

Explicarea conștiinței

David M. Rosenthal

Dintre fenomenele mentale, nici unul nu pare să reziste atât de bine explicației precum conștiința. Parțial, dificultatea se datorează faptului că folosim termenul „conștient” și alții înrudiți să dea seama de anumite fenomene distincte ale căror legături nu sunt întotdeauna clare. Iar acest lucru duce adesea la amestecarea acestor fenomene distincte. De aceea, orice încercare de a explica conștiința trebuie să înceapă prin a distinge diferitele lucruri pe care le numim conștiință.

Un astfel de fenomen este strâns legat de simplul fapt de a fi în stare de veghe. Noi descriem oamenii și alte ființe ca fiind conștienți atunci când sunt în stare de veghe și sistemele lor senzoriale sunt receptive într-un mod normal pentru o stare de veghe. Numesc acest fenomen *conștiință a ființei*. În acest sens, conștiința este o chestiune biologică, constând în aceea că o ființă nu este inconștientă – adică, aproximativ starea opusă somnului sau KO-ului.

Însă noi folosim termenul „conștiință” și pentru alte fenomene care par mult mai greu accesibile înțelegerii și explicației. Astfel, distingem nu numai între ființe conștiente și inconștiente, ci și între stări mentale ce sunt conștiente și cele ce nu sunt. Voi numi această a doua proprietate *conștiință de stare*. Este bine cunoscut faptul că nu toate stările mentale sunt conștiente. Stări intenționale precum credințele și dorințele apar în mod vădit fără a fi conștienți.¹ Și, în ciuda unor diferențe de opinie asupra chestiunii, voi argumenta că același lucru este adevărat și în privința stărilor senzoriale precum durerile și senzațiile de culoare. Asemenea stări nu numai că pot apărea în mod inconștient, dar adesea o și fac.²

Deși conștiința ființei și conștiința de stare sunt proprietăți distincte, este foarte posibil să fie legate în diferite moduri. Poate că, de exemplu, ființele trebuie ele însele să fie conștiente pentru ca oricare stare mentală a lor să fie conștientă, deși dacă visurile obișnuite sunt vreodată stări conștiente, ele constituie contraexemplu ale acestei generalizări.³

Oricum ar sta lucrurile în această privință, proprietatea conștiinței ființei este relativ neproblematică. Putem constata aceasta luând în considerare ființe mai puțin înzestrate mental decât noi ale căror stări mentale nu sunt niciodată conștiente, nici măcar atunci când sunt în stare de veghe.⁴ Toate stările lor mentale sunt asemănătoare stărilor mentale inconștiente în care ne aflăm atunci când suntem trezi. Fără îndoială, unele ființe

¹ Grație lui John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1992. Folosesc aici „stare intențională” pentru a mă referi la stări precum credințele și dorințele care manifestă conținut propozițional alături de o atitudine mentală.

² Pentru unele observații asemănătoare despre diferitele folosiri ale „conștiinței” v. Edmund Husserl, *Logical Investigations*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1970, II, pp. 535-536.

³ „Obișnuit” exclude așa-numitele visuri hipnotice ce apar într-o stare de semi-veghe. Intuițiile aici nu sunt deloc hotărâtoare. Sunt stările de vis foarte intense stări conștiente? Trebuie să fim conștienți atunci când ne aflăm în ele? Întrucât este departe de a fi clar ce să spunem despre aceste chestiuni, este posibil la fel de bine ca stările conștiente să poată apărea fără ca ființa însăși să fie conștientă.

⁴ Nu există, desigur, nici un *mod* de a fi conștientă pentru o asemenea ființă – nici un mod de a fi *pentru* ființa respectivă. Dar aceasta nu înseamnă că nu există nici un mod de a fi conștient.

sunt într-adevăr astfel, să spunem broaștele. Și este evident că atunci când nici una dintre stările mentale ale unei ființe nu este conștientă, nu este nimic problematic în privința a ceea ce înseamnă pentru ființa respectivă să fie conștientă. Unii teoreticieni ar putea nega că un astfel de caz este posibil, susținând că nici o ființă nu trece drept conștientă decât dacă unele dintre stările mentale în care se află sunt stări conștiente. Dar aceasta nu pare decât o extrapolare nefondată a stării umane de veghe normală la cazul tuturor ființelor. În plus, chiar dacă poziția lor ar fi corectă, conștiința de stare este cea care introduce văditul mister.

De aceea, ceea ce este problematic în privința conștiinței trebuie să fie o chestiune ce ține nu de conștiința ființei, ci de conștiința stărilor mentale ale unei ființe. Întrucât conștiința ființei implică faptul de a fi receptiv la stimulii senzoriali, dacă stările senzoriale ar fi toate conștiente, orice ființă conștientă s-ar afla cu necesitate în anumite stări conștiente. Dar și atunci, ar fi conștiința stărilor, nu a ființei, cea care pare să stârneasce misterul.

Din acest motiv, mă voi ocupa aici de conștiința de stare. După ce voi pune unele fundamente în secțiunea I, voi continua în secțiunea II să elaborez o ipoteză despre ce înseamnă pentru o stare mentală să fie conștientă. În această ipoteză, o stare mentală este conștientă dacă este însoțită de un tip specific de gând. Aceasta se întâmplă indiferent dacă starea care este conștientă este o stare intențională sau o stare senzorială. Apoi, secțiunea III susține această ipoteză cu un argument ce recurge la abilitatea pe care ființele ca noi o au să relateze în mod neinferențial despre propriile lor stări conștiente.

Secțiunile IV și V discută cazul special al stărilor calitative conștiente. În secțiunea IV, argumentez că o asemenea conștiință senzorială este doar un caz special al conștiinței de stare ce nu pune probleme suplimentare deosebite. Iar secțiunea V oferă temeuri pentru a considera că o stare intențională însoțitoare poate duce în fapt la existența unui mod de a fi al cuiva într-o stare senzorială conștientă. În final, secțiunea VI ia în considerare două întrebări generale despre conștiința de stare: Ce funcție ar putea avea și dacă într-adevăr conștiința poate reprezenta greșit în ce stări mentale ne aflăm.

I. Conștiința de stare și conștiința tranzitivă

Orice altceva am mai putea descoperi despre conștiință, este clar că, dacă cineva este complet inconștient de o stare mentală, acea stare nu este o stare conștientă. O stare poate desigur să fie conștientă fără ca cineva să-i acorde atenție conștientă și, într-adevăr, chiar fără să fie conștient de fiecare aspect mental al stării respective. Dar dacă cineva nu este deloc conștient de o stare, acea stare nu este o stare conștientă. Această observație reprezintă un bun început pentru o teorie a conștiinței de stare. Deoarece este suficient ca o stare să nu fie conștientă ca cineva să fie complet inconștient de ea, a fi conștient de o stare este o condiție necesară pentru ca acea stare să fie o stare conștientă.

Cu toate acestea, a fi conștient de o stare mentală nu este și o condiție suficientă pentru ca starea respectivă să fie conștientă. Există moduri în care putem fi conștienți de stările noastre mentale chiar și atunci când acele stări nu sunt stări conștiente. Așadar, dacă putem înlătura acele moduri, vom rămâne cu modul

particular în care suntem conștienți de stările noastre mentale, când acele stări sunt stări conștiente. Iar aceasta ne-ar oferi o condiție care este atât necesară cât și suficientă pentru ca o stare mentală să fie conștientă.

În scopul de față, voi vorbi intersanjabil de a avea conștientă (*being aware*) sau conștiință (*being conscious*) de ceva. Prin urmare, strategia mea este de a explica faptul că o stare este conștientă în termenii faptului că suntem conștienți de acea stare într-un anumit mod. Nici un cerc vicios nu este implicat aici, întrucât explicăm un fenomen în termenii altuia. Una este pentru noi să fim conștienți de ceva – ceea ce am putea numi *conștiință tranzitivă* – și alta pentru o stare să fie conștientă – ceea ce numesc *conștiință de stare*. Și noi înțelegem conștiința tranzitivă – faptul că suntem conștienți *de* lucruri – independent de înțelegerea a ceea ce înseamnă pentru stările mentale să fie stări conștiente. Suntem tranzitiv conștienți de ceva în virtutea faptului că suntem fie într-o stare intențională, fie într-una senzorială al cărei conținut este orientat către acel lucru. Iar faptul că o stare are un anumit conținut este o proprietate distinctă de aceea a unei stări de a fi conștientă.⁵

Pare relativ necontroversat că o stare de care cineva nu este sub nici o formă conștient tranzitiv nu poate fi o stare conștientă. Chiar și concepția lui Descartes, ce încă ne influențează profund, este conformă cu această observație comună, întrucât el descrie invariabil stările pe care le numim conștiente drept stări de care suntem conștienți în mod imediat. Cu toate acestea, Fred Dretske a criticat de curând observația că suntem conștienți de toate stările noastre conștiente. Potrivit lui Dretske, faptul că o stare este conștientă nu constă în aceea că cineva este conștient de starea respectivă; mai degrabă, o stare este conștientă dacă, în virtutea faptului de a fi în acea stare, cineva este conștient de ceva sau că ceva se întâmplă. Însă orice stare mentală satisface această condiție; așadar Dretske trebuie să susțină că toate stările mentale sunt stări conștiente. Ca atare, el consideră că presupusele cazuri de stări mentale inconștiente sunt neconvingătoare. Astfel, adesea se spune că un șofer de cursă lungă a cărui atenție scade percepe strada în mod inconștient⁶, dar Dretske observă corect că percepția poate fi lipsită de atenție fără a înceta să fie conștientă.⁷

Cu toate acestea, multe alte exemple de stări mentale inconștiente sunt mai convingătoare. Adesea, în mod conștient ne frământăm în fața întrebării ce anume să facem sau cum să rezolvăm o problemă, pentru ca răspunsul să ne parvină mai târziu, fără ca în intervalul de timp scurs problema să fi stat în fața minții noastre. Deși din perspectiva persoanei întâi nu pare că ne-am gândit la problemă, este clar că asta trebuie să fi făcut. Și spre deosebire de cazul șoferului de cursă lungă, aici nici o îndreptare a atenției n-ar schimba lucrurile. De asemenea, adesea primim informație senzorială fără a fi conștienți deloc că facem acest lucru, din nou indiferent spre ce ne îndreptăm atenția. Întrucât, din perspectiva persoanei întâi, părem că nu ne aflăm în nici o stare senzorială relevantă, acele stări nu sunt stări conștiente.

Dretske de asemenea argumentează că există contraexemple reale la ideea că suntem tranzitiv conștienți de toate stările noastre conștiente. Pentru a adapta puțin argumentul lui, să luăm două peisaje, unul cu zece

⁵ Chiar dacă toate senzațiile sunt conștiente, modul de a fi *despre* ceva al unei senzații ar fi o funcție nu a faptului de a fi conștientă, ci mai degrabă a modurilor prin care ea se aseamănă și diferă calitativ de alte senzații comparabile. Strict vorbind, stările mentale nu sunt conștiente de lucruri; mai degrabă, ființele sunt conștiente de lucruri în virtutea faptului că se află în stări conștiente.

⁶ Cea mai cunoscută versiune a exemplului se datorează lui D. M. Armstrong, „What is Consciousness?”, în cartea sa *The Nature of Mind*, St. Lucia, Queensland: University of Queensland Press, 1980: 55-67, p. 59. Vezi Dretske *Naturalizing the Mind*, Cambridge: Massachusetts: MIT Press/Bradford Books, 1995, pp. 104-105.

