele tău”, câtă vreme nu mai există un ”bine de dincolo de noi și de deasupra noastră”, iar eu trebuie să mă așez în viață în raport cu ceea ce ”mă face să mă simt bine”. Animat în registrul *părelniciei*, o asemenea opțiune identitară este profund pierzătoare, pentru că evacuează *sensul* care ordonează ghemul de fire biografice. Din întreaga poveste, lipsește, în termenii activării *qualiei*, cum poate intuiți deja, *rostul*. Discernământul care ne înzestrează cu capacitatea de a *ramîne oameni* sau, dimpotrivă, atunci când e alterat, de a ne dezumaniza și abandona în „ceea ce suntem”, în diagnosticul obligatoriu al limitării noastre, furnizat, deseori contra cost, de „experții în suflete” (psihologi care uneori ne „dăruiesc”, cu bunăvoință plătită, soluții de „valorificare a infirmităților noastre ca resurse, pe care le putem reageza profitabil”). Dar discernământul se hrănește prin ceva „de dincolo de noi”. Prin credință. Printr-un set de exigențe morale care transcend epocile,

reunite în jurul unui bine absolut, capabil să înfrunte răul absolut care s-a întrupat odios în chipurile ororii totalitare a secolului XX. Se hrănește prin ”ceva” care l-a în-credințat pe om să rămână om, indiferent de rupturile istoriei. Apoi, să nu uităm că încă de la Toma d’Aquino, și credința este o formă de cunoaștere, dar nu directă, ci prin revelație (desigur, ”nemăsurabilă” și ”neoperaționalizabilă” în codul lecturii științifice a realității, dar atotputernică). După cum rațiunea care cunoaște, oricât și-ar revendica exactitatea și rigoarea, are inevitabil intrucată o componentă de credință prestabilită (în știința însăși, în capacitatea rațiunii umane, într-o teorie anume sau într-un model paradigmatic). Astfel, ruptura fenomenologică dintre cei doi operatori vitali ai cunoașterii (*ratio* vs. *fides*) este doar, și ea, relativă.

### **Rolul universității în regăsirea sensului. Cîteva opțiuni și cîteva crezuri**

Discursul comun academic susține ca o asemenea poziție este conservatoare. Că nu și-ar avea locul în universitate. Deriva universității contemporane prin izgonirea sensurilor tradiționale – care reprezintă o temă ce nu poate fi ocolită – impune ca depozitarul natural al cunoașterii să își reformuleze, însă, radical proiectul. Ca în eseul cu iz profetic *The University’s crisis of purpose* a celei care este Președintele Universității Harvard, Drew Gilpin Faust, ar fi bine să ne limpezim privirea și să vedem că: ”universitățile au misiunea de a genera nu doar cunoaștere, ci deopotrivă și (chiar dacă stînjenoare) îndoială. Ele reprezintă locuri nestăpînite și creatoare, case ale polifoniei vocilor. Însă în acest moment al istoriei, universitățile ar trebui să se chestioneze dacă au făcut îndeajuns pentru a ridica cele mai pătrunzătoare și neliniștitoare întrebări necesare în orice societate? În timp ce lumea se abandonează tot mai vîrtos în himera falsei prosperități și a materialismului excesiv, nu ar trebui oare ca universitățile – în cercetările, procesul de predare și în scrierile lor – să își sporească eforturile pentru a pentru destructura riscurile care șubrează societățile? Nu ar fi fost oare de datoria lor să joace rolul unei solide contraponderi față de iresponsabilitatea economică? Sunt universitățile prea captive scopurilor imediate pe care le servesc? A devenit modelul de piață fundamentul care definește pînă la capăt identitatea învățămîntului superior? (...) Pînă la urmă, universitățile nu au doar responsabilitatea de a servi la creșterea economică, ci în primul rînd pe cea de a deveni conștiința critică a societății” (Faust, 2009, p. 19)

Dar care este menirea noastră ca profesori de psihologie, ca cercetători și ca intelectuali, dacă ne punem ”oglinza în față” și ne asumăm deopotrivă tentația falsificatoare a fizicalismului,

istoricitatea sinelui, precaritățile exigențelor procedurale proprii cunoașterii psiho-sociale și idealul antropologic fragmentat promovat cu obstinație? Într-o lume în care feminismul a ajuns să ”comunice” cu ecologismul, cu corectitudinea politică, cu multiculturalismul și cu Dumnezeu ”pe picior” de egalitate, căci ”numai din dialogul tuturor perspectivelor” se poate ”naște sensul”, cred cu putere, chiar dacă împotriva curentului (deocamdată majoritar), că numai în măsura în care îi vom ajuta pe tinerii care ne urmează să recupereze integralitatea ființei umane, regăsind rostul și polifonia vieții, va depinde – sau nu – reușita noastră în registru profesional. Și nu numai.

