



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA
APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

**LA TEORIA DELLA COSCIENZA DI
DENNETT E LE SUE CRITICHE**

Tesi di Laurea di

Sofia Memo

Matricola n. 227558

Relatore

Prof.re Andrea Altobrando

ANNO ACCADEMICO 2021- 2022

INDICE

INTRODUZIONE

- a. Obbiettivi..... pag. 1
- b. L'autore.....pag. 1
- c. Il dibattito.....pag. 2

I. PROBLEMI E METODI

- 1.1. Intenti.....pag. 7
- 1.2. Il giardino fenomenologico.....pag. 8
- 1.3. Una teoria empirica della coscienza: la confutazione Teatro Cartesiano.....pag. 10

II. IL MODELLO A MOLTEPLICI VERSIONI

- 2.1. I memi.....pag. 13
- 2.2. MDM e La macchina virtuale.....pag. 14

III. I PROBLEMI DELLA COSCIENZA

- 3.1. Quali qualia.....pag. 16
- 3.2. Qualia nelle neuroscienze.....pag. 18
- 3.3. Una scienziata, uno zombi, un pipistrello.....pag. 20

IV. CONCLUSIONI

- 4.1. Pars destruens.....pag. 25
- 4.2. Pars construens.....pag. 29

BIBLIOGRAFIA.....pag. 32

INTRODUZIONE

a. Obiettivi

In questa tesi analizzo il libro *Coscienza*¹ di Daniel Dennett focalizzandomi sull'idea di coscienza in esso sviluppata e sull'eterofenomenologia, ossia il metodo di spiegazione della coscienza proposto da Dennett come alternativa a quello fenomenologico (il sistema largamente utilizzato da quella che l'autore definisce "psicologia comune"). Seguendo la struttura del libro la tesi è inoltre volta a confutare la posizione di Dennett, dando voce ai critici dell'autore per arrivare a sviluppare ed esporre un mio personale pensiero di critica.

b. L'autore

Daniel C. Dennett è professore universitario di filosofia e co-direttore del Center for Cognitive Studies della Tufts University, dove ha insegnato. *Consciousness explained* non è il suo primo libro sulla coscienza, anche se è il più famoso, in quanto già nel 1969 Dennett scrive *Content and Consciousness*, scritto che costituisce la rampa di lancio per lo sviluppo successivo del suo pensiero in quanto contiene già degli elementi base fondamentali che si ritrovano in *Coscienza*, quali ad esempio la confutazione del dualismo cartesiano ed il frequente riferimento alle scienze cognitive. Difatti Dennett trae a piene mani da molti campi della scienza (interdisciplinarietà per la quale è stato anche premiato nel 2018) quale il campo della biologia in cui un'attenzione particolare è rivolta a Richard Dawkins con il quale Dennett intrattiene spesso dibattiti su molti temi della vita dell'uomo: in *Coscienza* la teoria di Dawkins presa in considerazione è quella dei memi. L'evoluzionismo è un'altra materia d'interesse per Dennett, il quale arriva ad utilizzare la teoria evoluzionistica come lente di lettura di una serie di problemi filosofici oggetto di dibattito; ad esempio in *Freedom Evolves* (Dennett, 2003) Dennett interpreta il libero arbitrio come una possibilità frutto dell'evoluzione, che va esercitata nonostante il determinismo di fondo che deriva dalla nostra discendenza animale ed in qualche modo comunque e sempre vincola le nostre azioni. Un altro esempio importante è *L'idea pericolosa di Darwin* (Dennett, 1995), libro in cui l'autore argomenta per quale motivo

¹ L'edizione di riferimento è Daniel C. Dennett, *Consciousness explained*, nella traduzione di Lauro Colasanti, Milano, Rizzoli Libri, 1993.

l'idea darwiniana della selezione naturale abbia sconvolto il panorama scientifico in modo irreversibile. La selezione naturale per Dennett è sufficiente a spiegare l'evoluzione: idea che il filosofo applica anche in *Coscienza* arrivando a sostenere che la coscienza non esiste *ex novo* nell'uomo ma piuttosto si sarebbe sviluppata a partire da processi mentali già esistenti nel cervello dell'ominide, per andare incontro alla predittività del cervello: come una «macchina anticipatrice» il cervello tenta di anticipare le caratteristiche ambientali per controllare l'attività del soggetto nel tempo e nello spazio. Questa capacità ha influito sul successo riproduttivo umano portando allo sviluppo di una coscienza.

c. Il dibattito

Coscienza di Dennett si inserisce nell'ampio dibattito sulla coscienza che nasce dalla problematizzazione del materialismo e del dualismo cartesiani e dell'idea che da essi è sorta, e che la psicologia comune ha diffuso, che vi sia una mente distinta dal corpo il quale attraverso i sensi capta delle sensazioni che nella mente vengono poi elaborate e trasformate in rappresentazioni, diventando così esperienze coscienti. Tale discussione si consolida nell'efficace espressione "il problema difficile della coscienza" coniata da Chalmers (Chalmers, 1996) per indicare quella parte di analisi della coscienza che si occupa di spiegare soggettività e irriducibilità dell'esperienza cosciente, aspetti che si sottraggono all'indagine fisicalista. Come vedremo nell'esposizione che segue, Dennett partecipa al dibattito in qualità di fisicalista ed eliminativista in un senso che ora spiegherò: Dennett vuole eliminare l'idea del Teatro Cartesiano in quanto essa promuove una concezione della coscienza come luogo della mente in cui le esperienze sono presentate ad un Testimone Centrale, artefice della comprensione degli eventi, mentali o fisici che siano, dell'intenzionalità del pensiero e delle risposte del soggetto agli stimoli. Questa per Dennett è un'illusione pericolosa poiché errata e fin troppo diffusa e che rischia di allontanare chi indaga dalla possibilità di elaborare una spiegazione della coscienza, secondo Dennett, verosimile e corretta.

Parole chiave: Daniel C. Dennett, coscienza, Teatro Cartesiano, eterofenomenologia, qualia.

I.PROBLEMI E METODI

1.1. *Intenti*

Nel primo capitolo di *Coscienza* Dennett descrive brevemente le questioni che affronterà e gli obiettivi che vuole raggiungere oltre ad alcune regole che si appresta a seguire nel corso dell'esposizione del proprio pensiero. L'obiettivo principale dell'autore è trovare una valida spiegazione della coscienza che sia scientificamente accurata, che si avvalga delle moderne scoperte scientifiche sulla mente e che possa inoltre confutare le teorie di Mente di matrice dualistica. Oggetto principale della ricerca sono pensieri ed esperienze coscienti, mentre le regole a cui Dennett si attiene nella propria indagine sono sostanzialmente tre:

1. Spiegare le questioni spinose della coscienza restando nel recinto teorico della scienza fisica contemporanea. Quali siano questi limiti della scienza odierna Dennett non lo chiarisce, piuttosto cerca di definire in negativo ciò che non utilizzerà come strumenti argomentativi: forze o sostanze inesplicabili e sconosciute. Questa definizione è facilmente problematizzabile: innanzitutto una cosa, come anche la coscienza secondo Dennett, non è inspiegabile in assoluto ma solo finché non viene effettivamente spiegata; dunque, che vi siano sostanze e forze non ancora spiegate è ovvio ma non chiaro, a cosa si riferisce Dennett? In secondo luogo si può notare che in *Coscienza* Dennett utilizza spesso l'aggettivo "ineffabile" per definire determinate cose (fra cui i qualia) che secondo lui non sono spiegabili ma che in realtà spesso non vuole o non sa spiegare, infatti Dennett di tale termine abusa come sostiene Searle. L'autore a mio avviso si esprime così per mantenersi generico su un argomento che invece ha necessità di una chiarificazione definitoria: quali sono i paletti che delimitano il campo della scienza contemporanea? Essa è in grado di spiegare i fenomeni mentali? Esistono effettivamente dei limiti definiti? Probabilmente no, e Dennett preferisce glissare sulla questione per dare alle proprie argomentazioni una facciata di certezza scientifica.

2. Non negare di avere determinate esperienze solo perché esse sono componenti spinose della coscienza, a meno di non dimostrare che si tratti di illusioni. Ciò secondo Dennett sarebbe sufficiente a negare l'esistenza di una caratteristica controversa ma per quale ragione l'illusorietà dovrebbe implicare che l'esistenza di determinate esperienze sia negabile? Quando ci illudiamo, come nel famoso esempio di Gorgia, che un ramo

immerso in acqua per metà sia spezzato siamo di fronte ad un'illusione ottica, errata certamente ma non meno reale ed esistente della visione del colore rosso di una mela; cosa dovrebbe togliere forza ontologica alle illusioni? Forse solo la credenza pregiudizievole che esse siano errate?

Lo chiariremo più avanti, in ogni caso già a questo punto del discorso emerge un cortocircuito logico: la fissazione sulla sola analisi in terza persona delle esperienze soggettive conferisce la possibilità della spiegazione di esse tutta in mano a chi analizza, desautorando il soggetto stesso dell'esperienza e creando paradossi come quello appena illustrato.

3. Utilizzare riferimenti anche a scoperte recenti, soprattutto quelle sulla visione, che seppur considerate valide non hanno ancora superato la verifica del tempo, poiché appunto ancora “giovani”. Questa regola che Dennett definisce evitare la «pignoleria sui dettagli empirici» (Dennett, 1993, pag. 53) sembra dunque darci un suggerimento in più su ciò che secondo l'autore rientra nel quadro della scienza fisica odierna: sono comprese anche le scoperte scientifiche non assodate ma date per buone almeno per il momento.