⁷ „Conscious Experience”, *Mind* 102, 406 (aprilie 1993): 263-283; retipărit în Dretske, *Perception, Knowledge, and Belief: Selected Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 113-137, p. 123; *Naturalizing the Mind*, cap. 4.

copaci iar celălalt identic cu primul, dar cu un copac lipsă. Și să presupunem că privesc în mod conștient ambele peisaje și că într-adevăr văd în mod conștient toți copacii din fiecare peisaj. Dar să presupunem, în cele din urmă, că, în pofida tuturor aparențelor, nu observ nici o diferență între cele două peisaje.

Dretske consideră în mod rezonabil că în acest caz am experiențe conștiente ale ambelor peisaje, incluzând toți copacii din fiecare. În plus, există o parte din experiența conștientă a celor zece copaci care nu face parte din experiența conștientă a celor nouă copaci. Acea parte este ea însăși o experiență conștientă – experiența conștientă a unui copac. Însă pentru că nu sunt tranzitiv conștient de diferența dintre cele două peisaje, Dretske conchide că nu voi fi tranzitiv conștient de experiența aceluia copac în plus. Dacă lucrurile stau astfel, experiența copacului în plus este o experiență conștientă de care nu sunt tranzitiv conștient.⁸

Aceasta nu constituie o întâmplare ezoterică. Ea apare desigur tot timpul; să facem ca un peisaj să fie o versiune puțin mai târzie a celuilalt astfel încât ultimul să fie ușor schimbat, într-un mod insesizabil. Așadar, dacă argumentul lui Dretske este valid, noi adesea nu reușim să fim conștienți de experiențele noastre conștiente.⁹

Dar argumentul nu este valid. Cineva poate fi conștient de o experiență într-o privință și să nu fie conștient de ea în alta. De exemplu, cineva poate fi conștient de o experiență vizuală ca fiind o experiență a unei pete neclare, însă fără să fie și o experiență a unui anumit tip de obiect. În mod similar, cineva poate fi conștient de experiența copacului în plus ca o experiență a unui copac sau chiar doar ca o parte a experienței sale de ansamblu, fără să fie deloc conștient de el ca lucrul care face diferența dintre experiențele celor două peisaje. După câte se pare, asta se întâmplă în cazul constructelor lui Dretske. Dretske nu a descris o stare conștientă de care cineva să nu fie tranzitiv conștient.

Există o complicație în discuția lui Dretske ce merită menționată. Dretske insistă că a fi conștient de o diferență, spre deosebire de a fi conștient de obiecte și întâmplări concrete, se reduce întotdeauna la a fi conștient „că o asemenea diferență există”.¹⁰ El ar putea astfel să susțină că a fi conștient de o diferență înseamnă întotdeauna a fi conștient de ea ca diferență. Dar aceasta nu va ajuta la nimic. Experiența copacului în plus este aceea în virtutea căreia cele două experiențe de ansamblu diferă. Cu toate acestea, cineva poate fi conștient de lucrul în virtutea căruia ele se întâmplă să difere fără a fi conștient că ele într-adevăr diferă. Așa cum a spus Dretske, cineva poate fi conștient de acel lucru în virtutea căruia ele diferă, dar nu și de diferența

⁸ „Conscious Experience”, pp. 125-128; cf. *Naturalizing the Mind*, pp. 112-113.

⁹ Cineva ar putea obiecta că, în orice caz, suntem conștienți de stările noastre conștiente atunci când suntem conștienți introspectiv de ele. Pentru a dejuca această obiecție, Dretske a argumentat recent că introspecția se aseamănă cu ceea ce el numește percepție transferată. Așa cum luăm la cunoștință cât de plin este rezervorul de benzină, uitându-ne la indicator, la fel luăm la cunoștință în ce stare mentală ne aflăm observând ceea ce vedem. Prin aceasta devenim conștienți că ne aflăm într-o anumită stare mentală, dar nu și conștienți de acea stare. (Dretske, „Introspection”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, CXV [1994/95]: 263-278 și *Naturalizing the Mind*, cap. 2.) În această propunere ingenioasă, introspecția este o chestiune de a lua cunoștință de modul în care cineva își reprezintă lucrurile (274-275). Dar introspecția este mai bine interpretată ca luare la cunoștință de starea mentală în care se află cineva, independent de modul în care o stare reprezintă realitatea nonmentală. Dar chiar dacă Dretske are dreptate în privința a ceea ce este introspecția, doar văzând că îmi reprezintă lucrurile ca fiind într-un anumit mod nu va produce introspecție decât dacă văd aceasta în mod conștient. Prin urmare, fie argumentul se bazează pe presupuziția lui Dretske că toate stările mentale sunt conștiente, fie trebuie să ofere o nouă abordare privind ce înseamnă pentru stări să fie conștiente.

¹⁰ „Conscious Experience”, 128; cf. 117-118.

dintre ele¹¹; într-adevăr, el recunoaște în mod explicit că aceasta se poate întâmpla.¹² De aceea, argumentul lui Dretske nu subminează observația comună că suntem tranzitiv conștienți de toate stările noastre conștiente.¹³

II. Ipoteza

Să ne întoarcem așadar la întrebarea privind ce este atât de special în modul în care suntem tranzitiv conștienți de stările noastre mentale atunci când acele stări sunt stări conștiente. Poate că lucrul cel mai evident este că atunci când o stare este conștientă, suntem conștienți de ea într-un mod care pare imediat. Descartes a subliniat acest caracter intuitiv imediat¹⁴, pe care mulți l-au apreciat că trimite la o teorie cartesiană a minții în care faptul de a fi conștientă al unei stări mentale este o proprietate intrinsecă a acelei stări. Dacă nimic nu mediază între o stare și modul cuiva de a fi tranzitiv conștient de ea, poate că conștiința tranzitivă este ceva intern stării însăși.

Dar intuiția despre caracterul imediat nu dovedește că faptul de a fi conștientă al unei stări mentale este ceva intern acelei stări. Din perspectiva persoanei întâi pare că nimic nu mediază între stările conștiente de care suntem conștienți și conștiința noastră tranzitivă a lor. Dar toate acestea demonstrează că, dacă ceva mediază între o stare conștientă și conștiința noastră tranzitivă a ei, factorul de mediere nu este unul de care să fim conștienți. Iar absența medierii conștiente nu este un motiv pentru a considera că medierea inconștientă nu are loc.¹⁵ Incapacitatea de a aprecia acest lucru i-a condus pe unii să susțină că suntem conștienți de stările noastre conștiente într-un mod complet diferit de cel în care suntem conștienți de orice altceva.

Chiar și atunci când ceva mediază între o stare mentală conștientă și modul nostru de a fi conștienți de ea, putem fi conștienți de factorul de mediere; doar că nu putem fi conștienți de el ca mediind. Să ilustrăm prin ceea ce se întâmplă în percepție. Atunci când percepem în mod conștient lucruri, stările noastre senzoriale conștiente mediază între percepțiile noastre și obiectele pe care le percepem, și întrucât acele stări sunt conștiente, suntem conștienți de ele. Cu toate acestea, nimic în aceste cazuri nu pare în mod intuitiv să medieze.

¹¹ În interesantul său studiu „Dretske on HOT Theories of Consciousness”, William Seager oferă în mod independent o abordare similară a modului în care argumentul lui Dretske nu reușește să submineze ipoteza HOT (*Analysis* 54, 1, [ianuarie 1994]: 270-276, îndeosebi pp. 275-276).

¹² „Dar cititorii care au fost conștienți doar de lucrul în care consta diferența dintre Alpha și Beta [cele două mulțimi din exemplul lui Dretske] nu au fost conștienți de faptul diferenței dintre Alpha și Beta.” („Conscious Experience”, p. 128)

¹³ John R. Searle neagă de asemenea că noi suntem conștienți de stările noastre mentale, deși din motive diferite de cele ale lui Dretske. „În privința subiectivității conștiente, nu există nici o distincție între observație și lucru observat” (*The Rediscovery of the Mind*, p. 97). Contextul clarifică faptul că Searle neagă nu numai că putem observa stările noastre conștiente, ci că suntem conștienți de ele în general în modul în care suntem conștienți de alte lucruri: „Nu putem accede la realitatea conștiinței în modul în care, folosind conștiința, putem accede la realitatea altor fenomene” (96-97). Aceasta se întâmplă deoarece „în privința subiectivității conștiente, nu există nici o distincție între observație și lucru observat” (97). Searle argumentează acest lucru recurgând la ideea că putem descrie conștiința doar în termenii a ceea ce este conștiință *de* (96). Dar chiar dacă lucrurile stau astfel, vor exista stări în virtutea cărora suntem conștienți de lucruri. Prin urmare, nu rezultă că nu există stări în virtutea cărora suntem conștienți de stările noastre conștiente.

¹⁴ „Cuvântul ‘gândire’ se aplică la tot ceea ce există înăuntrul nostru astfel încât suntem imediat conștienți de aceasta” (Expunerea geometrică la *Cel de-al doilea șir de răspunsuri*, *Oeuvres de Descartes*, ed. Charles Adam și Paul Tannery, Paris: J. Vrin, 1964-1965, VII, 160).

¹⁵ Medierea inconștientă, în plus, poate avea loc la fel de bine; factori de care nu suntem în nici un fel conștienți adesea mediază causal între stări mentale distincte, chiar și atunci când suntem conștienți de ele din perspectiva persoanei întâi. Sentimentul nostru intuitiv că nu suntem conștienți de stările noastre conștiente în nici un fel care să fie mediat poate fi ceea ce îl conduce pe Searle să susțină că nu există nici o modalitate în care să fim conștienți *de* stările noastre conștiente (v. n. 13). De asemenea, distinge acest caz de modul în care suntem perceptiv conștienți de lucruri, situație când suntem uneori conștienți de factorul de mediere ce intervine.

Aceasta se întâmplă deoarece noi nu suntem conștienți de nimic ca mediind. Și cea mai bună explicație pentru aceasta, la rândul ei, este că stările senzoriale conștiente care de fapt mediază nu apar în nici o inferență conștientă pe care se bazează percepția noastră. La fel stau lucrurile cu modul în care suntem conștienți de stările noastre mentale conștiente. Modul nostru de a fi conștienți de ele pare nemediat pentru că suntem conștienți de ele într-un mod care nu se bazează pe nici o inferență conștientă, cu alte cuvinte nici una de care să fim conștienți.¹⁶

Să luăm următorul caz. Sunt iritat, dar nu sunt conștient de aceasta. Deși iritarea mea nu este conștientă, tu observi comportamentul meu indispus și îmi spui că sunt iritat. Există două feluri în care aș putea reacționa. Aș putea accepta ceea ce îmi spui, dar cu toate acestea să nu simt nici o iritare conștientă. Credința mea că sunt iritat ar fi rezultatul unei inferențe conștiente bazată pe remarcă ta și probabil derivată și din conștientizarea comportamentului meu relevant.¹⁷ Însă există și o altă posibilitate: remarcă ta m-ar putea determina să devin conștient de iritare independent de orice astfel de inferență conștientă. În acest caz, iritarea mea ar deveni o stare conștientă.

Faptul de a fi conștientă al unei stări presupune ca cineva să fie conștient în mod neinferențial de acea stare. Putem oare să explicăm mai departe modul în care suntem tranzitiv conștienți de stările noastre conștiente? Există două mari moduri de a fi tranzitiv conștienți de lucruri. Suntem conștienți de ceva atunci când îl vedem, auzim sau percepem într-un alt mod. Și suntem conștienți de ceva atunci când avem un gând despre acesta. Ce tip de conștiință tranzitivă este relevantă aici? Atunci când stările noastre mentale sunt conștiente, percepem cumva acele stări sau avem gânduri despre ele?