Totodată, și moștenirea modelului de cunoaștere humboldtian - care e departe de a fi unanim acceptat ca soluție instituțională și opțiune intelectuală chiar în mediul cultural în care s-a născut, trăind în prezent o criză acută, a unei ”utopii obosite” cum o numea Peter Scott (2004) -, nu trebuie asumată necritic în România. Preluând ceea ce e de asimilat, se cade, totodată, să ne rămână activă și o sensibilitate pentru un rost mai înalt decât simpla rigoare științifică și raționalitate comprehensivă, trăită dogmatic. Căci în absența *sensului*, atât rigoarea, cât și raționalitatea au generat cele mai terifiante drame. Bestiarul secolului XX este plin de întrupările sociale și politice ale ”crimei științifice” (de la abatoarele umane naziste până la Gulagul comunist, produs explicit și acesta al comunismului... științific) (Boia, 2011).

Desigur, aventura umană rîvnește să lărgescă neconținut limitele cunoașterii, dar căutarea nu devine fertilă prin simpla ei exersare. Căci ”toate îmi sunt îngăduite, dar nu toate îmi sunt de folos” (Cor., 6: 12). Putem inventaria și rafina adevărurile conjecturale, de treaptă, locale, furnizate de căutările noastre științifice, dar în absența *adevărului care contează*, cunoașterea însăși se irosește în rătăcirii marginale. *Cunoașterea antrenează toate facultățile omului*, și universitatea – în rolul său de cel mai febril catalizator al cunoașterii –, pentru a-și atinge misiunea, se cade să se adreseze omului ca întreg și să cultive ansamblul acestor facultăți, nu numai cele asociate raționalității științifice neopozitiviste, cu limitările sale inerente. Mai mult, *cunoașterea integrată* este în primul rînd o *cunoaștere orientată*, care își propune să sporească și să anime potențialul generos din natura umană. Unul dintre cei mai însemnați psihologi sociali ai veacului trecut, Solomon Asch, cu mai bine de o jumătate de secol în urmă, sintetiza memorabil tentația rătăcitoare a psihologiei și solicita o regrupare a eforturilor cunoașterii și acțiunii psihologice înspre ”lucrurile cu adevărat importante”, precum libertatea, demnitatea, dreptatea:

”Credem că psihologia modernă a realizat mai adesea caricatura decît portretul omului. Cei care nu sunt psihologi (și psihologii atunci cînd nu sunt la catedră) vorbesc de lucruri străine, cum ar fi ”loialitate”, ”dreptate” și ”nedreptate”; vorbesc, de asemenea de ”demnitate” și de ”nevoia de libertate” (...). Și totuși, nu numai că asemenea idei sunt excluse din discuția științifică, dar schemele conceptuale asupra cărora lucrează astăzi psihologia nu le lasă nici un loc. Începem să observăm o parțialitate sistematică a ideilor curente în psihologie. (...) De altfel, există obiceiul de a justifica această unilateralitate în numele științei și al obiectivității, al necesității de a fi realist, de a face apel la realitatea faptelor, de a suspecta disertațiile. (...) Suntem în măsură de a ne întreba dacă nu este vorba de o falsă obiectivitate (...) și dacă linearitatea și faptul de a fi aparent liber de toate prejudecățile nu ascunde în schimb un dogmatism încă mai inflexibil, tocmai pentru că el vorbește în numele științei” (Asch, 1952, p. 3).

