



eISBN 978-88-8305-111-1
<http://siba-ese.unisalento.it>

Rita Rocco

UMANO VERSUS NON UMANO. Implicazioni etiche di una soggettività artificiale

Rita Rocco

UMANO *versus*

Implicazioni etiche
di una soggettività artificiale



UNIVERSITÀ
DEL SALENTO

NON-UMANO

Umano *versus* non-umano.

Implicazioni etiche di una soggettività artificiale

Rita Rocco



UNIVERSITÀ
DEL SALENTO

2015

© 2015 Università del Salento – Coordinamento SIBA

Coordinamento SIBA
UNIVERSITÀ DEL SALENTO
<http://siba.unisalento.it>

eISBN 978-88-8305-111-1 (electronic version)

<http://siba-ese.unisalento.it>

A Francesca e Cristiana

Indice

Premessa

1. L'eclissi del soggetto puro p. 7

L'autodescrizione della soggettività

L'eclissi del soggetto puro

2. Il mondo del soggetto p. 15

L'ambiguità dell'esistenza e l'apertura del soggetto al mondo

La soggettività propria

La tematizzazione della soggettività

La soggettività epistemica

La libertà come essenza della soggettività

La soggettività come "spirito"

La soggettività dissacrata

L'emancipazione nichilista della soggettività

La soggettività interiore

3. La soggettività dell'altro p. 23

La soggettività altrui nella riflessione antica

La soggettività altrui nella riflessione moderna

La soggettività altrui nella riflessione della fenomenologia

La soggettività mondana del Dasein e l'essere-in-sé dell'altro

Il riconoscimento della soggettività altrui

4. L'autocostruzione artificiale della soggettività: dal factitious alla soggettività robotica p. 45

La figura del doppio

La soggettività dell'inconscio: Il perturbante

Il fascino dell'artificio nella storia dell'uomo e la soggettività oggettivata

Il dilemma della coscienza artificiale

La scomposizione della corporeità e l'ipotesi dell'intelligenza artificiale

L'intenzionalità e il mondo del soggetto

La pre-comprensione contestuale

5. L'interpretazione funzionalistica della coscienza p. 75

La soggettività robotica: il criterio di Alan Turing

La sfida di Daniel Dennett: la teoria computazionale della mente

Il teatro cartesiano

L'ipotesi computazionale

6. L'interpretazione del naturalismo biologico della coscienza p. 85

Il naturalismo biologico di John Searle

La mente è una macchina pensante

7. La naturalizzazione non riduzionista di Gerald Edelman p. 93

Il fenomeno degli zombi

Appendice

L'Uncanny Valley

8. Il destino dell'uomo p. 103

Bibliografia

Premessa

Dapprima il genio della fantasia e poi il progetto di una tecnica intelligente hanno riversato nella nostra quotidianità una valanga di corpi contaminati, di automi e di identità meccaniche che nel frastuono della nostra realtà ha stupito alcuni e spaventato altri. Lo scenario che si intravede per l'uomo è quello progettato dalla scienza onnipotente, presunta dominatrice sulla morte e sull'eternità. Descrivere oggi l'identità umana e confrontare il pensiero del passato con le rivelazioni contemporanee lascia perplessi per la difficoltà di seguire, senza perdersi, un itinerario dai risvolti imprevedibili nel quale più l'identità è contaminata dall'artificiale più essa rivela dei connotati difficili da interpretare.

La nostra umanità ha tentato di orientarsi, nel corso della sua esistenza, in un bosco fitto di rami storici, religiosi e antropologici che offrivano la possibilità della luce, per ritrovarsi improvvisamente avvolta in un intreccio nel quale ha rischiato di perdersi. Ora questa stessa umanità spera, talvolta, nel bagliore della ragione morale, tal'altra, nella propria capacità di *previsione* e di *immaginazione*, per tracciare un sentiero da percorrere, per raggiungere una via d'uscita e guadagnare un'identità e una libertà non più *evanescenti*.¹

L'uomo contemporaneo è alla ricerca di certezze che non siano più solo provvidenzialistiche o consolatorie, ma l'espressione del tentativo di un'autoaffermazione della propria volontà, del desiderio recondito di non oltrepassare *il limite indicibile dell'indicibile, i presupposti impensati di ogni pensato*² e per fare questo dovrebbe riuscire a prevedere che

sfuggire al pericolo significa o evitarlo o stabilire dei punti simbolici di protezione ... (anche se sovente).... la terra vacilla e non consente più di tirarsi fuori dallo spettacolo del naufragio.³

Quindi per l'uomo contemporaneo il rischio è duplice: restare spettatore oppure, coi resti del naufragio, costruirsi una nave nel tentativo di trovare dalla quasi-fine della propria navigazione una specie di inizio all'autoconservazione.

Qualora si decidesse di stare a guardare si potrebbe tentare di legittimare, attraverso un abile artificio psicologico, una metamorfosi, quale metafora clamorosa dell'alienazione di un mondo che *con la sua sporcizia ha prodotto l'insetto e con i suoi rifiuti ne ha*

¹ U.Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli Milano 1999.

² H.Blumenberg, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Il Mulino Milano 1985.

³ *Idem*, p.11.

alimentato l'esistenza, ma che con la morte del parassita ristabilirebbe l'ordine e la bellezza della vita.⁴

Il pericolo è che la metamorfosi possa segnare un evento senza ritorno che neanche il *sonno* potrebbe consentire di recuperare quasi come per Gregor Samsa, il protagonista kafkiano, che

se ne stava disteso sulla schiena, dura come una corazza (e pensava)..... e se dormissi ancora un po' e cercassi di dimenticare tutte queste sciocchezze?⁵

Con tale metamorfosi, l'uomo contemporaneo potrebbe confermare l'illusione di tentennare sul suo stato sottraendosi alla responsabilità di una palese evidenza. L'incertezza del suo agire e la perdita della coscienza della propria realtà potrebbero spingerlo a comportarsi alla stregua del paradosso medievale dell'asino di Buridano, il quale, trovandosi alla stessa distanza da due mucchi di grano uguali e di qualità identica, finisce per morire di fame perché non ha nessun motivo per preferire un mucchio all'altro.⁶

Eppure, nonostante la scelta, per Buridano, non possa essere una preferenza motivata dal ragionamento, un'uscita di sicurezza dal pericolo di eutanasia nel quale si è impigliata, l'esistenza umana potrebbe invece garantire il recupero di un'individuale consapevolezza, la comprensione che il mondo rappresenta il prodotto della volontà personale quindi una struttura della quale l'individuo è responsabile.⁷ Questa prospettiva si opporrebbe decisamente ad una posizione nichilistica e dissacratoria che ci reputa incapaci di porre in essere dei valori senza, contemporaneamente, minare le basi della loro credibilità e che auspica quale unica alternativa l'avvento di una nuova forma di soggettività, l'*oltreuomo*.⁸

⁴ F.Kafka, *La metamorfosi*, BUR Rizzoli Milano 1994, Introduzione a cura di G.Baioni, p.XX.

⁵ *Ibidem*, p.51.

⁶ Il nome deriva dal filosofo e fisico francese Jean Buridan (1295-1356) allievo di Ockham, rettore dell'Università di Parigi e probabile fondatore dell'Università di Vienna. Il paradosso è citato per la prima volta negli scritti di Aristotele e, poiché non appare negli scritti di Buridano, il nome sembra derivare dal fatto che il paradosso descritto è in contrasto con la concezione deterministica di tale filosofo.

⁷ Il mondo, afferma Schopenhauer, non è una cornice inalterabile che si impone inevitabilmente alla mia esistenza, ma una *possibile versione* della mia esistenza, una tra altre possibili. E' chiaro che Schopenhauer attinge all'idea kantiana della libertà noumenica del soggetto trascendentale che si assume al di fuori dello spazio e del tempo la responsabilità del proprio carattere intelligibile. Va tuttavia ben oltre. Il cuore della dottrina schopenhaueriana della volontà e della liberazione e dunque di tutto il sistema di Schopenhauer è, infatti, l'idea della possibilità di *forme di esistenza del soggetto alternative a quelle della oggettivazione in un mondo di rappresentazioni*, e cioè alternative alla forma stessa della vita. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione* 1819, tr.it. di N.Palanga, Mursia Milano 1985.

⁸ Il tema di un'umanità riscattata dalla decadenza appartiene alla filosofia matura della liberazione sul quale Nietzsche riprende a meditare in *Così parlò Zarathustra* e che è centrata sui concetti dell'*oltreuomo*, della

E' possibile che l'uomo contemporaneo sia disponibile a condividere la funzione edulcorante di un simbolismo *mitico-rituale che nel Novecento secolarizzato attutisce l'asprezza della storicità e che, preso dal timore, egli provi ad annientare questa stessa storicità*⁹ consentendo ad una visione apocalittica della sua epoca l'alibi di una *logica sistemica inderogabile?*¹⁰

L'umanità, dopo aver creduto di sopravvivere all'imbarbarimento integrandosi con l'armonia cosmologica o dopo aver confidato nella resurrezione dalle cicliche catastrofi naturali che preannunciano rinnovate civiltà, comprende ora di aver guadagnato nel cosmo un ruolo *decentrato* e avverte il suo rimpicciolimento.¹¹ Anche se solo in parte l'umanità percepisce di condurre un'esistenza in un tempo buio, poiché il mondo, come afferma la Arendt, è diventato inumano, inospitale per i bisogni umani e violentemente trascinato in un movimento in cui non si dà più alcun tipo di permanenza.¹² Questa stessa parte di umanità consapevole può accettare di essere *borderline*? Acconsente di assistere ad un'estinzione dell'io, ad *una caduta violenta del senso dell'esistenza e della sua rappresentatività in un abisso motivazionale?*¹³

Certamente l'individuo contemporaneo non può non avvertire questa solitudine ontologica di un mondo *senza padri* nel quale, talvolta, il narcisismo, come dimensione di esaltazione del sé e della propria autoaffermazione, rappresenta l'unico ideale che sopravvive *nel tempo della morte di tutti gli ideali*.¹⁴

Il punto fondamentale ora è quello di comprendere quale cammino di *ri-soggettivazione* dobbiamo affrontare per ricompattare, in una rinnovata identità autonoma e cosciente, quella che Adorno definisce la *dissoluzione del soggetto*. Poiché, non solo, l'apertura dell'umano all'inumano o all'artificio ha contribuito a far smarrire il rapporto essenziale dell'essere con quel significato di senso a partire dal quale soltanto si può dire di esistere, ma l'abuso di un universo tecnicizzato ha realizzato sull'uomo il più perfido degli asservimenti.

morte di Dio, dell'eterno ritorno e della volontà di potenza. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Opere di Friedrich Nietzsche*, G.Colte e M.Montinari (a cura di) Adelphi Milano 1964, vol.VI, n.1,

⁹ F.Ciaramelli, *La redenzione impossibile*, in P.Barcellona, F.Ciaramelli, R.Fai, (a cura di) *Apocalisse e post-umano. Il crepuscolo della modernità*, Dedalo Bari 2007, p.16.

¹⁰ *Idem*, p.21.

¹¹ F.Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, op.cit., pp.203-204.

¹² H.Arendt, *L'umanità in tempi bui*, Raffaello Cortina Milano 2006.

¹³ M.Vigneri, *Il dio selvaggio: crollo e generatività delle nuove culture*, in in P.Barcellona, F.Ciaramelli, R.Fai, (a cura di) *Apocalisse e post-umano. Il crepuscolo della modernità*, op.cit., p.64.

¹⁴ M.Recalcati, *Patria senza padri. Psicopatologia della politica italiana*, (a cura di) C.Raimo, Edizioni minimum fax Roma 2013, p.72.

Possiamo definirla l'invasione totalitaria della tecnica e proporre di arginarla attraverso la restituzione da parte del *nuovo millennio di una nuova dialettica fra dominio e amore, fra narcisismo autoreferenziale e relazionalità affettiva?*¹⁵

Possiamo presumere che una nuova etica della responsabilità¹⁶ e della virtù possa ristabilire i confini tra l'umano e l'inumano? Oppure dovremmo lasciarci guidare, come suggerisce Galimberti, da un'etica del *viandante*, l'unica in grado di adeguarsi ai differenti paesaggi tracciati dall'imprevedibilità della tecnica? Tutti noi accantoniamo il pensiero del troppo grande e della nostra non-libertà nei confronti del troppo grande? Così il momento in cui, sostiene Anders, dovesse avverarsi il regno del totalitarismo tecnico non sarà più una condizione evitabile. Da quel momento saremo solo pezzi di macchina o indispensabili alla macchina e da quel momento saremmo *eliminati* come uomini.¹⁷

La razionalità di una tecnica che ha trasformato i mezzi in fini ha avviato un percorso di rinuncia da parte dell'uomo alla propria *specificità* individuale che ha fatto del mimetismo il suo espediente di sopravvivenza.¹⁸ L'individuo che acconsente ad essere *sostituibile* celebra la sua deidentificazione, egli gioca una nuova partita con la libertà che essendo una libertà di un soggetto generato dalla cultura del narcisismo è, come afferma Galimberti, una libertà dell'impotenza.¹⁹

Allora a noi la decisione di non lasciarci *trascinare*, come afferma Erasmo da Rotterdam, nell'oscurità.

Dice la gente; è una sventura lasciarsi ingannare. Anzi, la sventura maggiore è non lasciarsi. In effetti hanno davvero pochissimo senno quanti giudicano che la felicità umana è riposta nelle cose come sono. Al contrario essa dipende dall'opinione che se ne ha. Così grande è l'oscurità e la diversità delle cose di questo mondo, che noi non possiamo avere chiara cognizione di nessuna....
.... oppure se qualche conoscenza si può avere, non è raro che ne derivi ostacolo alla piacevolezza della vita. In fondo l'animo dell'uomo è così plasmato che è attirato molto di più dai falsi ornamenti che dalla verità.²⁰

¹⁵ P.Barcellona, *Le sfide del millennio*, in in P.Barcellona, F.Ciaramelli, R.Fai, (a cura di) *Apocalisse e post-umano. Il crepuscolo della modernità*, op.cit., p.9.

¹⁶ H.Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi Torino 1990 e dello stesso autore, *Sull'orlo dell'abisso. Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura*, Einaudi Torino 2000.

¹⁷ G.Anders, *Noi figli di Eichman. Lettera aperta a Klaus Eichman*, La Giuntina Firenze 1995, p.60.

¹⁸ U.Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, op.cit.,pp.542-545.

¹⁹ *Idem*, p.590.

²⁰ E.da Rotterdam, *Elogio della pazzia*, (a cura di) B. Segre, La Biblioteca ideale Tascabile Milano 1995, cap.XLII, p.55.

A noi la decisione di tracciare alla tecnica un confine invalicabile che consenta il rispetto della nostra unicità individuale non soltanto biologica e naturale, ma soprattutto emotiva, affettiva e morale.

Capitolo I

L'eclissi del soggetto puro

1.1. L'autodescrizione della soggettività

Considerare obsoleto il corpo, nella forma e nella funzione, potrebbe sembrare il colmo della bestialità tecnologica, tuttavia potrebbe diventare la più grande realizzazione umana (...) si tratta di *perfezionare* l'individuo tramite la riprogettazione. Ciò che è significativo ... è l'*interfaccia* uomo-macchina²¹

In epoca contemporanea, talvolta, il corpo è considerato un residuo arcaico, un vestito del quale la mente dell'uomo deve liberarsi estendendosi ad una identità robotica. In questa azione di discredito attuata dall'uomo nei confronti del proprio corpo, l'universo ontologico si frantuma e l'individuo si confonde in una moltitudine di identità così come la mente riesce a produrre. Alle volte, la soggettività appare quasi un simulacro che ripensa l'articolazione della differenza tra reale e proiezione immaginaria oltre l'opposizione tra il sé e l'altro, oltre la realtà e la rappresentazione.²²

Il corpo è diventato teatro di un processo di negoziazione che lo ha coniugato con l'alterità macchinina e ha spinto lo statuto autarchico dell'ontologia umana ad avviare un percorso di rivisitazione del dominio antropocentrico attraverso il rifiuto dell'identità psicologica e somatica offerta dalla tradizione umanistica.

Finché il ritmo del mutamento tecnico è stato lento, l'individuo è stato in grado di esorcizzare il problema e di elaborare un immaginario che stabilisse un limite tra il proprio corpo e le realizzazioni artificiali della propria abilità tecnica, ma laddove la tecnica ha trasformato l'uomo in un *uomo antiquato*,²³ il confine tra le identità, quella cosiddetta naturale e quella ibridata, è sfumato. L'individuo, al quale *nulla sembra più naturale che lasciarsi trascinare in questo groviglio* diviene un *congruista*, un elemento di un sistema conformistico che abita una dimora opera di un'*architettura di vetro*, nella quale le pareti

²¹ V.Sterlac, *Da strategie psicologiche a cyber strategie: prostatica, robotica ed esistenza remota*, in Capucci P.L. (a cura di) *Il corpo tecnologico. L'influenza delle tecnologie sul corpo e sulle sue facoltà*, Baskerville, 1994, pp.61-76.

²² M.Farci, *Lo sguardo tecnologico. Il postumano e la cultura dei consumi*, Franco Angeli Milano 2011, p.149.

²³ G. Anders, *L'uomo è antiquato. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri Torino 1992. Attraverso la sua filosofia, che Anders stesso definisce *en plein air*, egli ha saputo cogliere per tempo i prodromi della trasformazione che sarà detta postmoderna e che per il filosofo non sarà altro che il risultato della riduzione di tutto, del mondo e dell'uomo, a *materia prima* indefinitamente manipolata da una tecnica sfuggita a ogni controllo.

non sono più assolutamente tollerate e il contenuto della sua vita psichica coincide con quegli elementi che gli sono destinati e forniti.²⁴

I processi di resa artificiale dell'umano richiedono quindi una nuova antropologia, una soggettivazione che, determinata e incoraggiata da una trasformazione culturale e sociale, assume connotati materialistici, in un evolversi di coniugazione-contaminazione con le alterità non umane.²⁵

La tecnica nella sua espressione moderna diventa quell'orizzonte ultimo a partire dal quale si dischiudono tutti i campi di esperienza. Non più l'esperienza che, reiterata, mette capo alla procedura tecnica, ma la tecnica come condizione che decide il modo di fare esperienza. Qui assistiamo a un capovolgimento della soggettività: non più l'uomo soggetto e la tecnica strumento a sua disposizione, ma la tecnica che dispone della natura come suo fondo e dell'uomo come suo funzionario²⁶

Il non-umano inizia ad essere percepito anche come entità dialogica che, non più esclusivamente umana, ammette l'interferenza con un'altra soggettività che si presenta in una veste eccentrica, nella quale purezza e autopoiesi rappresentano oramai delle illusioni prospettiche.

Questa tendenza all'immaterialità, in una delle sue espressioni più esasperate, genera e specifica una individualità che, aggirandosi in un universo stravolto e artificiale, si

²⁴ G.Anders, *L'uomo è antiquato. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, op.cit., pp.119-171. Questi cambiamenti determinano, fra l'altro, anche la revisione dell'idea di progresso, come la intendiamo abitualmente, e cioè come un'idea che afferma che l'uomo è destinato nel tempo a migliorare complessivamente la sua esistenza. Già in Bacone e poi in Cartesio possiamo rintracciare la tesi che se le leggi della natura sono immutabili, l'uso della ragione *si accresce con il tempo* e che l'uomo - aiutato dal corretto uso dell'esperienza e dal metodo - potrà accumulare e approfondire il suo sapere fino a giungere al completo dominio delle leggi che governano il mondo. Seguirà l'enfasi positivista degli illuministi nella fiducia verso la scienza, criticata dalla tesi di Jean Jacques Rousseau che, nel suo *Discorso sulle scienze e sulle arti*, sosterrà che lo sviluppo progressivo della civiltà non soltanto non coincide con l'aumento della virtù e della felicità umane, ma invece con la decadenza morale dell'uomo. Ipotesi questa condivisa anche da Kant, il quale associa all'idea di progresso umano una crescente adesione ad una legislazione morale fondata sulla libertà e sul rispetto dell'imperativo categorico. Si veda a tal proposito, I.Kant, *In che cosa consiste il progresso del genere umano verso il meglio?*(1798) in, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, G.Solari e G.Vidari (a cura di) UTET 1956, pp.231-236. La prospettiva, nell'epoca contemporanea, assume una triplice interpretazione: una profezia, per l'occidente, di un destino *autodistruttivo* con Friedrich Nietzsche e di un inevitabile *tramonto* con Oswald Spengler; uno smarrimento del senso dei valori fondamentali con Edmund Husserl e José Ortega y Gasset; il recupero del coraggio e della lucidità per liberarsi da un'esistenza spersonalizzata e chiusa in una *gabbia d'acciaio* per Max Weber.

²⁵ R.Marchesini, *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Dedalo Bari 2009.

²⁶ U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, op.cit., p.345.

integra e si confonde anche con i risvolti psicologici della corporeità. Un esempio fra tutti è l'analisi condotta da James Ballard, il quale, nella sua *mostra delle atrocità*, descrive l'attività sessuale del buon nevrotico e civilizzato uomo moderno che vive nel traffico urbano e ha rinunciato, quasi del tutto, a comunicare con gli altri. Quest'uomo si accompagna a corpi rimodellati chirurgicamente e medita sull'apocalisse prossima ventura. Ballard descrive le lamiere accartocciate di macchine incidentate che si mescolano con parti umane formando insieme un *bizzarro modulo sessuale*.

Un'auto si muoveva lungo il perimetro dell'area di prova. Durante la notte, sul luogo dell'impatto, una quindicina di metri più in basso, gli studenti avevano costruito un'installazione elaborata, che rappresentava uno scontro d'auto. Una dozzina di macchine in demolizione giaceva rovesciata sul fianco, con i parafranghi rotti sparsi sull'erba tutto intorno. Nei finestrini e nelle griglie dei radiatori, incastrati gli uni nelle altre, avevano infilato dei manichini tutti rotti, marcandone le parti ferite. Oneste li aveva chiamati Jackie, Ralph, Abraham²⁷

Le opportunità ibridative offerte dalla tecnica appaiono anche come delle possibilità per consentire di liberarsi dell'onere di una identità soggettiva e consapevole sulla quale ha posto le sue basi l'esperienza cognitiva della modernità²⁸. Nel capitolo *Vampirismo e sex appeal dell'inorganico*, Mario Perniola, addirittura, associa, nell'epoca dell'artificio e dell'astratto, all'esperienza individuale contemporanea la condizione vampirica, e afferma:

questo stato che non è né vita né morte, è appunto il sex appeal dell'inorganico, l'esperienza neutra e impersonale della cosa che sente; ora l'immaginario collettivo, dal romanticismo nero fino all'horror, è stato letteralmente ossessionato da un sentire non soggettivo, non riconducibile a un'identità personale, catalettico e letargico, anonimo e opaco, inorganico, postvitale, postumano, premortuario, prefunerario.²⁹

Il dilemma che domina, dunque, l'ontologia contemporanea è che, da un lato, appare insensato rinunciare ad una prospettiva soggettiva del mondo, dall'altro un soggetto a cui il mondo appartenga, un *soggetto puro*, risulta insostenibile.

²⁷ J.G. Ballard, *La mostra delle atrocità*, Feltrinelli Milano 2001, p.41. Negli anni 90, sul tema della nuova corporeità, vengono pubblicati T. Macrì *il corpo postorganico. I turbamenti dell'arte*, Costa & Nolan 2006 e F. Alfano Miglietti *Identità mutanti. Dalla piega alla piaga: esseri delle contaminazioni contemporanee*, Costa & Nolan 1999.

²⁸ M.Perniola, *Il sexappeal dell'inorganico*, Einaudi Torino 1994.

²⁹ *Idem*, p.39.