1.2. Il giardino fenomenologico

Una visita al giardino fenomenologico (pagg.55 e seguenti) è un capitolo che riguarda la fenomenologia che, scrive Dennett, è il termine che filosofi e psicologi utilizzano per riferirsi generalmente agli oggetti dell'esperienza cosciente che debbono essere spiegati. La fenomenologia riguarda le esperienze del mondo esterno, quelle del mondo interno e le esperienze di emozioni o affetti; essa si basa, secondo l'autore, su credenze infondate da confutare. In primo luogo Dennett analizza le esperienze esterne: quelle che si colgono, chiaramente, tramite i sensi. Ad esempio quando udiamo un suono esso è ricevuto dall'orecchio e si converte in sequenze di segnali modulati che, come impulsi elettrochimici, risalgono gli assoni neuronali; la domanda che ci si pone a questo punto è: come può un complesso di proprietà fisiche di eventi cerebrali arrivare ad equivalere alle proprietà dei suoni che udiamo? La risposta più comune è che ci dev'essere un «portentoso organo della mente» (Dennett, 1993, pag. 61) in cui i segnali diventano suoni uditi. Questa idea scorretta della ricezione dell'esperienza si applica a tutti i sensi: ad

esempio per quanto riguarda l'esperienza visiva si usa pensare che si formino immagini fotografiche nella testa dove uno spettatore ideale le analizza e risponde di conseguenza. Dennett chiosa che il processo immaginativo sarebbe piuttosto inverso: invece che essere l'esperienza visiva a portare ad un'immagine proiettata nel cervello come una fotografia, al contrario sarebbe la visione di un'immagine ad evocare l'esperienza visiva, senza proiezioni o riproduzioni mentali esatte di ciò che si è visto; difatti dell'immagine in questione resterebbero solo, a livello cerebrale, copie sbiadite di sensazioni visive originarie. Ciò che non è sbiadito sono le emozioni che la vista di tale immagine in seconda battuta suscita o ha suscitato nel soggetto. Per meglio chiarire diciamo che in questo caso Dennett tenta di operare una distinzione sulla natura delle rappresentazioni fra immagini mentali fotografiche e rappresentazioni visive mentali: le prime, come ho descritto poco sopra, sarebbero proiettate in un fantomatico teatro mentale ma non possono esistere, altrimenti, ad esempio, saremmo capaci di disegnare una rosa uguale al vero. Invece esistono piuttosto impressioni visive che possiamo confusamente ricostruire con l'immaginazione perché l'impatto più forte dell'esperienza visiva (e possiamo generalizzarlo anche alle altre esperienze sensoriali) è quello emotivo: piacere o dolore provato, stupore o gioia è ciò che poi determinerebbe una risposta da parte nostra. In realtà questa distinzione di Dennett risulta più una differenza di intensità: l'immagine mentale non è vivida come si crede ma sbiadita. Allora come si dovrebbe giustificare l'immaginazione autistica per immagini? Esiste un tipo di autismo in cui il pensiero non è discorsivo ma principalmente per immagini già viste e rievocate, oppure create; in questo caso le immagini mentali sono molto vivide, tanto che i soggetti in questione sarebbero capaci ad esempio di descrivere nei minimi dettagli la facciata di un campanile che ricordano di aver visto tempo addietro poiché apprendono per immagini². L'idea che Dennett vuole davvero criticare infatti è piuttosto quella dello spettatore che si gode uno spettacolo che poi, in qualità di Esecutore Centrale³ del materiale esperienziale, una volta recepiti gli stimoli elabora le risposte, come un re sul trono è padrone assoluto del cervello ed unico autore dei pensieri.

²A questo proposito si veda il PECS, un sistema di comunicazione sviluppato negli Stati Uniti nel 1985 da Andy Bondy e Lori Frost. Il PECS è stato implementato per la prima volta con il Delaware Autism Program rivolto a studenti in età prescolare con diagnosi di autismo. Da allora, il PECS è stato implementato con successo in tutto il mondo con migliaia di studenti di tutte le età. <https://pecs-italy.com/il-picture-exchange-communication-system-pecs>.

³ Dennett sembra accomunare spettatore ed Autore Centrale.

È l'idea molto diffusa che Dennett definisce del Teatro Cartesiano. Sostiene Dennett che in virtù di questo presunto luogo dell'interiorità la fenomenologia delle esperienze del mondo interno da una parte difende il fatto che tali esperienze si possano spiegare solo soggettivamente (come l'io cartesiano che effettua un monologo), d'altra parte però sembra che questi eventi interni siano inaccessibili⁴. Dennett critica l'intimità della fenomenologia poiché gli sembra dogmatica, insindacabile ed esegeticamente non valida. Il filosofo dunque fa una controproposta: sostituire la fenomenologia, e perciò l'analisi in prima persona, con l'eterofenomenologia, ossia l'esame e la spiegazione degli stati mentali sulla base di ciò che è visibile dall'esterno. Dennett definisce l'eterofenomenologia un approccio scientifico, oggettivo e neutrale; in realtà come afferma poco prima (Dennett, 1993, pag. 79) il suo fine è trovare una descrizione materialista dei fenomeni mentali e perciò la sua analisi risulta avere ben poco di neutrale in quanto presuppone che tutte le cose, compresi affetti e pensieri, abbiano una natura materiale. Sottolineo questo aspetto per far emergere una tipica astuzia argomentativa di Dennett: esporre il proprio pensiero come scientificamente accurato ed imparziale, quando invece esso è intrinsecamente di parte.

Questo aspetto è commentato anche da Searle in *Il mistero della coscienza*⁵ in cui Searle scrive che Dennett dà una definizione di scienza che esclude che essa possa occuparsi anche della soggettività, e poi giustifica tale operazione sostenendo che la scienza ha un'oggettività in terza persona; in realtà, afferma Searle, l'oggettività della scienza consiste nella spiegazione sistematica del mondo e dei suoi meccanismi, e del mondo fanno parte anche quei fenomeni che Searle definisce "ontologicamente soggettivi", ovvero eventi la cui esistenza dipende necessariamente dal soggetto; dunque se ci basiamo su « una definizione di scienza che non ci permette di indagare tale parte del mondo, è la definizione che deve essere cambiata, non il mondo. » (Searle, 1997).

⁴ Quello di Dennett è probabilmente un riferimento alla teoria di Nagel esposta nell'articolo *Com'è essere un pipistrello*, che l'autore commenta anche più avanti nel testo, quando affronta l'argomento dei qualia. Secondo Nagel non possiamo sapere com'è essere qualcos'altro o qualcun altro poiché le esperienze soggettive non sono private e impenetrabili dall'esterno.

⁵ A pag 92 del *Mistero della Coscienza* Searle scrive: «La prosa di Dennett, come hanno evidenziato alcune recensioni, è frizzante e talvolta divertente, tuttavia nei punti cruciali diviene imprecisa ed evasiva, come ho cercato di spiegare. [...] Una sua tipica mossa è descrivere il punto di vista opposto come fondato su entità "ineffabili". Ma non c'è nulla di ineffabile nel dolore che provate quando vi pizzicate.»

1.3. Una teoria empirica della coscienza: la confutazione del Teatro Cartesiano

Dennett procede dunque ad approfondire il tema del Teatro Cartesiano e a tentare di confutarlo costruendo una teoria alternativa per spiegare la coscienza: Cartesio individua nella ghiandola pineale la porta d'accesso alla coscienza in quanto essa in virtù di uno stimolo esterno muoverebbe gli "spiriti vitali", ovvero emozioni e pensieri, che sono analizzati dal sé per elaborare una risposta fisica. Questo materialismo cartesiano è rifiutato da Dennett perché fondamentalmente dualista, però resta la domanda: come è possibile che stimoli fisici si traducano in eventi mentali? La risposta cartesiana è appunto dualista, quella di Dennett è funzionalista: già dagli albori dell'umanità il cervello si è sviluppato come una sorta di macchina anticipatrice che rilevando le caratteristiche ambientali produce previsioni così da controllare le attività del soggetto nella realtà. Come fa il cervello? Per rispondere Dennett utilizza la propria conoscenza neuroscientifica e psicologica; il cervello ha un grande vantaggio evolutivo ossia la plasticità che consiste nell'essere sensibile all'ambiente, testarlo fenotipicamente e cambiare il proprio comportamento in base ad esso fino ad arrivare a produrre rappresentazioni⁶ di stimoli esterni, e questo lo fanno anche le piante, ma anche di cose inesistenti: una città immaginaria, un calcolo matematico. Come fa il cervello a rappresentarsi ciò che si rappresenta?

⁶ Emerge in questo pensiero di Dennett l'influenza delle riflessioni di Franz Brentano secondo il quale il pensiero deve avere un contenuto, ossia essere rivolto ad un oggetto per sussistere.

II. IL MODELLO A MOLTEPLICI VERSIONI

Aggiunge Dennett che in questo processo di rappresentazione giocano un ruolo fondamentale anche l'apprendimento (memi), l'elaborazione parallela delle nozioni (MDM) e il modello della macchina neumanniana. Riporto di seguito il passo in cui Dennett evoca tali concetti poiché è un passaggio del testo fondamentale per comprendere la concezione di coscienza e la critica al Teatro Cartesiano che l'autore elabora.