Modelul perceptiv poate părea seducător. Atunci când percepem lucruri, intuitiv, părem să fim direct conștienți de ele; nimic nu pare să medieze între percepțiile noastre și obiectele pe care le percepem.¹⁸ Așadar, poate că modelul perceptiv poate explica văditul caracter imediat al modului în care suntem conștienți de stările noastre conștiente. Dar acest avantaj al modelului perceptiv nu ne va ajuta să decidem între el și concepția

¹⁶ Este nevoie de o mică ajustare la aceasta. Cineva ar putea susține o teorie în care o inferență mediază între modul nostru de a fi conștienți de stările noastre conștiente și stările însele, deși suntem conștienți de acea inferență numai printr-o altă inferență bazată pe teorie. (Îi mulțumesc lui Eric Lormand pentru a fi indicat această posibilitate.) Noi vom considera în continuare drept conștiente aceleași stări, chiar dacă teoria ne face conștienți de medierile inferențiale. Putem avea în vedere acest lucru stipulând că dacă o stare este conștientă, suntem conștienți de ea într-un mod care nu cere să fim conștienți de vreo inferență ce poate apărea. Modul nostru de a fi conștienți de starea respectivă se poate baza pe o inferență, dar nu pe modul nostru de a fi conștient de ea. Aceasta tranșează o posibilitate asemănătoare. Să presupunem că inferențele de care nu suntem conștienți în mod normal mediază între modul nostru de a fi conștienți de stările noastre conștiente și acele stări. Chiar dacă devenim cumva conștienți de unele dintre acele inferențe fără ajutorul teoriei, vom considera aceleași stări drept conștiente. Stipularea ajustată are grijă de aceasta. Întrucât nimic din ce urmează nu depinde de acest lucru, voi omite această condiție. Dacă modul în care suntem conștienți de stările noastre conștiente s-ar baza uneori pe inferențe conștiente, atunci am ști cum devenim conștienți de acele stări. Deși suntem conștienți de stările noastre conștiente, în general, din perspectiva persoanei întâi, noi nu avem nici o idee cum devenim conștienți de ele. Această ignoranță ajută la explicarea aerului de mister care înconjoară conștiința de stare.

¹⁷ Inferența care mediază conștient între stările mentale și faptul de fi conștient de ele al cuiva nu trebuie să treacă de la starea mentală la faptul de a fi conștient de ea al cuiva; de obicei inferența conștientă va începe, în schimb, de la observarea comportamentului cuiva sau de la remarcile celorlalți. Și întrucât acele lucruri sunt datorate din punct de vedere cauzal stării mentale a cuiva, o asemenea inferență trece ca mediind între starea mentală și faptul de a fi conștient al cuiva de ea. Nu trebuie să excludem posibilitatea încrederii în observație. Intuitiv, faptul de a fi conștient al cuiva de o stare mentală poate fi imediat, chiar dacă se bazează pe observație, atâta timp cât el nu este conștient că face aceasta. Iar aceasta va fi astfel dacă nu ne bazăm pe nici o inferență conștientă. De exemplu, dacă cineva bagă de seamă mersul său voios și astfel, fără nici o inferență de care să fie conștient, trage concluzia că este bucuros, modul în care este conștient că este bucuros este unul intuitiv imediat.

¹⁸ Deși recunoaștem prin reflecție că medierea de fapt are loc, în mod normal nici o inferență conștientă nu mediază și, așa cum am observat, aceasta este ceea ce conține pentru intuiția caracterului imediat.

alternativă că suntem conștienți de stările noastre conștiente prin aceea că avem gânduri despre ele. Chiar dacă gândurile noastre se bazează adesea pe inferențe conștiente implicând percepții sau alte gânduri, de multe ori nu o fac.

Totuși, există o altă considerație care pare să favorizeze modelul perceptiv. O teorie a conștiinței trebuie să explice dimensiunea calitativă a stărilor noastre senzoriale conștiente. Iar percepția întotdeauna implică unele calități senzoriale. Așadar, dacă suntem conștienți de stările noastre conștiente prin perceperea lor, poate că putem explica dimensiunea calitativă a conștiinței ca fiind datorată acelei percepții de ordin mai înalt. Cu toate acestea, o astfel de explicație în cel mai bun caz doar ar amâna rezolvarea problemei, întrucât aspectul calitativ al acestei percepții de ordin mai înalt ar trebui la rândul său explicat.

Considerațiile care favorizează modelul perceptiv nu numai că nu reușesc să stea în picioare, în plus, există și motive pentru a respinge acest model. Perceperea de ordin mai înalt ar trebui să manifeste calități mentale caracteristice; ce fel de calități ar putea fi acelea? O posibilitate este că percepția de ordin mai înalt și starea pe care o percepem, ambele ar manifesta aceeași calitate senzorială. Dar această ipoteză nu este susținută teoretic. Atunci când percepem ceva, calitatea stării noastre perceptivă este distinctă de orice proprietate a obiectului pe care îl percepem. Când vedem o roșie, de exemplu, roșeața senzației noastre nu este aceeași proprietate cu roșeața roșiei.¹⁹ Prin urmare, nu avem nici un motiv să credem că acele calități de ordin mai înalt ar fi aceleași cu cele ale stărilor noastre inferioare.

Cu toate acestea, dacă cele două tipuri de calități – de ordin mai înalt și cele de ordin inferior, ar fi distincte, rămâne un mister ce ar putea fi acele calități de ordin mai înalt. Ce calități mentale există în viețile noastre mentale, altele decât cele ce caracterizează stările noastre senzoriale de ordinul întâi? Și dacă acele calități de ordin mai înalt nu sunt nici de același fel cu și nici distincte de calitățile noastre de ordinul întâi, stările noastre de ordin mai înalt în virtutea cărora suntem conștienți de stările noastre conștiente nu pot avea calități deloc. Dar dacă acele stări de ordin mai înalt nu au proprietăți calitative, ele pot fi stări intenționale de ordin mai înalt doar de un singur fel.²⁰

De aceea, trebuie să respingem modelul perceptiv al modului în care suntem tranzitiv conștienți de stările noastre conștiente. Singura alternativă este că suntem conștienți de stările noastre conștiente în virtutea faptului că avem gânduri despre ele. Întrucât aceste gânduri sunt despre alte stări mentale, mă voi referi la ele ca *gânduri de ordin mai înalt* (HOT-uri).²¹

¹⁹ Despre aceasta v. David M. Rosenthal, „The Colors and Shapes of Visual Experiences” în *Consciousness and Intentionality: Models and Modalities of Attribution*, ed. Denis Fisette, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998, pp. 137-169; și „The Independence of Consciousness and Sensory Quality”, în *Consciousness: Philosophical Issues*, 1, 1991, ed. Enrique Villanueva, Atascadero, California: Ridgeview Publishing Company, 1991, pp. 15-36, ce va fi retipărit în *Consciousness and Mind*, Oxford: Clarendon Press (în curs de apariție).

²⁰ Aceste considerații sunt reminiscențe dintr-un argument al lui Aristotel din *De anima* III, 2, 425b12-4, deși Aristotel a susținut de asemenea că roșeața percepțiilor noastre este întocmai aceeași calitate ca roșeața obiectelor fizice (de exemplu, *De anima* II 5 418a4, II 11 423b31, II 12 424a18, III 2 425b23). Poate că acele calități ale stărilor de ordin mai înalt sunt cele pe care par să le aibă stările noastre senzoriale, iar calitățile de ordin mai redus nu apar în modul nostru de a fi în stări senzoriale. Dar localizând calitățile care apar în modul de a fi în stări senzoriale la nivelul mai înalt nu ajută la explicarea dimensiunii calitative a acelor stări.

²¹ În engleză *higher-order thoughts* (prescurtat *HOTs*). Am păstrat de-a lungul articolului abrevierea englezească din fidelitate față de original, dar și pentru că versiunea românească a acesteia ar fi fost de neutilizat din motive stilistice (n. trad.).

Aceasta restrânge întrucâtva modul în care suntem tranzitiv conștienți de stările noastre mentale când acele stări sunt conștiente. Dar putem restrânge lucrurile și mai mult. Atunci când o stare mentală este conștientă, noi suntem conștienți că ne aflăm în acea stare; așadar, conținutul HOT-urilor noastre trebuie să fie, aproximativ, că cineva se află exact în acea stare.²² Și întrucât doar a fi dispus de a avea un gând despre ceva nu face pe cineva conștient de acel lucru, HOT trebuie să fie mai degrabă un gând ocurent, decât doar o dispoziție de a gândi că cineva se află în starea vizată. Mai mult, când suntem conștienți de ceva, fiind într-o stare intențională care este despre acel lucru, starea intențională este în mod normal asertorică. Într-adevăr, este posibil ca faptul de a fi într-o stare intențională a cărei atitudine mentală nu este asertorică să nu ducă la aceea că cineva este conștient de lucrul despre care este starea intențională.²³ Prin urmare, trebuie să insistăm ca HOT să aibă o atitudine mentală asertorică.²⁴ În cele din urmă, pentru a surprinde intuiția despre caracterul imediat, am văzut că HOT-urile noastre trebuie să fie independente de orice inferență de care suntem conștienți. De aceea, ipoteza noastră este că o stare mentală este conștientă doar în cazul în care este însoțită de un gând neinferențial, nedispozițional și asertoric cu consecința că cineva se află în acea stare particulară.²⁵

²² Preocuparea că ființe nelingvistice nu se pot afla în stări intenționale cu un asemenea conținut sofisticat poate de asemenea motiva preferința pentru modelul perceptiv întrucât percepția este un fenomen mental mai puțin sofisticat. Dar pentru a te afla în astfel de stări intenționale este nevoie de o bogăție conceptuală redusă. Conceptul de sine, de exemplu, n-are nevoie decât de distincția dintre cineva și orice altceva. Iar starea însăși poate fi conceptualizată într-un mod relativ minimal, să spunem, doar ca un anumit fel în care este ființa respectivă.

²³ Prin urmare, HOT-urile nu sunt despre conținuturi intenționale pur și simplu, ci despre stări intenționale complete: conținuturi plus atitudini mentale. Dacă mă îndoiesc sau mă întreb dacă un anumit obiect fizic este roșu, sunt conștient de acel obiect; în mod similar, dacă mă aștept, sper sau doresc să fie. Însă nu îndoiala, interogația, speranța sau dorința sunt cele care mă fac conștient de obiectul respectiv. Mai degrabă, dacă mă îndoiesc că obiectul este roșu sau doresc ori suspectez că este, trebuie de asemenea să cred în mod asertoric că obiectul se află acolo sau există și sunt conștient de obiect în virtutea faptului că am acel gând asertoric. Acest lucru este evident deoarece, într-un asemenea caz, nu aș fi conștient de obiect ca fiind roșu, ci doar ca ceva ce există. Conținutul conștiinței mele este determinat nu de conținutul stării mele intenționale neasertorice, ci de starea asertorică. În mod similar stau lucrurile cu stările intenționale despre propriile noastre stări mentale; faptul de a fi în stări intenționale neasertorice despre stările mentale ale cuiva face pe cineva conștient că se află în acele stări numai dacă ele solicită ca el să aibă și gândul asertoric că se află în acea stare. Merită observat un argument al lui Robert M. Gordon potrivit căruia multe emoții trebuie însoțite de credințe corespunzătoare; faptul de a fi furios că *p*, de exemplu, cere a crede acel *p*. (*The Structure of Emotions: Investigations in Cognitive Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp. 47 și urm.) Dacă este astfel, credința respectivă ar explica de ce atunci când cineva este furios că *p*, este conștient de tot despre ceea ce este [*p*]. În orice caz, acest rezultat depinde de descrierea emoției în termenii conținutului său intențional. Astfel, dacă cineva descrie o persoană nu ca fiind furioasă că *p*, de exemplu, ci ca fiind furioasă din cauza lui *p*, nu este implicată nici o credință corespunzătoare.