1.2. L'eclissi del soggetto puro

Wittgenstein, Husserl e Heidegger hanno riflettuto su questo problema e sono giunti, con argomentazioni diverse, ad esprimere *l'idea di un carattere prospettico del reale e la scoperta che il presunto soggetto trascendente si rivela un non-soggetto*. Il fatto che l'essere sia ridotto dal pensiero occidentale a una presenza che si lascia leggere sempre più chiaramente come disponibilità all'interno di una prospettiva umana di dominio, secondo Heidegger, si rivela in maniera compiuta nel soggettivismo che contraddistingue il pensiero moderno e, mentre nel *cogito* cartesiano il posto del disvelarsi-celarsi dell'essere è preso dalla *certezza dell'ente fondata sull'autocoscienza del soggetto*, già la metafisica moderna riduce l'essere a rappresentazione.³⁰ L'ente stesso è inteso come ciò che il soggetto pone di fronte a sé e, l'età moderna diviene l'epoca della sembianza del mondo, cioè l'epoca in cui il mondo è ridotto a immagine.

Nel mondo contemporaneo si impone, dunque, una forma di razionalità che, avendo progressivamente allontanato l'immagine che l'uomo ha di se stesso, genera l'illusione o la speranza di un dominio tecnico sull'esistenza ed una progressiva scomparsa della soggettività umana. Occorre, quindi, dice Husserl, tentare di recuperare quel modello di razionalità anteriore alla scienza moderna, quel "mondo della vita" che egli definisce caratterizzato da *colori, sapori, relazioni prospettiche e soggettivamente variabili*.³¹ Ciò che era il "mondo della vita", con la scienza moderna, è diventato l'"apparenza di un mondo vero" per ciò che Husserl chiama:

- a. L'oggettività e l'impersonalità delle strutture del mondo vero;
- b. La descrivibilità in termini matematici di tali strutture;
- c. L'approfondimento della conoscenza di quelle strutture.

Questo "mondo vero" pur non essendosi imposto in modo arbitrario, ma essendo stato originato dalla necessità di accrescere le nostre esigenze esistenziali, appare come l'ambiente effettivo della nostra vita, oscurando quella che il filosofo ritiene la nostra motivazione originaria. Ecco che il ruolo del filosofo diviene, a dire di Husserl, quello di *funzionario dell'umanità*, cioè di recupero della memoria di un percorso che conduce al "mondo della vita" esposto ormai al disorientamento e alla crisi.

³⁰ M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, tr.it. G. Vattimo, Mursia Milano 1980, pp.46-54.

³¹ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr.it. E. Filippini (a cura di), Il Saggiatore Milano 1975, pp. 77-82.

Pur nella considerazione di questa husserliana prospettiva di soluzione, ancora una volta, siamo spettatori di una certezza filosofica che si fonda sulla convinzione di poter suggerire un'ipotesi teorica per una visione ultima del mondo in grado di immaginare e di affrontare anche prospettive di pensiero alternative alle proprie.

Ma anche se tutto il pensiero filosofico, sin dai suoi esordi e con soluzioni differenti, si è proposto di abbracciare la totalità dell'essere in una sola incontrovertibile visione d'insieme e ha immaginato di poter spiegare, in maniera definitiva, che cosa sia l'uomo, cosa possa conoscere, che cosa debba fare e come possa organizzare i suoi rapporti con gli altri, nel secolo ventesimo, tuttavia, sia la tradizione fenomenologica ed ermeneutica che quella analitica prendono le distanze da una certezza di visione ultima e, soprattutto, dalla prospettiva di una filosofia rigorosa.

Heidegger e Wittgenstein sono il simbolo, all'interno delle due tradizioni, della decostruzione del punto di vista teoretico tipico della metafisica e della prospettiva ontologica che ne rappresenta il fondamento.

La tradizione della metafisica, sostiene Richard Rorty, è dominata dalla filosofia *sistematica* che immagina di riflettere sui problemi eterni e di proporre delle soluzioni definitive, ritenendo che il pensiero filosofico possa svincolarsi dai presupposti contestuali delle varie forme particolari di razionalità e giungere ad abbracciare in un *unico sguardo perenne il mondo*, ponendosi, quindi, nella condizione di poter *delimitare* l'ambito di validità delle altre più specifiche forme di attività intellettuale.³²

L'appello di Rorty a questa decostruzione della prospettiva ontologica ha trovato un preciso riscontro anche nella proposta del pensiero debole. Infatti, come Rorty, Gianni Vattimo considera inevitabile la rinuncia della filosofia a qualsiasi ambizione fondazionale e suggerisce il depotenziamento dell'idea stessa di ragione che fa da filo conduttore a tutto il pensiero moderno.

Appare chiaramente come il pensiero filosofico contemporaneo abbia maturato un ripensamento epistemologico complessivo circa il fondamento della conoscenza e il rapporto tra realtà e concetti.

Pertanto, accertato che la riflessione sull'uomo, sulla peculiarità della sua posizione nel mondo della natura e della storia e sulle sue possibilità di progresso conoscitivo e morale, hanno attraversato la storia della filosofia, a partire dall'età dei Sofisti e di Socrate

³² R.Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, 1979, tr.it. G.Millone, R.Salizzoni, Bompiani Milano 1986, pp. 7-10.

e che, la filosofia, da sempre, si è interrogata e si è domandata se l'uomo debba essere considerato un *unicum* o se costituisca un problema per se stesso, col trascorrere dei decenni nella definizione dell'*unicità* umana, la speculazione filosofica è stata affiancata dall'avanzare di un'evoluzione interpretativa dell'individuo ed ha rivisto, inevitabilmente, ruoli e rapporti.

Proviamo a ripercorrere, attraverso una ricostruzione filosofica essenziale, nei concetti e nella realtà delle dinamiche, i momenti del percorso formativo della soggettività per tentare di comprendere le determinanti di un progressivo e probabilmente inevitabile smarrimento che ha incoraggiato l'estasi verso un corpo ibridativo e artificiale.

Capitolo II

Il mondo del soggetto

L'ambiguità dell'esistenza e l'apertura del soggetto al mondo

*Che cosa è l'uomo perché te ne ricordi e
il figlio dell'uomo perché te ne curi?
Eppure l'hai fatto poco meno degli angeli, di gloria e di onore
lo hai coronato: gli hai dato potere sulle opere delle tue mani,
tutto ai posto sotto i suoi piedi.*

Genesi, salmo 8

Con Aristotele l'oggetto e la questione di ogni ricerca sempre aperti sono *che cos'è l'essere*.³³ E gran parte della filosofia antica si impegna a precisare le condizioni razionali che consentono di pensare e dire ciò che è per quello che esso è. *Tò on*, l'ente, qualsiasi cosa esistente in natura. In Platone quanto per Aristotele, pur con soluzioni diverse al problema dell'essere, la prospettiva ontologica appare imprescindibile da quella epistemologica, perché il problema dell'ente è anche quello di come sia possibile pensarlo e conoscerlo.³⁴

L'attenzione filosofica sull'essere, in età medievale, ha come sfondo un contesto culturale radicalmente diverso da quello del pensiero antico ed è condizionata dal dogma biblico della creazione del mondo dal nulla, da parte di un Dio unico che è volontà ed amore e le principali soluzioni in campo sono la distinzione di S.Tommaso tra essere ed

³³ G. Reale, *Il significato e l'importanza teoretica e storico-ermeneutica del libro di Franz Brentano sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele e alcune osservazioni critiche di complemento*, in G.Reale, a cura di, *Franz Brentano Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele e alcune osservazioni critiche di complemento*, Vita e Pensiero, Milano 1995, <<La metafisica aristotelica, come è noto, si incentra per intero sulla problematica *dell'essere in quanto essere*: tutti i concetti da essa trattati si connettono strettamente a tale problematica. Ma l'essere si dice in molti modi. Il termine essere ricopre un'area concettuale non solo di raggio trans-specifico, ma addirittura trans-generico. Dunque l'essere si articola in una pluralità di generi. Il primo problema che si pone, di conseguenza, è quello di identificare questi generi e le loro articolazioni, accertarne la precisa portata, ed escludere quelli che non risultano essere rivelativi (o risultano essere solo scarsamente rivelativi) della natura dell'essere, per concentrarsi su quelli, invece, rivelativi>> p.xv. G. Masi, *L'uni-equivocità dell'essere in Aristotele*, Tilgher Genova 1989, p.84.

³⁴ J.N. Findlay, *Platone. Le dottrine scritte e non scritte*, a cura di, G. Reale, Vita e Pensiero Milano 1994, *I gradi dell'essere*, pp.181-182. AA.VV. *Le parole dell'Essere Per Emanuele Severino*, Mondadori Milano 2005.

essenza. L'ente è ciò che è, ossia ciò che ha l'essere, *id quod habet esse* e l'essenza è la *quidditas*, è il che cosa è una cosa, ciò per cui l'ente è o ha l'essere.³⁵

A S.Tommaso seguirà quella dell'univocità dell'essere; dalla negazione della distinzione tra essenza ed esistenza e la dottrina dell'univocità dell'essere come concetto e dell'equivocità dell'essere come termine con Ockham.³⁶

Sarà con Pico della Mirandola, nel 1486, che nella premessa della celebre orazione *Discorso sulla dignità dell'uomo* comparirà la dicitura *magnum miraculum est homo*. Secondo Pico l'unicità dell'uomo consiste nelle sue infinite possibilità, nella libertà di divenire ciò che vuole e nella totale assenza di determinatezza. L'uomo di Pico della Mirandola è ciò che sceglie di divenire, il contemplatore attivo del mondo capace di raggiungere qualsiasi altezza e di precipitare a qualsiasi bassezza, non in vite diverse, ma nella stessa esistenza.

Tandem intellexisse mihi sum visus , cur felicissimum proindeque dignum omni admiration animal sit homo, et quae sit demum illa conditio quam in universi serie sortitus sit, non brutis modo, sed astris, sed ultramundanis mentibus invidiosam. Res supra fidem et mira. Quidni? Nam et propterea magnum miraculum et admirandum profecto animal iure homo et dicitur et existimatur .

... finalmente mi parve di avere compreso perché l'uomo sia il più felice degli esseri animati e degno perciò di ogni ammirazione, e quale sia la sorte che toccatagli nell'ordine universale è invidiabile non solo per i bruti, ma per gli astri, per gli spiriti oltremondani. Incredibile e mirabile! E come altrimenti, se proprio per essa giustamente l'uomo vien detto e ritenuto un miracolo grande e un meraviglioso essere animato?³⁷

Alla statica perfezione degli angeli, altrettanto statica imperfezione delle bestie, si contrappone la dinamica imperfezione dell'uomo, un camaleonte divino, l'unico essere per il quale l'universo esiste come qualcosa da *capire* e da *ammirare*.

³⁵ <<Il concetto di essere come sintesi e come rapporto di essenza e di esistenza delucida il significato e il valore degli altri concetti della metafisica. L'essenza è ciò che l'essere è; l'esistenza è l'atto per cui un essere è; la potenza è la capacità ad essere; l'atto è ciò che esiste; la sostanza è ciò che ha esistenza in sé; l'accidente è ciò che non ha esistenza autonoma; il vero è l'essere in quanto conosciuto; il bene l'essere in quanto voluto>> in, R. Spiazzi, *Il Pensiero di S.Tommaso D'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano Bologna 1997, *La metafisica*, p.77.

³⁶ M. Damiata, *I problemi di G. D'Ockham: L'uomo*, Studi Francescani 1999.

³⁷ Pico della Mirandola, a cura di, B. Cicognani, *De hominis dignitate*, testo, traduzione e note, Le Monnier Firenze, 1942, p.4.

La consapevolezza soggettiva o la riflessione dell'uomo verso se stesso come realtà interiore si acquisisce soltanto in età moderna con Cartesio.

2.2. La soggettività propria

L'auto-riferimento o l'auto-riflessione dell'uomo cartesiano, oltre ad avere una valenza morale e teoretica, possono significare il riferirsi a sé come soggetto capace di produrre e di giudicare azioni, ma anche il riferirsi a sé come soggetto conoscente.

Ed io scopro che il pensiero mi appartiene; che esso solo, non può essere staccato da me. Io sono, io esisto ciò è certo. Ma per quanto tempo? Certamente per tutto il tempo che penso; poiché potrebbe forse anche accadere che se cessassi di pensare, finissi interamente nel medesimo istante di essere³⁸

Mentre il sentire o il ragionare sono attività della cui verità Cartesio afferma di non avere certezza, egli è assolutamente certo della coscienza di sentire o di ragionare. Il <<penso dunque sono>> è una verità che si impone in modo del tutto immediato: è una percezione diretta e quindi un'intuizione di una chiara connessione tra l'idea di esistenza e l'idea di me come mente. Con il filosofo la conoscenza acquisisce il significato di consapevolezza soggettiva, per cui avere conoscenza di qualcosa significa essere *coscienti che quel qualcosa è una mia idea* e la discorsività della ragione non contraddice il suo carattere fondamentalmente intuitivo. Per Cartesio la ragione indica la capacità di riconoscere il vero che le pre-esiste e, quindi, la ragione è in grado di vedere la verità.

E' necessario mettere a fuoco la coscienza come luogo germinale, perciò produttivo del soggetto, in quanto rappresentante, riducendo allo stesso tempo nell'oggettività tutto ciò che ne è fuori, ciò che non è umano, e che, soltanto se assunto dal pensiero, acquista stabilità e fermezza³⁹

³⁸ R. Cartesio, *Meditazioni metafisiche, Il Meditazione*, tr.it. R. Rinaldi, Sansoni Firenze 1953, p.28.

³⁹ R. Bonito Oliva, *Soggettività*, Guida Napoli 2003, p. 12.

Il pensiero cartesiano è il pensiero soggettivo in contrapposizione all'oggettività, per cui del mondo, fuori della mente, che il filosofo dice di conoscere, sono soltanto le sue idee.

riflettendo solo su me stesso e considerando il mio intimo, cercherò di rendermi a poco a poco più noto e familiare a me stesso. Io sono una cosa che pensa, cioè che dubita, che afferma, che nega, che conosce poche cose, che ne ignora molte, che ama, che odia, che vuole e che non vuole, che immagina, che sente⁴⁰

Dall'idea di me come mente, sostiene Cartesio, discende l'esistenza di me come mente. All'interno della coscienza c'è una conoscenza *particolare* e *privilegiata* che è il punto di partenza di tutto il cammino di ricostruzione della verità. Questa è la conoscenza che ha per oggetto l'io stesso e non le cose esterne e ci fornisce delle preziose informazioni riguardo a quella che è l'essenza dell'io.

Qual è stato l'errore di Cartesio? Secondo Antonio Damasio si potrebbe cominciare con una rimostranza, *rimproverandogli di aver convinto i biologi ad adottare meccanismi simili a orologi per i processi della vita*. Ma questo forse non sarebbe proprio corretto; e allora si potrebbe continuare con il "penso, dunque sono".

L'enunciato, il più famoso di tutta la storia della filosofia (...), esprime esattamente il contrario di ciò che io credo vero riguardo alle origini della mente e riguardo alla relazione tra mente e corpo; esso suggerisce che il pensare, e la consapevolezza di pensare, siano i veri substrati dell'essere. E siccome sappiamo che Cartesio immaginava il pensare come un'attività affatto separata dal corpo, esso celebra la separazione della mente, la "cosa pensante" (*res cogitans*), dal corpo non pensante, dotato di estensione e di parti meccaniche (*res estensa*)⁴¹

L'errore di Cartesio è stato quello di non capire che la razionalità non è indipendente dalla regolazione biologica, e che emozioni e sentimenti spesso sono in grado di condizionare fortemente e, a nostra insaputa, le nostre convinzioni e le nostre scelte.

⁴⁰ R. Cartesio, *Meditazioni Metafisiche*, op.cit, p.55

⁴¹ A. Damasio, *L'errore di Cartesio*, Adelphi, Milano 1995, pp.336-7.

2.3. La tematizzazione della soggettività

Lo schema cartesiano con la sua opposizione fra estensione e pensiero viene di fatto rotto dalla monadologia leibniziana per la quale il corpo stesso, come tutte le parti di materia, è costituito da un numero infinito di monadi, ognuna delle quali dotata al suo interno di un'energia vitale e di un contenuto rappresentativo che ne fa lo *specchio* dell'intero universo. La monade principale è l'anima dotata della capacità di conoscere se stessa e il suo creatore. Questo assunto, nella dottrina leibniziana, costituisce un elemento forte di rottura con la tradizione cartesiana per il fatto di rifiutare qualunque riduzione dell'esistenza ad un semplice concorso di eventi materiali.

Per Leibniz, l'organismo vivente è una macchina, ma solo perché alla sua origine è presente un agire progettuale di Dio, cioè un piano finalistico iscritto nelle varie monadi e non perché sia riducibile a materia in movimento.

Il corpo che appartiene ad una monade, la quale ne è l'entelechia o l'anima, costituisce, con l'entelechia, ciò che può essere chiamato un essere vivente... il corpo organico di ogni essere vivente è una specie di macchina divina, o di automa naturale, che supera infinitamente tutti gli automi artificiali. Perché una macchina costruita dall'arte umana non è una macchina in ciascuna delle sue parti; per esempio, il dente di una ruota d'ottone ha parti o frammenti che non sono più per noi qualche cosa di artificiale, e non hanno più nulla che segni i caratteri della macchina in rapporto all'uso a cui la ruota è destinata. Ma le macchine della natura, cioè i corpi viventi, sono ancora macchine nei loro più piccoli particolari sino all'infinito.⁴²

I corpi estesi sono in realtà delle sostanze composte formate quindi dalla aggregazione di alcuni elementi primi e presuppongono l'esistenza di sostanze semplici che, a loro volta, pur prive di parti ed inestese, rappresentano il livello più profondo del reale. A queste sostanze, le monadi, Leibniz assegna lo statuto della vera sostanzialità e il ruolo di principio di unità e attività del mondo definendole dei centri di forza e di attività di carattere spirituale. Nella transizione tra le percezioni inconsce e le appercezioni coscienti si attualizza l'affermazione della soggettività.

⁴² G.W. Leibniz, *Monadologia* (1714), in *Scritti filosofici*, a cura di D.O. Bianca, vol.I, Torino, UTET 1967, pp.293-297. W. Caloguri, *Francesco Antonio Piro e la filosofia di Leibniz. Principio di ragion sufficiente e problema del male*, Pellegrini Cosenza 2006.

L'io appare come percezione e la sua capacità riflessiva sancisce la costituzione della soggettività che si realizza attraverso la coscienza dell'interiorità. E' attraverso una definizione del significato dell'essere soggettivo nella modernità che si manifesta una ricollocazione dell'uomo nel mondo, una sua progressiva emancipazione che implica l'esaltazione di un distacco tra la staticità della natura e l'autonomia dell'essere razionale.

Ma il tema dell'unicità dell'uomo si trasformerà, con Blaise Pascal, in quello della sua *miseria e grandezza*. L'uomo, che descrive il filosofo, è ai margini dell'infinito, sospeso tra la condizione angelica e quella bestiale e non si trova più al centro del cosmo. L'uomo diviene per Pascal un essere contraddittorio, imperfetto e perfettibile, funestato dalla noia e dall'infelicità. Egli è in grado di poter scegliere e decidere,

da ciò deriva che agli uomini piacciono tanto il fracasso e il trambusto; da ciò deriva che il carcere è un supplizio così orribile; da ciò deriva che il piacere della solitudine sia una cosa incomprensibile..... così scorre tutta la vita. Si cerca il riposo col combattere certe difficoltà; e se si sono superate, il riposo diventa insopportabile, perché o si pensa alle miserie che si hanno, a quelle che ci minacciano.....così l'uomo è tanto infelice che si annoierebbe perfino senza motivo alcuno di noia, per la natura della sua indole; ed è talmente vano che, pur essendo pieno di mille motivi di noia, la minima cosa, come un biliardo e una palla da tirare, bastano a svagarlo.(205)⁴³

Quindi nella miseria della vita umana l'uomo cerca la *distrazione*, il *divertissement*,

la sola cosa che ci consoli delle nostre miserie è la distrazione; tuttavia essa è la più grande di tutte, perché soprattutto ci impedisce di pensare a noi stessi e fa che ci perdiamo insensibilmente. Senza di lei saremmo nella noia; e questa ci spingerebbe a cercare un mezzo più sicuro per uscirne. Mentre la distrazione ci svaga, e ci fa giungere alla morte senza che ce ne avvediamo. (367)

Nella paura di restare da solo con se stesso o nel timore della propria miseria, si vive nella *distrazione* del divertimento. Persino un re, sostiene Pascal, privo di distrazione, diviene un uomo pieno di miseria, infatti

⁴³B. Pascal, *Pensieri e altri scritti*, op. cit. p. 193.

la ragione più grande di felicità nella condizione dei re sta nel fatto che la gente s'industria senza posa a divertirli e a procurar loro ogni sorta di piacere (...)

La domanda pascaliana: << che cosa è l'uomo nella natura? >> simile a una corda tesa fra il tutto e il nulla, contiene già in sé la risposta: l'uomo è questa stessa domanda; è l'unica parte dell'universo consapevole di sé e di ciò che lo sorpassa da ogni lato, degli abissi che si aprono sotto i suoi piedi e sopra la sua testa

l'uomo non è che una canna, la più fragile di tutta la natura, ma è una canna pensante (347)

2.4. La soggettività epistemica

Tra il diciassettesimo e il diciottesimo secolo, insieme con lo sviluppo della rivoluzione scientifica, acquisisce un ruolo centrale, nella speculazione filosofica, il problema della conoscenza. Tale forma di auto-percezione si legittima nella conoscenza di sé e si configura come un'indagine che il soggetto intraprende nel suo itinerario di definizione della soggettività. Nel transitare da una ragione calcolante di stampo hobbesiano, che si rivela soprattutto quale potere di combinazione di segni,

Quando uno ragiona non fa altro che ottenere una somma totale attraverso una addizione di parti, o un resto sottraendo una somma da un'altra⁴⁴

pertanto ad una ragione di matrice cartesiana *intuitiva* e *deduttiva* che palesa la capacità di riconoscere il vero che le preesiste, occorre cercare

⁴⁴ T. Hobbes, *Il Leviatano*, Parte I, cap.V, tr.it. M. Vinciguerra, Roma-Bari, Laterza 1974, p.29.

degli argomenti proposti, non ciò che gli altri ne hanno opinato o ciò che noi stessi congetturiamo, ma ciò che possiamo intuire con chiarezza e evidenza o possiamo dedurre con certezza; infatti la scienza non si acquista in modo diverso⁴⁵

si sostituisce la ragione kantiana che, non solo manifesta una negazione della presenza nell'uomo di una conoscenza intellettuale o razionale di tipo intuitivo, ma diviene facoltà dell'incondizionato.

Nel corso della storia sono state formulate due teorie della conoscenza: la concezione classica, per la quale la conoscenza è un adeguarsi del soggetto all'oggetto e, la concezione empirica, per la quale l'oggetto deve entrare nel campo di percezione del soggetto per poter esistere. A queste due concezioni Kant contrappone la sua teoria: la conoscenza è una sintesi (un incontro) fra la materia del conoscere (l'oggetto) la forma del conoscere (il soggetto) e le forme del conoscere che sono a priori in noi e uguali per tutti: spazio, tempo e causalità.

All'intelletto e alla ragione Kant attribuisce la funzione di unificare il materiale della nostra conoscenza mediante le intuizioni sensibili e di ordinare la nostra esperienza in vista della costituzione di un oggetto della nostra comprensione. Dunque la ragione appare a Kant superiore all'intelletto perché essa mira ad unificare la nostra esperienza pur ritenendo inevitabile, per il filosofo, la necessità di svelare l'illusorietà e l'apparenza delle pretese conoscitive della stessa.