La coscienza umana è un enorme complesso di memi (o più esattamente, di effetti provocati dai memi nel cervello) che si può comprendere egregiamente pensando al funzionamento di una macchina virtuale neumanniana implementata sull'architettura parallela di un cervello che non era progettato per attività del genere. (Dennett, 1993, pag. 236)

Analizzerò dunque queste tre componenti della coscienza, per poi far emergere le problematiche eventuali che ognuna di esse contiene. Sebbene, secondo Dennett, vi siano alcuni elementi rappresentazionali innati, altri devono essere assunti e ciò avverrebbe con la trasmissione culturale che avviene per mezzo di unità di trasmissione culturale che Dawkins (Dawkins, 1976) definisce memi. Questi frammenti culturali si diffonderebbero come dei geni fra le teste mediante l'imitazione: maggiore è la probabilità dei memi di replicarsi, maggiore è la loro diffusione. Secondo Dennett i memi si diffondono fra noi rendendo possibile un apprendimento che in ogni soggetto si verifica discorsivamente: come la didattica si trasmette tramite linguaggio (scritto o parlato) così anche nella nostra soggettività parlando a noi stessi produciamo in noi apprendimento. La caratteristica del cervello intorno alla quale si impenna la struttura cognitiva per Dennett è il Multiple Drafts Model, ovvero il processo mentale che elabora le informazioni in entrata parallelamente e a piste multiple, creando un groviglio di contenuti su cui si basano pensieri e comportamento. Una metafora di questo modello è il Pandemonium di Selfridge e Nesser: esso consiste in demoni (che fuor di metafora sarebbero i neuroni) che reagiscono a determinate caratteristiche di uno stimolo offerto cosicché ai livelli superiori dei demoni cognitivi, ed in ultimo del demone della decisione, venga riconosciuto l'oggetto dello stimolo.

Dennett descrive la mente anche come “macchina di Von Neumann virtuale”; con questa definizione s'intende che funzionalmente il cervello sarebbe paragonabile alla macchina

ideata da John Von Neumann nel 1945 che è lo schema progettuale alla base dei computer e consiste in un hardware (ovvero una parte materiale, solitamente riferito alle parti elettriche e meccaniche del computer) in cui vi sono una CPU, unità di elaborazione centrale, la RAM, ovvero la memoria di accesso casuale (in quanto essa è capace di reperire i dati nella memoria in un lasso di tempo costante, in qualunque posizione essi si trovino) in cui vengono immagazzinate le informazioni da cui la CPU attinge, ed un BUS⁷ che consente il trasporto di dati input e output fra RAM e CPU. Questa immensa macchina virtuale si costruisce sull'architettura parallela del cervello. Forte di questo modello cerebrale Dennett vuole dimostrare che la coscienza umana è spiegabile nei termini di una macchina virtuale creata da memi cerebrali: difatti se dal punto di vista di un osservatore esterno i processi mentali possono sembrare magici, in realtà da un'analisi approfondita emergerebbe che essi sono frutto di quella che il filosofo chiama anche "macchina joyciana", intendendo la coscienza come flusso di verbalizzazione interna.

2.1. Memi

I critici del concetto di meme sono molti, fra questi ad esempio Luis Benitez Bribiesca (2001) li descrive come un'idea pericolosa per uno studio serio della coscienza poiché dogmatica, e inoltre afferma che il parallelo con i geni non regge poiché i memi difettano di uno *script code*, ovvero una sequenza di istruzione, come quello che ha il DNA. Inoltre la teoria della diffusione dei memi da un cervello all'altro sarebbe instabile e caotica. Nel dibattito emerge anche Mary Midgley che nel libro *The Solitary Self* parte dall'idea di selezione naturale che, sostiene, è stata snaturata dai neodarwinisti venendo applicata addirittura all'ambito della cosmologia, ad esempio come fa Atkins in *Perché l'universo funziona così. L'origine delle leggi della natura* (Atkins, 2019) quando ipotizza che il Big Bang sia la versione più forte di universo che ha dunque prevalso sulle altre, quando Darwin invece non credeva la selezione nemmeno un chiarimento della biologia intera, figurarsi se l'intendeva una spiegazione universale. Scrive Midgley che Dennett in *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life* utilizza l'idea darwiniana in psicologia per spiegare il pensiero umano, riprendendo Dewey, attraverso i memi

⁷ È ciò che in informatica permette la comunicazione e lo scambio di informazioni fra componenti di un sistema elettronico. Il termine è un'abbreviazione di *omnibus*, ossia "per tutti" in latino.

egoisti, frammenti di cultura che si comportano in parte come i geni, che competono fra loro. Midgley taccia Dennett di utilizzare la selezione naturale come spiegazione causale universale dei fenomeni, mentre Darwin considerò l'evoluzione sempre una questione aperta, arrivando egli stesso ad aggiornare la propria spiegazione con la collaterale teoria della selezione sessuale nonostante in vita restò convinto della validità della propria teoria della selezione, soprattutto in mancanza di altre spiegazioni altrettanto plausibili, per spiegare l'evoluzione. Midgley infine mette anche in dubbio la sussistenza ontologica dei memi, in quanto se essi non sono concetti né pensieri o altro di mentale ma semplicemente una metafora, la loro esistenza può tranquillamente essere messa contestata: «*If explanation by memes and disembodied possibilities does not constitute superstition, what does?*» (Midgley, 2010).

Anche Searle critica anche l'idea mutuata da Dawkins della trasmissione del sapere in frammenti analoghi ai geni: Searle scrive che sostenere quest'idea significa negare la scoperta più importante di Darwin, ovvero che sono i processi evolutivi ad aver causato lo sviluppo di intenzionalità, teleologia etc. nell'uomo e non viceversa. L'imitazione, alla base dell'apprendimento e della diffusione del sapere, non si trasmette "geneticamente" ma richiede uno sforzo cosciente e consapevole per essere diffusa.

2.2. MDM e la Macchina di Von Neumann

Anche la concezione di Multiple Drafts Model e il paragone della coscienza con la Macchina neumanniana risultano problematici. Dennett sviluppa i due argomenti sempre all'interno della critica al Teatro Cartesiano per trovare un'alternativa al modello di Controllore Centrale. Searle confuta Dennett a partire dal paragone fra la mente umana e una macchina di Von Neumann capace di processare parallelamente le informazioni e di apprendere e quindi di cambiare il proprio comportamento se le forze di connessione si alterano. A questo proposito Searle accusa Dennett di portare l'anti-mentalismo a livelli tanto estremi da affermare che non v'è differenza fra il cervello e una macchina artificiale capace di simulare esattamente il comportamento umano. Inoltre in *Coscienza* Dennett quando compie il paragone con la macchina di Von Neumann utilizza spesso i termini "coscienza" e "mente umana" quasi come sinonimi; adoperando i due concetti così come se essi fossero intercambiabili, Dennett appiattisce la coscienza sulla mente riducendone

ruolo ed essenza a pura funzionalità paragonabile ad un livello del meccanismo cognitivo mentale a molteplici livelli. La prospettiva dell'autore di *Coscienza* è chiaramente riduzionista ma diventa involontariamente (almeno a detta di Searle) eliminativista. La controproposta di Searle per un'analisi della coscienza è il naturalismo biologico che attinge sia dal dualismo che dal materialismo in quanto affronta la questione considerando i fenomeni mentali come irriducibili anche se parte della natura, tentando così di superare il divario mente-corpo.

Il concetto di macchina di Von Neumann inoltre è direttamente collegato alla teoria della IA (Intelligenza Artificiale) forte di cui Dennett sostiene la possibilità. I fautori dell'IA forte credono che possa esistere un'intelligenza artificiale capace di apprendere in modo intelligente, come una mente umana, al punto da diventare essa stessa una mente. La possibilità di una macchina pensante è stata promossa anche dal matematico e filosofo Alan Turing, nel famoso test di Turing si mette alla prova la capacità responsiva della macchina: essa supera il test quando, se interrogata, è capace di rispondere all'input con un output (risultato di un procedimento logico simil-umano) in grado di convincere chi la interroga di essere essa stessa umana. In risposta a tale possibilità Searle avanza l'argomento della Stanza Cinese (Searle, 1997), con il quale dimostra che mentre un computer risponde ad un input unicamente per sintassi, ovvero mettendo insieme dei simboli, producendo una risposta(output)che può essere soddisfacente ed ingannare l'interlocutore facendogli credere che non si tratti di una macchina ma piuttosto di una persona in carne ed ossa che risponde. Tuttavia la vera comprensione degli enunciati si conquista solo con la semantica ovvero nel momento in cui si interpretano i termini collegandoli a significati e questa capacità è propria dell'uomo ma non dell'intelligenza artificiale in quanto non si tratta unicamente di seguire un programma ma è l'intenzionalità del pensiero che gioca un ruolo fondamentale. Notiamo come Searle sostenga il soggettivo come punto di vista valido per compiere un'analisi dei fenomeni mentali e spiegare la coscienza. Dennett afferma, in una critica che Searle riporta in *Il mistero della coscienza*, di aver già dimostrato la fallacia della Stanza Cinese molteplici volte, e accusa Searle di essere inautentico e di aver tratto a piene mani per la propria teoria dalla teoria di Edelman per cui la coscienza superiore (Edelman, 1991) sarebbe una caratteristica solo umana che si aggiunge alla caratteristica base della coscienza primaria. Scrive Dennett che in realtà Edelman, sostenendo la possibilità di un'intelligenza

artificiale basata sul cervello umano, considera l'intenzionalità di tale IA non meno valida di quella umana, non peggiore, solo diversa poiché artificiale. Dennett tenta dunque di far cadere l'idea di Searle mettendola in dubbio già dalle fondamenta. Searle risponde a ciò riferendosi al libro *Coscienza* e sostenendo che in esso Dennett arrivi a misconoscere la coscienza poiché le attribuisce solo i fenomeni in terza persona, negando il suo riferimento a stati mentali in prima persona e dunque sostanzialmente eguagliando uomo e macchina, uomo e zombi. Riguardo all'argomento della Stanza Cinese Searle sottolinea di aver rielaborato il proprio argomento:

L'argomento originario dimostrava che la semantica della cognizione umana non è intrinseca al programma formale sintattico di un computer. Il mio nuovo argomento dimostra che la sintassi del programma non è intrinseca alla fisica dell'hardware, ma richiede invece un interprete esterno che assegni un'interpretazione computazionale al sistema. (Searle, 1997, pag. 117-118)

Entrambi i filosofi muovono delle obiezioni valide ma a mio avviso poco centrate anche se molto interessanti. Ambedue restano fermi sulle proprie posizioni parlando due linguaggi diversi e paralleli come emerge ad esempio dalla definizione di coscienza: in quanto l'uno (Dennett) la intende dal punto di vista della terza persona, l'altro (Searle) dal punto di vista della prima. Infine riguardo al CPU, ovvero il processore centrale che Dennett utilizza nella sua metafora del cervello-macchina, esso non sembra forse un'unità centrale di elaborazione che ha come unica differenza con il Teatro Cartesiano il fatto che invece di osservare i fenomeni li elabora direttamente? Non è molto chiaro.

III. I PROBLEMI DELLA COSCIENZA

3.1. *Quali qualia*

Secondo la definizione più diffusa i *qualia* (dal latino *qualis*, ovvero “di che tipo”) sono proprietà e qualità esperite dal soggetto: sono qualia ad esempio il sapore del vino o il colore di una mela. La visione del colore è l’esempio più spesso utilizzato per spiegare i qualia e la teoria più diffusa a riguardo è quella sellarsiana (Sellars, 1956) per cui i colori sono più che meri giudizi che qualcosa è colorato: sono proprietà soggettive evenienti la realtà, sono qualia. Dennett invece è convinto che i qualia siano un’illusione nata dal fraintendimento della nozione scientifica di colore come luce che viene riflessa dalla superficie degli oggetti nei nostri occhi. Nell’ampio dibattito sulle proprietà suddette Galen Strawson spicca con l’articolo *Dunking Dennett* (Strawson, 2018) in cui critica la concezione di coscienza di Daniel Dennett. Il pezzo nasce dal dibattito sulla coscienza intrattenuto fra l’autore e Daniel Dennett il quale sostiene di non essere un negazionista della coscienza (Strawson, 2018⁸) ma di dare al termine un significato differente da quello comunemente attribuito.

Strawson sostiene che, sebbene i possibili significati di coscienza siano molti, la definizione di Dennett di coscienza nega il termine stesso e riporta come esempio il concetto di zombi: chi crede nell’esistenza di una coscienza irriducibile sostiene che vi è una differenza sostanziale fra uomo e zombi, ovvero il primo ha un sé cosciente fatto di emozioni, preferenze, stati mentali, esperienze soggettive che lo differenziano da altri sé e lo specificano come soggetto. Il secondo invece si comporta esattamente come un essere dotato di coscienza ma in realtà non prova dolore se un braccio gli viene reciso, non ha affetti né fa esperienza del mondo. Dall’altra parte c’è chi, come Dennett in *Coscienza*, è influenzato dal comportamentismo e sostiene che organismi che agiscono allo stesso modo si eguagliano anche psicologicamente; idea che secondo Strawson corrisponde a negare la coscienza in quanto spinge a credere che si possa equiparare la sofferenza umana a quella di uno zombi o di un robot, equivalenza che nega che vi sia una reale

⁸ In *Consciousness Deniers* Strawson accusa Dennett di essere un negazionista della coscienza: « If [Dennett] is right, no one has ever really suffered, in spite of agonizing diseases, mental illness, murder, rape, famine, slavery, bereavement, torture, and genocide. And no one has ever caused anyone else pain. ».

sofferenza e poiché si applica potenzialmente a tutti gli stati mentali, nega che vi sia una coscienza. Per avvalorare la propria tesi Strawson dà voce a Democrito, il primo materialista: egli sostiene che tutto ciò che esiste ridotto all'unità più fondamentale sono atomi e vuoto e quest'affermazione, secondo l'interpretazione di Strawson, sta a significare che vi possono essere comunque qualità che non sono proprietà degli oggetti ma sono qualità soggettivamente esperite di proprietà di determinati oggetti. Tali caratteristiche, denominate *qualia*, attengono alla coscienza la cui esistenza secondo Strawson è innegabile, in quanto riconosciuta da chiunque possieda una soggettività, ovvero da ogni essere umano, poiché l'esistenza mentale (nel senso di presenza mentale del soggetto, e dunque non solo presenza fisica) di ogni essere umano avrebbe la coscienza come condizione necessaria. Strawson dunque basa la propria argomentazione sull'innegabilità ed irriducibilità dell'esperienza soggettiva, spostando il dibattito dal punto di vista in terza persona a quello della prima persona. Considero l'argomentazione di Strawson valida sia nel metodo che nel contenuto: in primo luogo infatti Strawson sottolinea le fallacie della tesi avversaria le quali sono generate dal forte scetticismo che Dennett ha riguardo all'attendibilità dell'esperienza soggettiva in generale. Infatti Dennett nelle sue argomentazioni, come emerge anche in *Coscienza*, pretende di spiegare l'esperienza soggettiva in generale a partire da un punto di vista esterno (della terza persona) che, a mio parere, non è sufficiente a compiere una analisi corretta, poiché implica che chi indaga seppur non approfondisca analiticamente la soggettività *altra* la quale è oggetto del vaglio, o perché non può (come sostiene Nagel) o perché (come Dennett) non vuole, tuttavia pretende di negare l'irriducibilità di tale soggettività, da un piedistallo di alterità e certezza scientifica rivelando in realtà, proprio come sostiene Strawson, di sostenere di fatto una posizione negazionista. In secondo luogo Strawson ipotizza un dialogo democriteo fra Intelletto e Sensi (Strawson, 2018): l'Intelletto parla per primo e questo è indicativo poiché esso, come emerge dal dialogo, trae l'evidenza dai Sensi ma, una volta elaborati i dati ricevuti, dimentica la loro origine convincendosi che ciò che esiste è solo atomi e vuoto. Questo significa che se ad una prima riflessione superficiale ci possiamo convincere che ciò che tocchiamo, i colori che vediamo e i sapori che sperimentiamo siano caratteristiche proprie solo degli oggetti; tuttavia, scandagliando le esperienze emerge che non è così poiché tali caratteristiche si palesano alla coscienza grazie ai sensi.

3.2. Qualia nelle neuroscienze

Fin qui ho tentato di definire i qualia e di dare un esempio del loro ruolo funzionale. Passo ora a descriverne l'attività nel cervello dal punto di vista delle neuroscienze. Patricia Churchland, nel suo articolo *Filling In: Why Dennett is wrong*, porta l'esempio del punto cieco, ossia un piccolo punto, normalmente presente in entrambi gli occhi, in cui l'occhio è cieco poiché non vi sono recettori della luce. Solitamente non ce ne accorgiamo in quanto gli occhi, conferendo informazioni visive al cervello, completano l'un l'altro il quadro visivo e comunque se anche un occhio viene coperto il cervello ha la capacità di riempire il vuoto con ciò che è immediatamente circostante il punto cieco, ricostituendo un'immagine omogenea. Churchland si chiede: tale completamento è lo stesso di una rappresentazione non visuale come ad esempio una credenza (come quando percepiamo il cane sotto al letto perché ci sembra di aver visto la sua coda) o piuttosto è simile alla visione completa in una zona periferica non cieca dell'occhio (quale sarebbe la visione dell'intero cane nella zona periferica dell'occhio)? «È la rappresentazione stessa di una rappresentazione visiva, poiché coinvolge esperienze visive?»⁹, interroga Churchland. Dennett opterebbe per la prima similitudine poiché egli, scrive Churchland, sostiene che il cervello ignori un'assenza di dati piuttosto che fornisca qualcosa, mentre Churchland vuole dimostrare il contrario. In *Coscienza* Dennett afferma che noi non notiamo il punto cieco perché un occhio supplisce all'altro, e se un occhio è chiuso il cervello, non avendo mai ricevuto dati in entrata da quell'area, «non ha destinato alcuna risorsa per il loro trattamento» (Dennett, 1993, pag. 361). Per confutare tale affermazione Churchland descrive una serie di esperimenti di completamento come lo scotoma artificiale, che consiste nella presentazione di uno sfondo con uno o più punti di vuoto, ad esempio un cerchietto grigio in un punto dello sfondo che ne interrompe l'omogeneità. Un altro degli esempi portati da Churchland è l'effetto Krauskopf che consiste nel sovrapporre un disco verde ad un disco arancione più grande, dopo un po' che si fissa l'immagine il disco verde apparentemente scompare e ciò che si vede è un uniforme sfondo arancione.