²⁴ Aceasta ne ajută să răspundem la o obiecție interesantă. Teoria freudiană poate părea că postulează stări care sunt inconștiente în ciuda faptului că sunt însoțite de HOT-uri adecvate. (Această idee a fost susținută de Georges Rey și Stephen Schiffer.) Însă nu este ușor să aducem exemple convingătoare. Plăcerea sau vinovăția în privința stărilor reprimite nu o vor face, pentru că plăcerea și vinovăția nu sunt asertorice; prin urmare, adesea nu suntem conștienți de obiectele plăcerii sau vinovăției noastre – chiar și atunci când acele stări sunt conștiente. În plus, chiar dacă putem aduce exemple plauzibile, este departe de a fi evident că teoria freudiană cere să descriem situația ca implicând stări inconștiente însoțite de HOT-uri, întrucât există de obicei câteva explicații la fel de bune pentru orice astfel de fenomen. De asemenea, este important de observat că stările reprimite sunt rareori stări inconștiente. Mai degrabă, ele sunt de obicei stări pe care le deghizăm reprezentând radical greșit conținutul lor sau de la care ne abatem atenția creând un zgomot mental complicat.

²⁵ Potrivit lui Searle, conținutul intențional al stărilor perceptive se referă întotdeauna chiar la acele stări; dacă văd un vagon de tren galben, conținutul percepției mele vizuale este „că acolo există un vagon de tren galben și că există un vagon de tren galben care cauzează această experiență vizuală” (*Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 48). Dacă conținutul oricărei stări perceptive ar fi parțial că cineva se află în acea stare, atunci, în ipoteza HOT, doar aflându-se în starea respectivă ar face pe cineva conștient de ea, iar percepțiile inconștiente ar fi imposibile. (Îi sunt recunoscător lui Gilbert Harman pentru a-mi fi ridicat această problemă.) În plus, faptul că a percepe ceva face pe cineva conștient de acel lucru, se întâmplă, după cum se poate demonstra, pentru că atitudinea mentală a percepției este asertorică. Argumentul lui Searle pentru această teză recurge la condițiile de adevăr ale percepțiilor; conținutul intențional al unei stări „determină sub ce condiții este satisfăcut” (p. 48) și cineva percepe un lucru numai dacă acesta cauzează percepția sa. Dar condițiile sub care percepția este satisfăcută sunt pur și simplu că există acolo un vagon de tren galben, nu și că percepția este cauzată de existența unui vagon de tren galben în acel loc. Condiția causală este relevantă nu pentru adevărul a ceea ce percep, ci pentru faptul dacă percep aceasta. Aceste considerații trimit totuși către o explicație a faptului privind cât de multe stări perceptive ajung să fie conștiente. Noi asumăm ca o credință generală despre lume că

O problemă pe care această ipoteză pare să o întâmpine este că, chiar și atunci când ne aflăm în mai multe stări conștiente, de obicei nu suntem conștienți că avem asemenea HOT-uri. Dar aceasta nu este o dificultate. Noi suntem conștienți de HOT-urile noastre doar atunci când acele gânduri sunt ele însele conștiente, iar aceasta se întâmplă rareori. În plus, ipoteza explică bine de ce lucrurile trebuie să stea astfel. HOT-urile pe care ea le susține sunt gânduri conștiente numai atunci când sunt însoțite, la rândul lor, de gânduri de ordin încă mai înalt despre ele iar aceasta se întâmplă rar. Mai mult, neavând HOT-uri conștiente nu dovedește sub nici o formă că nu avem HOT-uri care nu reușesc să fie conștiente.

Există un alt motiv pentru care este util să distingem cazurile în care HOT-urile sunt conștiente de acelea în care nu sunt. Modul în care suntem conștienți de obicei de stările noastre conștiente diferă de modul în care suntem conștienți de stările mentale de care suntem introspectiv conștienți. A fi introspectiv conștienți de o stare mentală implică, în linii mari, concentrarea noastră deliberată asupra acelei stări și foarte puține dintre stările noastre conștiente fac subiectul unei astfel de scrutări introspective. Dacă a fi conștient de o stare mentală ar fi același lucru cu a fi conștient introspectiv de ea, rareori am fi conștienți de stările noastre conștiente și am fi incapabili să explicăm conștiința de stare în termenii conștiinței tranzitive. În plus, nedistingând între cele două ar conduce pe cineva în mod greșit să privească ipoteza HOT ca reprezentând o teorie doar a conștiinței introspective și nu a conștiinței de stare în general.²⁶ Dar ipoteza de față în fapt ne permite să explicăm ceea ce este distinctiv în privința conștiinței introspective. O stare este introspectiv conștientă atunci când HOT-ul însoțitor este un gând conștient. De obicei, conștiința de stare neintrospectivă apare, prin contrast, atunci când HOT-ul nu este el însuși conștient.

Modelul HOT este o ipoteză despre natura conștiinței de stare, nu o analiză a acelui concept. Prin urmare, dacă cineva își poate imagina faptul că ea nu se susține, aceasta nu afectează ipoteza. Întotdeauna se poate imagina că lucrurile sunt altfel decât sunt de fapt.

Există îndeosebi un argument interesant care susține recursul la HOT-uri. Atunci când o stare mentală este conștientă, cineva poate relata neinferențial că se află în acea stare, în timp ce nu poate relata stările sale mentale inconștiente. În plus, orice act de vorbire exprimă o stare intențională cu același conținut ca cel al actului de vorbire și o atitudine mentală ce corespunde forței sale ilocuționare. Prin urmare, o relatare neinferențială că cineva se află într-o stare mentală va exprima un gând neinferențial că cineva se află în acea stare, adică un HOT despre starea respectivă. Putem explica această abilitate de a relata neinferențial stările noastre conștiente cel mai bine presupunând că HOT-ul relevant se află acolo. În mod corespunzător, cea mai bună explicație a inabilității noastre de a relata stări inconștiente este că nici un HOT nu le însoțește.²⁷

stările de lucruri pe care le percepem în mod normal cauzează stările perceptive relevante. Când cineva are gândul (de obicei inconștient) că o stare de lucruri percepută a cauzat starea perceptivă respectivă, acel gând duce la un HOT că cineva se află în starea perceptivă respectivă și astfel la faptul că acea stare este conștientă.

²⁶ V., de exemplu, Dretske, „Conscious Experience”, îndeosebi § 4; de asemenea, recenzia lui Ned Block la *Consciousness Explained* a lui Daniel C. Dennett, *The Journal of Philosophy* XC, 4 (aprilie 1993): 181-193, care face aluzie la p. 182 la ipoteza HOT.

²⁷ Acest argument este dezvoltat pe larg în articolul meu „Thinking that One Thinks” din *Consciousness: Psychological and Philosophical Essays*, ed. Martin Davies și Glyn W. Humphreys, Oxford: Basil Blackwell, 1993, pp. 197-223. Despre legătura dintre gândire și vorbire genuină, v. articolul meu „Intentionality”, *Midwest Studies in Philosophy*, X (1986): 151-184. Ambele vor fi retipărite în *Consciousness and Mind*. Argumentul se bazează pe ființe care își pot descrie stările mentale. Dar capacitatea de relatare neinferențială ajută doar la fixarea extensiunii „stării conștiente”; multe ființe nelingvistice se află și ele în stări conștiente. Apar probleme speciale în privința stărilor calitative, întrucât nu există nimic care să exprime verbal o senzație perceptivă. Putem exprima

Cineva ar putea replica spunând că abilitatea de a relata stări conștiente dovedește numai că există o dispoziție ca aceste stări să fie însoțite de HOT-uri, nu și că HOT-urile le însoțesc în fapt.²⁸ Într-adevăr, Peter Carruthers a susținut și dezvoltat pe larg perspectiva că stările conștiente sunt doar acelea dispuse să fie însoțite de HOT-uri, și că nici un HOT real nu este nevoie să apară. Prin aceasta, argumentează el, se evită a fi nevoie să se postuleze capacitatea computațională extraordinară și spațiul cognitiv cerut de HOT-urile reale.²⁹

Dar această temere nu este convingătoare. Implementarea neurală nu este o problemă întrucât există vaste resurse corticale care să găzduiască HOT-urile reale. Și deși introspecția pare să sugereze că mintea nu poate găzdui prea multe HOT-uri reale la un moment dat, această neliniște este de asemenea nefondată. Introspecția ne poate spune ceva doar despre stările noastre conștiente și, prin ipoteză, HOT-urile sunt rareori conștiente.

În orice caz, modelul dispozițional nu poate explica ce înseamnă ca stările să fie conștiente. Faptul de a fi conștientă al unei stări mentale constă în a fi conștient de acea stare într-un anumit mod adecvat, iar doar a fi dispus să ai un gând despre ceva nu poate face pe cineva conștient de el. Carruthers susține că putem evita această dificultate dacă înțelegem conținutul intențional al unei stări în termenii a ce alte stări intenționale este dispus să cauzeze. Capacitatea unei stări de a fi dispusă să cauzeze un HOT, atunci ar putea conferi un conținut de ordin mai înalt adecvat acelei stări însăși. Dar, dacă capacitatea unei stări de a fi dispusă să cauzeze un HOT este o funcție a conținutului ei intențional, noi nu mai putem explica cum se face că o stare cu un anumit conținut este uneori conștientă, alteori nu.

III. Conștiința senzorială

În acest argument, conștiința senzorială este doar un caz special al conștiinței de stare – cazul special în care starea ce este conștientă este o stare senzorială. Stările senzoriale sunt stări cu calități senzoriale. Așadar, conștiința senzorială apare atunci când o stare mentală are două proprietăți: calitate senzorială și proprietatea conștiinței de stare.

În plus, aceste două proprietăți sunt distincte și pot apărea independent una de cealaltă. Conștiința de stare poate apărea desigur fără vreo calitate senzorială, întrucât stările intenționale, nesenzoriale sunt adesea conștiente. Dar conversa este de asemenea posibilă; calitățile senzoriale pot apărea fără conștiința de stare.

percepții, dar numai pentru că percepțiile, spre deosebire de senzații, au un aspect intențional și acea componentă intențională este cea pe care o putem exprima verbal. Același lucru poate fi susținut în privința senzațiilor corporale; deși putem exprima o durere rostind „au”, este neclar dacă „au” trece drept o formă de exprimare verbală, ca opusă uneia nonverbală. Și deși a spune „Doare” este un fapt lingvistic, acesta relatează durerea, mai degrabă decât s-o exprime. Cu toate acestea, ființele cu abilități lingvistice adecvate pot relata neinferențial stările lor conștiente, indiferent dacă stările lor sunt intenționale sau senzoriale. Aceste considerații au legătură cu modelul perceptiv. Când o stare este conștientă, ființele cu abilitatea lingvistică relevantă își pot exprima conștiința lor tranzitivă de starea respectivă. Dacă ar exista o percepție de ordin mai înalt a stării, relatarea cuiva ar exprima verbal numai componenta intențională a acelei percepții de ordin mai înalt. Dar aceasta de fapt înseamnă doar a exprima un HOT. Prin urmare, argumentul care se bazează pe relatare și exprimare demonstrează că dacă conștiința tranzitivă a unei stări conștiente a avut un aspect senzorial, acel aspect senzorial va fi irelevant pentru faptul stării de a fi intranzitiv conștientă.