Affinché assuma la conoscenza di sé, il richiamo kantiano alla ragione si concretizza nell'invito a che essa istituisca un tribunale che la tuteli nelle sue giuste pretese ed elimini tutte quelle prive di fondamento, non arbitrariamente, ma in base alle sue leggi eterne e immutabili.

In questa situazione paradossale si identificano il giudice e l'imputato. Pertanto, la ragione, volendo stabilire i propri limiti d'azione, deve citarsi in giudizio, analizzare se stessa per verificare i confini della propria legalità e legittimare una conoscenza vera. E questo tribunale, nel ruolo di *giudice giudicato*, è l'autocoscienza della ragione stessa che, secondo le sue leggi, giudica tutto ciò che essa stessa può conoscere e nello

⁴⁵ R. Cartesio, *Regole per la guida dell'intelligenza*, in *Opere filosofiche*, tr.it. B. Wildmar, Torino, UTET 1969, pp.49-54.

stesso tempo si palesa interprete del mondo fenomenico, nel quale il soggetto diviene il fondamento di ogni esperienza.

L'io soggettivo o l'io come coscienza si distingue da quello che l'interpretazione kantiana chiama l'io penso, cioè da quel qualcosa di originario o fondante. Kant descrive quest'ultimo come attività di unificazione di tutte le rappresentazioni date al soggetto nell'intuizione sensibile e tali rappresentazioni lo configurano quale legislatore della natura, il principio in base al quale l'esperienza soggettiva può assumere un ordine.

Tuttavia, l'io penso implica l'affermazione *io sono*, ma rimane del tutto indeterminato in che cosa consista questa esistenza poiché essa non riesce a fondare l'esistenza soggettiva in quanto soggetto pensante. Questa incompletezza o *finitezza* impedisce di disegnare una costanza nella cronologia dell'autocoscienza come soggettivazione e rappresenta il limite del soggetto kantiano nell'interpretazione di stampo hegeliano.

2.5. La libertà come essenza della soggettività

Nel percorso dell'idealismo da Fichte a Hegel l'essenza della soggettività diviene la libertà. Infatti, *l'io puro* di Fichte e lo *Spirito* di Hegel sono le differenti interpretazioni di questa infinita attività di liberazione. Poiché la liberazione del soggetto si identifica con la sua attuazione, cercare di comprendere che cos'è la soggettività significa interpretare anche il valore del soggetto liberato.

L'io per Fichte diventa attività, non solo ordinatrice dell'esperienza (com'era in Kant), ma anche creatrice; è un conoscere e al tempo stesso un produrre perennemente la propria autocoscienza. La novità della dottrina di Fichte sta nel definire il soggetto pensante non più in termini di essere, come in tutta la tradizione filosofica precedente, ma come attività. L'affermazione che è l'io a porre se stesso significa che qualunque soggetto pensante è perennemente e inconsciamente impegnato in un'opera di definizione di se stesso, di ciò che egli è e quindi, per antitesi dialettica, di ciò che egli non è.⁴⁶

⁴⁶ J.G.Fichte, *La dottrina della scienza*, Laterza Bari 1971.

Ne deriva il secondo momento della deduzione riassunto nella formula *l'io pone il non io*. Entrambi i momenti sono compresenti e necessari alla coscienza, che assume, quindi, una natura contraddittoria. Il pensiero è, nello stesso tempo, sia autocoscienza del soggetto pensante sia immedesimazione nell'oggetto pensato. Scaturisce da ciò una contraddizione in cui consiste, secondo Fichte, la conoscenza.⁴⁷

Anche per Schelling l'autocoscienza è l'intuizione intellettuale che l'io ha di sé e, senza il quale l'idealismo filosofico stesso risulterebbe incomprendibile. Essa è la sintesi di due attività dialetticamente opposte. Da un lato essa contiene un'attività limitata che produce l'oggetto, ponendolo fichtianamente come limite, come qualcosa di opposto al soggetto e, dall'altro lato, nell'autocoscienza è contenuta anche un'attività illimitata e limitante la quale, consapevolmente, va oltre il limite dell'oggetto, riconoscendo in quest'ultimo un prodotto inconsapevole dell'io.

Queste due attività fondamentali sono anche dette da Schelling attività reale, in quanto produce la realtà dell'oggetto e attività ideale, visto che oltrepassa il limite rappresentato dall'oggetto ricomprendendolo in sé come produzione dell'io. L'attività ideale e quella reale, tuttavia, non sono separate, ma costituiscono i due aspetti diversi di un'unica attività dell'autocoscienza che è sintesi assoluta di entrambe. Tale sintesi è dinamica e dà luogo a un infinito processo dialettico tra la produzione inconscia dell'oggetto da parte dell'attività reale e la riconduzione di quest'ultimo alla coscienza dell'attività ideale.

In questa sintesi delle due attività consiste l'intuizione intellettuale che l'io ha di sé stesso come insieme ideale e reale. L'io è, quindi, unità indissolubile di soggetto e oggetto, di spirito e di natura, di attività consapevole e di attività inconscia. Schelling fornisce l'ultima formulazione dell'autocoscienza secondo i canoni della filosofia classica.

Hegel, infatti, nella sua fenomenologia dello spirito presenta quasi la storia romanizzata della coscienza umana, svelando le tappe che essa deve compiere per formarsi ed arrivare alla conoscenza.⁴⁸

⁴⁷ G. Cogliandro, *L'autocostruzione dell'intuizione intellettuale nella Darstellung der Wissenschaftslehre di J.G. Fichte*, articolo in "Annuario Filosofico" Mursia editore 2003, pp.141-188.

⁴⁸ La coscienza hegeliana diviene cosciente delle contraddizioni presenti nella conoscenza che descrive i fenomeni e diviene autocoscienza, riconoscendosi come soggetto delle rappresentazioni. Con l'autocoscienza, infatti, il soggetto si sposta dall'oggetto al soggetto (io). L'autocoscienza, inoltre, postula la presenza di altre autocoscienze per riconoscersi come tale, poiché l'appagamento dell'uomo non deriva dagli oggetti sensibili ma dallo stare con gli altri. Il riconoscimento fra le auto-coscienze non avviene con l'amore, bensì attraverso il conflitto fra loro e questa lotta non si conclude con la morte delle autocoscienze, ma con il subordinarsi dell'autocoscienza e l'instaurarsi del rapporto servo-signore. Il signore è colui che

2.6. La soggettività come “spirito”

L'uomo di Hegel è un certo essere naturale o, nella tradizione religiosa, un essere che ha una componente naturale ed una componente soprannaturale. Mentre lo *spirito* hegeliano, cioè il soggetto nella sua esistenza concreta è invece *la sua propria storia*; è il risultato progressivo di un processo di autoproduzione. La soggettività per Hegel deve emanciparsi dall'inflessibilità dell'isolamento per conquistare la duttilità della natura spirituale, liberandosi da quella finitezza segnata dalla parzialità di una tradizione della soggettività.

Si delinea il carattere storico del soggetto hegeliano in cui si realizza l'interpretazione della sostanza non come fondamento, come era stata intesa dalla tradizione metafisica, ma come realtà vivente. In questo modo significa pensare che la sostanza non si identifica con una *permanenza* ma piuttosto con un *trascorrere*, non con un'essenza *necessaria* contrapposta agli *accidenti*, ma piuttosto con l'unità dell'una e degli altri, non con una *figura definita*, ma piuttosto con un *movimento di figure*.

Secondo il mio modo di vedere che dovrà giustificarsi soltanto mercé l'esposizione del sistema stesso, tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non come sostanza, ma altrettanto decisamente come soggetto.⁴⁹

Tutta la scommessa teorica di Hegel consiste nel presumere che questo movimento costitutivo del carattere della sostanza indichi il segno della pienezza ontologica. Nel movimento, la sostanza pur facendosi altro da sé si arricchisce delle determinazioni dell'altro da sé che prima erano esterne e che ora invece ne rivelano un suo *lato*. *L'identità non è più solo possibile formalmente, ma si distende e si costruisce nella circolarità dell'autoreferenzialità del soggetto.*⁵⁰

nella lotta ha messo a repentaglio la propria vita ed è uscito vincitore, mentre il servo è colui che ad un certo punto ha avuto paura e si è arreso al signore.

⁴⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Prefazione, tr.it. E.De Negri, Firenze, La Nuova Italia 1973, pp.13-15.

⁵⁰ R.Bonito Oliva, *Soggettività*, *op.cit.*, p.35.

La sostanza in Hegel rappresenta l'intero movimento che parte da sé e che, come un circolo, ritorna a sé. La determinazione della soggettività hegeliana che è al tempo stesso soggettiva e oggettiva descrive quindi un'auto-rappresentazione dell'uomo.

Una demistificazione del concetto idealista di spirito, che aveva interpretato il complesso storico dell'esistenza umana come un processo unitario di autoproduzione spirituale del soggetto, verrà elaborata da Schopenhauer il quale affronta la sua riflessione in un ambito che è ancora fortemente condizionato dall'idea metafisica della filosofia come scoperta della verità. Perciò, egli concepisce un itinerario sapienziale di approfondimento della verità attraverso un percorso di liberazione da affrontare con un'estasi ascetica liberatrice dal dolore metafisico, iscritto nella volontà di vita, che inganna l'individuo.

2.7. La soggettività dissacrata

Schopenhauer ritiene che l'ottimismo provvidenzialistico, che caratterizza la filosofia hegeliana, con l'idea di un soggetto che costruisce se stesso nella storia e che fonda il senso e la razionalità della realtà, sia smentito dall'esperienza esistenziale di ogni uomo.⁵¹

La soggettività diviene allora l'emblema di un intreccio col dolore, della incapacità di realizzazione di una pienezza di senso. Soggettività è l'interiorità in cui si avverte la perenne oscillazione tra la frustrazione del desiderio e, cioè il dolore, e la periodica sospensione del desiderio, e cioè la noia.

Già nella natura incosciente constatammo che la sua essenza è una costante aspirazione senza scopo e senza posa; nell'animale e nell'uomo questa verità si rende manifesta in modo ancora più eloquente. Volere e aspirare, questa è la loro essenza, paragonabile a una sete inestinguibile. Ogni volere si fonda su un bisogno, su una carenza, su un dolore, al quale è quindi già in origine e per essenza votata. Ma supponiamo per un momento che alla volontà venisse a mancare un oggetto, che una troppo facile soddisfazione venisse a spegnere ogni motivo di desiderio: subito la volontà cadrebbe nel vuoto spaventoso della noia: la sua esistenza, la sua essenza, le diverrebbero un peso

⁵¹ <<L'assunto di Schopenhauer è che la *vita e la verità non possono coesistere* perché, se la verità della vita dell'individuo è nel suo essere strumento della conservazione della specie, l'individuo *per vivere* deve illudersi, indossando questa maschera che chiama "Io", e quindi fuoriuscire dalla verità della sua vita. Questo è l'annuncio di Schopenhauer che così toglie la maschera alla filosofia dell'Occidente e apre *l'epoca della disillusione*>> in, U. Galimberti, *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Feltrinelli Milano 2005, p.30.

insopportabile. La sua oscilla dunque, come un pendolo, fra il dolore e la noia, che sono infatti i suoi due costitutivi fondamentali. Donde lo stranissimo fatto, che gli uomini, dopo aver ricacciato nell'inferno dolori e supplizi non trovarono che restasse, per il cielo, niente all'infuori della noia⁵²

L'esistenza stessa è una via circolare cosparsa di *brace ardente* che il vivente ripete all'infinito illudendosi che l'occasionale tratto libero della brace sia la fine della sofferenza. L'uomo di Schopenhauer è segnato dalla coscienza della sua fragilità, poiché la sua vita è il manifestarsi della volontà che non è un oggetto per un soggetto, ma è l'essenza metafisica, non è nello spazio e nel tempo e non ha individualità. Alla volontà si accede attraverso il corpo che è la conoscenza a posteriori della volontà e che si annuncia in esso come una *cieca pulsione* e un legame irrazionale alla vita.

La volontà è la parafrasi del corpo, il commentario che ne spiega il senso dell'insieme.⁵³

La volontà *metafisica e irrazionale* alimenta dunque qualunque forma di vita, ma nutre anche la sofferenza in un perenne conflitto tra la soggettività di specie e quella individuale. La soggettività dunque non viene sperimentata come contemplativa e disinteressata. Gli oggetti sono il prodotto di una oggettivazione della volontà individuale e si concatenano in un mondo che ha il suo centro nel corpo. Questo oggettivarsi della volontà è, per Schopenhauer, la vita. Quella stessa volontà che appare irrazionale perché non è subordinata al principio di ragion sufficiente, che non ha scopi o motivi e che non ha individualità.

Abbandonata la soggettività del soggetto noumenico o l'io puro che fuori dal mondo ha il mondo come propria rappresentazione, disillusa la speranza kantiana nel potere di una ragione forte al cospetto di un tribunale, il soggetto dissacrato di Schopenhauer preannuncia una nuova forma di soggettività, quella della *volontà di potenza* che scaturisce dall'interpretazione di Nietzsche.

⁵² A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, tr.it. N. Palanga, G. Riconda, riveduta da A. Vigliani, Mondadori Milano 1989, in A. Vigorelli, *Il disgusto del tempo. La noia come tonalità affettiva*, Mimesis Milano 2009, cap. *Il Noia e temporalità, par. 1 Il pendolo del tempo e la noia*, p.86.

⁵³ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, op.cit.,p. 461.

La soggettività che per Cartesio è pensiero, *res cogitans*, per Nietzsche diviene corpo e con tale valutazione egli realizza un rovesciamento del cartesianesimo sottolineando, dei due elementi della definizione tradizionale dell'uomo, non la razionalità bensì l'animalità.

2.8. L'emancipazione nichilista della soggettività

Occorre, secondo Nietzsche, smettere di far credito alla coscienza e volgersi verso il corpo. Perché il corpo è l'unico in grado di darci ragguagli sul valore della nostra personalità profonda. La sconcertante ma fruttuosa *rivoluzione copernicana* suggerita da Nietzsche consiste appunto nel porci dal punto di vista del corpo per decifrare il mondo; questa *rivoluzione*, rispetto a quella kantiana, sostituirà al cogito trascendentale (come peraltro a qualsiasi altro cogito avallato dalla coscienza di sé) la comprensione vivente che definisce la *soggettività corporea*. In effetti si tratta di un corpo di cui la coscienza è una semplice funzione fra le altre e la cui attività, inoltre è sempre già di per sé manifestazione di una soggettività, in altre parole *produzione intenzionale di significati*. Così Nietzsche preferisce parlare del corpo come di un *sé* (das Selbst) e magnificare la sua *grande ragione*⁵⁴

L'estasi orgiastica di Nietzsche, vertice dell'esperienza dionisiaca, dell'ebbrezza che indirizza l'umanità verso il caos primigenio, la dismisura e l'eccesso, assume il ruolo di auto-comprensione della propria soggettività temporale e di una entusiasta indipendenza dal mondo delle apparenze. La spinta dionisiaca è lo stimolo a rendere manifesta l'evento unico di morte e rinascita che accomuna tutti gli esseri viventi, è l'impulso a svelare la *verità tragica*.

L'interesse di Nietzsche è quello di ribaltare le certezze ontologiche e assiologiche della metafisica generate dall'ottimismo razionalistico. La verità assoluta è solo una chimera della metafisica. L'illusione dell'uomo di riuscire a prevedere e dominare l'esistenza contrappone l'ideale della verità, come presunto oggetto di contemplazione disinteressata, alla menzogna edificata per avvalorare la propria interpretazione.

Per Nietzsche, la "malattia" dell'umanità è la sua indefinita capacità di mentire e di mistificare, di nascondere la verità sulla effettiva condizione del mondo con l'abitudine di

⁵⁴ J. Granier, *Nietzsche*, tr.it., Feltrinelli Milano 1984, p. 97.

innalzare idoli che la difendano. Guarire l'uomo significa liberarlo dagli idoli e indicargli la strada della verità.

La verità è terribile: poiché finora si è chiamata verità la menzogna. *Trasvalutazione di tutti i valori*, questa è la mia formula per un atto di sublime autodeterminazione dell'umanità, che è divenuto in me carne e genio. La mia sorte vuole che io debba essere il primo uomo *come si deve*, ch'io mi sappia in opposizione a una falsità di millenni... Io sono il primo ad aver *scoperto* la verità, per il fatto che io per primo ho sentito – ho *fiutato* la menzogna come menzogna.. Il mio genio è nelle mie narici.. Io contraddico come mai è stato contraddetto e ciononostante sono il contrario di uno spirito negatore. Io sono *messaggero di buone novelle* come non ce ne fu nessuno, conosco compiti di un'altezza per la quale finora è mancato il concetto; solo a partire da me ci sono ancora speranze. Con tutto ciò sono necessariamente anche l'uomo della fatalità. Poiché quando la verità di battaglia alla menzogna di secoli, avremo sconvolgimenti, un sussulto di terremoti, uno spostamento di monti e valli che non se ne sono mai sognati.⁵⁵

Non c'è un *mondo vero*⁵⁶. La vita è un gioco di apparenze che viene istituito dall'assunzione soggettiva di una determinata prospettiva e, attraverso Zarathustra, Nietzsche ci invita all'assunzione coraggiosa della nostra possibilità di esistenza annunciando una previsione di riscatto.

E' morta la realtà suprema, l'intero mondo del valore, tutto ciò che il mondo occidentale ha divinizzato è caratterizzato da una forma di auto-consunzione. Poiché la vocazione paradossale della metafisica al logoramento dei suoi valori li ha minati nella loro credibilità si è determinata una nuova forma di soggettività che è l'oltreuomo. Questa soggettività sarà volontà di potenza, libera creazione di un senso alle cose senza l'illusione che queste lo posseggano già di per sé: la volontà di potenza diviene la volontà nietzschiana di volontà.

E' Zarathustra che prepara l'avvento dell'oltreuomo con l'insegnamento dell'eterno ritorno dell'uguale, il gioco di una materia finita in un tempo infinito ci riporterà sempre là

⁵⁵ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, Adelphi Milano 1969, p.894.

⁵⁶ La critica prospettivista dell'idea di verità accosta Nietzsche al convenzionalismo radicale e al pragmatismo. Il filosofo infatti sviluppa una aggressiva polemica contro il culto positivista per i fatti empiricamente accertati. Il positivista chiede di restare ai fatti perché desidera raggiungere una visione imparziale: condanna la sovrapposizione delle interpretazioni ai dati oggettivi. Le constatazioni passive, infatti, non contengono indicazioni sul corso futuro degli eventi, le idee che abbiano una importanza non possono perciò risolversi in constatazioni. Consideriamo credibili, dice Nietzsche, quelle che favoriscono il nostro controllo sugli eventi, errate quelle che lo ostacolano. La verità assoluta, al di là dei nostri interessi vitali, è solo una chimera della metafisica, M.Messeri, *Dentro la filosofia. Nodi percorsi profili*, Zanichelli Bologna 1997.

da dove abbiamo iniziato. Un tempo che solo l'oltreuomo potrà tollerare e che lo differenzierà da ogni altra possibile forma di vita. Sarà questo un *pensiero abissale* che condivide e fa proprio il destino di sofferenza che appartiene alla vita, un pensiero che rompe ogni legame con la filosofia della liberazione di Schopenhauer e contrappone la volontà di potenza alla negazione della volontà.

Poiché i tuoi animali sanno bene, o Zarathustra, chi tu sei e chi tu devi diventare: sì, tu *sei il maestro dell'eterno ritorno* – questo è ora il tuo destino! Vedi, noi sappiamo che cosa tu insegni: che tutte le cose ritornano eternamente e noi con esse, e che noi siamo già stati infinite volte, e tutte le cose con noi.

Sappiamo che tu insegni che vi è un grande anno del divenire, un anno immane: questo, come una clessidra, deve sempre esser rovesciato perché riprenda a correre e a vuotarsi:

Così che questi anni sono sempre uguali a loro stessi in ogni grande anno siamo uguali a noi stessi, nelle cose più grandi e anche nelle più piccole ⁵⁷

2.9. La soggettività interiore

Hegel ha concepito la soggettività come spirito e per questo l'ha ridotta a un genere, a un'essenza. Egli ha progettato la soggettività come l'essenza propria dell'uomo e ha creduto di poter sistematizzare i diversi aspetti dell'esistenza umana integrandoli nel processo dialettico di sviluppo che fonda la realtà dello spirito.

Con Kierkegaard l'esistenza umana è irriducibile alla necessità di una qualsiasi essenza. L'esistenza è sempre esistenza di un singolo ed è scelta consapevole o inconsapevole di un modo di vivere che preannuncia il rifiuto irrevocabile ad un altro modo di vivere e niente può compensare l'inevitabile perdita di senso che la scelta comporta.

Dovendo l'esistenza umana esprimere una preferenza, essa non è un essere necessitato da un'essenza, ma un poter essere, un andare *oltre* che espone l'esistenza al continuo pericolo dell'inesistenza. Al sentimento dell'angoscia, Kierkegaard assegna una

⁵⁷ F.W. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, op.cit., pp.172-173.

capacità esplicativa: la vera natura della vita umana sarebbe rivelata dall'angoscia che, nel suo pensiero, rappresenta il sentimento del possibile, quella sensazione di stupore che l'uomo prova verso l'esistenza per il suo rivolgersi al futuro.

Se l'uomo fosse un animale o un angelo, non potrebbe angosciarsi. Poiché è una sintesi, egli può angosciarsi, e più profonda è l'angoscia, più grande è l'uomo; non l'angoscia come gli uomini l'intendono di solito, cioè l'angoscia che riguarda l'esteriore, ciò che sta fuori dell'uomo, ma l'angoscia che egli stesso produce..... l'angoscia è la possibilità della libertà; Colui che è formato dall'angoscia, è formato mediante la possibilità; e soltanto chi è formato dalla possibilità, è formato secondo la sua infinità.⁵⁸

Ciò che crea angoscia per il soggetto umano non è la possibilità di un'interpretazione soggettiva di un presente insidioso, ma la reale incapacità di valutare la durata della propria esistenza, di intravedere la semplice proiezione verso il futuro che, quindi, si rivela minaccioso oltre che imprevedibile e incalcolabile. Quel soggetto, definito ente intelligente dalla metafisica tradizionale, viene sostituito da un ente capace di angoscia che vive il pericolo del futuro come la minaccia del nulla.⁵⁹

Come Kierkegaard aveva compreso, anche per Heidegger l'esserci, il *Dasein* è in primo luogo un poter essere. Non è qualcosa di *dato*, qualcosa di semplicemente *presente*: la sua essenza non è presenza permanente e indefettibile: *sich ereignet*, accade. L'essere è *Ereignis*, evento, non è ciò che fa o produce la storia dell'essere e non può essere pensato come un soggetto del mondo.

Esso è esistenza, ex-sistere, il trascendere la realtà presente in direzione di possibilità. Per Heidegger, *l'esserci è l'ente che pone il problema dell'essere*, e con questa affermazione egli indica il percorso da seguire e dal quale procedere per analizzare il problema dell'essere.

La comprensione ha in se stessa la struttura esistenziale che noi chiamiamo *progetto*. Essa progetta l'essere dell'esserci nel suo in-vista-di, non meno originariamente che nella significatività in quanto mondità del suo mondo fattuale. Il carattere di progetto della comprensione costituisce l'essere-nel-mondo rispetto all'apertura del suo *ci* in quanto *ci* di

⁵⁸ S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, in *Opere*, tr.it. C. Fabro, Sansoni Firenze 1972, pp.193-194.

un poter-essere. Il progetto è la costituzione ontologico-esistenziale dell'ambito di un poter-essere effettivo.⁶⁰

La struttura di progetto della comprensione, per Heidegger, discende dal fatto che l'essere-nel-mondo è essere-nel-mondo dell'esserci: dunque dal fatto che l'essere-nel-mondo è il modo d'essere di un ente che si trova in una *situazione determinata* che *vincola* l'insieme delle possibilità che si aprono ad esso. Dunque, l'esserci è gettato in un *ci*, in un mondo nel quale non è contenuto ma è, nel senso, che ad esso si apre il mondo a cui l'uomo si dispone e lo rende disponibile ad una sua utilizzabilità, *Zuhandenheit*. Avendo la tradizione metafisica, secondo Heidegger, dimenticato l'esistenza a vantaggio della presenza, la soluzione è quella di prendersi cura dell'essere nella sua totalità in virtù del proprio progetto, cioè dell'essere dell'esserci.