L'esperimento è stato ripreso da Thomas Piantanida e Hewitt D. Crane (T. Piantanida e H. D. Crane, 1983) come base teorica per un'altra scoperta stavolta riguardo alla luce:

⁹ Patricia Churchland (1994), *Filling in: Why Dennett is wrong*, in Bo Dahlom, *Dennett and his critics*, Blackwell Publishers, Malden, Massachusetts, USA. Pag. 214.

uno sfarfallio di luce blu è notato di meno se è presente uno sfondo giallo; anche questo è spiegabile come meccanismo di riempimento del colore giallo. Un risultato analogo è dato da strisce verdi e rosse vicine che, se si fissa lo sguardo, arrivano ad assumere un colore misto di entrambi. Questo non è un effetto retinico (ovvero del tessuto nervoso che ricopre la parte interna dell'occhio) ma corticale (ossia attinente alla corteccia visiva) di "riempimento"; l'esperimento dimostra che gli effetti di adattamento di entrambe le circostanze, corticale e retinica, sono paragonabili e che la corteccia che opera il riempimento compie attivamente qualcosa invece che solo ignorare qualcosa. Churchland conclude affermando che seppur Dennett in *Coscienza* abbia fatto una notevole decostruzione del Teatro Cartesiano, l'idea di un cervello che riempie invece che ignorare non comporta necessariamente il rimando ad un Esecutore Centrale come nel Teatro Cartesiano. I dati di psicofisica e neurofisiologia che Churchland presenta dimostrerebbero chiaramente che il cervello talvolta rappresenta visivamente un completamento, mentre Dennett si ostina a sostenere un'opinione avversativa ai dati manifesti a causa del proprio pensiero materialista che lo porta a credere che il riempimento non sia qualcosa di materialmente giustificabile, poiché riempire richiede un'elaborazione dello stimolo ricevuto maggiore da parte del cervello che non il semplice ignorare qualcosa, e ciò spaventa Dennett che vede avvicinarsi il pericolo di incorrere nella giustificazione dell'Elaboratore Centrale. Inoltre, secondo Churchland, Dennett non dovrebbe condannare come inesistente il completamento percettuale solo perché ritiene che chi utilizza l'espressione "*filling in*" (compilazione) rischi costantemente di cadere nel Teatro Cartesiano. Conclude l'autrice che il riempimento ed il Teatro Cartesiano possono non incontrarsi mai. L'articolo non solo rimarca come Dennett presuma la propria oggettività scientifica, ma inoltre apre gli occhi su quanto il filosofo americano tenti di rendere il Teatro Cartesiano il dominio onnicomprensivo di tutte le teorie che, per analizzare il cervello ed il suo funzionamento, si addentrano un po' più nel fitto mistero dell'intelletto, a differenza dell'eterofenomenologia che invece rispetto ad esso si mantiene esterna.

In realtà, seguendo Churchland, si può concepire che vi sia a livello cerebrale un'elaborazione degli stimoli che lavora anche quando non ne siamo consapevoli e che determina che le esperienze abbiano determinate caratteristiche a livello della coscienza: questa visione non implica che nel cervello vi sia una sede centrale di elaborazione dati

in cui un Autore Centrale si occupa, ad esempio, di riempire i punti ciechi degli occhi, e se anche implicasse ciò, in quanto questi eventi cerebrali, quali l'effetto Krauskopf o il riempimento, avvengono inconsciamente in ogni caso non ci sarebbe, come teme Dennett, un'analogia fra Autore Centrale e coscienza. La teoria di Churchland è piuttosto un arricchimento dell'indagine scientifica della visione che, a mio avviso, lascia spazio alla possibilità di una coscienza che permette all'individuo di elaborare soggettivamente gli stimoli e le percezioni, ad esempio quelle visive, che i sensi offrono: così esperiamo noi stessi e il mondo. Dunque anche nelle neuroscienze è lasciata aperta la possibilità che vi siano determinate qualità dell'esperienza degli oggetti che non dipendono dagli oggetti stessi ma dalla nostra percezione, come nel caso del riempimento.

3.3. Una scienziata, uno zombi, un pipistrello

Riprendo una domanda da me posta a pagina quattro: è possibile che Dennett sia prevenuto nel credere che le nostre illusioni siano ontologicamente infondate? E se i nostri stati mentali fossero anche illusori? Per rispondere Searle porta l'esempio dell'arto fantasma: provare dolore senza che vi sia una causa fisica di esso è impressione di dolore che corrisponde al dolore stesso, come l'impressione di uno stormo è lo stormo: qualcosa di erroneo può avere ugualmente dignità ontologica poiché esiste per noi. Dall'altra parte Dennett sostiene l'oggettività del punto di vista in terza persona (l'unico ad avere validità scientifica) a scapito del punto di vista soggettivo (e dunque tutto ciò che lo concerne fra cui le impressioni). A questo punto Searle fa una distinzione fondamentale per il costrutto logico della propria critica discernendo fra senso epistemico ed ontologico, fra punto di vista in prima persona e punto di vista in terza persona: che Friburgo si trovi in Germania è epistemologicamente oggettivo, ma che un pittore sia migliore di un altro (esempio di Searle) è epistemologicamente soggettivo poiché dipende da un giudizio personale. La presenza di una montagna, poi, è ontologicamente oggettiva, mentre la presenza di un dolore è epistemologicamente oggettiva, poiché appurabile dall'esterno (quella persona prova un dolore), ma ontologicamente soggettiva (io provo un dolore, sono soggetto portatore di dolore) poiché non esisterebbe senza quel soggetto che l'avverte.

Per chiarire il concetto ipotizziamo l'esistenza di un essere X^1 il cui comportamento è fenomenicamente indistinguibile da quello dell'essere umano X : se pizzicato sobbalzerà,

se si scotta la lingua reagirà come se provasse un forte bruciore, se interrogato risponderà come una persona che ha delle preferenze, delle emozioni ed un bagaglio di esperienze personali che influenzano il suo giudizio. Tuttavia c'è una differenza fondamentale che distingue X e X¹: X¹ non è umano, è uno zombi, ossia le sue reazioni fisiche (comprese quelle verbali) non corrispondono a nessun fenomeno mentale, questo perché *in casa non c'è nessuno*, ma non alla maniera in cui Dennett intende l'espressione¹⁰: ciò che manca non è un Controllore Centrale che amministra input e output, ma la coscienza. L'argomento degli zombie è sostenuto dagli antiriduzionisti (in primo luogo David Chalmers¹¹) per dimostrare l'inefficacia ermeneutica del comportamentismo, *in primis*, e portare alla luce invece l'irriducibilità della coscienza. In *Coscienza* Daniel Dennett rifiuta l'argomento presentando il contro-argomento dello zimbo il quale è uno zombi più complesso, capace infatti di osservare la propria attività interna: «Quelli che credono che il concetto di zombi sia coerente dovranno sicuramente accettare la possibilità di uno zimbo» (Dennett, 1993, pag. 346). Lo zimbo possiede stati informativi interni ovvero nel momento in cui è interrogato sulle proprie azioni o parole sarebbe capace di sviluppare pensieri di ordine superiore, ad esempio saprebbe che non sapeva, ma inconsciamente. Dennett si rifà alla definizione di “cosciente” di Rosenthal¹² secondo la quale uno stato mentale accompagnato da un pensiero di ordine superiore è uno stato mentale cosciente ad esempio: “penso di sapere...”, “ritengo di provare...”, “credo di aver pensato che...”. E poiché secondo Dennett l'ordinario concetto che abbiamo di coscienza non esclude che si possano avere pensieri di ordine superiore inconsci, egli non vede perché la riflessione inconscia non possa essere la via che porta lo zombi a diventare zimbo, e che fa dello zimbo un essere cosciente. Dall'equazione emergerebbe che se gli zombi esistessero non sarebbero discernibili funzionalmente dagli esseri umani coscienti e dunque dovrebbero essere distinguibili in base ad un altro criterio come il colore del cervello o della pelle: ecco che l'argomento zombi rivela, secondo Dennett, tutta la propria assurdità. È la posizione che Strawson in *Dunking Dennett* definisce negazionista in quanto in realtà Dennett non proporrebbe un'accezione di coscienza differente, ma paragonerebbe

¹⁰ Daniel C. Dennett (1993), *Consciousness explained*, nella traduzione di Lauro Colasanti, Milano, Rizzoli Libri: “[...] presupposizione che ci sia qualcuno dentro casa che parla, che intende ciò che viene detto, che è l'autore ufficiale delle dichiarazioni rilasciate”, pag. 256.

¹¹ David John Chalmers (1996), *The Conscious Mind: in Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press.