De aceea, găsesc că oricărui demers care depășește dogmatismul strict procedural și promite, cît de puțin, să participe la o asemenea sarcină decisivă de sondare a ”problemei grele a conștiinței”, de recuperare a integralității naturii umane și a rostului ei în lume în jurul unui ideal antropologic *saturat* – acea *umanitate recapitulată (anakephaliosis)* reunită în *El*, de care vorbea Jean-Luc Marion (2008) -, merită să îi acordăm creditul nostru. Și totodată, mai cred, legat de impasul pe care îl experimentăm în „mica noastră lume” în care „ne lovim” unii de alții, că trebuie să construim – prin includere, nu prin excludere - cu determinare și devoțiune, *competențe*. Și mai ales, să nu uităm că principala noastră misiune este să construim *caractere*. În raport cu un *bine absolut*, care pentru noi, cei situați în această tradiție, prinde viață în zece propoziții simple, care sfîrșesc, toate, într-o singură, hotărîtoare afirmație. Ne-a rostit-o, cîndva, sfîntul Augustin: ”*Iubește și fă ce vrei*”.

## Bibliografie:

- \*\*\*. (2010). *Ethical Principles of Psychologists and Code of Conduct*. Disponibil la <http://www.apa.org/ethics/code/principles.pdf>
- \*\*\*. (2013). *Codul deontologic al profesiei de psiholog cu drept de liberă practică*. Document aprobat de Colegiul Psihologilor din România; disponibil la <http://www.copsi.ro/>
- Asch, S. (1952). *Social psychology*. New York: Prentice Hall.
- Boia, L. (2011). *Mitologia științifică a comunismului* (ed. a 3-a). București: Humanitas.
- BonJour, L. (2010). The myth of knowledge. *Philosophical Perspectives*, 24, 57–83.
- Brunschvicg, L. (1912). *Les étapes de la philosophie mathématique*. Paris: Alcan.
- Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Chalmers, D. (2010a). *The Character of Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.
- Chalmers, D. (2010b). Dualismul nu trebuie să se opună științei, nu trebuie să transforme conștiința în ceva misterios. *Revista de filosofie analitică*, 4(2), 115-127.
- Christensen, L. B., Johnson, R. B., & Turner, L. A. (2010). *Research Methods, Design, and Analysis* (11<sup>th</sup> ed.). NY: Allyn & Bacon.
- Cioran, E. (1949/1992). *Tratat de descompunere*. București: Humanitas.
- Conway, B. R. (2002). *Neural Mechanisms of Color Vision: Double-Opponent Cells in the Visual Cortex*. NY: Springer.
- Dennett, D. (2010). *Quining Qualia*, în *A Historical Introduction To The Philosophy Of Mind*. Peterborough: Broadview Press.
- Dumitru, M. (2012). Explaining Phenomenal Consciousness. Does Conceivability Entail Possibility? *Keynote speaker presentation at International Conference PSIWORLD 2012*, Faculty of Psychology and Educational Sciences, University of Bucharest.
- Dumitru, M. (2013). Explicarea conștiinței fenomenale. Conceptibilitate epistemică și posibilitate metafizică. In Vacariu, G., Ștefanov, G. (eds.), *Problema minte-creier în neuroștiința cogniției* (pp. 97-112). București: Editura Universității din București.

- Erksine, R. G. (ed.). (2011). *Life Scripts: A Transactional Analysis of Unconscious Relational Patterns*. London: Karnac Book.
- Evans, K. (2007). Living in the 21<sup>st</sup> Century: A Gestalt Therapist's Search for a new Paradigm. *Gestalt Review*, 11(3), 190-203.
- Evans, K., Gilbert, M. (2005). *An Introduction to Integrative Psychotherapy*. New York: Palgrave MacMillan.
- Faust, D. G. (2009). The University's crisis of purpose. *The New York Times*, no. of 6<sup>th</sup> September, 19.
- Febvre, L. (1942/1996-1998). *Religia lui Rabelais*. 2 vol. Cluj-Napoca: Editura Dacia.
- Fiske, S., Taylor, S. E. (2013). *Social cognition: from brains to culture*. NY: Sage.
- Folland, S., Goodman, A. C., Stano M. (2012) Economic Efficiency and Cost-Benefit Analysis. In *The Economics of Health and Health Care* (7<sup>th</sup> ed.). Boston, MA: Prentice Hall.
- Gavreliuc, A. (2007). *De la relațiile sociale la comunicarea socială. Psihologia socială și stadiile progresive ale articulării sinelui*. Iași: Polirom.
- Gergen, K. J (1973). Social psychology as history. *Journal of Personality and Social Psychology*, 26 (2), 309–320.
- Gergen, K.J (2001). Psychological science in a postmodern context. *American Psychologist*, 56 (10), 803–813.
- Gödel, K. (1931). Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme, I. *Monatshefte für Mathematik und Physik*, 38, 173-198.
- Hofstede, G., Hofstede, G. J., Minkov, J. (2012). *Culturi și organizații. Softul mental*. Humanitas: București.
- Ingelhart, R. (1997/2008). *Modernization and Postmodernization*. Princeton: Princeton University Press.
- Inglehart, R., Baker, W. E. (2000). Modernization, cultural change, and persistence of traditional values. *American Sociological Review*, 65, 19-51.
- Inglehart, R., Welzel, C. (2005). *Cultural Change and Democracy: The Human Development Sequence*. New York and Cambridge: Cambridge University Press.
- Jackson, F. (1982). Epiphenomenal Qualia. *Philosophical Quarterly*, 32, 127-136.
- Jackson, F. (1986). What Marry didn't know. *Journal of Philosophy*, 83, 291-295.