L'essere-nel-mondo si manifesta sia nella forma della conoscenza, come interpretazione di una comprensione originaria che fin dall'inizio struttura il rapporto dell'esserci col mondo; ma anche nella forma del discorso, cioè è mediato dal segno poiché la relazione con gli enti riceve espressione nel linguaggio; e infine, nella forma della situazione emotiva, in cui le cose sono vissute con una certa tonalità affettiva sempre diversa e che, rendendo manifesta la nullità costitutiva dell'esserci, lo collega all'intrinseca finitezza del suo esistere.

L'esserci *gettato* nel mondo non dispone della propria situazione d'esistenza e spesso esiste rinnegando inconsapevolmente la sua condizione di soggetto e assume una forma di esistenza impersonale e inautentica nella quale prende voce la coscienza. Questa voce si esprime attraverso il silenzio che sollecita l'esserci all'esistenza autentica la quale si fa carico di ciò che è proprio dell'esistenza stessa. E' qui che l'angoscia di Kierkegaard, che rappresenta la tonalità emotiva dell'esistenza autentica, si trasforma in Heidegger in l'essere-per-la-morte, nella possibilità più propria dell'esistenza che, rivelando i confini del possibile, ne smaschera la stessa natura. L'evento della morte non può essere banalizzato o controllato come una qualsiasi esperienza esistenziale, ma deve essere vissuto come parte della progettualità esistenziale individuale e la decisione, di considerare questa eventualità in tal senso, diviene per Heidegger una *decisione anticipatrice*.

⁶⁰ M. Heidegger, *Essere e tempo*, in *Essere e tempo. L'essenza del fondamento*, tr.it., P. Chiodi, UTET Torino 1978, pp. 239-240.

La decisione anticipatrice apre la mutevole situazione del ci in modo che l'esistenza, agendo, si prenda cura, mediante la visione ambientale preveggen- te, dell'utilizzabile effettivamente essente dentro il mondo. Il deciso esser-presso, l'utilizzabile della situazione, cioè l'attivo lasciar venir incontro ciò che si *presenta* nel mondo, è possibile solo in una *presentazione* di quest'ente. Solo come *presente*, nel senso di presentazione, la decisione può esser ciò che essa è: il genuino lasciar venire incontro ciò che essa, agendo, coglie.⁶¹

Una volta individuata la soluzione per la cura dell'esistenza, il filosofo individua la temporalità come essenza dell'esistenza, come il progetto dell'esserci. La temporalità dell'esserci si identifica col progetto attraverso il quale l'esserci ad-viene a sé, si progetta un *futuro*, assumendo la realtà data come una situazione da trascendere, come un *passato*, per mezzo della decisione *presente* di mantenere le possibilità verso cui orientare il suo progetto nella loro natura di possibilità.

La temporalità di Heidegger è anche quella condivisa da Husserl⁶², cioè è la temporalità del *tempo originario* in virtù della quale il mondo si dà intrinsecamente e immediatamente entro un orizzonte di passato e di futuro e l'io puro diviene coscienza dell'identità di questa connessione temporale di orizzonti. Heidegger condivide anche la temporalità di Bergson⁶³, il quale descrive l'immagine del tempo, costruita dalle scienze naturali, come inadatto a raffigurare il tempo vissuto, che, invece, è costituito da istanti

⁶¹ *Ibidem*, pp.474-476.

⁶² <<La nostra ricerca si è mantenuta completamente nell'ambito della temporaneità immanente. In questa sfera rientra anche l'io puro e identico. L'io puro è in quanto identità di questo tempo immanente. Io sono ed ero quello stesso io che agisce durando in questo o in quest'altro atto di coscienza, per quanto d'altra parte non sia un momento reale, una parte costitutiva dello stesso..... Ma il soggetto puro non si genera e non trapassa, per quanto, a modo suo, *compaia* e poi *scompaia*>> in, E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, tr. It., G. Alliney e E. Filippini, Einaudi Torino 1965, II, p. 499.

⁶³ << E' ben vero che la nostra vita psichica è piena di imprevisto. Mille incidenti accadono che sembrano staccarsi da ciò che li precede e non collegarsi a ciò che li segue. Ma la discontinuità delle loro apparizioni spicca sulla continuità di uno sfondo su cui essi prendono rilievo ed al quale si devono gli stessi intervalli che li separano: sono i colpi di timpano che risuonano di tanto in tanto nella sinfonia. La nostra attenzione si sofferma su di essi perché la interessano maggiormente, ma ciascuno di essi è sorretto dalla massa fluida di tutta la nostra vita psichica. Ciascuno non è che il punto meglio illuminato di una zona fluida che comprende tutto ciò che noi sentiamo, pensiamo, vogliamo, insomma, tutto ciò che noi siamo fino ad un dato momento. E' tale zona nella sua interezza che costituisce in realtà il nostro stato. Ora, non possiamo dire che stati così definiti siano elementi distinti; essi si continuano gli uni negli altri, in un perenne fluire>> in, H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, tr.it. L. Ferrarino, Laterza Bari 1949, pp.25-32.

irripetibili, è il simbolo dell'autocreazione e della libertà della vita interiore che deve la sua identità alla memoria, emblema dell'intera storia individuale.

Capitolo III

La soggettività dell'altro

Il soggetto distinto da me è l'altro, quello con cui stabilisco dei rapporti, col quale sono in competizione, col quale convivo. Molti fenomeni che mettono alla prova il nostro senso di identità sono stati interpretati come espressioni della relazione con altri. Gli antropologi hanno rivelato l'alterità irriducibile delle culture primitive; gli psicologici, ispirati dall'esistenzialismo filosofico, hanno ricostruito la storia moderna della follia intesa come alternativa globale alla razionalità; una parte della psicoanalisi ha interpretato l'inconscio come linguaggio dell'altro. Non è un caso quindi se anche la filosofia rivolge un notevole interesse al tema della soggettività altrui.

3.1 La soggettività altrui nella riflessione antica

Nell'antica Grecia il pensiero dell'identità esclude la considerazione dell'alterità, *l'essere è, il non-essere non è*.

Non mai era né sarà, perché è ora tutt'insieme, uno, continuo. Difatti quale origine gli vuoi cercare? Come e donde il suo nascere? Dal non essere non ti permetterò né di dirlo né di pensarlo. Infatti non si può né dire né pensare ciò che non è. E quand'anche, quale necessità può aver spinto lui, che comincia dal nulla, a nascere dopo o prima? Di modo che è necessario o che sia del tutto o che non sia per nulla.⁶⁴

Pertanto il non-essere comprende tutti gli uomini che si trovano al di là del mondo dell'essere riducendo al nulla l'altro, colui che sta al di là. Non a caso, nel mondo ellenico ha origine l'espressione *barbaro* la quale ribadisce un'estraneità culturale ed una inferiorità sociale con l'intento di sottolineare il manifestarsi di un'antitesi. Questa contrapposizione rivelerebbe un'interpretazione orizzontale dell'universo nella quale il barbaro e il greco sarebbero il riflesso, nella loro collocazione geografica, di due opposte icone e inoltre costituirebbero l'emblema di un pregiudizio temporale con il quale si colloca il barbaro nella veste di ciò che non è più.

⁶⁴ Parmenide, *Frammento* 8.

Queste posizioni, esito di ideologizzazioni di situazioni storiche e politiche, si trasformano, durante l'epopea della poesia epica, in sentimenti in cui il rapporto con l'altro costituisce una misura essenziale dell'esistenza umana che si esprimerà come *amicizia* o *passione amorosa* nella lirica e come *amore fraterno* nella tragedia. Questa attenzione verso la realtà dell'altro, nella letteratura socratica,

All'amicizia impronta i rapporti con gli uomini con i quali dialoga fino a farli unici, non discepoli, perché egli non si considera maestro ma solo provocatore,⁶⁵

si svela attraverso un sentimento di amicizia che, in Platone, ritroveremo come fonte di energia spirituale subordinata alla comprensione dell'intelligibile. Platone si interroga su chi è l'amico, se colui che ama o è colui che è amato. Forse amici sono ambedue o nessuno di loro: né chi ama né chi è amato eccettua l'altro. Infatti la reciprocità, per il filosofo, non è legge dell'amicizia ma dell'amore.⁶⁶

L'amicizia, nella riflessione aristotelica, si veste di virtù e sintetizza il tema dei rapporti umani e la visione dell'altro.

L'amicizia perfetta è l'amicizia degli uomini buoni e simili per virtù: costoro, infatti, vogliono il bene l'uno dell'altro, in modo simile, in quanto sono buoni, ed essi sono buoni per se stessi. Coloro che vogliono il bene degli amici per loro stessi sono i più grandi amici; infatti, provano questo sentimento per quello che gli amici sono per se stessi, e non accidentalmente⁶⁷

E' attraverso la contemplazione dell'amico che riusciamo a conoscere meglio noi stessi rivelando la necessità essenziale per la natura umana dell'alterità.

Allo stesso modo in cui, quando vogliamo vedere il nostro viso, noi lo vediamo guardando uno specchio, così pure, quando vogliamo conoscere noi stessi noi ci conosciamo guardando un amico. L'amico è, in effetti, secondo la nostra espressione, un altro me stesso. Se dunque è piacevole conoscere se stessi, ma d'altra parte non è possibile giungervi senza un altro che sia nostro amico, l'uomo autosufficiente ha bisogno dell'amicizia per conoscere se stesso.⁶⁸

Sarà comunque l'avvento del cristianesimo a segnare l'emergenza dell'altro come problema. Rispetto alla metafisica classica l'idea di creazione, suffragata dall'esistenza di un Dio unico creatore, ribadisce il legame ontologico e l'idea di uguaglianza che accomuna

⁶⁵ G. Reale, *Storia della filosofia antica*, Vita e Pensiero, Milano 1982, I pp.332-333.

⁶⁶ Platone, *Liside*, tr.it. P. Pucci, in *Opere complete*, Laterza Bari 1988, t.IV, pp.192-197.

⁶⁷ Aristotele, *Etica Nicomachea*, VIII, 3, 1156b 5-13, in, M. Bonazzi, R.L. Cardullo, G. Casertano, E. Spinelli, F. Trabattoni, *Filosofia antica*, Milano, Cortina, 2005

⁶⁸ Aristotele, *Grande Etica-eudemica*, Laterza Bari 1999, II, 15, 1213, 20-26.

gli esseri umani. Così, La *charitas* cristiana determina, per l'essere umano, il superamento della propria individualità e lo proietta verso una corrispondenza relazionale e interpersonale. Pur accogliendo gli aspetti positivi della riflessione occidentale, la concezione cristiana li ripropone vestendoli di un'originale idea di uomo e di umanità teologicamente orientata. L'uomo diviene persona e non schiavo o barbaro, ma simile in valore e umanità.

3.2 La soggettività altrui nella riflessione moderna

Attraverso le riflessioni della filosofia moderna è possibile riscontrare il senso assegnato al soggetto, il quale ha una specifica centralità epistemologica e anche ontologica. Infatti, nel *cogito* cartesiano, l'esistenza del soggetto viene interpretata alla luce di un'evidenza intrascendibile. Ma, a questa rappresentazione della soggettività si riconosce esclusivamente una valenza propria, escludendo dal *cogito* qualunque considerazione di una soggettività altrui che peraltro potrebbe, senza alcun particolare turbamento, essere solo l'effetto di un complicato meccanismo automatico che niente ha a che fare con la coscienza.

La possibilità teorica della soggettività propria, in tutta la metafisica moderna da Cartesio fino al nuovo empirismo, spicca nell'ambito della spinta concettuale del solipsismo e della relazione con altri e viene ereditata dal pensiero contemporaneo che la affronta differenziandone l'esplicazione. La riflessione analitica, senza problematizzare le modalità individuali verso le possibilità esperienziali degli altri soggetti, enfatizza il ruolo dell'indagine sensoriale ed assegna, ad una cognizione inferenziale elaborata dai sensi, la conoscenza della realtà. Quest'ultima, in quanto soggettiva, potrebbe essere intesa come realtà privata o realtà prospettica. Nel primo caso, ambito esclusivo del soggetto⁶⁹, nel

⁶⁹ La filosofia moderna aveva già elaborato l'idea che la mente costituisse una sfera accessibile all'esperienza del suo solo soggetto. Nel 900, dal dibattito emergono due linee di pensiero differenti: nella filosofia fenomenologica, con Husserl e Sartre, si concede che solo la propria mente sia aperta all'esperienza introspettiva pur riconoscendo l'esistenza di altre forme di esperienza diverse dall'introspezione ma dirette e capaci di dischiuderci la mente di altre persone. La filosofia anglosassone tra cui Stuart Mill, sostiene che il soggetto non possa conoscere la mente altrui indirettamente attraverso un ragionamento analogico fondato sui dati esperienziali in suo possesso e ancora, con Carnap e Feigl, gli stati mentali sono sperimentati conosciuti con certezza solo dal loro soggetto. Finché il dibattito non si orienterà

secondo, dominio di tutte le entità dotate di un certo apparato sensoriale e di una certa struttura intellettuale⁷⁰.

La prospettiva del riconoscimento dell'alterità rinvia al problema della differenza ontologica e del fondamento, al rapporto fra ente ed essere. L'alterità è ciò che si oppone alla nostra identità.

Nella prospettiva moderna, questa immagine di sé che l'uomo ha conquistato, attraverso una diversa percezione del mondo e del cosmo, lo inebria col fascino dell'ignoto e lo spinge ad esplorarlo. Ma il senso di finitezza che condizionava l'esistenza dell'uomo medievale, spingendolo a trovare conforto nel trascendente, per l'uomo moderno si trasforma in senso di abbandono e di angoscia. L'uomo moderno diviene soggetto creatore e artefice della propria esistenza pur consapevole della propria solitudine e della reale difficoltà di realizzare dei rapporti autentici con l'altro.

Con Cartesio la ragione, cioè la capacità di giudizio dello spirito, diviene garante dell'universalità dell'esperienza e fondamento dell'umanità. Il *cogito ergo sum* infonde nell'individuo la certezza che pensando esiste ma, allo stesso tempo, lo isola all'interno di un intellettualismo che gli impedisce di comprendere l'altro come altro.

Questa posizione di Cartesio che definisce l'individuo come un *io* non sarà condivisa dalla filosofia inglese, per la quale l'*io* è un *io istintivo* e *sentimentale* di volta in volta espressione dell'*homo homini lupus* di Hobbes o dell'impulso di simpatia e di amicizia di Shaftesbury che confluiranno nell'etica della benevolenza e dell'amore per il prossimo in Hume e porteranno all'affermazione di una *simpatia istintiva* come causa dei legami interumani che uniscono l'*io* all'altro e lo definiscono un altro *io*.

Nella filosofia kantiana l'uomo supera la fenomenicità del suo apparire e la semplice condizione di soggetto poiché egli è noumeno oltre che fenomeno. Egli è persona, un *io* morale che affronta il problema dell'altro come essere etico, in un rapporto di relazione, di

verso posizioni ancora più radicali, con Fodor e Putnam, i quali negano l'idea stessa di un accesso cognitivo privilegiato del soggetto nei confronti della sua propria mente. Tale percorso si conclude con Wittgenstein, il quale anziché negare la realtà dei fenomeni mentali, precisa unicamente che la mente altrui non è inaccessibile ma essa è abitualmente compresa attraverso la sua indubitabile espressione comportamentale.

⁷⁰ Il sogno di potere eliminare qualunque elemento prospettico dalla nostra visione delle cose viene infranto da Nagel, il quale sostiene che essendo la realtà non solo quella oggettiva, è inopportuno trascurare il carattere soggettivo degli stati di coscienza che sono presenti anche in esseri fisiologicamente diversi da noi poiché le esperienze sono legate ad una certa prospettiva soggettiva. T. Nagel, *What is like to be a bat?*, in "Philosophical Review" 83, 1974.

amore reciproco e di amicizia morale per uno scambio vicendevole di pensieri e di sentimenti.

Ogni uomo ha il diritto di esigere il rispetto dei suoi simili, e *reciprocamente* è obbligato egli stesso al rispetto verso gli altri. come l'uomo non può vendere se stesso per nessun prezzo, così egli non può agire contrariamente al rispetto che gli altri devono necessariamente a loro stessi come uomini, vale a dire egli è obbligato a riconoscere praticamente la dignità dell'umanità in ogni altro uomo; in conseguenza incombe su di lui un dovere, il quale consiste nel rispetto che egli deve dimostrare necessariamente a ogni altro.⁷¹

Con queste parole Kant fa riferimento all'amicizia morale, ad un ideale di uomo che aspira alla relazione con l'altro come essere etico ponendo il rapporto interpersonale nell'orizzonte del regno dei fini,

L'uomo è un essere destinato alla socialità (per quanto possa essere anche poco socievole), e coltivando il proprio stato sociale egli sente potente e vivo il bisogno di *espansione* agli altri (anche senza l'intenzione di ricavarne qualche vantaggio); ma d'altro lato egli è trattenuto e avvertito dal timore dell'abuso che altri può fare di questa rivelazione dei suoi pensieri, e si vede così costretto a *rinchiudere* in se stesso buona parte dei suoi giudizi (principalmente quelli che riguardano gli altri uomini).⁷²

Nella riflessione hegeliana, il problema dell'alterità compare nell'immagine del rapporto tra signoria e servitù. Tale relazione esprime una forma d'essere, il legame tra due autocoscienze, l'incontro di un uomo con un altro uomo quindi di due identità, e il problema dell'altro diviene problema tra autocoscienza e altra autocoscienza. Il bisogno spirituale di ciascun uomo di riconoscersi nel suo altro, di liberare il proprio io verso l'altro io, si realizza pertanto attraverso una dialettica del riconoscimento dell'esistenza dell'altro come essere libero. La determinazione fondamentale dell'uomo è rappresentata dall'impegno della sua mente per conquistare la certezza della libertà nella verità e la libertà diviene realmente condivisa attraverso una forma di autocoscienza universale che comprende l'essenza e la base di tutte le relazioni.

Dal riconoscimento hegeliano delle coscienze che apre uno spiraglio verso la comprensione dell'intersoggettività il pensiero filosofico moderno conosce una fase di frammentazione speculativa attraverso l'io di Max Stirner, per il quale ogni uomo è *der*

⁷¹ I.Kant, *La metafisica dei costumi*, Laterza Bari 2009, pp.333-334.

⁷² *Idem*, p.348.

Einzige, l'Unico e l'individualismo religioso di Soren Kirkegaard, per il quale l'individuo reale è colui che conduce la propria esistenza in maniera individuale e incomunicabile ad altri e gli stadi dell'esistenza non si lasciano armonizzare in alcun processo dialettico. Essi rappresentano delle alternative fra loro inconciliabili. Quindi, l'esistenza è sempre esistenza di un singolo e, l'esistenza del singolo è scelta, è aut aut.⁷³

Tale posizione verrà ribaltata dal pensiero di Ludwig Feuerbach per il quale

Solo l'umano è la misura della ragione..... l'uomo singolo, considerato in sé stesso non racchiude l'essenza dell'uomo in sé, né in quanto essere morale, né in quanto essere pensante. L'essenza dell'uomo è contenuta soltanto nella comunione, nell'unità dell'uomo con l'uomo: ed è tale unità che si appoggia sulla realtà della differenza tra l'io e il tu⁷⁴

e verrà avvalorata dall'attenzione marxiana per la società che costituisce il momento di mediazione tra l'uomo e la natura.

3.3 La soggettività altrui nella riflessione della fenomenologia

Dalla corrente fenomenologica, la decodificazione concettuale della relazione con gli altri viene affrontata con maggiore possibilità interpretativa poiché essa è più disponibile al discernimento di una pluralità di coscienze ed annovera al suo interno sia la dimensione esistenziale della *terza persona*, in cui *altri* è il *lui* che l'*io* si trova di fronte, sia quella della *seconda persona*, un cui *altri* è il *tu* in cui l'*io* si trova insieme.

Al genere di relazione con altri, come rapporto teoretico, appartiene Husserl per il quale, gli unici dati fenomenologicamente accettabili sono quelli che si offrono con evidenza al soggetto e l'oggettività del suo mondo naturale consiste, in accordo con Leibniz, nella sua *intermonadicità*, cioè nella sua intersoggettività che disconosce ogni privilegio alla soggettività empirica propria. Il problema dell'altro Husserl lo affronta attraverso un'analisi che antepone la prospettiva trascendentale ad una visione naturale del mondo. Emerge l'interesse per un *Io puro* che presume un ritiro dell'io nell'intimità della

⁷³ S. Kirkegaard, *Aut aut. Estetica ed etica nella formazione della personalità*, Mondadori Milano 2002.

⁷⁴ L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, N. Bobbio (a cura di) Einaudi, Torino 1979, pp. 134-139.

coscienza attraverso un isolamento dal mondo proteso verso una solitudine totale dell'*ego* tale da consentire il passaggio all'*Io* trascendentale o *sfera appartentiva*.

La possibilità di costituire all'interno del nostro *io* un *noi* diviene allora remota? E la realtà di un *altro io* è evidente? Attraverso la descrizione del fenomeno dell'appercezione si realizza, secondo Husserl, una trasposizione che consente di percepire il corpo altrui come qualcosa di simile a ciò che appartiene a se stessi e di descriverlo, in termini spaziali, distinguendo un *hic* e un *illic*, cioè un qui e un là. Giunge, pertanto, al suo apice, con la riflessione husserliana, il soggettivismo dell'epoca moderna ancora esitante nel fondare il concetto di intersoggettività poiché considera l'altro solo un *alter ego*.

3.4 La soggettività *mondana* del *Dasein* e l'essere-in-sé dell'altro

L'individuo contemporaneo diviene protagonista del mondo e della storia attraverso una consapevolezza tecnica acquisita grazie ai progressi scientifici ma la sua solitudine rasenta la disperazione. L'uomo appare senza mondo, senza Dio e senza se stesso. Nella relazione con altri come rapporto dialogico, incontriamo l'essere-con che è una delle strutture essenziali dell'esserci di Heidegger in cui l'esistenza viene intesa come progettualità, nella sua forma di co-operazione. Nella speculazione heideggeriana sulla situazione storica contemporanea il mondo è immagine e l'uomo è diventato *subjectum*,

Quando il mondo diviene immagine, l'ente nel suo insieme è assunto come ciò in cui l'uomo si orienta, e quindi come ciò che egli vuol portare innanzi a sé e avere innanzi a sé; e quindi, in un senso decisivo, come ciò che vuol portare innanzi a sé (*vor-stellen*), rappresentarsi. Immagine del mondo, in senso essenziale, significa quindi non una raffigurazione del mondo, ma il mondo concepito come immagine. L'ente nel suo insieme è perciò visto in modo tale che diviene ente soltanto in quanto è posto dall'uomo che rappresenta e produce (*herstellen*). Il sorgere di qualcosa come l'immagine del mondo fa tutt'uno con una decisione essenziale intorno all'ente nel suo insieme. L'esser dell'ente è cercato e rintracciato nell'esser-rappresentato dell'ente rappresentare, cioè porre innanzi, significa in questo caso: portare innanzi a sé la semplice-presenza come qualcosa di contrapposto, rapportarla a sé, cioè al rappresentante e, in questo rapporto,

ricondurla al soggetto come al principio di ogni misura (...) l'uomo diviene il rappresentante dell'ente risolto in oggetto.⁷⁵

L'uomo diviene soggetto, il protagonista di una nuova esistenza che si pone come due possibilità di relazione, con il mondo degli oggetti come *utensili* e con quello delle altre esistenze come *coesistenza*. L'uomo si orienta tra un io e un noi, il singolo e il molteplice nella socialità e si palesa come dominio sul mondo. Il *Dasein* indica che l'esistenza umana coesiste nella relazione con gli altri, esso è pre-costitutamente l'essere-con o con-essere, *Mitsein* e il con-esserci, *Mitdasein*.