¹²D. Rosenthal (1986), Two Concepts of Consciousness, *Philosophical Studies*, 49, pp.359-349.

piuttosto la coscienza all'assenza di coscienza, negando in questo modo l'esistenza della prima. Dennett infatti *gioca secondo le proprie regole* poiché presuppone fin da subito che gli zombi non esistano o comunque che non siano un argomento valido ed argomenta secondo la propria definizione di coscienza che però, poiché agli occhi di Strawson e degli altri sostenitori dei qualia non è valida, si traduce di fatto in un rinnegare la coscienza. Un altro fondamentale argomento del dibattito sui qualia è tratto da *Che effetto fa essere un pipistrello?*, articolo di Thomas Nagel in cui l'autore prendendo ad esempio il pipistrello afferma che nonostante le scoperte della biologia ci forniscano molte informazioni su come questi animali esperiscano il mondo (dal loro dormire a testa in giù, all'orientarsi emettendo ultrasuoni), non possiamo in alcun modo sapere davvero come sia essere un pipistrello. Difatti secondo Nagel possiamo sviluppare concetti generali e schematici di come sia essere un pipistrello, ma poiché lo stato di coscienza è un fatto soggettivo *metterci nei panni* di un pipistrello (o di un'altra persona) non è possibile in quanto anche provandoci comunque restiamo indissolubilmente legati alla nostra inimitabile soggettività. Il fisicalismo sbaglia credendo di poter spiegare dall'esterno gli stati mentali in quanto non è possibile pensare com'è essere qualcos'altro senza ricorrere all'immaginazione o all'empatia, ed implicare dunque il proprio personalissimo punto di vista. Alla luce di ciò possiamo riprendere in considerazione l'argomento degli zombi concludendo che l'effetto che fa essere in un certo stato mentale cosciente ha un carattere intrinseco e indefinibile, che non può essere evinto dal comportamento tramite un'analisi eterofenomenologica, quale quella di Dennett, poiché non è uno stato funzionale che, al contrario, è ciò che può essere attribuito anche a robot e automi. La teoria di Nagel si configura come una spiegazione degli stati mentali che compongono la coscienza alternativa a quella biologica ed a quella funzionalista ed inoltre chiaramente antiriduzionista. Dall'articolo emerge un altro elemento importante a sostegno dei qualia: possedere le informazioni necessarie sul funzionamento di qualcosa non corrisponde a fare esperienza di quel qualcosa; ciò vale per quanto riguarda i pipistrelli, ma vale anche per la visione dei colori secondo Frank Jackson.

Nell'articolo *Cosa Mary non sapeva* Frank Jackson espone un esperimento mentale conosciuto come l'argomento della conoscenza e divenuto capostipite del dibattito sulla coscienza; lo stato mentale preso in esame è quello che sorge alla visione dei colori e l'esperimento consiste nell'immaginare una scienziata neurofisiologa, Mary, che

possiede tutte le informazioni fisiche sulla visione dei colori per cui sa esattamente cosa accade in noi quando vediamo colori, però è costretta ad indagare il mondo da un televisore in bianco e nero poiché imprigionata in una stanza (anch'essa in bianco e nero). Quando viene liberata e finalmente vede i colori apprende qualcosa di nuovo sull'esperienza visiva, questo perché la conoscenza fisica sarebbe incompleta senza i qualia. All'argomento di Mary, Dennett risponde che esso è «un cattivo esperimento mentale» (Dennett 1993, pag. 67) in quanto in realtà Mary non sarebbe sorpresa dal vedere rosso, siamo noi che difettiamo di immaginazione nel figurarci l'entità conoscitiva di Mary. Quest'obiezione è chiaramente materialista e presuppone la riducibilità delle esperienze qualitative a meri stati informativi, mentre Jackson sostiene esattamente il contrario. Dennett sostiene inoltre che credere ai qualia poiché pensiamo di averli e che essi abbiano un ruolo nei nostri schemi concettuali, non implica che essi esistano. A quest'ultima affermazione risponde Strawson, come riportato da Dennett nell'articolo *Magic, Illusions, and Zombies: An Exchange*, affermando che in realtà il fatto di pensare di avere i qualia implica che si possedano i qualia. Si può rispondere all'obiezione che Dennett muove all'argomento di Mary con un altro esperimento sui colori che Dennett riporta in *Coscienza*, ovvero l'esperimento di pensiero sull'inversione dello spettro cromatico. Secondo quest'esperimento qualora i nostri nervi ottici venissero scambiati così da farci vedere i colori invertiti (ad esempio blu le mele, verdi i tramonti) le nostre disposizioni reattive ai colori sarebbero inizialmente invertite, per poi tornare normali con l'abitudine, mentre i qualia resterebbero invertiti come fossero stati soggettivi indipendenti dalle attitudini reattive. Secondo Dennett la supposizione di tale distinzione non è giustificata in quanto non c'è una rete causale lineare per cui la coscienza dei colori invertiti viene prima di essi, Dennett ricorda infatti che secondo il modello delle Molteplici Versioni alla base del proprio modello di coscienza v'è una rete in cui tutto ciò che è recepito è elaborato simultaneamente, a volte anche indipendentemente. Dunque Dennett vuole attaccare l'esperimento mettendone in dubbio la validità logica in quanto dato il Multiple Drafts Model non sarebbe possibile dividere le proprietà che si presentano alla coscienza dalle reazioni del cervello; infatti, continuando idealmente l'esperimento dell'inversione, la persona che ha la visione dei colori invertita non può più stabilire come gli sembrava intrinsecamente l'oggetto con i qualia non invertiti, ormai l'esperienza è un'altra ed è indivisibile. Dall'analisi critica ideata da Dennett emerge però una

contraddizione: ovvero, se il soggetto dell'inversione non è più in grado di stabilire come gli apparisse l'oggetto prima dell'inversione dei qualia e se anche le proprietà presentate alla coscienza fossero indivisibili dalle reazioni cerebrali, ciò non nega che siano i qualia le suddette proprietà, anzi piuttosto lo conferma poiché esse hanno sortito nel cervello una reazione che se in principio era di disorientamento, in un secondo momento è diventata di abitudine al nuovo *status* di colori. La reazione suscitata dai qualia è però indiretta poiché consiste nella reazione del soggetto all'impressione che questi qualia invertiti gli danno e se è vero, come sostenuto da Dennett, che uno stato mentale (riconoscere i colori diversi) accompagnato da un pensiero di ordine cosciente (la reazione al riconoscimento) è uno stato cosciente, allora non solo i qualia possono esistere, ma la loro esistenza, a mio avviso, può convivere con la teoria, sempre di Dennett, del Modello a molteplici versioni senza troppi problemi.

IV CONCLUSIONI

4.1. *pars destruens*

Alla luce dell'analisi fatta finora, procedo ad esporre e commentare criticamente alcune definizioni cardine di *Coscienza* per chiarire ciò che non ho ancora chiarito, rivedere analiticamente alcuni snodi argomentativi importanti del testo ed infine tirare le fila conclusive del discorso. Principio dal termine "apprendimento" che nel libro compare svariate volte: a pagina duecentosette Dennett ne dà una prima definizione fondamentale: «[...] così gli organismi migliori saranno quelli che possono in una certa misura riprogettare sé stessi per fronteggiare le condizioni che incontrano. Talvolta la riprogettazione viene chiamata *apprendimento* e talvolta viene chiamata solo *sviluppo*». Secondo Dennett dunque alla base dell'apprendimento c'è sarebbe la plasticità del cervello, una capacità innata che ci ha permesso di apprendere, *in primis*, per poi apprendere «come apprendere meglio» (pag. 219); dunque la definizione dennettiana di apprendimento è in primo luogo di stampo evolutivista: l'apprendimento risulta uno strumento adattivo.

Più avanti Dennett si inoltra nel paragone fra coscienza umana e software sicché il termine "apprendere" assume il significato di condividere il software per imitazione (i memi che ho illustrato nel secondo capitolo), per rinforzo o per istruzione linguistica. La plasticità cerebrale consiste nella capacità del cervello di modificarsi strutturalmente in base ad informazioni fornite dai propri neuroni e rendendo possibile in questo modo l'apprendimento; quest'idea, nonostante Dennett la utilizzi a sostegno della propria teoria eterofenomenologica, gioca a favore della teoria dei qualia. Per chiarire ciò porto nuovamente l'esempio dell'arto fantasma: ossia di un arto che non c'è più ma la cui rappresentazione sussiste nel cervello provocando la sensazione che l'arto sia ancora presente ed anzi, talvolta, che esso sia paralizzato e dolente di un dolore continuo che risulta molto intenso. Per eliminare tale sensazione negativa una delle pratiche non farmacologiche è quella della *mirror box*¹³, che consiste sostanzialmente in un sistema di

¹³Il neurologo Vilayanur Ramachandran (2010), che definisce la patologia "paralisi appresa", ha sviluppato la *mirror box therapy* per cui posizionando l'arto sano davanti alla *mirror box*, una scatola con specchi, si creerebbe nel cervello l'illusione di avere ancora entrambi gli arti provocando una sorta di corto circuito cognitivo che cancella la sensazione fantasma.

specchi che permette di vedere l'arto fantasma (come può essere una mano amputata) di nuovo integro grazie al riflesso dell'arto ancora presente (l'altra mano). Quest'operazione provoca una riconfigurazione delle connessioni cerebrali per cui il rapporto doloroso con l'arto perduto viene risolto. Dall'esperimento emerge come a livello cerebrale fosse presente una sensazione non attinente ad una realtà fisica in quanto se in principio tale sensazione corrispondeva alla qualità dolorosa dell'esperienza della perdita dell'arto, nel momento in cui il dolore non doveva essere avvertito, poiché di fatto l'arto non era più presente, il qualia-dolore persisteva e solo cambiando l'esperienza dolorosa con una non dolorosa è stato possibile per il soggetto abituarsi al nuovo *status*. In questo esempio troviamo delle analogie con l'esperimento dei colori invertiti poiché notiamo come vi siano delle caratteristiche dell'esperienza che attengono unicamente ai nostri stati mentali: i qualia appunto. In secondo luogo il paragone fra mente e macchina di Von Neumann è errato, a detta dello stesso Dennett, in quanto mentre conoscere i meccanismi interni di un sistema meccanico comporta la conoscenza del funzionamento di tutti quei sistemi meccanici analoghi, lo stesso non succede con la mente dato che in realtà ogni cervello ha, fisiologicamente, delle connessioni diverse dall'altro; anche se è interessante ipotizzare un modello di elaborazione mentale su molteplici livelli che lavorano in contemporanea, comunque la metabolizzazione umana del reale non è paragonabile al meccanismo di elaborazione di una macchina in quanto soggetto a molti più errori e ad un grado di irrazionalità che rende ogni cervello spesso imprevedibile. La stessa plasticità cerebrale, lavorando su dati soggettivamente esperiti, modifica il cervello trasformandolo in un insieme di connessioni irripetibile ed unico. Il modello dennettiano può essere una metafora stimolante ma non è abbastanza valida perché vi si costruisca sopra un intero sistema di indagine, cosa che invece Dennett fa con l'analisi eterofenomenologica.