²⁸ Dennett și Harman au subliniat independent această replică în conversație și ea primește o formulare tacită în concepția lui Dennett potrivit căreia „conștiința este celebritate cerebrală” („The Message is: There is no *Medium*”, *Philosophy and Phenomenological Research* LIII, 4 [decembrie 1993]: 919-931, p. 929). V. de asemenea Dennett, *Consciousness Explained*, cap. 10, îndeosebi p. 315.

²⁹ Peter Carruthers, *Language, Thought, and Consciousness: An Essay in Philosophical Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996 și *Phenomenal Consciousness: A Naturalistic Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Calitățile senzoriale sunt proprietăți pe care stările senzoriale le au și pe baza cărora distingem între ele și le clasificăm în tipuri. Întrucât conștiința de stare constă în capacitatea noastră de a fi conștienți de o stare mentală într-un mod adecvat, aceste proprietăți sunt independente de conștiința de stare. Am avea nevoie de unele motive speciale pentru a considera că proprietățile pe baza cărora distingem între senzații nu pot apărea decât atunci când suntem conștienți de stările care au acele proprietăți. Este greu de spus care ar putea fi aceste motive speciale.

Această concluzie contravine susținerii familiare că o calitate senzorială nu poate apărea în mod inconștient. În această perspectivă, conștiința de stare este intrinsecă sau esențială calității senzoriale. Dar este departe de a fi clar că această perspectivă este corectă. Atât percepția subliminală cât și vederea periferică implică senzații perceptive de care suntem complet inconștienți și același lucru este foarte posibil adevărat și în privința unor fenomene disociative precum vederea oarbă (*blindsight*).³⁰ Senzații corporale precum durerile pot de asemenea apărea fără să fim conștienți. De exemplu, avem adesea o durere de cap sau de alt tip de-a lungul unei perioade lungi de timp chiar și atunci când factori de distragere a atenției ne fac cu întreruperi complet inconștienți de durere.

Cineva s-ar putea încăpățâna să insiste în continuare că aceste fenomene sunt doar manifestări fiziologice ce nu instanțiază nici o calitate senzorială și, de aceea, că nu sunt deloc fenomene mentale. Dar fără un argument independent, această inițiativă se reduce doar la vorbe goale.

În orice caz, există bune temeiuri pentru a rezista acelei susțineri. Fenomenele inconștiente relevante apar ca părți esențiale ale unor procese mentale distincte, iar aceasta sugerează că ele însele sunt fenomene mentale.³¹ Mai specific, stările senzoriale conștiente joacă aceleași roluri în procesarea mentală când calitățile lor senzoriale sunt aceleași și, în mod corespunzător, roluri diferite când calitățile diferă. Iar stările inconștiente în percepția subliminală, vederea periferică și vederea oarbă joacă roluri care cel puțin în unele privințe sunt paralele cu cele jucate de stările senzoriale conștiente.

Când senzațiile corporale și perceptive apar în mod conștient, le clasificăm prin intermediul calităților senzoriale de care suntem conștienți. Atunci, în virtutea cărui fapt clasificăm stările inconștiente care apar în aceste cazuri? Întrucât multe dintre aceleași distincții calitative apar în cazurile inconștiente la fel cum apar și în perceperea conștientă, trebuie să presupunem legat de cazurile inconștiente că au exact aceleași proprietăți calitative.³² Calitățile senzoriale sunt proprietățile remarcabile ale stărilor senzoriale, proprietăți în virtutea cărora clasificăm acele stări. Noi folosim proprietățile de care suntem conștienți pentru a clasifica stările

³⁰ V. Lawrence Weiskrantz, *Blindsight*, Oxford: Oxford University Press, 1986 și *Consciousness Lost and Found: A Neuropsychological Exploration*, Oxford: Oxford University Press, 1997. Există temeiuri să considerăm că discriminarea stimulilor cu formă diferită poate fi datorată mai degrabă discriminării orientării, decât formei însăși (*Blindsight*, 84). Van Gulick a argumentat că aceasta demonstrează că vederea oarbă nu implică stări cu proprietăți fenomenale precum cele ale senzațiilor vizuale conștiente. („Deficit Studies and the Function of Phenomenal Consciousness”, în *Philosophical Psychopathology*, ed. George Graham și G. Lynn Stephens, Cambridge, Massachusetts: MIT, 1994.) Dar acea concluzie decurge numai dacă cineva presupune că acele calități senzoriale trebuie integrate exact în modul în care se află în cazurile normale conștiente.

³¹ Un exemplu clasic este așa-numitul efect al cocktailului de petrecere. De obicei, noi filtrăm sunetele altor conversații decât a noastră, deși menționarea numelui cuiva într-o conversație filtrată determină în mod normal o schimbare inopinată de atenție către acea conversație.

³² Compară cu argumentele paralele că anumite stări inconștiente au proprietăți mentale datorită rolurilor pe care-l joacă în procesele mentale; de exemplu, J. A. Fodor, „Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology”, *The Behavioral and Brain Sciences* III, 1 (martie 1980): 63-73.

senzoriale în general, indiferent dacă sunt conștiente sau nu. Doar că în cazurile inconștiente nu suntem conștienți de acele proprietăți. Și întrucât nu este nimic problematic în legătură cu aceste proprietăți remarcabile când stările care le au nu sunt conștiente, nu poate exista nici un temei pentru a considera acele proprietăți misterioase, atunci când suntem conștienți de ele. Calitățile senzoriale vor părea misterioase numai dacă presupunem că nu pot apărea fără să fim conștienți. Aceste considerații fac ca afirmația că o calitate senzorială trebuie să fie conștientă să pară nu atât o intuiție obișnuită convingătoare cât o doctrină teoretică a cărei concluzie este acceptată dinainte.

Nu există desigur nici un mod de a fi într-o durere sau o senzație de roșu dacă senzația în discuție nu este conștientă. Și, pornind de la acesta, unii au argumentat concluzia potrivit căreia o calitate senzorială pur și simplu nu poate exista decât dacă există un mod de a fi în cadrul ei.³³ Dar existența unui mod de a fi într-o durere, în sensul relevant al acestui idiom, înseamnă pur și simplu existența unui mod de a fi conștient că ai acea durere. Așadar, n-ar exista nici un mod de a fi într-o durere, dacă durerea nu ar fi conștientă. Bineînțeles, dacă durerile inconștiente ar fi imposibile, n-ar mai exista nici o diferență între existența unei dureri și existența ei conștientă, iar atunci calitatea ei senzorială ar exista numai atâta timp cât există un mod de a fi în ea. Dar am accepta dinainte concluzia dacă am asuma pur și simplu că durerile sau alte senzații nu pot exista inconștient. Mai mult decât atât, intuiția că stările senzoriale nu pot exista inconștient își capătă forța pe care o are din punctul nostru de vedere al persoanei întâi. Și este nerezonabil să ne bazăm pe conștiință să ne spună dacă unele fenomene pot exista în afara conștiinței.

Într-o serie interesantă de articole, Ned Block a susținut că există două proprietăți distincte ale stărilor mentale pe care le numim conștiință. Una este surprinsă de ideea existenței unui mod de a fi pentru cineva într-o anumită stare mentală. Block numește această proprietate *conștiință fenomenală*. O stare are cealaltă proprietate când conținutul ei este „ținut să fie folosit ca o premisă în raționare,...[și] pentru controlul *rațional* al acțiunii și...vorbirii”.³⁴ Această a doua proprietate Block o numește *conștiință de acces*. Și el consideră că cele două proprietăți sunt, cel puțin conceptual, independente. Dacă Block are dreptate, nu există nici o proprietate unică a conștiinței de stare, iar tipul de conștiință care este caracteristică stărilor senzoriale este, din punct de vedere conceptual cel puțin, distinct de tipul manifestat de stările nesenzoriale.

Ideea din spatele abordării lui Block a conștiinței de acces este că faptul că o stare joacă diferite roluri executive, inferențiale și de relatare implică pentru cineva a avea acces la acea stare, iar a avea acces la o stare o face conștientă. Dar aceasta nu se întâmplă întotdeauna. Stările adesea joacă roluri executive, inferențiale și chiar anumite roluri de relatare³⁵ fără a fi conștiente în vreun sens intuitiv. Așadar, pentru ca o stare să fie

³³ V. articolul lui Thomas Nagel „What It Is Like To Be a Bat?”, *The Philosophical Review* LXXXIII, 4 (octombrie 1974): 435-450; „Panpsychism” în *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, pp. 181-195; și *The View From Nowhere*, New York: Oxford University Press, 1986, cap. 1-4.

³⁴ „On a Confusion about a Function of Consciousness”, *The Behavioral and Brain Sciences*, 18, 2 (iunie 1995): 227-247, p. 231; cu sublinierile lui Block. V. de asemenea recenzia lui Block la *Consciousness Explained* a lui Dennett, p. 184; „Begging the Question against Phenomenal Consciousness”, *The Behavioral and Brain Sciences* 15, 2 (iunie 1992): 205-206; „Consciousness and Accessibility”, *The Behavioral and Brain Sciences* XIII, 4 (decembrie 1990): 596-598.

³⁵ Nu stările pe care le relatăm sunt inconștiente, ci stările inconștiente influențează ceea ce relatăm și modul cum o facem.

acces-conștientă, cineva trebuie să aibă acces la acea stare, probabil fiind tranzitiv conștient de ea într-un mod intuitiv imediat.³⁶

Faptul că Block recurge la aceste roluri jucate de stări reflectă fără îndoială o dorință de a aborda acest tip de conștiință în termeni funcționali de inspirație computațională prin propunerea unui tip de diagrame care schițează legăturile pe care le are o stare cu diferitele sisteme relevante. Dar pentru ca orice astfel de încercare să aibă succes, ea trebuie să reflecte o abordare inițială a unei asemenea conștiințe în termenii psihologiei simțului comun. Recurgând direct la o abordare subpersonală este improbabil să obținem o abordare adecvată fie și din punct de vedere extensional.