L'essere per gli altri non solo è un rapporto d'essere singolare e irriducibile, ma *in virtù del con-essere è già in atto con l'essere dell'Esserci*. Non si vuol certo negare che la conoscenza reciproca, basata sul con-essere, dipende sovente dalla misura in cui l'essere con gli altri ha reso se stesso trasparente e libero da ogni manifestazione; il che è possibile solo se l'Esserci, in quanto essere-nel-mondo, è già con gli altri.⁷⁶

3.5 Il riconoscimento della soggettività altrui

L'interpretazione husserliana dell'altro sarà condivisa, invece, anche da Sartre il quale intenderà la sperimentazione della presenza d'altri col significato di fare esperienza di una degradazione della nostra stessa soggettività. Avvertire lo sguardo d'altri coincide, per Sartre, con le esperienze emotive della vergogna, corrisponde a sentirsi oggettivati e spodestati dal ruolo di soggetti.

Ho vergogna di me stesso *quale appaio* ad altri la vergogna è, per natura, *riconoscimento*. Riconosco di *essere* come altri mi vede così la vergogna è vergogna *di sé di fronte ad altri*.⁷⁷

⁷⁵ M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1984, pp.87-93.

⁷⁶ M. Heidegger, *Essere e tempo, L'essenza del fondamento*, tr.it., P. Chiodi, UTET Torino 1978, p.161.

⁷⁷ J.P.Sartre, *L'essere e il nulla*, trad.it. di G.Del Bo, Il Saggiatore Milano 1983, pp.285-287.

Fare esperienza dell'altro è nella sostanza scoprire l'oggetto peculiare che posso essere oppure che è l'altro in una dimensione soggettiva, la propria e l'altrui, che sono sempre in gioco. Sartre abbandona qualunque solipsismo e nell'interpretare l'altro come il nuovo centro del mondo dinanzi a sé appare comunque consapevole della possibilità di essere se stessi attraverso il riconoscimento dell'altro anche se condizionati, nella propria libertà, da questa stessa alterità.

L'altro diventerà interlocutore e non oggetto di conoscenza con Lévinas. Questa formulazione dialogica in Lévinas si trasforma in un incontro col *volto altrui*, il quale sottrae l'altro alla riduzione ad oggetto e rende il soggetto responsabile nei confronti dell'altro instaurando, attraverso tale relazione costitutiva della soggettività propria, un rapporto di tipo etico.

Guardare uno sguardo è guardare ciò che non si concede, non si consegna, ma che vi mira: è guardare il volto. ...attraverso il volto, l'essere non è soltanto delimitato nella sua forma e offerto alla mano – esso è aperto, si colloca in profondità e, in questa apertura, si presenta in qualche modo personalmente. Il volto è un modo irriducibile secondo il quale l'essere può presentarsi nella sua identità.⁷⁸

⁷⁸ E. Lévinas, *Etica e spirito*, in *Difficile libertà*, tr.it. G.Penati, La Scuola Brescia 1986, pp.56-62.

Capitolo IV

L'autocostruzione artificiale della soggettività: dal factitious alla
soggettività robotica

Dall'orologio, metafora del meccanismo perfetto, strumento di precisione che sollecita l'uomo a quantificare la sua esperienza del tempo, alle grandi *navigazioni del pensiero*⁷⁹ che seducono l'individuo nella sua incertezza esistenziale; dal mostro di Frankenstein, figlio dell'uomo, all'artificialità diabolica di Palmer Eldritch di Philip Dick, immagine evoluta di un Palmer padre, che segna un passaggio dalla morte all'immortalità, il soggetto contemporaneo perde la consapevolezza della propria individualità e rinuncia a se stesso come sistema di valori avendo già da tempo *risolto la sua identità individuale in identità funzionale*.⁸⁰

La storia dell'umanità ha dimostrato dapprima curiosità per l'artificio, poi verifica delle proprie capacità, dunque contaminazione e infine sostituzione. Il miraggio di un mondo diverso ha spinto spesso il genere umano a giustificare la razionalità del reale di fatti non casuali che potrebbero rappresentare un cambiamento nella storia del mondo. Nuovi attributi definiscono la quotidianità e nuovi significati identificano le condizioni esistenziali individuali. Il mondo affida all'ideazione e all'efficacia funzionale il raggiungimento e la realizzazione di quella verità che inaugura la dissoluzione di una ragione assoluta e che si trasforma in una ragione che, kantianamente, trova il suo valore nella consapevolezza dei suoi limiti e conosce solo la costruzione fenomenica delle cose.

L'uomo che per natura è alla ricerca di una dimora inizia col costruirsi, afferma Galimberti, un mondo a disposizione, *spezzando l'immediatezza della natura, attraverso la percezione*⁸¹ che, nella sua azione simbolica, assegna un significato alle cose e ne garantisce la sua disponibilità. Ma l'intromissione di una componente artificiale infrange questa realtà umana che sfocia nell'inquietudine dell'uomo contemporaneo, nella nascente follia di un precario senso identitario. Quello stesso uomo avvia una risoluzione della realtà in artificio, e riproduce un soggetto che azzarda di risolvere qualunque entità nel suo identico e di trasformare se stesso nel suo simulacro, elemento di un ambiente che diviene sempre più inospitale.

Il sogno del burattinaio che da vita al cyborg e all'androide continua a realizzare nell'immaginario comune il fascino indiscusso di colui che, dalle sue mani, genera e riproduce l'animato o addirittura il vitale, che computerizza la mente, che usurpa il corpo e lo trasforma divenendo detentore esclusivo, misero utopista del segreto dell'immortalità.

⁷⁹ A.Carotenuto, *L'ultima medusa. Psicologia della fantascienza*, Bompiani Milano 2012.

⁸⁰ U.Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, op.cit.,p.538.

⁸¹ *Idem*, p.205.

La lusinga di cedere totalmente all'artificio e alla seduzione del doppio continua a promuovere la spinta verso l'ibrido ripulito da qualunque contagio umano, svilito persino nella sua qualità empatica ed emotiva e trasformato in un uomo virtuale che baratta con l'umano ogni forma di negoziazione fra il naturale e l'artificiale, alienando l'organico in virtù del meccanico e ignorando le parole di un Pico della Mirandola che nel suo *De hominis dignitate* aveva avvertito

Non ti ho fatto né celeste, né terreno, né mortale, né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avresti prescelto. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori che sono i bruti; tu potrai, secondo il tuo volere, rigenerarti nelle cose superiori che sono divine⁸²

Eppure l'individuo, nel corso di tutta la sua storia cede alla tentazione di realizzare un *doppio di sé*.

Dice Locke: *l'anima non pensa nel sonno poiché se avesse dei pensieri di cui vegliando non ne avrebbe la reminiscenza allora l'uomo, sarebbe diviso in due persone, una dormiente e l'altra vegliante.*⁸³

4.1 La figura del doppio

La parola doppio è la traduzione italiana del termine tedesco *Doppelgänger*, coniato dallo scrittore romantico Jaen Paul nel 1796, e reso in inglese con *Double-goer* (nel rispetto del significato letterale di *colui che avanza o procede scisso*) o più comunemente con *Double-self* (secondo il senso figurato di *sosia* e *alter ego*). Per i latini é *duplus*, che significa il protettore.

La figura del doppio è un'immagine archetipica dell'idea di identità-alterità e nasce originariamente come una sorta di meccanismo di difesa dell'io contro la minaccia della morte. Nel periodo del Romanticismo, l'epoca in cui il concetto di soggettività entra filosoficamente e scientificamente in crisi, l'immagine del doppio assume una valenza diametralmente opposta e, questa volta, diviene un messaggero di morte.⁸⁴

⁸² Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, Aragno Torino 2004.

⁸³ J.Locke, *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza, o sia analisi distinta del pensiero umano con un esame delle più importanti questioni dell'ideologia, del kantismo e della filosofia trascendentale*, Tipografia G.Silvestri Milano MDCCCXLVI, Libro IV, cap.II, p.131.

⁸⁴ O.Rank, *Il Doppio. Il significato del Sosia nella letteratura e nel folklore*, Sugarco Camago 1994.

Il tema universale del doppio rivela la credenza nell'esistenza per ogni uomo di un alter ego, protettore e benevolo che si manifesta attraverso delle simbologie fra loro comuni e diverse allo stesso tempo.

Nelle pratiche magiche, la figurina di cera adempie a questa funzione di doppio e la stessa cosa vale anche, nell'ambito del pensiero religioso, per l'angelo custode, per il gemello, per lo spirito, per il cordone ombelicale. Contrariamente alla coppia, il doppio suppone non l'unione delle polarità opposte e complementari, ma la riproduzione dello stesso, dell'identico.⁸⁵

L'Uno simboleggia la perfezione, l'assoluto e la divinità nelle religioni monoteiste, è la sorgente di ciò che esiste, anche di tutto ciò che dall'Uno è diverso.

Il Due rappresenta, da un lato, associazioni e interazioni con gli altri, ma anche polarità diverse e contrapposizione: la dualità è indispensabile per la perpetuazione delle specie viventi e riproducibili in modo sessuato. Essa si contrappone al perfetto e unificante numero Uno e rappresenta le polarità distinte quali bene e male, bianco e nero, maschio e femmina, destra e sinistra: sicché un polo non abbia significato senza l'altro (si pensi alla bipolarità simboleggiata dal Tao Yin-Yang).

Ma polarità può anche significare conflitto e discordia. Ne consegue che Due può avere una valenza positiva e negativa. In senso positivo Due ha valore femminile (nell'antichità il numero Due era attribuito della grande Madre Terra) e corrisponde all'istinto di protezione. Se la valenza è negativa Due rappresenta l'avidità, l'aspetto frustrante della delusione e dell'insoddisfazione.

La dualità è richiesta per la generazione di nuova vita negli esseri a riproduzione sessuale. Non a caso la Bibbia inizia con la lettera ebraica *bet*, (la lettera *B* dell'alfabeto latino); *bereshit baàa elogi et hashamaim veet haaretz* e, non a caso, anche la parola padre è *avo* più noto *abbà* che non è altro che il diminutivo di padre. Nella religione ebraica il Due rappresenta la forza vitale. Per la Kabbalah significa conoscenza, per i cristiani, il Due rappresenta la doppia natura di Cristo: quella divina e quella umana.

⁸⁵ Il doppio senza che la sua funzione si trovi per questo intaccata non duplica sempre il modello di partenza, almeno nella sua apparenza. E' per esempio il caso dello spirito o dell'angelo custode che non è dotato di corpo, oppure del cordone ombelicale che adempie a un ruolo di alter ego o ancora delle figurine di cera e delle statue utilizzate nei riti magico-religiosi. Nella mitologia egizia, Khonsu, dio guaritore, delega una parte dei suoi poteri al suo doppio e, infatti, una statua con le sue fattezze adempie a questa funzione. Grazie a questo sdoppiamento il dio poteva soccorrere ancora più persone o restare nel suo tempio, affidando al suo doppio l'incarico di confortare e guarire i malati. Secondo il pensiero tradizionale dei Germani, l'anima poteva a suo piacimento separarsi dal corpo e tornarvi: ogni individuo aveva così il suo doppio che poteva sostituirlo o talvolta agiva anche per proprio conto.

Partecipa del simbolismo del doppio anche l'immagine riflessa nell'acqua e nello specchio. Essa poiché, secondo le credenze tradizionali, contiene l'anima dà un'altra indicazione sul valore del doppio, che può dare luogo a una divisione tra l'essere (la realtà) e il sembrare (l'immagine speculare) cioè tra il corpo e l'anima. Infatti, talvolta il desiderio del diverso si manifesta attraverso il riconoscimento di sé. Tale riconoscimento si realizza nel rapporto che l'individuo stabilisce con l'immagine riflessa nello specchio e che manifesta il fenomeno della specularità, della simmetria dell'uguale, di cui parla la Rutelli⁸⁶, che è nello stesso tempo del diverso, del soggetto che può vedersi nello specchio come dall'esterno. Colui che vede ed è veduto, un gioco nel quale subentra l'elemento demoniaco: il potere non-umano che sconvolge il rapporto ordinato fra interno ed esterno.

L'atto di costruire la propria immagine attraverso il gioco dello specchio costituisce una matrice simbolica primordiale delle successive identificazioni dell'io con l'altro che avverranno con l'acquisizione della capacità linguistica. L'*imago* si propone come *lo ideale* (che) *situa l'istanza dell'io prima ancora della sua determinazione sociale in una linea di finzione*.⁸⁷

4.2 La soggettività dell'inconscio:Il *perturbante*

Esiste anche l'idea del doppio a livello psicologico. In questo caso, il doppio implica la ricerca di fusione e si appoggia sulla credenza arcaica e inconscia nell'esistenza di un altro se stesso.⁸⁸ Questa doppia soggettività viene codificata dalla psicoanalisi dalle parole

⁸⁶ R.Rutelli, *Il desiderio del diverso. Saggio sul doppio*, Liquori 1984.

⁸⁷ J. Lacan , *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in Scritti, vol.I, Einaudi, Torino 1974 e dello stesso autore 1949, p.88. Secondo J. Lacan il bambino a partire da un'età di 5 o 6 mesi, è capace di riconoscere la propria immagine nello specchio attraverso una serie di espressioni ludiche che collegano la realtà virtuale riflessa nello specchio e la realtà propria della percezione di sé. Lacan sottolinea che la realtà reale (il proprio corpo, le persone) si forma a partire dal complesso di quella virtuale (riflessa): la realtà virtuale *raddoppia* formando quella reale. L'io reale, quindi, è il doppio di quello virtuale (riflesso). Anche la formazione dell'io corporeo segue a quella dell'io virtuale e nasce dall'appercezione della relazione tra i movimenti, l'ambiente e il corpo riflessi. Ci sono due realtà: quella del bambino percepito nello specchio e quella del bambino che appercepisce i propri movimenti e li associa a quelli percepiti nello specchio.

⁸⁸ Questo stesso meccanismo psicologico si ritrova nel gioco imitativo o creativo. La bambola adempie, nel gioco della bambina, alla stessa funzione della figurina o della statua per il mago o il credente. Quest'ultimo, infatti, trasferisce su questo doppio tutto ciò che lo esalta, lo rapisce, lo spaventa e lo angoscia.

“Io” e “inconscio”. Nell'inconscio è custodita la verità dell'esistenza, nell'Io e nella sua progettualità l'illusione concessa all'individuo per vivere.

Nel *Perturbante*, Freud scrive

Nell'idea del sosia possono essere incorporate ogni sorta di possibilità non realizzate che il destino potrebbe tenere in serbo e alle quali la fantasia vuole ancora aggrapparsi, e inoltre tutte le aspirazioni dell'Io che per sfavorevoli circostanze esterne non hanno potuto realizzarsi, oltre a tutte le decisioni della volontà che sono state represses e che hanno prodotto l'illusione del libero arbitrio⁸⁹

I *giochi di ruolo* sono perfettamente in linea col simbolismo del doppio. In una forma patologica, il doppio si ritrova nella doppia o perfino nella multi-personalità. In psicopatologia, lo sdoppiamento dell'io costituisce in effetti una difesa limite messa in atto esclusivamente nei deliri psicotici. Lo sdoppiamento si spiega attraverso una scissione dell'io. Il soggetto cambia identità e si costruisce una nuova realtà per poter passare all'azione. Egli agisce come se fosse realmente qualcun altro – il suo doppio – e non conserva generalmente memoria di questo sdoppiamento: più comunemente chiamato sdoppiamento della personalità.

Schopenhauer ricorda che ciascuno di noi è abitato da una doppia soggettività: la soggettività della specie che impiega gli individui per il suo interesse che è poi quello della propria conservazione e riproduzione, e la soggettività dell'individuo che si illude di disegnare un mondo in base ai suoi progetti che altro non sono se non illusioni per vivere e non vedere che a cadenzare il ritmo della vita è l'immodificabile esigenza della specie.

Il fascino indiscusso esercitato dal tema del doppio e la curiosità verso l'artificio e la necessità percepita dall'uomo di realizzare il sogno della creazione di un'alterità artificiale attribuita non solo alla sua presunzione demiurgica, in epoche diverse, ha assunto i connotati del feticcio e poi dell'automa e del robot fino all'androide contemporaneo e, gli esempi sono infiniti.

⁸⁹ S. Freud, *Il Perturbante*, in *Opere 1917-1923. L'Io e L'Es e altri scritti*, Bollati Boringhieri Torino 1989, p.97.

4.3 Il fascino dell'artificio nella storia dell'uomo e la soggettività oggettivata

Nella Bibbia si racconta dei *terafim* come figurine oracolari e Senofonte definisce alcuni fantocci, *neurospastes*

quali ordigni, quante molle non mette in opera il bisogno di riposare e divertirsi! Fra tanti magnifici ingegnosi spettacolari de Greci ne troviamo uno assai puerile. Non mancava la Grecia di ciurmatori, e tra questi alcuni che portavano il nome di Neurospasti. Essi lo prendevano da quelle immaginette, cui per mezzo di nervi e di cordicelle occulte davano movimento, facendole gestire, muovere e camminare come se fossero animate. Tali fantocci da volgari d'Italia nominati *pupi*, dagli Spagnoli *titeres* e dai Francesi *marionettes* dicevansi dai Greci *Neurospasti*. Di tali figurine che prendono il nome dall'essere *tratte coi nervi*, si fa menzione da Aristotele nel "de Mundo", da Senofonte in Symposio, parlando di un Siracusano interrogato da Socrate, da Erodoto nel Libro II e da Luciano. Potino neurospasto soleva colle sue figurine rappresentare alcune burlette o specie di mimi in Atene.⁹⁰

L'artefatto costruito "a immagine e somiglianza" dell'uomo⁹¹ diviene per i latini il *factitious*⁹² e con l'età del bronzo, verso il 2000 a.C., diventerà l'automa animato⁹³ nella fucina di Efesto che ha scolpito Pandora, e ha concepito Talos, il gigante di bronzo.⁹⁴

⁹⁰ P.Napoli Signorelli (a cura di) *Storia critica de teatri antichi e moderni*, Napoli Vincenzo Orsino, 1813.

⁹¹ J. Ries, *Il mito e il suo significato*. Editoriale Jaka Book 2005. Il movimento per quanto segmentario e selettivo ed appena realista sottolinea che in questi artefatti coloro che li realizzano desiderano trasmettere una presenza umana, un rispetto per la vita ed una intimità con la natura. Più che la simulazione della struttura interna e la funzionalità del corpo o del pensiero umano, ci si rivolge all'imitazione delle forme per infondere poi magicamente la vita. La cultura del mondo ci rammenta anche che i primi tentativi umani di riproduzione della natura si sono manifestati oltre che con simulacri in pietra o argilla attraverso l'esecuzione di disegni parietali o affreschi dai quali emerge evidente la volontà, non solo di imitare l'essere vivente, ma soprattutto di realizzare la sensazione e l'illusione del movimento

⁹² Feticcio dal francese *fetiches* e dal latino *facticius* nel significato di "idolo fabbricato". Simbolo del potere magico a disposizione dell'uomo in quanto il feticcio permette a colui che lo possiede di intervenire sulla realtà per mezzo della forza soprannaturale contenuta in esso. Nell'Asclepius uno dei testi attribuiti al mitico sapiente Ermete Trismegisto, si parla di statue per mezzo delle quali si possono compiere delle magie.

L'illusione che a questi simulacri si potesse attribuire una vita propria appare nella tradizione egizia. I fantocci non raffigurano un semplice ornamento, ma oltre a far parte delle più antiche rappresentazioni conosciute di creature artificiali descrivono un *doppio* del corpo terreno la cui magica virtù risiede nella capacità di accogliere lo spirito del defunto.

⁹³ Alla figura di un dio vasaio si sostituisce quella del *Deus Faber*, il dio costruttore per eccellenza, Efesto ovvero il Fabbro degli dei. Compagno i primi automi animati, ai quali è attribuita una vita immaginaria che scaturisce dal loro essere delle copie dei modelli presenti in natura. Le loro capacità non sono paragonabili a quelle di una vitalità terrena ma palesano un dinamismo divino <<*artificiale* poiché proviene dalle mani di un fabbro che con arte snatura le proprietà della materia e *naturale* in quanto congenito alla materia>>.

⁹⁴ Le storie di Talos ci trasferiscono in ambiente cretese o sardo. Secondo una genealogia cretese egli era nonno di Radamanthys e padre di Hephaistos. In altre versioni è dato invece come l'erastes di

Così Omero descrive Efesto nel libro XVIII dell'Iliade,

Avea per mano dieci tripodi e dieci, adornamento di palagio regal. Sopposte a tutti d'oro aveva le rotelle, onde ne gisse da sé ciascuno all'assemblea de' numi, e da sé ne tornasse onde si tolse: meraviglia a vederli! Orami compiuto l'ammirando lavor, solo restava ch'ei v'adattasse le polite orecchie, e appunto all'uopo n'aguzzava i chiovi. Mentre venìa tai cose elaborando con egregio artificio, entro la soglia l'alma Teti mettea l'argenteo piede. (509-521)

Seguian l'orrido rege, e a diritta e a manca il passo ne reggean forme e figure di vaghe ancelle, tutte d'oro, e a vive giovinette simili, entro il cui seno aveva messo il gran fabbro e voce e vita e vigor d'intelletto e delle care arti insegnate dai Celesti il senno. Queste al fianco del Dio spedite e snelle camminavano (573-581)>>

E ancora, in un passaggio del libro XVIII dell'Iliade compare Dedalo, l'ingegnoso, l'emulo mortale di Efesto che con le sue statue realizzate in legno intendeva alimentare l'illusione di un movimento reale. Tutte queste riproduzioni destinate a propagare il male e a sollecitare la tentazione e l'idolatria, testimoniano la percezione negativa, la maledizione che circonda le creature artificiali, ciò che si legge nell'Esodo:

Allora Iddio pronunziò tutte queste parole, dicendo: Io sono il Signore Dio tuo, che di ho tratto fuor del paese di Egitto, della casa di servitù. Non avere altri Dii nel mio cospetto. Non farti scultura alcuna, né immagine alcuna di cosa che sia in cielo di sopra, né di cosa che sia in terra di sotto, né di cosa che sia nelle acque di sotto alla terra.

Esodo 20: 1 – 4.⁹⁵

Radamanthys, come eroe appartenente alla stirpe degli uomini di bronzo nati dai frassini; come mostro dall'aspetto gigantesco, un trigigas, come automa di bronzo costruito da Hephaistos e dato in dono a Zeus la cui funzione principale era quella di sorvegliare e difendere dagli stranieri le spiagge di Creta. Come automa di bronzo Talos fa parte di quelle straordinarie opere realizzate dal dio con la precisa funzione di servizio e di vigilanza, in, A.Natale, *Il riso di Hephaistos. All'origine del comico nella poesia e nell'arte dei Greci*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2008, pp.48-49.

⁹⁵ L'idea centrale è la condanna di qualunque rapporto di idolatria verso un'immagine scolpita o tridimensionale, verso qualunque forma di riproduzione basata sulla *somiglianza* di ciò che esiste probabile copia illegittima di un'opera originale creata da Dio. L'azione sacrilega deve imputarsi all'adorazione di immagini scolpite o all'ipotesi di una pretesa *capacità di creazione* di simulacri di vita? La tentazione del demiurgo rappresenta l'apice della potenza e del controllo, ma è anche un disperato tentativo di fronteggiare la solitudine e la morte?