- Jackson, F. (1998). Postscript on Qualia. In *Mind, methods and conditionals. Selected Essays*. London: Routledge.
- Kant, I. (1781/2009). *Critica rațiunii pure*. București: Univers Enciclopedic.
- Kerlinger, F. N., Lee, H. B. (2000). *Foundations of behavioural research* (4<sup>th</sup> ed). Holt, New York: Harcourt College Publishers.
- Kuhn, Thomas (1962/2008). *Structura revoluțiilor științifice*. București: Humanitas.
- Levine, R. (2003) *Purple haze. The puzzle of consciousness*. Oxford: Oxford University Press.
- Liotard, J. F. (1979). *La condition postmoderne*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Marion, J. L. (2008). *The Visible and the Revealed*. New York: Fordham University Press.
- McGuire, W.J. (1997). Going beyond the banalities of Bubba psychology: A perspectivist social psychology. In C. McGarty & S.A. Haslam (Eds.), *The Message of Social Psychology* (pp. 221-237). Oxford: Blackwell.
- Meyers, R. A. (ed.) (2010) *Encyclopedia of Complexity and Systems Science*. NY: Springer.
- Nagel, T. (1974). What Is It Like to Be a Bat? *The Philosophical Review*, 83(4), 435-450.
- Nagel, T. (2012). *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False?* Oxford: Oxford University Press.
- Neuman, W. L. (2006). *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches* (7<sup>th</sup> ed.). NY: Allyn & Bacon.
- Nicolescu, B. (1996/1999). *Transdisciplinaritatea (manifest)*. Iași: Polirom.
- Nicolescu, B. (2009). *Ce este realitatea?* Iași: Junimea.
- Place, U. T. (1956). Is Consciousness a Brain Process? *British Journal of Psychology*, 47, 44–50.
- Place, U. T. (1960). Materialism as a Scientific Hypothesis. *Philosophical Review*, 69, 101–104.
- Popper, K. (1998). *În căutarea unei lumi mai bune*. București: Humanitas.
- Prigogine, Ilya (1997). *End of Certainty*. NY: The Free Press - Simon and Schust.
- Searle, J. (1980). Minds, Brains and Programs. *Behavioral and Brain Sciences*. 3(3), 417–457.
- Searle, J. (1993). The Problem of Consciousness. *Social Research*, 60(1), 3-16.
- Scott, P. (2004). The Transformation of the Idea of a University. In F. Inglis (ed.), *Education and the Good Society* (pp. 88-105). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Shiner, L. (1988/2009). *Deserted Cities of the Heart*. Michigan: Subterranean Press.
- Smart, J.J.C. (1959). Sensations and Brain Processes. *Philosophical Review*, 68, 141–156.

- Smith, P. (2004). *The quite crisis. How Higher Education Is Failing America?* NY: Anker Publishing, John Wiley & Sons.
- Stangor, C. (2007). *Research Methods for the Behavioral Sciences* (3<sup>rd</sup> ed). Boston, MA: Houghton Mifflin Company.
- Thagard, P. (2012). *The brain and the meaning of life*. NJ: Princeton University Press.
- Wallerstein, I. (1998). The heritage of Sociology. The promise of Social Science. In *Presidential Address, XI th World Congress of Sociology*. Montreal: Montreal University Press.
- Wason, P. C. (1960). On the failure to eliminate hypotheses in a conceptual task. *Quarterly Journal of Experimental Psychology* (Psychology Press), 12(3), 129–140.
- Weathington, B.L., Cunningham, C.J.L., & Pittenger, D.P. (2010). *Research Methods for the Behavioral and Social Sciences*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, Inc.