Block are desigur dreptate că conștiința de acces apare adesea fără conștiință fenomenală. Noi adesea avem un acces corespunzător la stările noastre mentale fără a exista un mod de a fi pentru noi în acestea. Într-adevăr, este tipic pentru gândurile noastre și alte stări intenționale. Dar invers este mult mai puțin evident. O stare este acces-conștientă numai dacă cineva este conștient tranzitiv de ea. Iar dacă cineva nu este sub nici o formă conștient tranzitiv de o stare mentală, nu există nici un mod de a fi pentru cineva în acea stare. Nu este suficient pentru starea respectivă doar să aibă proprietățile remarcabile caracteristice unui tip de stare senzorială; pentru a exista un mod de a fi pentru cineva într-o stare, el trebuie să fie conștient de acele proprietăți remarcabile. Prin urmare, conștiința fenomenală nu poate apărea fără conștiința de acces. Distanța lui Block nu dovedește, la urma urmei, că stările senzoriale ar fi conștiente într-un mod diferit de alte tipuri de stări mentale, nici că stările senzoriale ar fi într-un anumit fel invariabil conștiente.³⁷

IV. HOT-urile și ce înseamnă să fii într-un anumit fel

Cu toate acestea, pare să existe o problemă serioasă în legătură cu ce înseamnă pentru stările senzoriale să fie conștiente. Când o stare senzorială este conștientă, există un mod de a fi pentru noi în acea stare. Când nu este conștientă, noi nu experimentăm în mod conștient nici una dintre proprietățile sale calitative; prin urmare, nu există nici un mod de a fi pentru noi în acea stare. Cum putem explica această diferență? Faptul că o stare senzorială este conștientă înseamnă că suntem conștienți tranzitiv de acea stare într-un mod adecvat. Așadar, a fi tranzitiv conștient de o stare senzorială, într-un anumit mod, trebuie să ducă la existența unui mod de a fi în acea stare. Dar cum se întâmplă că a fi tranzitiv conștient de o stare senzorială are această consecință? Ce modalitate de a fi tranzitiv conștient de stările noastre senzoriale poate, prin ea însăși, să dea naștere existenței

³⁶ Definiția lui Block a conștiinței de acces în termenii unei stări ce este „gata” pentru anumite lucruri oferă o marcă dispozițională pentru o asemenea conștiință. (În recenzia la cartea lui Dennett el folosește expresia „liber disponibilă” [p. 182].) Acest lucru este compatibil cu ideea că conștiința de acces constă în aceea că un subiect este mai degrabă tranzitiv conștient de o stare mentală, decât pur și simplu dispus să fie conștient de ea. Stările de care suntem tranzitiv conștienți au multe proprietăți dispoziționale, printre ele acelea că sunt relatabile și introspectibile.

³⁷ Block distinge un al treilea concept de conștiință pe care el îl numește conștiință de reflectare (recenzia la Dennett, p. 182) sau conștiință de supraveghere („On a Confusion”, p. 235). Potrivit lui Block, o stare este conștientă în acest mod dacă cineva are un HOT despre ea. Dar stările pe care el le tratează drept conștiente din punct de vedere al reflectării sau supravegherii sunt stări de care suntem introspectiv conștienți: stări de care suntem conștienți că suntem conștienți. Aceasta este o idee distinctă de conștiință, însă Block greșește definind-o în termenii faptului de a avea HOT-uri. Mai degrabă, o stare are conștiință de supraveghere, în termenii săi, numai dacă cineva are un HOT *conștient* despre ea. V. n. 25. Pentru mai multe detalii despre Block, v. Rosenthal, „Phenomenal Consciousness and What It’s Like”, *The Behavioral and Brain Sciences*, 20, 1 (martie 1997), pp. 64-65, „The Kinds of Consciousness”, MS și „How Many Kinds of Consciousness”, MS.

unui mod de a fi pentru noi în acele stări? Poate că, în definitiv, Block are dreptate că faptul de a fi conștientă al unei stări senzoriale nu este o chestiune privind modul de a avea acces adecvat la ea.

Dificultatea pare în mod particular presantă pentru ipoteza HOT. O atracție a modelului perceptiv era aceea că ar putea ajuta să explice dimensiunea calitativă a stărilor noastre senzoriale conștiente. Întrucât perceperea angajează calitățile senzoriale, dacă faptul de a fi conștientă al unei stări constă în aceea că o percepem, poate că am putea explica modul în care suntem conștienți de calitățile senzațiilor noastre conștiente. Așa cum am observat, acea explicație eșuează întrucât calitățile de ordin mai înalt la care recurge vor trebui la rândul lor explicate. Dar ipoteza HOT poate părea încă și mai puțin potrivită să trateze această problemă. Cum este posibil ca faptul că cineva se află într-o stare intențională de orice fel să ducă la existența unui mod de a fi pentru el într-o stare senzorială conștientă?

Există două moduri în care teoreticianul HOT poate încerca să demonstreze că situarea într-o stare intențională corespunzătoare poate avea această consecință. Unul ar fi să dovedești că este evident, din perspectiva persoanei întâi, că cineva are un HOT corespunzător atunci, și numai atunci, când există un mod de a fi pentru el într-o stare senzorială. Apoi, am putea argumenta că faptul că cineva are acel HOT este responsabil pentru existența unui mod de a fi pentru el în acea stare.

Dar dacă ipoteza HOT este corectă, noi nu ne putem aștepta să găsim astfel de corelații de persoana întâi. Aceasta se întâmplă pentru că, în această ipoteză, HOT-urile în virtutea cărora stările noastre senzoriale sunt conștiente sunt adesea gânduri conștiente. Iar când un gând nu este conștient, va părea, din perspectiva persoanei întâi, că cineva nu îl are. Prin urmare, dacă ipoteza HOT este corectă, rareori va părea, din perspectiva persoanei întâi, că HOT-urile însoțesc stările senzoriale conștiente ale cuiva. Accesul nostru tipic persoanei întâi dezvăluie corelații numai cu HOT-uri conștiente, nu cu HOT-uri în general. Iar HOT-urile sunt conștiente numai în acele cazuri rare în care cineva are un gând de ordinul trei despre HOT-ul respectiv. Dar în ipoteza HOT, HOT-urile nu trebuie să fie conștiente pentru a exista un mod de a fi în stările senzoriale vizate. Prin urmare, nu putem spera să testăm ipoteza corelând într-un mod tipic persoanei întâi apariția HOT-urilor cu existența unui mod de a fi în stările senzoriale conștiente.

Dar noi nu trebuie să ne bazăm doar pe considerații tipice persoanei întâi; există și alți factori care ajută la stabilirea corelației dintre a avea HOT-uri și existența unui mod de a fi pentru cineva în stări senzoriale conștiente. În particular, există o legătură izbitoare între HOT-urile pe care suntem capabili să le avem și calitățile senzoriale de care suntem capabili să fim conștienți. Și explicația cea mai bună a acestei legături este că HOT-urile însoțitoare duc la existența unui mod de a fi pentru cineva în stări cu acele calități senzoriale.

Să analizăm degustarea vinului. Învățarea de noi concepte pentru experiențele noastre privind proprietățile gustative și olfactive ale vinurilor ne conduce de obicei la faptul că devenim conștienți de diferențe mai subtile între calitățile stărilor noastre senzoriale. La fel stau lucrurile și în privința altor modalități senzoriale. Achiziționarea de noi concepte pentru experiențe muzicale și artistice specifice, de exemplu, ne permite să avem experiențe conștiente cu calități senzoriale mai fin diferențiate. Într-un anumit fel, noile concepte par să genereze noi calități senzoriale conștiente.

Există două moduri în care acest lucru s-ar putea întâmpla. Unul ar fi că dobândirea noilor concepte are drept consecință că stările noastre senzoriale ajung să aibă proprietăți remarcabile pe care nu le aveau înainte. Acest lucru este foarte implauzibil. Cum se face că dobândirea de noi concepte dă naștere la obținerea de noi proprietăți de către stările noastre senzoriale? Într-o perspectivă larg răspândită, conceptele sunt abilități de a gândi anumite lucruri; cum se poate ca dobândirea unei noi abilități să schimbe proprietățile stărilor senzoriale care rezultă din același tip de stimul?

Dar există și o altă posibilitate. Noile concepte pot duce la calități conștiente noi nu prin generarea acelor proprietăți, ci prin faptul că suntem făcuți conștienți de proprietăți care existau deja acolo. Noile concepte ne-ar permite să fim conștienți de calități senzoriale pe care deja le aveam, dar de care nu eram conștienți.³⁸

Posesia unui concept ne permite să formăm stări intenționale care au o anumită serie de conținuturi. Așadar, conținuturile pe care stările noastre intenționale le pot avea trebuie să facă, într-un mod sau altul, o diferență în privința calităților senzoriale care pot apărea conștient. În plus, noile concepte ce fac posibile experiențe conștiente cu calități care nouă ne par noi sunt conceptele tocmai ale acelor calități.³⁹ Prin urmare, faptul că suntem capabili să formăm stări intenționale despre anumite calități senzoriale trebuie cumva să ducă la aceea că suntem capabili să experimentăm conștient acele calități. Cu alte cuvinte, trebuie să ducă la existența unui mod specific de a fi pentru noi în stările senzoriale relevante.

Cum poate avea loc acest lucru? Singura explicație plauzibilă este că faptul de a fi conștientă al unei calități senzoriale constă în aceea că avem un HOT despre acea calitate. Acest lucru este adevărat nu numai despre calitățile relativ fin diferențiate pe care le-am analizat acum. Putem extrapola la orice calitate senzorială, oricât de brut ar fi identificată, și chiar la faptul dacă suntem sau nu conștienți de vreo calitate în general.

Să luăm experiența conștientă a auzirii unui sunet de oboi. Dacă HOT-urile cuiva nu pot clasifica senzațiile în termenii sunetului de oboi, ci numai de suflători nediferențiați, a avea acea senzație nu poate fi pentru cineva același lucru cu a auzi un oboi. Iar dacă cuiva îi lipsește conceptul unui sunet de suflători, modul de a fi pentru cineva în acea senzație ar fi în mod corespunzător mai general. Dacă i-ar lipsi și conceptul unei senzații sonore ca diferită de alt tip de stimuli, a avea senzația respectivă ar însemna pur și simplu a avea o experiență senzorială confuză de un tip sau altul. Această succesiune face plauzibil că despuirea celui mai slab HOT duce, în cele din urmă, la faptul că nu mai există nici un mod de a fi în acea senzație. Chiar dacă HOT sunt doar stări intenționale, și ca atare, nu au proprietăți calitative, a avea HOT-uri face diferența între a exista și a nu exista un mod de a fi pentru cineva în anumite senzații.

Întrucât HOT-urile rar apar în mod conștient, noi nu putem, din perspectiva persoanei întâi, să observăm apariția HOT-urilor atunci, și numai atunci, când ne aflăm în stări senzoriale conștiente. Cu toate acestea,

³⁸ Desigur, stările senzoriale relevante adesea au fost conștiente înainte ca cineva să capete concepte mai fine, dar conștiente doar în privința calităților identificate într-un mod mai brut. De exemplu, cineva poate inițial să fie conștient de un anumit tip de senzație olfactivă doar ca fiind asemănătoare vinului, iar ulterior să devină conștient de ea în termenii unor calități senzoriale mai fine.

³⁹ Cineva ar putea argumenta că noile concepte nu aparțin proprietăților remarcabile ale experiențelor noastre senzoriale conștiente, ci mai degrabă proprietăților perceptibile ale obiectelor și proceselor fizice percepute, de exemplu, vinul sau execuția muzicală. (V. Harman, „The Intrinsic Quality of Experience”, *Philosophical Perspectives*, 4: *Action Theory and Philosophy of Mind*, 1990, pp. 31-52.) Dar este clar că în cazurile imaginate ne concentrăm introspectiv și pe proprietățile remarcabile ale stărilor noastre senzoriale conștiente. Așadar, acele cazuri implică noi concepte ale proprietăților remarcabile ale stărilor senzoriale.

argumentul degustării vinului se bazează pe considerații ale persoanei întâi. Noi știm din perspectiva persoanei întâi că învățând noi concepte pentru calități senzoriale este suficient pentru a deveni conștienți de stările noastre senzoriale ca având acele calități. Și, pe această bază, putem infera că HOT-urile inconștiente sunt responsabile pentru existența unui mod de a fi conștient pentru cineva de stările sale senzoriale în acel fel. Doar că o corelare directă dintre HOT-urile inconștiente și stările senzoriale conștiente nu este disponibilă din perspectiva persoanei întâi.

Este suficient să avem corelații inferate din considerații ale persoanei întâi? Sau trebuie să acționăm complet în cadrul perspectivei persoanei întâi dacă vrem să arătăm că HOT-urile sunt responsabile pentru existența unui mod de a fi pentru cineva în stări senzoriale conștiente?