Cronologicamente, nel periodo medievale, il passo successivo sarà l'aspirazione dell'individuo all'invenzione di un meccanismo indipendente dalle contingenze esterne e caratterizzerà il desiderio di padronanza del tempo attraverso la meccanica ad orologeria⁹⁶.

Anche Dante fa riferimento agli automi meccanici e, nell'Inferno, scambia Lucifero per un gigantesco fantoccio meccanico, un mulino a vento che agita le braccia, mentre nel Paradiso, l'intero cosmo è paragonato ad un orologio,

“Indi, come Orologio che ne chiami / ne l'ora che la sposa di Dio surge / ... / così vid'io la gloriosa rota / muoversi e render voce a voce in tempra / ed in dolcezza ch'esser non po' nota”.

Quindi, i progetti delle complesse macchine avveniristiche di Leonardo, verso la fine del 400, e la ricostruzione marionettistica del poema cavalleresco dell'Orlando Furioso e del Don Chisciotte, ci accompagnano fino al Faust di Goethe, creatore di homunculi e metafora rinascimentale della vita artificiale. Tuttavia, i corpi artificiali dell'antichità sono dispositivi inanimati con i quali si può fantasticare sulla vita, ma non minacciano l'integrità corporea che sopraggiungerà, nel periodo romantico, con il mostro di Frankenstein la cui vita risente indubbiamente di una robotica artificialità e raggiungerà, in epoca contemporanea, il traguardo dell'ibridazione e il miraggio o la pretesa di interpretare i fenomeni mentali come fenomeni funzionali.

Con quest'ultima meta si impone all'uomo contemporaneo una rinnovata valutazione del significato dell'originalità umana e del rischio di una risoluzione definitiva dell'identità personale nella forma della sua funzionalità.

L'irrompere del virtuale e la soggettività oggettivata

Tutti noi siamo convinti di saper distinguere immediatamente e senza ambiguità, tra vari oggetti, quelli naturali e quelli artificiali: una roccia, una montagna, un fiume o una nube sono oggetti naturali; un coltello, un fazzoletto, un'automobile sono oggetti artificiali, artefatti. Ma

⁹⁶ Con gli automi concepiti da Erone di Alessandria, le creature artificiali conquistarono un nuovo traguardo, quello dell'automatizzazione dei comportamenti. Qualunque forma di intercessione umana viene sostituita da meccanismi automatici che agiscono grazie alla loro struttura interna e utilizzano una forza artificiale come il vapore o l'aria compressa.

appena si analizzano tali giudizi ci si accorge che essi non sono né immediati né del tutto obiettivi. Sappiamo che il coltello è stato forgiato dall'uomo per un uso, per una prestazione progettata in precedenza. L'oggetto materializza quindi l'intenzione preesistente da cui ha tratto origine e la sua forma giustificata dalla prestazione a cui era destinato ancor prima della sua effettiva realizzazione. Nulla di simile per il fiume o per la roccia, che sappiamo o pensiamo modellati dal libero gioco di forze fisiche alle quali non sapremmo attribuire alcun "progetto". Tutto ciò naturalmente è valido se si ammette il postulato fondamentale del metodo scientifico secondo cui la Natura è oggettiva e non è proiettiva. E' dunque proprio in riferimento alla nostra attività, cosciente e proiettiva, e perché noi stessi fabbrichiamo "artefatti", che siamo in grado di giudicare come "naturale" o "artificiale" un qualsiasi oggetto che ci si presenti.⁹⁷

4.4 Il dilemma della coscienza artificiale

La consapevolezza di una nuova e artificiale dimensione corporea che ha modificato inevitabilmente la percezione individuale del sé porta l'uomo contemporaneo ad ammettere l'evidenza di una nuova realtà non soltanto somatica ma anche neuronale e a considerare l'ipotesi della tanta temuta contaminazione/trasformazione dell'umano in inumano.

Se Pascal paragona l'uomo ad un re spodestato e scrive:

Noi vaghiamo in un vasto mare, sospinti da un estremo all'altro, sempre incerti e fluttuanti. Ogni termine al quale pensiamo di ormeggiarci e di fissarci vacilla e ci lascia; e se lo seguiamo, ci si sottrae, scorre via e fugge in un'eterna fuga. Nulla si ferma per noi. E' questo lo stato che ci è più naturale e che, tuttavia, è più contrario alle nostre inclinazioni. Noi bruciamo dal desiderio di trovare un assetto stabile e un'ultima base sicura per edificarci una torre che s'innalzi all'infinito; ma ogni nostro fondamento scricchiola.⁹⁸

Nella riflessione contemporanea, compaiono le teorie della mente che, sfidando il dualismo cartesiano, ne propongono un superamento radicale nel tentativo di produrre delle teorie del mentale di carattere unitario in cui mente e corpo non si escludono l'un l'altro e dove gli stati mentali e la coscienza rivestono un ruolo centrale.

⁹⁷ J. Monod, *Il caso e la necessità. Saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea*, Mondadori Milano 1997.

⁹⁸ B. Pascal, *Pensieri*, Einaudi Torino 1962, n.223.

Un esempio importante in tal senso è costituito dal “naturalismo biologico” di John Searle e dalla teoria neurobiologica di Gerald Edelman. La maggior parte di queste teorie della mente si pone l’obiettivo di superare il dualismo mente-corpo cercando di “ridurre” la mente ad enti osservabili e definibili, se non sempre in termini fisici, perlomeno in termini analitici e concettuali. Con il progredire della neurofisiologia e l’analisi delle intelligenze artificiali il materialismo si avvale di quel processo che spinge l’empirismo logico da un’interpretazione convenzionalistica dei linguaggi scientifici a forme raffinate di realismo scientifico⁹⁹

4.5 La scomposizione della corporeità: il funzionalismo o l’ipotesi dell’intelligenza artificiale

La ricostruzione di un itinerario della soggettività si arricchisce e si integra anche con un’interpretazione del fenomeno della mente e della coscienza di tipo scientifico che considera, fra l’altro l’ipotesi dell’intelligenza artificiale.¹⁰⁰ Si tratta di una riproposizione in termini scientificamente aggiornati dell’affermazione hobbesiana secondo la quale *ragionare non è altro che calcolare* e suggerisce che qualunque processo di pensiero si

⁹⁹ Probabilmente di materialismo si parla oggi di più che nel passato e, senza dubbio, una delle ragioni è da attribuire all’esplosione, in ambito scientifico, degli studi sul cervello e sulla relazione fra questo e la coscienza, compresa la stretta connessione tra un danno cerebrale e vari stati coscienti. La morte cerebrale è, oggigiorno, il criterio principale di morte accertata e la stimolazione di determinate aree del cervello si risolve in specifiche esperienze coscienti e, il materialismo, spesso, sembra essere un presupposto operativo in neurofisiologia. L’idea è che la scienza sta dimostrando che gli stati mentali coscienti, come le percezioni visive, sono identici ad alcuni processi cerebrali neurochimici. Tuttavia, esistono anche fattori teoretici in favore del materialismo, ad esempio, l’adesione al cosiddetto “principio di semplicità” il quale afferma che se due teorie possono ugualmente spiegare un dato fenomeno, allora possiamo accettare che l’uno presuma oggetti o forze inferiori. In questo caso, anche se il dualismo può spiegare ugualmente la coscienza, il materialismo è chiaramente la teoria più semplice fin qui poiché non presuppone oggetti o processi al di sopra di quelli fisici. I materialisti si interrogano meravigliati sulla necessità di credere nell’esistenza di simili misteriose e non-fisiche entità e, non solo, nel periodo successivo alla rivoluzione darwiniana, essi dimostrano di condividere la teoria evolutiva e l’ipotesi della presenza di coscienza anche nella maggior parte degli esseri viventi non umani.

¹⁰⁰ L’intelligenza artificiale (IA) copre l’area di ricerca che coinvolge informatica, logica, psicologia, linguistica ed ha l’obiettivo di realizzare dei sistemi capaci di prestazioni equiparabili a quelle umane, sia nello svolgimento di attività intelligenti che nella risoluzione di problemi e nella comprensione del linguaggio naturale. Si tratta, quindi, dello sviluppo tecnologico del problema della logica delle funzioni che riteniamo calcolabili che, Alan Turing, logico degli anni trenta, si propone di chiarire elaborando la nozione di una macchina ideale composta da un nastro potenzialmente infinito, diviso in caselle successive e da un’unità di esecuzione che scorrendo sul nastro si posiziona su una determinata casella, legge il simbolo e lo sostituisce o lo lascia inalterato e poi si sposta su quella adiacente. L’unità di esecuzione prevede uno stato interno che comprende un inventario finito di stati possibili ed è guidato da un insieme finito di istruzioni.

risolve in procedure di *manipolazione computazionale* di *simboli* che sono considerati sotto il loro semplice aspetto *formale*.

L'ipotesi forte (IA) rifiuta l'idea che gli esseri umani possano manipolare, in modo sensato, i simboli solo perché ne comprendono il significato e sostiene che la capacità di pensiero appartiene a qualunque sistema, fisico o artificiale, in grado di rispettare determinate regole formali. In realtà, il computer pur essendo in grado di elaborare dati di ogni genere rivela, comunque, una totale indifferenza al significato che invece l'uomo può attribuire ai simboli, per cui, dall'obbiettivo di emulare le capacità cognitive umane, attraverso un sistema artificiale emerge il problema della *rappresentazione della conoscenza*. Il progetto, che per molti si rivela irrealizzabile, sollecita gli studiosi dell'intelligenza artificiale ad aggirare l'ostacolo impegnandosi nell'elaborazione di adeguate *euristiche* che selezionino le scelte almeno *promettenti* scartando quelle chiaramente *errate*.¹⁰¹

E' per questo che la filosofia dell'intelligenza artificiale, nata intorno all'ipotesi che sofisticati processi di calcolo meccanico possano riprodurre ogni processo di pensiero, ha assistito all'emergere di considerevoli obiezioni teoriche che è possibile sintetizzare in quella della *intenzionalità originaria* e della *pre-comprensione contestuale*.

4.6 L'intenzionalità e il mondo del soggetto

Sin dalle sue prime opere Edmondo Husserl introduce un concetto che continuerà a caratterizzare e specificare la sua adesione all'idealismo, cioè il concetto di intenzionalità della coscienza e del pensiero, già formulato nella filosofia scolastica medievale e che il filosofo attinge alla cultura filosofica tedesca che, nel XIX secolo, con Bolzano e Brentano, continua a mantenere un legame col pensiero greco e aristotelico. Aristotele, infatti, aveva rilevato che *il pensiero è in un certo modo tutte le cose* che esso pensa. Husserl chiarisce che quel certo modo, nel quale il pensiero è tutte le cose, non significa che il pensiero si

¹⁰¹ P. Churchland, *Neurophilosophy: Forward a Unified Understanding of the Mind-Brain*, The MIT Press, New York 1986.

identifica *realmente* con le cose che pensa, ma che si identifica *intenzionalmente* con le cose pensate.

La coscienza, infatti, è una certa realtà, ma è quella realtà che appunto è coscienza di qualche cosa. Come realtà, la coscienza possiede alcuni caratteri che la costituiscono: essa è un percepire, un immaginare, un pensare. Ma ciò di cui la coscienza è cosciente non è qualcosa in cui consiste e, la relazione che sussiste tra la coscienza e ciò di cui la coscienza è cosciente è *intenzionale*. Proprio per questo, la coscienza delle cose, in quanto coscienza intenzionale, non è produzione o creazione delle cose di cui è coscienza, ma è una visione che lascia *vedere* le cose e in cui le cose si *mostrano*.

Il concetto di intenzionalità, introdotto dalla filosofia medievale, per trattare le questioni della conoscenza e che presupponeva nella mente la presenza di un *simulacro della cosa conosciuta*, per la filosofia contemporanea, di derivazione analitica, sembra richiedere qualcosa in più del semplice orientamento oggettuale o orientamento mentale oggettuale. Si potrebbe supporre che questo qualcosa in più sia dato dal ruolo esclusivo della mente nello stabilire l'orientamento oggettuale. In realtà, nel rapporto intenzionale, l'essere dell'oggetto si risolve in una semplice presenza mentale e l'oggetto ha le caratteristiche che il soggetto gli attribuisce. Il fenomeno intenzionale ci mette in relazione con un mondo che non ha bisogno di coincidere con quello effettivamente esistente, ma è qualcosa come un rapporto soggettivo con oggetti soggettivamente dati.

Tuttavia, il confronto della filosofia contemporanea riguarda anche le implicazioni dell'intenzionalità nell'ambito dell'ontologia. Avanzando l'assunto del carattere soggettivo del fenomeno intenzionale, alcuni studiosi ritengono che l'intenzionalità sia in grado di relazionarci con entità prive di esistenza e comunque partecipi dell'essere. Un largo settore della filosofia analitica considera paradossale una simile idea di entità non esistenti sostenendo che, se l'oggetto intenzionale non è un'entità, allora il fenomeno intenzionale non è una relazione e, se si nega che i fenomeni intenzionali siano delle relazioni allora, afferma Russell, occorre spiegarne la natura.

Un secondo orientamento filosofico considera l'intenzionalità una *struttura effettiva* della mente tanto da rivendicare ai fenomeni intenzionali una capacità di determinare fenomeni fisici ma, e tra questi Searle, non riconosce l'intenzionalità come *struttura interna al mentale* in grado di essere rilevata indipendentemente dal contesto esterno. O ancora, in un'ottica di tipo convenzionale, difesa da Wittgenstein e da Dennett, l'intenzionalità

diviene un modo di interpretare i fenomeni mentali senza essere una struttura reale, ma al contrario, imposta dalla natura delle cose.

La motivazione dei filosofi che hanno concesso un credito al concetto di intenzionalità è di averla considerata essenziale per caratterizzare l'ambito dei fenomeni mentali, rifiutando un'immagine della mente come un mondo privato. Due sono i paradigmi filosofici intorno ai quali ruota la riflessione contemporanea sulla mente: il primo, tipico della tradizione empirista (da Locke a Schlick) interpreta l'apparente distanza dei fenomeni fisici dalla mente elaborando l'idea che quest'ultima rappresenti un ambito di fenomeni reali ma soggettivi, cioè sia essa stessa un mondo. Il secondo paradigma vede la mente non come un mondo al di là del mondo esteriore, ma come un certo modo di stare in rapporto con il mondo.

La filosofia analitica, d'altro canto, ha affrontato ampiamente la discussione sulla questione della natura del mondo interiore del soggetto con l'obiettivo di individuare il senso esatto in cui poter affrontare l'analisi di una realtà soggettiva e di formulare due possibili interpretazioni sulla plausibilità dell'una e dell'altra: la realtà soggettiva intesa come realtà privata e la realtà soggettiva intesa come realtà prospettica. La prima è rappresentata dalla sfera d'essere conoscibile da parte di un soggetto soltanto, la seconda è l'eventuale ambito d'essere consentito entro una definita organizzazione sensoriale e da parte di entità dotate di un certo apparato sensoriale e intellettuale inaccessibile ad altre.

Il dibattito intorno alle forme della conoscenza della mente altrui ha attraversato la filosofia dell'ottocento ed ha raggiunto più ampi risultati nel novecento definendo due linee di risposta. Con la prima si sostiene che solo la mente personale è aperta all'esperienza introspettiva, ma ammette l'esistenza di forme di esperienza diverse dall'introspezione e capaci di svelarci la mente altrui. Con la seconda, di derivazione anglosassone, pur ammettendo la preclusione della mente altrui a qualunque forma di esperienza, si accoglie la possibilità di conoscere la mente altrui indirettamente, attraverso un ragionamento analogico fondato sui dati introspettivi circa la nostra mente e sui dati sensoriali circa il nostro corpo e i corpi altrui.

Infatti, dalla constatazione che noi stessi abbiamo un certo genere di comportamento somatico o verbale tutte le volte che siamo in una determinata condizione interiore, secondo tali studiosi, per analogia con noi, siamo autorizzati a concludere che anche gli altri si trovano nella stessa condizione interiore.

Comunque, emergono anche posizioni più radicali che contestano sia la teoria della percezione diretta che quella del ragionamento analogico e giungono a negare la stessa idea di un accesso cognitivo privilegiato del soggetto nei confronti della propria mente. Tra questi Jerry Fodor e Hilary Putnam sostengono che la mente non è un mondo privato e che nessuno potrebbe mai proporre di spiegare il comportamento altrui ritenendosi l'unico detentore di una mente o di una sostanziale diversità espressiva mentale. Lo stesso Wittgenstein rifiuta che si possa rendere plausibile la privatezza del fenomeno mentale sostenendo che se la mente fosse privata e fosse solo soggettivamente comprensibile risulterebbe inaccessibile al linguaggio e non avrebbe alcun senso affermarne l'esistenza. Non può esistere un linguaggio privato, finirebbe per non esserci alcuna distinzione tra il seguire una regola e il semplice credere di seguirla e ciò significherebbe non averne alcuna.

Tra coloro che difendono la necessità di ammettere una realtà soggettiva come realtà prospettica vi è Thomas Nagel, il quale ritiene ingannevole il sogno di poter eliminare ogni elemento prospettico dalla nostra visione delle cose. Le esperienze non possono essere analizzate in termini oggettivi appunto perché sono intrinsecamente connesse ad una certa prospettiva soggettiva e, una simile impossibilità, a suo parere, ha delle conseguenze importanti per l'analisi filosofica della persona. Egli è un epifenomenista e, pertanto, ritiene impossibile spiegare in termini oggettivi la qualità essenziale del mentale: quella di essere fenomeno, di rendersi esperibile, di apparire a un soggetto. Il soggettivo non può essere ridotto a ciò che è oggettivo senza essere negato. Ogni riduzionismo o antidualismo naufraga contro tale impossibilità e pretendendo di cancellare il fatto che esistono punti di vista soggettivi diversi compie l'errore di identificare la realtà con quella oggettiva.

Il dibattito è ancora aperto.

4.7 La pre-comprensione contestuale

Una data significativa per il mutamento di prospettiva che si definisce nella seconda metà del Novecento, rispetto alla considerazione del mentale e per il delinearsi di un

terreno comune di indagine e di ricerca interdisciplinare, è il 1956: tra il 10 e il 12 settembre di quell'anno si tiene un Simposio sulla teoria dell'informazione al Massachusetts Institute of Technology. Lo studioso Noam Chomsky vi presentò un primo quadro della grammatica generativo-trasformativa che avrebbe pubblicato nel libro *Le strutture della sintassi* (1957). Gli informatici Newell e Simon presentarono il primo programma di computer capace di dimostrare teoremi¹⁰² e, lo psicologo Miller propose un celeberrimo contributo sulla capacità della memoria umana a breve termine. I partecipanti ebbero la sensazione della convergenza di programmi che fin lì si erano sviluppati indipendentemente.

Lasciai il simposio con la forte convinzione, più intuitiva che razionale, che la psicologia sperimentale umana, la linguistica teorica e la simulazione informatica dei processi cognitivi fossero parti di un tutto, e che il futuro avrebbe visto il progressivo svolgimento e coordinamento degli interessi che esse dividevano¹⁰³

La convergenza era su un oggetto di ricerca (i processi cognitivi umani) e sull'ipotesi della natura computazionale della cognizione. La metafora computazionale funzionalistica: la mente è il software del cervello, fa sì che una delle ragioni dell'antimentalismo della tradizione analitica, cioè la privatezza, e quindi l'oscurità dei presunti enti e processi mentali, cada di fronte all'ovvia pubblicità e trasparenza dei programmi di calcolatore. Più o meno negli stessi anni, in informatica, si sviluppano a partire dagli anni 60, i progetti della cosiddetta "intelligenza artificiale". Anche qui c'è una data di nascita convenzionale, sempre il 1956, anno del lungo simposio svoltosi nell'estate al Dartmouth College, a cui parteciparono tra gli altri Marvin Minsky e ancora Newell e Simon. La scelta del termine "intelligenza artificiale" presuppone che l'intelligenza si manifesti a livello puramente dichiarativo del linguaggio e del pensiero razionale e che possa essere staccata dal supporto fisiologico del cervello.

¹⁰² A.Newell, H.Simon, *Computer Science as Empirical Enquiry, in Mind Design: Philosophy, Psychology, Artificial Intelligence*, 1976, p.45. Newell e Simon, pionieri della scienza informatica, hanno descritto due pietre miliari della storia della loro disciplina. Il primo passo fu la creazione del concetto di programma immagazzinato che consentiva di codificare le procedure allo stesso livello dei dati su cui esse operano: "il passo successivo, compiuto nel 1956, fu il *list-processing* (che consentì) la creazione di una struttura di memoria realmente dinamica in una macchina che, fino a quel momento, si era pensato avesse una struttura fissa (...). (Il *list-processing*) fu una delle prime dimostrazioni dell'elementare astrazione, secondo cui un computer consiste di una serie di tipi di dati e di una serie di operazioni compatibili con questi tipi di dati, in modo che il sistema computazionale impieghi tutti i tipi di dati confacenti all'applicazione, indipendentemente dalla macchina (...).

¹⁰³ G.A.Miller, *A Very Personal History*, Cambridge MA, mit Center for Cognitive Science, Occasional Paper n°1, 1979.

Capitolo V

L'interpretazione funzionalistica della coscienza

5.1 La soggettività robotica: Il criterio di Alan Turing

La questione non è se le macchine intelligenti possono provare emozioni, ma se le macchine possono essere intelligenti senza alcuna emozione¹⁰⁴

Uno dei principali scienziati europei che ha contribuito allo sviluppo della scienza delle macchine, soprattutto di quelle “intelligenti”, è stato Alan Turing. Il lavoro dello studioso spesso viene identificato con la *Macchina Universale* astratta e con il test per valutare la capacità delle macchine di simulare l'intelligenza umana. Se il processo che conduce all'intelligenza è stato dato una volta all'uomo presuppone che esista come evento nel mondo. Se esiste, come tutti gli eventi del mondo deve poter essere conosciuto e replicato con le stesse leggi che regolano gli eventi del mondo. Quindi deve esistere la possibilità fisica di replicare ciò che una volta è già avvenuto nell'uomo. Deve cioè essere “teoricamente” possibile costruire un modello (macchina o altro) in grado di replicare il processo del pensiero intelligente, cioè riprodurre il passaggio che avviene nella conoscenza. Solo la forma con cui avverrà questo passaggio è in questione, infatti, affermare a priori che non sia possibile costruire una macchina che pensa e suppone che la conoscenza relativa alla conoscenza sia di natura diversa dalla conoscenza che abbiamo dei fenomeni del mondo.

Il criterio di Turing è stato reso operativo da un test basato sul *gioco dell'imitazione* giocato da tre persone, un uomo (A), una donna (B) e l'interrogante (C) che può essere dell'uno o dell'altro sesso. L'interrogante viene chiuso in una stanza, separato dagli altri due e scopo del suo gioco è quello di determinare quale delle altre due persone sia l'uomo e quale la donna.

Poniamo ora la domanda :”Che cosa accadrà se una macchina prenderà il posto di A nel gioco?” L'interrogante darà una risposta errata altrettanto spesso di quando il gioco viene giocato tra un uomo e una donna? Queste domande sostituiscono quella originale:”possono pensare le macchine?”