Un altro termine fondamentale nella costruzione dennettiana è quello di "linguaggio" che, a seconda dell'argomento trattato, assume nel testo molte sfumature semantiche. Innanzitutto, il linguaggio secondo Dennett è implicato nell'apprendimento in quanto, come per i computer, è necessario per la trasmissione del software: il filosofo immagina un passato ancestrale quando il linguaggio non era sviluppato ma consisteva ancora in vocalizzazioni in cui «l'intenzione del Parlante di raggiungere un certo effetto nell'Uditorio dipendeva dal riconoscimento di quella stessa intenzione da parte dell'Uditorio» (Dennett, 1993 pag. 219). In un secondo momento gli ominidi che

utilizzavano queste vocalizzazioni, che intanto si erano sviluppate divenendo più articolate, scoprirono di poter porre domande a sé stessi e darsi delle risposte. Esisteva dunque un linguaggio spontaneo originario basato sull'ascolto attento e il riconoscimento di intenzioni appartenenti sia all'altro che a sé stessi; a questo proposito l'idea che Dennett vuole eliminare è quella di Linguaggio del Pensiero, ossia di un *mentalese* appannaggio unicamente dell'Autore Centrale nel cervello. Questo perché secondo il filosofo la credenza in un linguaggio del pensiero si accompagna alla convinzione che vi sia un unico autore delle proposizioni. In realtà Dennett stesso nel testo definisce la coscienza come macchina joyciana, ovvero un flusso di coscienza autonarrato: non per niente Dennett afferma anche che per noi umani la narratività è importantissima, non solo le narrazioni rivolte all'esterno che (Dennett riprende Dawkins) condividono memi con gli altri, ma anche quelle che narriamo a noi stessi poiché, scrive Dennett, su ciò di cui siamo coscienti in uno specifico lasso di tempo proiettiamo una narrazione che produce una linea temporale, ossia una sequenza soggettiva di eventi, confrontabile sia con altre sequenze soggettive sia con la sequenza oggettiva di eventi che si verificano nel cervello dell'osservatore. L'idea di un dialogo con sé stessi non per forza deve presupporre un Autore Centrale e non interferisce, a mio avviso, con la teoria dell'MDM; questo varrebbe anche se il linguaggio considerato fosse il *mentalese*, come quello descritto da Fodor (Fodor, 1998), poiché esso si basa sulla sistematicità sintattica e non sull'elaborazione seriale che Dennett col suo modello a molteplici versioni vuole negare.

“Realtà” è un altro vocabolo fondamentale per comprendere appieno il tema della coscienza, spesso emerge nel libro e nel dibattito sulla coscienza il problema del percepito, ed è una risposta squisitamente materialista quella che sostiene che le nostre percezioni sono elaborate da un *server* fisico, il cervello, sulla base di oggetti altrettanto materiali. Ma che cosa è reale? Solo ciò che è materiale? O solo ciò che è reale per noi, per i nostri sensi, per ciò che percepiamo? Cos'è un contenuto reale del pensiero? Dennett nel quarto capitolo del suo libro tenta di rispondere a queste domande volendo trovare un'alternativa alla fenomenologia della psicologia comune che utilizza l'introspezione di una prima persona plurale per spiegare gli stati mentali: un “noi” che corrisponde sia al soggetto che vuole comunicare uno stato mentale che all'uditorio o ai lettori che ascoltano o leggono di questo stato mentale. Dennett definisce questa prima persona plurale una «cospirazione» fra persone che si accordano sul fatto che siamo tutti sostanzialmente

uguali, quando in realtà non è così e l'introspezione, arriva ad affermare Dennett, non è davvero capace di spiegare qualcosa della coscienza. Il filosofo suggerisce invece che il contenuto reale di un pensiero è quello che ha una corrispondenza con dei reali avvenimenti nel cervello del soggetto i quali a loro volta hanno caratteristiche in comune con gli oggetti del mondo eterofenomenologico del soggetto. La posizione materialista di Dennett vuole dunque criticare coloro che ritengono che gli eventi mentali non corrispondono agli oggetti fenomenologici ma ad essi si accompagnano. Ora, l'argomentazione di Dennett risulta artificiosa poiché egli arriva ad affermare che se gli avvenimenti reali del cervello di qualcuno non rassomigliano sufficientemente agli oggetti eterofenomenologici, allora la persona in questione crede qualcosa di sbagliato. Dunque quante caratteristiche deve avere un evento mentale in comune con un oggetto mondano cui è riferito? C'è un numero definito? E se sì, qual è?

Le conseguenze logiche dell'argomento di Dennett sfocino nell'impossibilità definitoria poiché il filosofo pretende di quantificare ciò che, per le conoscenze che abbiamo ad oggi, non si può quantificare: gli stati mentali. Successivamente, accorgendosi di questa aporia, Dennett resta sul vago utilizzando l'aggettivo "sufficienti" riferito alle caratteristiche degli stati mentali, tentando in qualche modo di commensurarle ma perdendo in realtà ogni efficacia argomentativa. Non c'è ragione per cui la spiegazione di Dennett dovrebbe essere migliore di quella per cui gli oggetti fenomenologici non sono i referenti ultimi dei nostri eventi cerebrali: difatti in un passo del libro afferma che vi possono essere avvenimenti nel cervello che sono reali anche se non rassomigliano agli oggetti cui sarebbero riferiti e proprio per questo risultano errati. Dennett infatti, in altri capitoli del libro, definisce anche le allucinazioni come errate percezioni della realtà e i ricordi come immagini sfocate dell'oggetto che era stato percepito, mentre le allucinazioni forti, ossia quelle che consistono nella visione di un oggetto realistico come se esistesse davvero, non esisterebbero; lo stesso accade per le immagini mentali "forti" (che sono come delle fotografie proiettate nel cervello) che, come detto nel primo capitolo, secondo Dennett non esistono. Queste precisazioni sono importanti per comprendere come Dennett sebbene ritenga errate certe rappresentazioni (allucinazioni, ricordi di impressioni visive) tuttavia non ne nega l'esistenza, ciò di cui nega l'esistenza sono infatti cose più elaborate quali, come abbiamo detto, le allucinazioni forti e le immagini mentali, in quanto sembrano costituire da zero (allucinazioni forti) o non (immagini mentali) gli oggetti cui

si riferiscono con una precisione inquietante e, secondo Dennett, inspiegabile. Ora, possiamo concepire che gli stati mentali possano essere più o meno attinenti all'oggetto cui si riferiscono, e dunque essere più o meno corretti dal punto di vista della verità oggettiva, questo non toglie però che essi esistano poiché comunque hanno una propria dignità ontologica; dunque gli oggetti fenomenologici possono essere anche necessari per l'esistenza degli stati mentali ma non sufficienti. Questo stesso discorso si può applicare ai qualia i quali sono le qualità degli oggetti esperite, che possono anche essere erranee (come nell'esperimento dei qualia invertiti in cui l'esperienza dei colori da parte soggetto dell'inversione non corrispondeva all'esperienza "normale" di quegli stessi colori) ma nonostante ciò esistere.