O teorie a conștiinței trebuie să explice aspectele de persoana întâi ale stărilor noastre conștiente. Dar explicația în sine nu trebuie să se bazeze pe aspecte de persoana întâi. Într-adevăr, a pretinde altfel înseamnă a face orice asemenea explicație în mod vicios circulară. Așadar, factorul responsabil pentru existența unui mod de a fi pentru cineva într-o stare senzorială nu trebuie în sine să fie un aspect de persoana întâi al acelei stări, nici măcar ceva disponibil din perspectiva persoanei întâi. HOT-urile în virtutea cărora stările noastre mentale sunt conștiente nu trebuie, ele însele, să fie gânduri conștiente.

Să comparăm relațiile cauzale pe care stările senzoriale conștiente le au cu stimulii, comportamentul și alte stări mentale. Aceste relații sunt de obicei indisponibile din perspectiva persoanei întâi; noi trebuie să le inferăm din alte considerații atât de persoana întâi, cât și de persoana a treia. Similar, ne putem aștepta că orice ar fi responsabil pentru existența unui mod de a fi în stările senzoriale conștiente, nu este direct accesibil din perspectiva persoanei întâi, ci trebuie în schimb învățat pe baza inferenței teoretice.

Unii teoreticieni au insistat că nici o corelație sau elaborare teoretică nu ne poate permite să înțelegem deplin modul în care manifestările fiziologice dau naștere existenței unui mod de a fi pentru cineva în stări calitative conștiente. Dacă lucrurile stau astfel, probabil că nu putem nici să înțelegem deplin modul în care HOT-urile pot da naștere calităților conștiente.

Joseph Levine numește această dificultate „hiat explicativ” și argumentează că apare din faptul că suntem capabili să concepem manifestări fiziologice fără calități conștiente. Prin contrast, afirmă el, este de neconceput ca apa să poată fierbe la o temperatură diferită, cel puțin menținând constantă restul chimiei.⁴⁰ Dar abilitatea noastră de a înțelege lucruri și limitele evidente în privința a ceea ce putem concepe sunt întotdeauna relative la teoria dominantă, fie ea științifică sau naivă, după cum ilustrează exemplul menținerii constante a chimiei al lui Levine.

Întrucât apariția unui hiat explicativ atestă limpede lipsa noastră actuală a unei teorii adecvate, bine întemeiate, progresele teoretice în legătură cu stările calitative conștiente ar trebui să reducă în mod substanțial

⁴⁰ „On Leaving Out What It’s Like”, în *Consciousness: Psychological and Philosophical Essays*, ed. Martin Davies și Glyn W. Humphreys, Oxford: Basil Blackwell, 1993, 121-136, p. 134, și *Purple Haze: The Puzzle of Consciousness*, New York: Oxford University Press, 2001, p. 79. V. de asemenea „Materialism and Qualia: The Explanatory Gap”, *Pacific Philosophical Quarterly* LXIV, 4 (octombrie 1983): 354-361. Pentru argumente asemănătoare v. David J. Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, New York: Oxford University Press, 1996. În mod similar, Nagel susține că avem o înțelegere pur rațională a motivului pentru care „căldura cauzează fierberea apei, pietrele cauzează spargerea geamurilor, magnetul induce curentul electric iar vântul face valuri” („Panpsychism”, 186), dar ne lipsește astăzi o înțelegere a modului în care căldura fizică, de exemplu, sau un proces din creier, pot provoca din punct de vedere cauzal o durere sau alte senzații („Panpsychism” 187).

hiatul respectiv. Și, deși este posibil să nu eliminăm niciodată complet acest hiat, putem să o facem uneori dacă ajungem să avem o înțelegere deplină a modului în care apare un fenomen obișnuit, macroscopic.⁴¹

Modelul HOT avansează independent de fiziologie, însă pare să se ivească un hiat explicativ similar întrucât trebuie să înțelegem modul în care HOT-urile inconștiente pot să ducă la calități conștiente. Legăturile cauzale sunt irelevante aici, întrucât nu este nevoie să existe nici o legătură cauzală între un HOT și ținta sa. Mai degrabă, HOT-urile se manifestă în calități conștiente pentru că ne fac *conștienți de noi înșine ca fiind în anumite stări calitative*, ceea ce duce la impresia subiectivă a calităților mentale conștiente. Iar considerațiile prezentate mai devreme în această secțiune oferă temeiuri pentru a susține că HOT-urile pot într-adevăr să facă acest lucru.

V. Conștiință, confabulație și funcție

În încheiere, mă voi ocupa de două implicații neașteptate ale ipotezei HOT asupra oricărei teorii în care faptul de a fi conștientă al unei stări mentale constă, așa cum am argumentat, în aceea că cineva este tranzitiv conștient de acea stare.

Așa cum am observat, HOT-urile în virtutea cărora stările mentale sunt conștiente reprezintă acele stări în moduri mai mult sau mai puțin subtile. Iar modul în care HOT-urile noastre reprezintă stările la care se referă influențează modul de a fi al acelor stări din perspectiva persoanei întâi. Modul de a fi pentru mine al unei anumite senzații gustative precum vinul depinde de cât de multe detalii și diferențieri au loc în HOT în virtutea cărora senzația respectivă este conștientă. Dată fiind oricare stare senzorială, HOT-uri diferite vor produce diferite moduri de a fi pentru cineva în acea stare.

Întrucât HOT-ul care însoțește o anumită stare senzorială poate fi mai mult sau mai puțin subtil, nu este doar starea senzorială cea care determină ce fel de HOT va avea cineva. Aceasta va depinde de asemenea de factori adiționali precum mărimea repertoriului de concepte al cuiva, interesele sale curente, atenția sa și cât de experimentat este în realizarea discriminărilor senzoriale relevante.

Această situație pune o întrebare interesantă. Întrucât senzația însăși nu determină ce fel de HOT are cineva, de ce nu ar fi posibil ca HOT-ul să reprezinte greșit starea senzorială în care este cineva? De ce nu este posibil ca cineva să se afle într-o stare senzorială de un tip, dar să aibă un HOT care să reprezinte persoanei respective ca fiind într-o stare senzorială de un tip diferit? Mai mult decât atât, HOT-ul pe care îl are cineva determină modul său de a fi în starea senzorială relevantă. Prin urmare, de ce nu ar posibil ca un HOT eronat să facă să pară, din perspectiva persoanei întâi, că cineva se află într-o stare senzorială în care de fapt să nu fie?

Există temeiuri să credem că acest lucru într-adevăr se întâmplă. Pacienții de la stomatologie par uneori, din perspectiva persoanei întâi, să experimenteze dureri chiar și atunci când lezarea nervului sau anestezia locală demonstrează clar că nu poate fi vorba de nici o astfel de durere. Ipoteza obișnuită este că pacientul are senzații de teamă sau anxietate concomitent cu vibrațiile frezei și reacționează în mod conștient ca și cum l-ar

⁴¹ V. articolul meu „Reductionism and Knowledge” în *How Many Questions?*, ed. Leigh S. Cauman, Isaac Levi, Charles Parsons și Robert Schwartz, Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1983, 276-300.

durea. Explicarea acestui fapt pacientului duce de obicei la o schimbare corespunzătoare în modul de a fi al pacientului când acțiunea continuă, însă părerea pacientului față de ceea ce s-a întâmplat anterior rămâne în general neschimbată. Apariția anterioară, neveridică a durerii este de nedistins din punct de vedere subiectiv de lucrul real.

Alte exemple izbitoare apar în legătură cu senzațiile noastre perceptive. Așa cum observă Daniel Dennett în *Consciousness Explained*, vederea parafoveală poate produce numai senzații de rezoluție redusă precum cele din celebrul tablou Marilyns în Warhol⁴², însă noi suntem conștienți de toate acestea ca fiind clare și focalizate. Modul de a fi pentru noi nu este o funcție a caracterului senzațiilor noastre, ci a felului în care suntem conștienți de acele senzații.

Există de asemenea o binecunoscută tendință pe care oamenii o au către confabulație, pretinzând că sunt în diferite stări intenționale, adesea în modalități care par să dea un sens *ex post facto* comportamentului lor⁴³; aici este limpede că HOT-urile reprezintă greșit stările în care se află subiecții. În mod similar, este foarte probabil că dorințele și credințele reprimite sunt adesea de fapt credințe și dorințe conștiente al căror conținut cineva îl reprezintă radical greșit. Astfel, cineva ar putea experimenta dorința lui pentru un anumit lucru inacceptabil ca pe o dorință pentru altceva. Într-un asemenea caz, dorința nu este literalmente inconștientă; este o dorință conștientă al cărei caracter este deformat de HOT-uri inexacte. Modul de a fi al cuiva care are acea dorință nu reușește să reflecte în mod exact conținutul său real.⁴⁴

Ipoteza HOT nu este singura teorie care explică aceste lucruri; orice teorie în care faptul de a fi conștientă al unei stări mentale constă în aceea că cineva este tranzitiv conștient de acea stare va face același lucru. Atâta timp cât o stare conștientă este distinctă de faptul că cineva este tranzitiv conștient de ea, conținutul acelei conștiințe tranzitive poate reprezenta greșit starea respectivă. Stările conștiente sunt stări în care *noi suntem conștienți de noi înșine ca aflându-ne în ele*, indiferent dacă suntem sau nu într-adevăr în ele.

Ideea că modul de a fi pentru cineva într-o stare este determinată nu de proprietățile intrinseci ale acelei stări, ci de modul în care HOT-ul cuiva o reprezintă ne permite să înțelegem anumite cazuri ce altminteri par imposibil de explicat. Să presupunem că te plimbi printre copaci, călcând uneori printre crengi, dar atât de adânc cufundat în conversație încât nu acorzi nici o atenție conștientă crengilor. Din perspectiva persoanei întâi, pari că nu ai nici un fel de gânduri despre crengi. Orice fel de gânduri ai avea despre ele nu sunt gânduri conștiente.

Cu toate acestea, pentru a trece printre crengi probabil că ai nevoie mai mult decât doar de gânduri despre ele; trebuie să ai și senzații despre acestea. Dar, din perspectiva persoanei întâi, poate părea ca și cum n-ai avea asemenea senzații. Totuși, spre deosebire de gândurile tale, există motive să te îndoiești că senzațiile

⁴² Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained*, Boston, Little, Brown and Company, 1991, p. 354. V. pp. 53-54 pentru ilustrarea interesantă a lui Dennett a acestor limite în încercarea de a discerne culoarea cărților de joc, văzute parafoveal la distanță.

⁴³ Pentru un studiu clasic, v. Richard E. Nisbett și Timothy DeCamp Wilson, „Telling More Than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes”, *Psychological Review* LXXXIV, 3 (mai 1977): 231-259. Studiul influent al lui Nisbett și Wilson s-a concentrat nu numai asupra cazurilor în care subiecții confabulează povești despre cauzele pentru care se află în anumite stări cognitive, ci și asupra cazurilor în care ei confabulează interpretări despre stările în care se găsesc.