Il metodo delle domande e risposte sembra essere adatto per introdurre nell'esame quasi ogni campo della conoscenza umana che desideriamo. Non desideriamo penalizzare la macchina per la

¹⁰⁴ M.Minsky, *La società della mente*, Adelphi Milano 1989.

sua incapacità di brillare in un concorso di bellezza, né di penalizzare un uomo perché perde una corsa contro un aereo. Le condizioni nel nostro gioco rendono irrilevanti queste incapacità. I *testimoni* possono vantarsi quanto vogliono, se lo considerano opportuno, della loro bellezza, forza ed eroismo, ma l'interrogante non può chiedere dimostrazioni pratiche¹⁰⁵

Se l'interrogante non riesce a distinguere il comportamento (le risposte) della macchina da quello di una persona, quella macchina deve essere considerata intelligente. Una macchina di Turing non è una macchina ideale, cioè un ente matematico. Se una macchina di Turing è in grado di calcolare tutte le funzioni computabili e se pensare è operare attraverso computazioni, allora anche un dispositivo che funzioni come una macchina di Turing è capace di pensiero. I moderni calcolatori digitali sono dispositivi di questo tipo, quindi, se accettiamo l'idea che pensare sia calcolare, un computer ci offre l'esempio di una *macchina pensante*.

5.2 La sfida di Daniel Dennett: la teoria computazionale della mente

Nell'ipotesi che le menti non esistano da sempre, così come non esiste da sempre l'uomo, la ricerca ha affermato che probabilmente l'essere umano si sia evoluto da creature con menti più semplici evolutesi, a loro volta, da creature dotate di *aspiranti menti*.¹⁰⁶ Si assiste alla nascita della *capacità di agire* con la comparsa delle prime macromolecole e, tale capacità, pur essendo priva di intenzionalità, rappresenta l'unica base dalla quale poi si è sviluppata quella che è la nostra capacità di azione. Tutto ciò che a noi oggi appare come un procedimento talvolta impenetrabile, per Dennett, non è altro che una sommatoria di molti banali passaggi che ben si adeguano alla spiegazione della mente umana. Egli adotta, per interpretare il comportamento di una qualunque entità umana, non-umana e persino artificiale, l'atteggiamento intenzionale che gli consente di considerare questa entità un agente razionale predisposto ad orientare il proprio agire per soddisfare credenze e desideri personali dell'altro presumendo la reciproca razionalità.

Nell'ipotesi dello studioso l'adozione dell'atteggiamento intenzionale con riferimento ad un certo numero di fenomeni, non solo umani, può contribuire a fare chiarezza

¹⁰⁵ A. Turing, *Macchine calcolatrici e intelligenza*, in A.M. Turing, *Intelligenza meccanica* (a cura di) G. Lolli, Bollati Boringhieri Torino 1992, pp121-122.

¹⁰⁶ D. Dennett, *La mente e le menti. Verso una comprensione della coscienza*, Sansoni Milano 1997, p.28.

sull'evoluzione della mente e a differenziarla da quella degli altri esseri viventi non umani. Ritenere che gli esseri umani siano dotati di una intenzionalità originale, da un punto di vista metafisico, è solo un'illusione, poiché nella visione darwiniana il processo evolutivo ha creato la mente dell'uomo per garantirgli la sopravvivenza nell'ambiente circostante e

tutta l'intenzionalità di cui godiamo deriva da quella più elementare di miliardi di sistemi intenzionali primitivi.¹⁰⁷

In altre parole, l'evoluzione del cervello si è realizzata in un ambito che gradualmente separa le creature coscienti dalle macromolecole meramente sensibili e non senzienti dalle quali esse discendono, dimostrando che la sostanza pensante diventa col tempo un sistema capace di anticipazione, un generatore di aspettative, il quale attingendo al presente nella ricerca di indizi, che perfeziona con l'aiuto di elementi tratti dal passato, li trasforma in *anticipazioni* del futuro che le consentono la capacità di agire. Tale evoluzione coincide con una trasformazione della velocità di movimento iniziata in esseri sensibili, ma non senzienti, che possedevano dei sistemi di comunicazione interna lenti e la differenza di movimento rivelerebbe o nasconderebbe la presenza o l'assenza di una mente costringendo un cervello a utilizzare un mezzo di trasmissione dell'informazione che sia in grado di reggere tale velocità.

Ecco perché il luogo in cui cercare la differenza fra sensibilità e sentire sta nei mezzi attraverso i quali l'informazione viaggia e viene trasformata.¹⁰⁸ Secondo questa interpretazione l'intenzionalità dei primi sistemi si è evoluta in una forma di autoregolazione e di controllo che consente di reagire alle variabili ambientali e non bastava più pensare che

il fanone di una balena contiene informazioni sul cibo di cui si nutre ... l'ala di un uccello contiene informazioni relative al mezzo nel quale esplica la sua funzione La pelle di un camaleonte¹⁰⁹

Nel progetto evolucionistico, la saggezza manifestata dalle antiche menti del corpo non è stata considerata sufficiente, ma per sopperire alla lentezza e alla limitazione degli organi controllando i movimenti in modo più rapido diviene *necessaria una mente più veloce che possa produrre non solo più futuro, ma anche un futuro migliore*. Attraverso un

¹⁰⁷ *Idem*, p.68.

¹⁰⁸ *Idem*, p.77.

¹⁰⁹ *Idem*, p.91.

processo di evoluzione per selezione naturale si verifica una transizione da un'intenzionalità interna ad un'intenzionalità che dà origine alla percezione. Si realizzano una serie di stadi dell'intenzionalità che Dennett propone di collocare in una cornice che definisce la *Torre della generazione e della verifica*. All'interno di questa *Torre* si realizza un'intenzionalità crescente che si concretizza in diversi tipi di mente. Al primo stadio vi sono le *creature darwiniane* scelte sulla base della loro capacità di sopravvivenza; ad un secondo stadio le *creature skinneriane* capaci anche di azioni autonome e quindi di migliori possibilità di sopravvivenza; al terzo stadio appartengono le *creature popperiane* in grado di compiere azioni migliori di quelle semplicemente casuali¹¹⁰.

Nonostante abbia raggiunto tale riflessione, Dennett continua a definire la coscienza umana un mistero, un fenomeno sul quale la maggior parte degli uomini ancora non riesce a ragionare e, così come è accaduto con tutti i precedenti misteri, egli teme che per molti esista la speranza recondita che tale mistero non venga mai demistificato. Oggi pur parlando delle nostre decisioni coscienti non abbiamo la certezza di sapere di che cosa stiamo parlando, probabilmente nel sospetto di giudicare ovvia ciò che in realtà è solo un'illusione. Ci si chiede come un evento nel proprio cervello possa essere l'immagine mentale di qualche altro evento che elabora informazioni nella struttura cerebrale. Sembra che gli avvenimenti che fanno parte dei pensieri e delle esperienze coscienti debbano essere qualcos'altro, qualcosa di aggiuntivo collocato in uno spazio differente, in una sostanza mentale, un sé distinto dal cervello o dal corpo che è radicato nel nostro modo di pensare. E' possibile che né l'ipotesi del dualismo cartesiano né la capacità esplicativa delle teorie materialiste riusciranno a dissolvere gli enigmi sulla coscienza?

Il tentativo di Dennett è di dissipare la magia che avvolge la nostra esperienza e, muovendosi all'interno del nostro *giardino fenomenologico* che comprende le esperienze del mondo esterno, del mondo interno e delle emozioni, accostarsi a quelli che definisce gli *oggetti in esposizione*, osservarli da prospettive differenti e iniziare a rompere l'incantesimo.

¹¹⁰ Il passaggio fondamentale della storia della mente è quello dell'invenzione del linguaggio che perfeziona, secondo Dennett, le nostre risorse mediante un incessante processo di ripetizione e adeguamento che trasforma il nostro cervello in un'immensa rete di competenze. Quindi per Dennett il linguaggio è più che comunicazione è un mezzo per svolgere le rappresentazioni nella nostra mente ed estrarre da esse delle unità manipolabili e riutilizzabili.

Per descrivere l'indagine fenomenologica egli sviluppa un metodo *neutrale* considerando che coloro che si sono occupati di coscienza si sono avvalsi di una pratica collettiva, basata sul *presupposto della prima persona plurale*, del *noi* in grado di parlare delle comuni conoscenze, dell'accesso privilegiato ai pensieri e ai sentimenti. Questa prospettiva in prima persona, questo guardarsi dentro, ha portato al declino dell'introspezione e alla nascita del comportamentismo, cioè ad una difesa di una prospettiva in *terza persona* nella quale contano come dati i fatti ricavati dall'esterno. La sfida di Dennett, in realtà, è quella di elaborare una teoria degli eventi mentali attraverso un modo di descrivere i dati, quello logico, che risultasse neutrale rispetto all'opposizione tra approccio oggettivo e approccio soggettivo alla fenomenologia e tra realtà fisica e non fisica degli oggetti fenomenologici. Egli realizza il mondo etero fenomenologico del soggetto, un universo fittizio di sentimenti, di eventi che il soggetto crede appartengano al suo flusso di coscienza e questi fatti, in cui le persone credono, sono dei fenomeni che una teoria della mente deve spiegare. Dennett organizza i dati relativi a questi fenomeni in oggetti intenzionali inseriti in mondi etero fenomenologici, ma l'evidenza con cui i dati si presentano alla soggettività individuale non costituisce una garanzia di veridicità e la capacità introspettiva della coscienza potrebbe essere l'esito di un'illusione che difficilmente è possibile rivelare affidandoci esclusivamente ad essa. Potremmo

scoprirci a *voler dire* innumerevoli cose su ciò che sta accadendo in noi e questo fa sorgere le varie *teorie* che spiegano come siamo capaci di dare resoconti introspettivi, tra cui, per esempio quella ben nota, ma semplicistica secondo la quale *percepriamo* questi avvenimenti con il nostro *occhio interiore* e questa *percezione* fonda e spiega le nostre intenzioni semantiche.¹¹¹

I fenomeni della coscienza farebbero riferimento ad un osservatore, un *centro* vagamente immaginato dove hanno luogo il pensiero cosciente e l'esperienza. Secondo alcuni ricercatori i sistemi percettivi fornirebbero dei *segnali in ingresso* ad un'area centrale del cervello che fornisce la direzione ai sistemi periferici che governano i movimenti del corpo. Questa ipotesi presuppone l'esistenza di un *Teatro Cartesiano* nascosto da qualche

¹¹¹ D. Dennett, *Brainstorms. Saggi filosofici sulla mente e la psicologia*, Adelphi Milano 1991, p.268. E' chiaro il riferimento di Dennett a Hume e alla sua analisi sul processo casuale, per cui si inferisce o ci si aspetta l'effetto quando si vede la causa. <<ci scopriamo intenti a trarre l'inferenza e ciò fa sorgere l'illusione di vedere una connessione necessaria tale da spiegare e fondare l'inferenza che siamo obbligati a trarre. L'inferenza stessa è psicologicamente ed epistemologicamente precedente ed è quella che ci fa credere di percepire una condizione necessaria>> in Hume, *Trattato sulla natura umana*, Bompiani Milano, Collana Il pensiero occidentale 2001.

parte nell'oscuro centro del cervello-mente, un luogo in cui tutto converge e dove si verifica la coscienza.

a) Il Teatro Cartesiano

L'idea che esiste un tale luogo centrale nel cervello potrebbe essere definita *materialismo cartesiano*, poiché è la posizione a cui si arriva quando si scarta il dualismo cartesiano senza abbandonare l'immagine di un teatro centrale dove tutto converge.

Il materialismo cartesiano consiste nel ritenere che ci sia un ordine o una linea d'arrivo cruciale in qualche parte del cervello e che l'ordine d'arrivo in quel sito equivale all'ordine in cui le esperienze *ci si presentano*¹¹²

perché *ciò che si verifica lì* è ciò di cui siamo coscienti.

Mentre, nella nostra esperienza reale noi registriamo solo il risultato di diversi processi di interpretazione il che dimostra la possibilità effettiva di essere ingannati da quanto appare.

Tu *dici e credi* di aver visto un movimento e un cambiamento ma in realtà questa è un'allucinazione della memoria, non un accurato ricordo di una tua originaria esperienza cosciente¹¹³

L'unica spiegazione giustificabile razionalmente è che la sensazione di due eventi scaturisce da una rielaborazione successiva e, la coscienza non è una questione di arrivo ad un punto, ma piuttosto di rappresentazione. L'idea di un Teatro Cartesiano viene sostituita da Dennett, con quella delle *molteplici versioni* secondo la quale qualunque tipo di percezione, di pensiero o di attività mentale si realizza nel cervello attraverso un processo parallelo e a percorsi multipli di interpretazione dei dati sensoriali in ingresso e non secondo un flusso lineare di processi che si susseguono in un ordine sequenziale.

Ecco che i fenomeni della coscienza sono prodotti dell'attività di una macchina virtuale, mentre i *qualia* diventano stati disposizionali del cervello e il sé si trasforma in una semplice astrazione, una finzione teorica.

¹¹² D.Dennett, *Coscienza. Che cos'è*, Rizzoli Milano 1993, p.125.

¹¹³ *Idem*, p.141.

b) L'ipotesi computazionale

A questo punto, anche un robot, adeguatamente programmato, con un calcolatore a base di silicio al posto del cervello, avrebbe un sé e sarebbe cosciente. Ma un robot potrà mai raggiungere uno stato cosciente? La riluttanza ad immaginare un robot dotato di coscienza deriva dalla difficoltà ad immaginare un modo in cui un insieme complicato di circuiti *possa equivalere all'esperienza cosciente*.¹¹⁴ Nonostante la probabilità che la struttura della coscienza non consenta la transizione dal livello oggettivo fisiologico a quello soggettivo fenomenologico è altrettanto difficile quanto riuscire ad immaginare come un cervello umano organico possa sorreggere la coscienza. Ma per Dennett la qualità dell'essere coscienti è indipendente dalla presenza di un sistema biologico o artificiale, essa scaturisce unicamente dal possesso di un certo tipo di organizzazione.¹¹⁵

Egli nega l'esistenza delle sensazioni soggettive convinto dell'infondatezza della sensazione o della percezione del dolore. Non esistono i qualia o i fenomeni in prima persona ma si tratta sempre di fenomeni in terza persona: il nostro cervello è un computer e la coscienza è una macchina virtuale del cervello. Ciò che veramente accade è che noi riceviamo degli stimoli ed abbiamo delle disposizioni comportamentali o come egli le chiama delle *disposizioni reattive*.

¹¹⁴ *Idem*, p.482.

¹¹⁵ D.Dennett, *Brainstorms*, *op.cit.*, p.274.

Capitolo VI

L'interpretazione del naturalismo biologico della coscienza

6.1 Il naturalismo biologico di John Searle

Il naturalismo biologico di John Searle rappresenta un momento di sfida molto importante all'interpretazione della mente del dualismo cartesiano, poiché si impegna a produrre una teoria del mentale di carattere unitario, in cui mente e corpo non si escludono l'un l'altro e in cui gli stati mentali e la coscienza rivestono un ruolo centrale.

Nella concezione materialista sussiste la possibilità di giustificare i processi cognitivi e gli stati mentali senza tenere conto né della coscienza né della soggettività. In sostanza, secondo il materialismo la realtà è oggettiva e per studiare la mente è necessario assumere un punto di vista oggettivo e impersonale che, per la scienza cognitiva, si traduce nell'opportunità di studiare il comportamento. In definitiva, adottando il punto di vista oggettivo i fenomeni mentali di un altro sistema possono essere conosciuti osservandone il comportamento.

Sul piano teorico, pertanto, l'esistenza di una connessione essenziale tra mente e comportamento si realizza nel comportamentismo (gli stati mentali sono disposizioni al comportamento) o nel funzionalismo (le nozioni mentali vengono definite da relazioni causali interne ed esterne) e determina l'esistenza di entità fisiche che si contrappongono alla realtà mentale. La convinzione di chi non condivide l'ipotesi materialista è che questi, oltre a al timore di ricadere nel dualismo cartesiano, negano di ammettere l'esistenza della coscienza. Probabilmente la loro opinione è condizionata da un lessico di tradizione cartesiana ereditato storicamente e, la loro tendenza all'oggettivazione riflette la convinzione che se un oggetto è reale questo deve essere accessibile ad ogni osservatore. Tutto questo non farebbe altro che rivelare un concreto disdegno nei confronti delle verità più ovvie e una ricerca degli aspetti teorici ispirati al modello delle scienze fisiche.

Nel cervello umano si verificano dei processi neurofisiologici coscienti e inconsci e, tra questi ve ne sono di mentali e di non mentali. La distinzione tra i primi e i secondi è che proprio i primi, essendo in grado di causare stati coscienti, possono aspirare a manifestarsi a livello cosciente per cui tutta la nostra vita mentale è racchiusa nel cervello ed è formata da due categorie di elementi: gli stati mentali coscienti e gli stati mentali neurofisiologici in grado di causarli.

Affermare che tutta la realtà è oggettiva significa formulare un'affermazione falsa dal punto di vista neurobiologico e, per questo, Searle, nel definire la coscienza soggettiva, fa riferimento ad una categoria ontologica e non ad una modalità epistemica.¹¹⁶ La soggettività definisce gli stati coscienti come stati coscienti di qualcuno¹¹⁷ ed anche le forme di intenzionalità cosciente con le quali l'individuo ottiene informazioni sulla realtà circostante indipendente dalla sua individualità sono sempre caratterizzate da un punto di vista. Probabilmente, sostiene Searle le nostre difficoltà a confrontarci con la soggettività derivano da una nozione irriducibilmente soggettiva di osservazione che non può divenire oggetto di osservazione. La rappresentazione della nostra soggettività si identifica con l'atto del rappresentare e ogni operazione è una condizione rappresentativa.¹¹⁸ Gli stati mentali sono sempre di qualcuno, c'è un io a cui essi appartengono eppure l'intolleranza verso questa *ontologia soggettivista del mentale* spinge ad una riformulazione dell'ontologia in termini epistemologici e causali. Tale ipotesi prevede che

- a) Gli stati mentali siano disposizioni al comportamento (comportamentismo)
- b) o siano definiti dalle loro relazioni causali (funzionalismo)
- c) oppure che siano stati computazionali (IA).

L'obiezione di Searle è che l'epistemologia dello studio del mentale non ne determina affatto l'ontologia, quindi applicandosi alla conoscenza delle altre menti, il comportamento in quanto tale non è di alcun aiuto; le basi della nostra conoscenza nascono dalla *combinazione del comportamento con la conoscenza delle sue fondamenta causali*.¹¹⁹ Il principio: agli stessi comportamenti corrispondono gli stessi fenomeni mentali non risolve il problema perché, se fossimo in grado di identificare con esattezza i meccanismi causali che determinano la coscienza negli esseri umani e ci accorgessimo che essi agiscono anche in altri animali, dovremmo riuscire a stabilire che anche le altre specie hanno lo stesso genere di coscienza presente negli uomini. Mentre la relazione che intercorre tra stati mentali e comportamento è semplicemente contingente. Questa considerazione è avvalorata dall'esempio proposto da Searle dei chip di silicio installati in una corteccia cerebrale in deterioramento.

¹¹⁶ J.R.Searle, *La riscoperta della mente*, Bollati Boringhieri Torino 1994, p.110.

¹¹⁷ A tal proposito sono significative le riflessioni di Thomas Nagel nel suo saggio *What is like to be a bat?* op.cit.

¹¹⁸ J.R.Searle, *La riscoperta della mente*, op.cit., p.114.

¹¹⁹ *Idem*, p.38.

In questo esperimento, il filosofo immagina di sostituire gradualmente tutti i neuroni del cervello di un individuo con altrettanti chip al silicio che svolgano esattamente le stesse funzioni. Vengono ipotizzati tre scenari possibili:

- a) la vita mentale del soggetto rimane inalterata: questi continua ad avere gli stessi pensieri, le stesse esperienze e gli stessi ricordi che aveva prima della sostituzione; in maniera analoga, non presenta mutamenti apprezzabili nel suo comportamento;
- b) man mano che i chip vengono impiantati nel cervello, il soggetto sente restringersi sempre più il campo delle proprie esperienze coscienti, senza che ciò comporti alcuna modificazione al suo comportamento esteriore;
- c) i chip al silicio, progressivamente impiantati nel cervello non provocano mutamenti nella vita mentale del soggetto, ma questi incontra difficoltà crescenti nel porre in atto pensieri, sentimenti e intenzioni.

In altre parole, sebbene la vita mentale del soggetto rimanga invariata, il suo comportamento esteriore tende verso la paralisi totale.¹²⁰

E' probabile che, non avendo la possibilità di conoscere ciò che va oltre i limiti della nostra comprensione, siamo costretti a comportarci come se fossimo capaci di capire qualunque cosa e, sebbene questa onniscienza potenziale, sostiene Searle, potrebbe essere considerata un espediente euristico, non dobbiamo permettere che ciò possa non auto-ingannarci, assumendola come un dato di fatto.¹²¹ La concezione tradizionale secondo cui la realtà è fisica, è errata, perché la terminologia di cui dispone si basa su una contrapposizione tra fisico e mentale che la scienza cognitiva ha oramai reso obsoleta.

- a) La mente è una macchina pensante?

Può una macchina pensare? Può avere pensieri coscienti esattamente nello stesso senso in cui li hanno gli esseri umani? Se per macchina si intende un sistema fisico capace di compiere certe funzioni allora gli esseri umani sono macchine particolari di tipo biologico e gli esseri umani sono in grado di pensare: quindi le macchine sono in

¹²⁰ J.Searle, *La riscoperta della mente, op.cit.*, pp.82-87. Dall'analisi di questo esperimento mentale Searle ricava la conclusione che il comportamento non ha alcuna rilevanza per l'esistenza dei fenomeni mentali, intendendo con ciò che bisogna rifiutare la pretesa di accertare le esperienze coscienti per mezzo dell'osservazione del comportamento. Il bersaglio della sua critica è ovviamente la psicologia comportamentista, per la quale solo ciò che può essere rilevato con i metodi oggettivi della scienza è importante per l'indagine.

¹²¹ *Idem*, p.40.

grado di pensare. Ma abbiamo già visto che di recente, l'interpretazione di macchina pensante è stata sostituita dall'ipotesi, avanzata da coloro che si occupano di intelligenza artificiale, di riuscire a creare dei sistemi fisici in grado di realizzare le stesse capacità mentali dell'uomo. Secondo l'intelligenza artificiale, il pensiero non è altro che la manipolazione di simboli formali e questo è proprio quanto fa il calcolatore: manipola simboli formali.

Ma, sostiene Searle, la sola manipolazione dei simboli non basta di per sé a garantire l'intelligenza, la percezione, la comprensione e il pensiero, perché tale manipolazione non ammette a questi simboli alcun significato.¹²² Se un computer è, per definizione, un dispositivo che manipola simboli formali le cui uniche caratteristiche sono formali e sintattiche, la mente è qualcosa di più della manipolazione di simboli formali poiché ha dei contenuti. Le parole hanno una semantica, un significato e la semplice manipolazione di simboli formali non è di per sé e in sé costitutiva dell'avere un contenuto semantico¹²³ poiché non è intrinseca alla natura ma è relativa all'osservatore. Ecco che la simulazione di un processo cognitivo non produce gli stessi effetti della neurobiologia di quel processo cognitivo e tutti i fenomeni mentali vengono causati da processi neurofisiologici che avvengono nel cervello per cui, gli assiomi di Searle sono:

- a) I programmi di calcolatore sono sintattici;
- b) la mente umana ha contenuti mentali, cioè una semantica;
- c) la sintassi di per sé non è condizione essenziale, né sufficiente per la determinazione della semantica;
- d) il cervello causa la mente.

Allora, precisa Searle, non sarà mai possibile scoprire l'esistenza di processi computazionali in natura che siano indipendenti dall'interpretazione umana, perché qualunque processo fisico è computazionale solo in relazione ad una qualsiasi interpretazione. La computazione non è altro che un processo matematico astratto che

¹²² La confutazione di Searle è chiara. Egli dice: *io non conosco il cinese e supponiamo che mi trovi in una stanza contenente scatole piene di ideogrammi cinesi e supponiamo che mi venga fornito un manuale di regole (scritto nella mia lingua) in base alle quali associare ideogrammi cinesi ad altri ideogrammi cinesi. Le regole specificano senza ambiguità gli ideogrammi in base alla loro forma e non richiedono che io li capisca. Supponiamo che fuori dalla stanza vi siano delle persone che capiscono il cinese e che introducano gruppetti di ideogrammi che io manipolo secondo le regole del manuale scritte in modo tale che le mie risposte alle domande non si possano distinguere da quelle di una persona di lingua cinese. Io supero il test di Turing per la comprensione del cinese eppure ignoro completamente questa lingua. Come un calcolatore manipolo simboli ma senza alcun significato.* In, J.Searle, *La riscoperta della mente*, op.cit.