4.2. *pars construens*

Dennett in *Coscienza* critica la validità dell'introspezione¹⁴ come metodo per indagare e spiegare gli stati mentali per molte ragioni: poiché spesso la memoria ci inganna, i pensieri e le sensazioni si confondono ed anche nel parlato ci sbagliamo frequentemente. Dennett però risolve il problema dell'espressione degli stati mentali scegliendo l'estremo opposto all'introspezione, ovvero l'analisi eterofenomenologica. Quale metodo di indagine efficace possiamo condurre che non cada nel soggettivismo imperscrutabile, ma nemmeno finisca nell'estremo opposto dell'eliminativismo? Per rispondere è importante considerare il pensiero di Wilfrid Sellars il quale in una corrispondenza con Chisholm (W. Sellars e R. Chisholm, 1956) esprime propria volontà di confutare l'idea che l'uomo sia solo ciò che la scienza ci rivela sulla natura. Sellars si pone in modo critico nei confronti del dualismo e dell'eliminativismo in quanto afferma che l'intenzionalità del pensiero di un soggetto è privata, per poi aggiungere però che essa non è mai solo questo perché il soggetto portatore dell'intenzionalità fa parte di una comunità (le tribù in antichità che si sono evolute in società sempre più complesse in cui la fratellanza è il principio fondativo) e perciò i suoi pensieri sono costantemente influenzati dall'abito etico e culturale di appartenenza. Dunque questa idea sellarsiana delle intenzioni personali

¹⁴ L'introspezione, che consiste nell'analisi diretta in prima persona degli stati mentali e in generale dell'interiorità di un soggetto. L'introspezione era il metodo d'indagine della psicologia cognitiva, che però dalla metà del '900 è progressivamente abbandonato perché ritenuto poco affidabile.

come intenzioni anche comuni supera la visione atomistica di un soggetto dell'esperienza in sé concluso e chiuso (prospettiva che Dennett critica a più riprese in *Coscienza*). Le intenzioni comuni infatti sono ciò che permette il riconoscimento dell'altro come appartenente alla comunità la quale si fonda su queste stesse intenzioni generalmente condivise. Anzi Sellars arriva a dire che poiché l'intenzionalità si esprime prima di tutto linguisticamente, è l'ambiente comunitario stesso che rende possibile e alimenta il contenuto del pensiero (le intenzioni e la capacità stessa di svilupparle). A mio avviso, dato che ognuno possiede una coscienza e vive in comunità di altri esseri coscienti, i suoi stati mentali sono profondamente influenzati dalla relazionalità e sono propensi a schiudersi all'altro; non per niente anche con noi stessi intratteniamo un dialogo che è interno ma ha tutte le caratteristiche di una conversazione con un'altra persona in quanto formuliamo domande, risposte, interiezioni, richieste. Questa non è una analisi dualista poiché non si basa sulla distinzione ontologica fra mente e corpo: infatti non penso che i nostri stati coscienti siano fenomeni di livello superiore generati dai processi nervosi che hanno luogo nelle diverse aree cerebrali, poiché non esistono due distinti ordini di fenomeni, bensì modi diversi di presentarsi di uno stesso fenomeno a seconda della prospettiva da cui esso viene osservato. La mia non è nemmeno una rielaborazione del Teatro Cartesiano in quanto non considero che vi sia una sede centrale di elaborazione degli input, anzi concordo con l'idea che Dennett esprime in *Coscienza* di un accesso immediato ai nostri stati coscienti, escludendo l'esistenza di una catena causale in cui vi è osservazione dell'evento, produzione di una credenza, di un pensiero su tale credenza ed infine espressione del pensiero. Quest'accesso immediato però non può, come per Dennett, tradursi in una negazione della peculiarità soggettiva degli stati mentali coscienti in quanto i soggetti sono i portatori degli stati mentali i quali esistono in virtù di ciò, come sostiene Searle (Searle, 1997). Il problema si pone però al momento di comunicare tali fenomeni mentali poiché, come suddetto, è facile che quando parliamo cadiamo in errore e talvolta non siamo neanche molto consapevoli degli stati mentali che abbiamo. Ora, seppur l'errore sia inevitabile e anzi parte integrante della nostra esperienza del mondo, si può trovare un modo efficace di comunicare gli stati interni dando voce alla coscienza. Quest'idea non può risolversi, come in Dennett, nella analisi eterofenomenologica che pretende di spiegare interamente la coscienza dal punto di vista dell'oggettività scientifica: Sellars, al contrario, sostiene che per rendere completa questa immagine

scientifico degli stati mentali non si debba arricchirla di ulteriori modi di esprimere la realtà oggettiva, ma semmai del linguaggio delle intenzioni comuni come anche individuali, in modo tale da relazionare direttamente il mondo secondo la teoria scientifica con le intenzioni personali, facendone così il nostro mondo e non più una realtà estranea in cui conduciamo le nostre esistenze (W. Sellars e R. Chisholm, 1958). Questo perché, aggiungo, il nostro essere coscienti non è un fatto solo privato, né è un fatto solo oggettivo: ci può essere un'intersezione ermeneutica fra prima e terza persona. Si può dunque immaginare come possibile soluzione al problema della comunicabilità degli stati mentali, l'elaborazione di un linguaggio del tutto nuovo, un linguaggio uguale per l'intera comunità mondiale, utilizzabile e comprensibile da tutti, proprio come lo è un grido di dolore, o un gemito di gioia. Un linguaggio che qualora venisse riprodotto da una macchina, non possedendo di base la spontaneità espressiva che attinge dal rapporto diretto fra il soggetto e i propri stati mentali, risultasse vuoto ed inconsistente rispetto ad un linguaggio nostro arricchito di coscienza. Questo *neolinguaggio* si sottrarrebbe ai binomi di comportamentismo e anti-comportamentismo, riduzionismo e antiriduzionismo configurandosi come una "terza via" esplicativa, capace di dar conto di ciò che accade nell'intimità della soggettività, per evitare la completa inconoscibilità degli stati interiori che molte interpretazioni antiriduzioniste attribuiscono alla coscienza (che risulta imprigionata nella soggettività) ma comunque senza ridurre la coscienza a mero output comportamentale ed evitando la complicità dell'espressione linguistica idiomática. Se la coscienza fosse solo soggettiva non avremmo davvero motivo di esprimerci e potremmo benissimo essere dei vegetali con una vita mentale che procede sola e senza stimoli. Gli stessi qualia sono assolutamente concepibili in questo contesto senza cadere nell'Elaboratore Centrale poiché essi, come vuole Dennett, sono esperiti in modo immediato in quanto pur essendo qualità degli oggetti, non appartengono ad essi ma la loro ragion d'essere è in noi che dell'oggetto facciamo esperienza cosciente; come i qualia anche gli stati mentali sono caratterizzati da immediatezza e spontaneità espressiva, due caratteristiche che vanno colte e non solo analizzate, affinché si possa dare una spiegazione completa degli stati mentali in questione senza ricorrere ad una interpretazione riduzionista di essi. Sono convinta infine, affiancandomi a Sellars (Sellars, 1956), che il concetto fin qui illustrato di coscienza soggettiva e comune vada aggiunto alla descrizione scientifica di coscienza affinché la spiegazione in terza persona

sia allargata ed arricchita così da tenere conto, e meglio spiegare, dell'esistenza di una coscienza irriducibile: come afferma Searle una scienza che non è in grado di spiegare gli stati mentali ma solo la loro base fisiologica è una scienza insufficiente poiché non tiene conto davvero di tutto ciò che esiste (Searle, 1997).

BIBLIOGRAFIA

Atkins, P. W. (2019), *Perché l'universo funziona così. L'origine delle leggi della natura*, Zanichelli.

Bribiesca, Luis Benitez (2001), *Memetics: A dangerous idea*, Interciencia: Revista de Ciencia y Tecnología de América.

Chalmers, David J. (1996), *The Conscious Mind*, New York, Oxford University Press.

Chisholm, R., Sellars, W. (1958), *Correspondence on Intentionality*, in *Concepts, Theories, and the Mind-Body Problem*, Minnesota Studies in the Philosophy of Science II, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Churchland, Patricia (1994), *Filling in: Why Dennett is wrong*, in Bo Dahlom, *Dennett and his critics*, Blackwell Publishers, Malden, Massachusetts, USA.

Dawkins, Richard (1976), *The selfish gene*, Oxford University Press, Regno Unito.

Dennett, Daniel C. (1991), *Consciousness explained*, trad. it. di Colasanti Lauro, Milano, Rizzoli Libri (1993).

Dennett, Daniel C. (1996), *Darwin's Dangerous Idea*, Simon & Schuster.

Dennett, Daniel C. (2018). *Magic, Illusions, and Zombies: An Exchange*, NYR Daily, The New York Review of Books.

Edelman, Gerald Maurice (1991), *Il presente ricordato. Una teoria biologica della coscienza*, Rizzoli, Milano.

Fodor, Henry (1998), *Where cognitive science went wrong*, Clarendon, Oxford Cognitive Science Series.

Jackson, Frank (1986) *What Mary Didn't Know*. The Journal of Philosophy Vol. 83, No. 5, pagg. 291-295.

Midgley, Mary (2010), *The Solitary Self*, Acumen, Durnham.

Nagel, Thomas (2012), *Com'è essere un pipistrello?* In *Questioni mortali*, Cambridge University Pr. , trad. it. di Antonella Besussi.

PECS: <https://pecs-italy.com/il-picture-exchange-communication-system-pecs>.

Piantanida, Thomas, Crane, H.D. (1983), *On seeing reddish-green and yellowish-blue*, Science, 221, 1078-9.

Ramachandran, S. (2010), *The Tell-Tale Brain: A Neuroscientist's Quest for What Makes Us Human*, W. W. Norton & Company.

Searle, Jhon R. (1980), *Minds, Brains and Programs*, Behavioral and Brain Sciences, Cambridge University Press.

Searle, Jhon R. (1997), *The Mistery of Consciousness*, United States and Canada, New York Review of Books.

Searle, John R. (1983), *Why I'm not a proper dualist*, da *Intentionality, an Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge.

Selfridge, W. (1959), *Pandemonium: A Paradigm for Learning*, *Symposium on the Mechanization of Thought Process*, in Proceedings of the Symposium on Mechanisation of Thought Processes, pagg. 511-529, H. M. Stationary Office.

Sellars, Wilfrid (1956), *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Minnesota Studies in the Philosophy of Science Vol. I. A cura di Herbert Feigl e Michael Scriven, Minneapolis.

Strawson Galen (13 marzo, 2018), *The Consciousness Deniers*, NYR Daily.

Strawson, Galen (2019), *Dunkin Dennett*, in *A hundred Years of Consciousness: "A long training in absurdity"*, Estudios de Filosofia.