⁴⁴ Poate că astfel de HOT-uri eronate ar putea apărea și în cazurile evidente de auto-decepție. Uneori poate fi dificil de spus dacă un HOT reprezintă în mod greșit o țintă reală sau are doar o țintă închipuită, și există o stare reală care pur și simplu nu este conștientă. Într-adevăr, poate la fel de bine să fie arbitrar în mai multe cazuri dintre care descriem unul singur.

crengilor nu reușesc pur și simplu să fie conștiente. Nu este cazul să considerăm că nu există senzații conștiente acolo unde cineva se așteaptă ca senzațiile crengilor să apară în câmpul său vizual; câmpul vizual nu pare să aibă hiaturi acolo unde se află senzațiile relevante. Mai degrabă, senzațiile care ți se par că se află acolo sunt, aproximativ, doar niște senzații ale unui mediu rustic nediferențiat.

Atunci de ce ești inconștient de senzațiile crengilor? În mod evident tu ai astfel de senzații; în felul acesta reușești să treci printre crengi. Iar senzațiile pe care le ai despre partea relevantă a mediului sunt toate conștiente; de aceea câmpul tău vizual nu pare să conțină hiaturi. Așadar, senzațiile sunt conștiente nu ca senzații ale crengilor, ci doar ca senzații ale mediului nediferențiat. Putem explica acest tip de manifestare numai dacă modul în care cineva este tranzitiv conștient de senzațiile noastre determină modul de a fi pentru cineva în ele. Să comparăm cu exemplul sugestiv al lui Dennett al observării unui degetar, fără a-l recepta însă ca pe un degetar. Este limpede că senzația pe care cineva o are asupra degetarului este conștientă, dar este conștient de el nu ca o senzație a unui degetar, ci numai, să zicem, ca o senzație a dezordinii de pe raft.⁴⁵

În cazurile degetarului și al crengilor, modul de a fi pentru cineva în respectivele stări senzoriale este mai puțin bogat din punct de vedere informațional decât stările însele. Dar și invers se întâmplă, ca atunci când experimentăm senzații de rezoluție redusă de tipul parafovea, de exemplu în cazul lui Marylins, ca și cum ar fi clare și focalizate. Cea mai bună explicație este că HOT-urile noastre despre senzațiile parafoveale neclare le reprezintă ca având o rezoluție înaltă. Modul în care suntem conștienți de senzațiile noastre în fapt le corectează prin aducerea lor în atenție și retușarea lor.⁴⁶ Într-adevăr, aceasta duce la bun sfârșit nevoia de a susține stările ocurente de ordin mai înalt întrucât informația de rezoluție înaltă trebuie încorporată în anumite stări ocurente.

Această disparitate dintre proprietățile senzațiilor noastre și modul în care suntem conștienți de ele are implicații importante. De exemplu, să luăm bine-cunoscutul argument al lui Wilfrid Sellars potrivit căruia calitățile senzoriale ale senzațiilor manifestă o „omogenitate ultimă” care le izolează de caracterul discret al proprietăților fizice obișnuite.⁴⁷ Sellars susține că această omogenitate ultimă derivă din modul în care ne

⁴⁵ *Consciousness Explained*, p. 336. Similar, în cazul efectului cocktailului de petrecere, atenția cuiva se îndreaptă către o conversație neurmărită anterior în care a fost menționat un anumit nume. Prin urmare, el trebuie să fi auzit cuvintele bine articulate în acea conversație, deși acestea au apărut conștiinței doar ca un zgomot de fond. Descoperiri experimentale robuste, de exemplu cele ce implică impulsul camuflat, aduc de asemenea dovezi convingătoare că modul de a fi într-o senzație uneori este diferit de proprietățile senzației însăși. În cazul impulsului camuflat, subiecții relatează că sunt inconștienți de input-ul calitativ a cărui prezență este evidentă din efectul său asupra comportamentului cognitiv ulterior. Pentru un studiu clasic, v. Anthony J. Marcel, „Conscious and Unconscious Perception: Experiments on Visual Masking and Word Recognition”, *Cognitive Psychology* 15 (1983): 197-237. Cercetări experimentale asupra cecității schimbărilor de asemenea oferă dovezi clare în privința diferenței dintre modul în care suntem conștienți de senzațiile noastre și proprietățile lor reale. Aici subiecții nu reușesc în mod conștient să înregistreze schimbări vizibile atât de evidente încât este foarte probabil că schimbările corespunzătoare apar în senzațiile lor vizuale. Prin urmare, senzațiile subiecților diferă de modul în care ei sunt conștienți de ele. În plus, impresia irezistibilă pe care cu toții o avem de a fi conștienți continuu de detalii calitative proeminente este evident eronată. V. John Grimes, „On the Failure to Detect Changes in Scenes across Saccades”, *Perception*, ed. Kathleen Akins, New York: Oxford University Press, 1996, pp. 89-110; Daniel J. Simons, „Current Approaches to Change Blindness”, *Visual Cognition* 7 (2000): 1-16; și Ronald A. Rensink, „The Dynamic Representation of Scenes”, *Visual Cognition*, 7, 1/2/3 (ianuarie 2000): 17-42 și „Seeing, Sensing, and Scrutinizing”, *Vision Research*, 40, 10-12 (2000): 1469-1487.

⁴⁶ În experiența estetică, de asemenea, modul în care suntem conștienți de o senzație, după câte se pare, depășește caracterul calitativ al acelei senzații. Pentru mai multe lucruri despre senzații ca diferind de modul în care suntem conștienți de ele și modul în care funcționează HOT-urile în această legătură, v. „Sensory Qualities, Consciousness and Perception”, în curs de apariție în *Consciousness and Mind* și „Consciousness and Metacognition” în *Metarepresentation: Proceedings of the Tenth Vancouver Cognitive Science Conference*, ed. Daniel Sperber, New York: Oxford University Press, 2000, 265-295.

⁴⁷ Adesea se face referire la el ca „argumentul grăuntelui”. Wilfrid Sellars, „Philosophy and the Scientific Image of Man”, în *Frontiers of Science and Philosophy*, ed. Robert G. Colodny, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1962, pp. 35-78; retipărit în

gândim, în termeni obișnuiți, la proprietățile perceptibile ale obiectelor fizice. Oricum ar sta lucrurile, este posibil că acele calități senzoriale ale senzațiilor sunt ele însele discrete. Informația senzorială relevantă, bazându-se pe suportul neural, se va manifesta sub formă de anumiți pixeli care reprezintă culoarea, forma, mișcarea etc. Cu toate acestea, noi experimentăm asemenea informații ca fiind omogene pentru că în felul acesta suntem conștienți de stările informaționale relevante. Modul în care suntem conștienți de senzațiile noastre le uniformizează, pentru a spune astfel, și ascunde detaliile naturii lor discrete.

Dretske a observat că teoriile în care faptul de a fi conștientă al unei stări mentale constă în aceea că cineva este tranzitiv conștient de starea respectivă par incapabile să explice cum anume faptul de a fi conștientă al unei stări mentale poate avea vreo funcție.⁴⁸ A fi tranzitiv conștient de o stare, în aceste teorii, nu face diferență între proprietățile nerelaționale ale stării. Prin urmare, faptul de a fi conștientă al stării nu va face nici o diferență față de rolul său causal și, de aceea, nici față de funcția sa.

Este ușor să supraestimăm gradul în care faptul de a fi conștientă al unei stări joacă într-adevăr vreun rol. Este seducător să considerăm, de exemplu, că faptul de a fi conștientă al unei stări sporește cumva orice act de planificare și judecată în care starea respectivă figurează. Însă rolul pe care o stare îl joacă în planificare și judecată se datorează conținutului pe care ea îl are, iar acel conținut va fi invariant indiferent dacă starea respectivă este conștientă sau nu. Deci, indiferent dacă o stare este conștientă sau nu, aceasta nu va afecta rolul stării respective în planificare și judecată. Noi suntem tentați să susținem că faptul de a fi conștientă al unei stări afectează planificarea și judecata atunci când luăm în considerare cazurile în care ele sunt conștiente. Dar acele cazuri nu ne spun nimic dacă nu le comparăm cu cele inconștiente la care însă nu avem acces din perspectiva persoanei întâi. Intuițiile nu sunt de ajutor aici.

În orice caz, Dretske a descris greșit situația. În ipoteza HOT, o stare conștientă este o stare compusă constând din starea de care cineva este conștient împreună cu un HOT. Așadar, rolul causal pe care-l joacă o stare conștientă reprezintă de fapt interacțiunea a două roluri cauzale: acela jucat de starea însăși și acela jucat de HOT.⁴⁹ Aceasta explică de ce faptul de a fi conștientă al unei stări mentale poate într-o anumită măsură să aibă importanță asupra rolului causal. În plus, modul în care cineva este conștient de o stare conștientă poate să nu se potrivească total stării vizate în care el se află. În acele cazuri, rolul causal jucat de HOT va conta și mai mult. Conștiința de stare, la urma urmei, are o oarecare importanță în privința funcției pe care o au stările mentale.⁵⁰

Dar atunci ce se poate spune despre intuiția irezistibilă că faptul de a fi conștientă al unei stări mentale are o mare și semnificativă importanță în privința funcționării sale mentale? Intuiția este foarte probabil

Science, Perception and Reality, 1-40, p. 36; de asemenea, p. 35 și „Phenomenalism” de asemenea în *Science, Perception and Reality*, 60-105, pp. 103-105. Cf. teza lui Peter Carruthers că „informația perceptivă este *analogică* (adică ‘schimbătoare’ și continuă)” iar „aspectul subiectiv al unei experiențe este doar informație analogică despre roșu[1] [fizic], prezentat unui aparat cognitiv care are puterea de a clasifica stările ca purtătoare de informație, cât și de a clasifica informația purtată” (Peter Carruthers, *Language, Thought, and Consciousness: An Essay in Philosophical Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996., pp. 167, 214).

⁴⁸ *Naturalizing the Mind*, p. 117.

⁴⁹ Interacțiunea celor două roluri poate să nu fie cumulativă; proprietățile cauzale ale HOT-ului pot interacționa cu acelea ale stării astfel încât proprietățile cauzale originare ale stării să fie modificate sau chiar complet blocate.

⁵⁰ Așadar, neesențialismul conștient, în care orice activitate inteligentă pe care o realizăm conștient poate fi realizată fără ca aceasta să fie conștientă, este greșit. Eticheta se datorează lui Owen Flanagan care respinge teza respectivă. (*Consciousness Reconsidered*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press/Bradford Books, 1992, pp. 5, 129 și urm.).

datorată sentimentului pe care îl avem că gândurile, dorințele și intențiile noastre conștiente se manifestă liber și că această libertate aparentă sporește abilitatea noastră de a judeca și de a lua decizii raționale. Dar sentimentul nostru că aceste stări se manifestă liber, după cum se poate demonstra, derivă din modul în care suntem conștienți de acele stări. Întrucât rar suntem conștienți, dacă suntem într-adevăr, de ceea ce cauzează gândurile și dorințele noastre conștiente, avem impresia subiectivă că ele sunt necauzate și, prin urmare, libere. Așadar, se pare că fiind conștienți de aceste stări are o mare importanță asupra rolului pe care ele îl pot juca în viețile noastre. Aceasta se întâmplă pentru că modul în care suntem conștienți de stările noastre intenționale le prezintă ca libere și necauzate astfel încât faptul că sunt conștiente pare să aibă importanță asupra abilității noastre de a judeca și a lua decizii raționale.

Am argumentat că ipoteza HOT explică modul în care stările conștiente diferă de stările mentale inconștiente și de ce, în măsura în care o face, conștiința de stare are o funcție. În plus, ipoteza se potrivește bine cu existența unui mod de a fi în stările senzoriale conștiente. Putem conchide provizoriu că ipoteza tratează satisfăcător fenomenul conștiinței de stare, chiar și pentru cazul special al stărilor senzoriale.

Traducere de Bogdan M. Popescu