¹²³ J.R.Searle, *Il mistero della coscienza*, Raffaello Cortina Milano 1998, p.9.

esiste relativamente agli interpreti coscienti, di conseguenza gli stati computazionali non possono essere scoperti all'interno di un sistema fisico, ma vengono assegnati al sistema.¹²⁴ Rispetto a ciò che lo stesso Searle aveva precedentemente sostenuto, allorché precisava che la semantica non è intrinseca alla sintassi, ora egli afferma che la sintassi non è intrinseca alla fisica. Ma se la sintassi non è parte della fisica e la computazione viene definita in termini sintattici, niente può essere considerato un calcolatore solo in virtù delle sue proprietà fisiche.

Per rendere la sintassi intrinseca alla fisica l'unica soluzione è di avanzare l'ipotesi dell'homunculus. E' possibile riassumere la tesi di Searle in quattro punti che egli definisce difficoltà: a) la sintassi non è intrinseca alla fisica (perché l'attribuzione di proprietà sintattiche è sempre relativa ad un agente), b) la fallacia dell'homunculus (per poter trattare in termini autenticamente computazionali le operazioni compiute dal sistema, dovremmo supporre l'esistenza di un homunculus situato al suo interno¹²⁵), c) la sintassi non ha alcun potere causale (molte teorie compresa quella darwiniana della selezione naturale sono accomunate dal fatto che tale specificazione è in grado di spiegare i fenomeni provocati dal meccanismo stesso)¹²⁶ d) il cervello non elabora informazioni.

Secondo i cognitivisti, i processi cognitivi si devono a questi simboli e alla loro manipolazione, ma essi non hanno alcun potere causale dal momento che non esistono se non dal punto di vista di un osservatore.¹²⁷ Il calcolatore, dice Searle, fa parte di un sistema globale che, in virtù della presenza di un homunculus-osservatore è, a sua volta, sia causale sia logico: logico perché l'homunculus dà un'interpretazione ai processi che hanno luogo all'interno del calcolatore, causale perché l'hardware della macchina fa sì che tali processi abbiano luogo. La quarta e ultima difficoltà è che il cervello è un elaboratore di informazioni e questa sua caratteristica è *intrinseca*. Le informazioni elaborate dal calcolatore vengono codificate da un agente secondo una sintassi implementabile. Il computer produrrà un output fisico che l'osservatore potrà interpretare in termini sintattici e semantici, al contrario dei processi neurobiologici del cervello che non sono relativi ad

¹²⁴ J.R.Searle, *La riscoperta della mente*, op.cit., p.225.

¹²⁵ Dennett ritiene che questa fallacia dell'*homunculus* possa essere facilmente scaricata dal momento che le operazioni computazionali di un calcolatore possono essere analizzate in unità progressivamente più semplici sino a raggiungere configurazioni del tipo sì/no, oppure 1/0.

¹²⁶ Si presume che il meccanismo grazie al quale il cervello produce processi cognitivi sia computazionale e che quindi le cause di tali processi possano essere spiegate specificandone i relativi programmi.

¹²⁷ J.R.Searle, *Della intenzionalità. Un saggio di filosofia della conoscenza*, Bompiani Milano 1985.

alcun osservatore.¹²⁸ Searle non vuole escludere che le macchine possano pensare, ma ritiene che gli esseri artificiali *potrebbero pensare* se in essi venissero *replicati i poteri causali* radicati nella struttura fisico-chimica del cervello umano che sono *alla base dell'intenzionalità*.

Le affermazioni di Searle fanno riflettere su quanto, nella filosofia contemporanea, si sostiene sulla scorta di Husserl, Heidegger e Wittgenstein. Si ritiene, infatti, che sia impossibile *tradurre in un corpo finito di regole il comportamento intelligente* di cui l'uomo è capace in rapporto ai vari oggetti, perché esiste sempre *un numero imprecisabile di conoscenze relative al contesto* entro il quale operiamo con gli oggetti, le quali tutte insieme formano uno *sfondo di precomprensione implicita* indispensabile all'efficacia di qualunque operazione intelligente dell'uomo. dunque il pensiero è possibile solo in esseri che in partenza condividono la nostra forma di vita.¹²⁹ Questa obiezione ripropone il rifiuto verso una precomprensione contestuale e presenta il dilemma da cui è dominata l'ontologia contemporanea. Cioè rinunciare al carattere prospettico della realtà che è data secondo l'ipotesi della filosofia moderna, oppure ritenere che un soggetto puro risulti non tanto inaccessibile quanto insostenibile.

¹²⁸ J.R.Searle, *Minds, Brains and Programs*, in "Behavioral and Brain Sciences" 3:417-24 (1980), tr.it. in G.Tonfoni (a cura di) *Menti, Cervelli e Programmi. Un dibattito sull'intelligenza artificiale*, CLUP Milano 1984.

¹²⁹ H.L.Dreyfus, *Dai micro-mondi alla rappresentazione della conoscenza*, in P.Arnaldi, *Progettare la mente, filosofia, psicologia, intelligenza artificiale*, Il Mulino Bologna 1989, pp.215-19.

Capitolo VII

La naturalizzazione non riduzionista di Gerald Edelman

7.1 La naturalizzazione non riduzionista di Gerald Edelman

Attraverso il suo darwinismo neurale Edelman tenta di gettare un ponte tra la fisiologia e la psicologia e di far passare su questo ponte una spiegazione della coscienza in termini biologici. I principi darwiniani, tradotti in una teoria del funzionamento del cervello, fanno luce sui processi della percezione, della memoria, della capacità di formulare concetti e di assegnare dei valori che costituiscono tutti quei processi critici indispensabili per arrivare a comprendere la coscienza. Anche in questo caso, il confronto con i vari tipi di elaborazione di informazioni fugge ogni dubbio circa un'eventuale identificazione tra il sistema nervoso e quello elettronico; la memoria manifestata da una mappa globale non è più considerata archivio di rappresentazioni, né tantomeno deposito di attributi fissi o codificati.

Al contrario, si sottolinea la dinamicità di un sistema, plasmato dalla selezione, in grado di eliminare o ripetere un atto mentale o fisico; la memoria emerge come caratteristica di popolazione e scaturisce dalle continue variazioni dinamiche dell'insieme di sinapsi all'interno delle mappe globali. Essa diviene *ricategorizzazione* e perde ogni atto di rappresentazione trasformando qualunque atto di memoria in un atto immaginativo.¹³⁰

Oltre alla memoria, come ricategorizzazione per incorporare ampie capacità categoriali, è necessario un altro sviluppo evolutivo, vale a dire, la capacità di formulare concetti e, quindi, la possibilità di collegare due categorizzazioni percettive. Queste capacità concettuali si sviluppano, nella storia evolutiva, molto prima dell'acquisizione linguistica e, secondo l'ipotesi del darwinismo neurale, sono la conseguenza dello sviluppo di aree cerebrali specializzate che coinvolgono un insieme di relazioni riguardanti il mondo esterno, i ricordi e il comportamento precedente.

E' questo il ponte che ci consentirebbe di raggiungere una descrizione esplicativa della coscienza proprio nel suo essere mutevole, personale, continua ed intenzionale. Tutto questo confermerebbe l'ipotesi che la coscienza ha qualcosa di speciale, oltre ad essere il risultato dell'attività individuale di ogni singolo cervello che non ci consente di dividerne l'osservazione diretta.

¹³⁰ G.M.Edelman, G.Tononi, *Un universo di coscienza. Come la materia diventa immaginazione*, Einaudi Torino 2000, p.120.

Ma, allora, se la coscienza è unica e individuale e l'essere coscienti è un fenomeno unitario e individuale, che cosa si prova ad essere coscienti? Come fare a sciogliere l'enigma, il *nodo cosmico*, secondo il quale l'esperienza soggettiva può essere correlata ad eventi descrivibili oggettivamente.¹³¹

7.2 La capacità di essere cosciente

La scienza ha sempre cercato di eliminare il soggettivo dalla propria descrizione del mondo e in questo momento ci pone nella condizione di chiedersi che cosa accade nel caso in cui sia proprio la soggettività la materia di indagine. A differenza di qualunque altra entità che siamo in grado di descrivere come oggetto esterno nei due differenti modi del senso comune o della scienza, nel caso della coscienza *noi siamo ciò che descriviamo* scientificamente, precisa Edelman, e con questa affermazione egli chiarisce la particolarità epistemica della coscienza.

L'analisi biologica della coscienza si rivela un compito assai difficile ed è per questo che egli tenta di esplicitare nel dettaglio le ipotesi a sostegno della sua teoria: l'ipotesi della fisica, l'ipotesi evolutiva e l'ipotesi dei qualia.¹³² Quella più difficile da comprendere appare proprio l'ultima, cioè l'ipotesi dei qualia, che rappresentano l'insieme di esperienze personali e soggettive che accompagnano la consapevolezza. Si tratta di stati fenomenici che, nell'indagine scientifica, non è possibile ignorare. Malgrado l'esperienza fenomenica avvenga in prima persona e sembri impedire la formulazione di un resoconto oggettivo, è abbastanza verosimile che essendo noi gli unici animali dotati di coscienza di sé, di parola, con la capacità di riferire i nostri stati fenomenici, noi siamo, probabilmente, i migliori referenti per studiare la coscienza grazie alla nostra opportunità di stabilire delle correlazioni tra i resoconti soggettivi, le azioni, le funzioni e le strutture cerebrali.

¹³¹ G. Edelman, *Il presente ricordato*, Rizzoli Milano 1991.

¹³² L'ipotesi della fisica prevede, attraverso la teoria quantistica dei campi, una descrizione di un insieme di caratteristiche formali dell'energia e della materia, ma non comprende una teoria dell'intenzionalità; l'ipotesi evolutiva implica che la coscienza non sia un processo condiviso da tutte le specie animali, essendo un'acquisizione relativamente recente; l'ipotesi dei qualia afferma che gli aspetti soggettivi, qualitativi della coscienza, essendo privati, non possono essere comunicati mediante una teoria scientifica che per sua natura è pubblica e intersoggettiva. Quindi tale ipotesi consente ad Edelman di scartare l'idea che una teoria efficace della coscienza possa surrogare la stessa esperienza cosciente.

Quindi se la nostra capacità di riferire e correlare, di saper distinguere il sé dal non sé, ci fornisce l'opportunità di un'indagine scientifica della coscienza, sarà proprio l'ipotesi dei qualia a distinguere la coscienza primaria da una coscienza di ordine superiore. La prima è presente in animali in grado di costruire una scena mentale ma con capacità semantiche e simboliche limitate, mentre la seconda è associata a un senso del sé e alla capacità di costruire scene passate e future. La continuità e la coerenza del sé va ben oltre l'individualità di natura biologica di un animale dotato di coscienza primaria e determina un miglioramento dell'esperienza fenomenologica legando i sentimenti ai pensieri, alla cultura e alle credenze. Un animale privo di capacità semantiche e linguistiche manca di memoria simbolica per correlare le sue diverse esperienze qualitative a un sé ed è privo dell'insieme di eventi neurali che mediano quella relazione collegando in modo cosciente passato, presente e futuro.

Noi, invece, possiamo ricordare la storia delle nostre sensazioni e categorizzarle, riflettere e raccontarle ad altri e, grazie alla nostra facoltà linguistica, abbiamo avuto, precisa Edelman, la possibilità di emanciparci dalla schiavitù di un presente ricordato, di avere coscienza della coscienza arricchendo le nostre scene di simboli, collegando il valore al significato e all'intenzionalità e modificandolo per renderlo più adattativo. Con la comparsa della coscienza di ordine superiore è diventato possibile creare dei sistemi simbolici complessi in senso sintattico, costruire dei codici e persino una logica.¹³³ Accanto ad una serie di cambiamenti morfologici quali: l'andatura eretta, la prensilità associata ad un senso del tatto più raffinato e la trasformazione del cranio, manifestano la loro esistenza delle componenti affettive correlate a ricompense o a punizioni che scaturiscono da una comunità linguistica in evoluzione.

In tal modo, la tesi di un'epistemologia fondata sulla biologia ci offre l'opportunità di ampliare la nostra visione del comportamento e della natura umana; la coscienza diventa un fenomeno naturale biologico che non rientra in alcuna delle categorie tradizionali del mentale e del fisico, ma rivela la realtà di una sua relazione causale con la coscienza che diventa indispensabile spiegare teoricamente.

¹³³ G.M.Edelman, G.Tononi, *Un universo di coscienza. Come la materia diventa immaginazione*, op.cit., p.256.

7.3 Il fenomeno degli zombi

Il richiamo alla possibilità degli “zombi” viene spesso considerato sia come un problema per il materialismo che come un argomento positivo per qualche forma di dualismo, quale, ad esempio, il dualismo di proprietà. La nozione filosofica di uno zombi fa riferimento a delle creature immaginarie che sono indistinguibili fisicamente da noi ma completamente prive di coscienza.¹³⁴

La concepibilità degli zombi mi sembra ovvia questa possibilità è probabilmente empiricamente impossibile, eppure la situazione descritta appare comprensibile; non posso intravedere nella descrizione alcuna contraddizione.¹³⁵

Nella sua opera più famosa, *La mente cosciente*, David Chalmers ricorre alla nozione di zombi nel tentativo di portare argomenti a favore dell'irriducibilità della coscienza rispetto ai processi nervosi del cervello. Tale nozione è resa famosa da Dennett col suo *Coscienza. Che cos'è?* in cui gli zombi sono descritti, sia nel loro aspetto fisico che nel comportamento, degli esseri talmente simili agli uomini da renderne difficile la distinzione. Eppure, secondo la definizione data da Chalmers, lo zombi difficilmente potrebbe essere un essere umano perché completamente privo di coscienza: pur vivendo e agendo in modo appropriato, davanti alle situazioni più diverse, egli non ha la percezione del suo agire. Ciò rivela la presenza di un'entità inconscia ed eterogenea che si comporta in modo del tutto inconsapevole, ma che costituirebbe una prova della non riducibilità delle esperienze coscienti ai fenomeni nervosi che si svolgono nel cervello.

Il tema degli zombi è stato ripetutamente esaminato nell'ambito delle problematiche connesse con l'esperienza cosciente. Ma l'attendibilità di tale ipotesi è ambigua. Appare indubbia la difficoltà di sostenere la realtà di un'esistenza che non può subire alcuna verifica sperimentale. Il frutto della sola speculazione immaginaria si rivela efficace laddove rafforza determinate intuizioni e contribuisce a risolvere alcuni problemi contingenti e, nella storia della scienza, gli studiosi di tutti i tempi, hanno realizzato esperimenti per edificare le loro ipotesi e far affiorare difficoltà o conseguenze importanti

¹³⁴ D.J.Chalmers, *La mente cosciente*, McGraw – Hill Companies Milano 1999.

¹³⁵ *Idem*, p.96.

pur senza proporre reali sostituzioni all'evidenza empirica. Quindi non si può ignorare che gli esempi ci sono e sono innumerevoli.

Purtroppo, negli studi sulla mente, gli esperimenti hanno assunto la connotazione di veri e propri esperimenti empirici, al punto di pretendere, in alcuni casi, di porsi come elemento sufficiente per dimostrare la validità di una specifica posizione teorica. In questa pretesa si nasconde l'ambizione che il riuscire ad immaginare un dato fenomeno, senza che emergano contraddizioni di rilievo, può rendere lo stesso potenzialmente realizzabile.

Riferendoci agli zombi – esseri in tutto simili agli uomini, ma privi di coscienza – l'idea che essi possano comportarsi esattamente come degli esseri umani è sostenibile soltanto a patto di negare alla coscienza qualsiasi rilevanza causale nel mondo dei fenomeni fisici, considerandola quindi un semplice epifenomeno.

La coscienza costituisce indubbiamente una facoltà della mente, allo stesso modo dell'intelligenza, della capacità di comprensione o della creatività e, dobbiamo presupporre che essa concorra, almeno per qualche aspetto e in una qualche maniera, a migliorare l'efficienza del nostro comportamento. Alla nostra esperienza immediata, la capacità umana di effettuare scelte e di indirizzare volontariamente la nostra attività consapevole, è una realtà indubitabile e difficilmente confutabile. In una prospettiva filogenetica lo sviluppo delle facoltà coscienti, dalle più elementari forme di sensibilità consapevole fino all'autocoscienza dell'uomo, si afferma con la libertà del volere che consiste nell'autonomia da cause esterne e nella dipendenza dalla necessità stessa della propria natura. Spinoza ci dice che,

io dico libero ciò che esiste e opera per la sola necessità della sua natura; costretto, invece, ciò che a esistere e a operare è determinato da altro secondo una certa e determinata ragione.¹³⁶

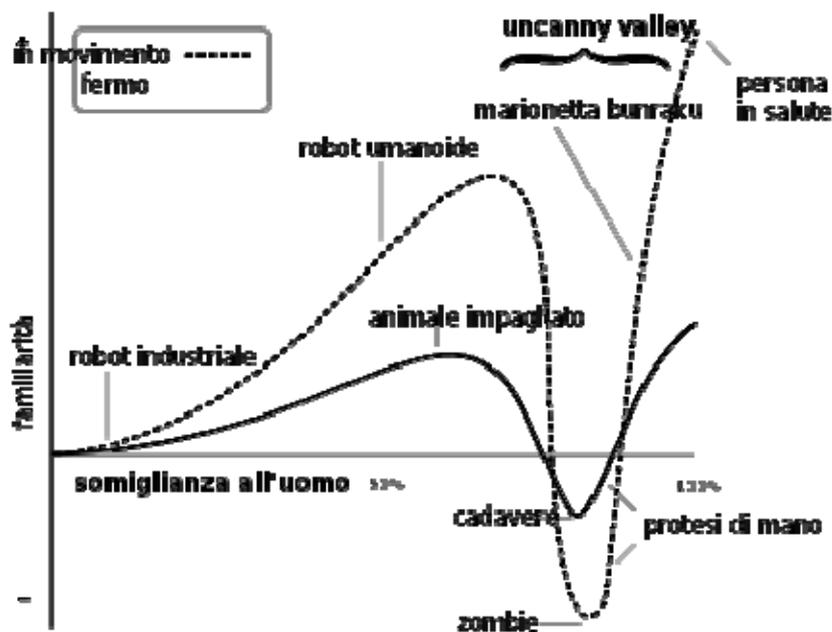
Alla luce di queste considerazioni, l'ipotesi di una coscienza priva di qualsiasi funzione nella vita concreta degli organismi e, in particolare dell'uomo, su cui si basa la tesi dell'indistinguibilità degli zombi dagli esseri umani, appare largamente implausibile. Non è possibile non riconoscere che, se la coscienza conferisce un qualche vantaggio adattativo agli organismi che ne sono dotati rispetto a quelli che ne sono privi, tale vantaggio deve necessariamente manifestarsi attraverso una differenza sensibile nei

¹³⁶ B.Spinoza, *Lettera LVIII* (a cura di) G.E.Scheller 1674 in , *Epistolario* (a cura di) A.Droetto, Einaudi Torino 1974, p.247.

rispettivi comportamenti. In tale prospettiva, la nozione di zombi introdotta da Chalmers per dimostrare l'irriducibilità della coscienza, appare inconsistente perché presume la non rilevanza causale della coscienza.

Appendice

1. L'Uncanny valley. Un'ipotesi di interpretazione



Il grafico mostra la Uncanny valley

L'Uncanny valle (zona perturbante o valle perturbante) è un'ipotesi presentata dallo studioso di robotica nipponico Masahiro Mori nel 1970 pubblicata nella rivista Energy. La ricerca analizza sperimentalmente come la sensazione di familiarità e di piacevolezza generata in un campione di persone da robot e automi antropomorfi aumenti al crescere della loro somiglianza con la figura umana fino ad un punto in cui l'estremo realismo rappresentativo produce però un brusco calo delle reazioni emotive positive destando sensazioni spiacevoli come repulsione e inquietudine paragonabili al perturbamento.

Il grafico ha in ascissa la somiglianza crescente con l'aspetto del corpo umano di vari oggetti o situazioni messe al cospetto del campione di individui analizzato da

Masahiro e in ordinata la sensazione piacevole di familiarità (empatia) provata dal campione stesso. La linea tratteggiata, nella sua prima parte in ascesa, mostra la risposta emotiva inizialmente positiva nel caso di automi antropomorfi semoventi che aumenta consensualmente alla crescente conformità degli automi alle fattezze umane fino ad un punto in cui l'eccessiva somiglianza produce una brusca flessione ("zona perturbante") del gradimento sino ad assumere valori negativi che corrispondono alle sensazioni negative (repulsione, turbamento) provate dal campione; la reazione di avversione maggiore si ha nei confronti di personificazioni di zombie. La linea risale quando viene considerato il gradimento nei confronti di protesi degli arti, sale ancora se vengono prese in esame le rappresentazioni del genere *bunraku* (teatro di marionette giapponese). Infine la sensazione di familiarità è massima nei confronti di individui sani che vengono presi come estremo dell'ordinata. La linea continua mostra la risposta del campione al cospetto di soggetti inanimati come bambole di pezza; la zona perturbante si ha in corrispondenza di visioni di corpi inanimati (cadaveri)¹³⁷.

¹³⁷ Da Wikipedia, l'enciclopedia libera, consultata in data 10.04.2015.

Capitolo VIII

Il destino dell'uomo

8.1. L'unicità dell'uomo

Perché l'uomo è unico e costituisce un problema per se stesso? Ricordando le esortazioni di Blaise Pascal, l'uomo dovendo valutare

ciò che egli è rispetto a ciò che esiste; si consideri come sperduto in questo remoto angolo della natura, e da questa piccola cella dove si trova rinchiuso, voglio dire l'universo, impari a stimare la terra, i regni, le città e se stesso nel loro giusto valore. Che cos'è un uomo nell'infinito?¹³⁸

e non dovendo ritenersi né bestia né tantomeno angelo,

egli è infinitamente lontano dall'abbracciare gli estremi, la fine delle cose e il loro principio gli sono invincibilmente nascosti in un impenetrabile segreto, ed egli è ugualmente incapace di vedere il nulla da cui è stato tratto e l'infinito dal quale è inghiottito. Che cosa farà allora, se non scorgere qualche apparenza di ciò che è intermedio fra le cose, in un'eterna disperazione di poter conoscere il loro principio e la loro fine?¹³⁹

Con queste riflessioni Pascal manifesta tutto il suo tragico realismo e sostiene che l'uomo da solo non può non soltanto creare valori che valgono ma nemmeno recuperare un senso stabile e vero dell'esistenza. Egli è soltanto un essere contraddittorio, imperfetto e perfettibile, minacciato dalla noia e dall'infelicità. Si può decidere di lodarlo per il valore morale al quale può innalzarsi o si può scegliere di considerare la miseria di un essere decaduto, di un *re spodestato*.

Si può anche decidere di sfuggire al pensiero autocosciente, ponendosi delle false mete ma queste allontanano dall'unico vero scopo che, per Pascal, rappresentava l'unica scelta possibile; quella offerta dal rifugio nella salvezza della fede. L'unica via che l'uomo ha a disposizione per salvarsi.

Se l'uomo è, per natura, buono o cattivo qual è allora il suo destino? Probabilmente, l'uomo prudente dovrebbe avvertire la necessità di uniformare la propria volontà al flusso mutevole dei tempi per esserne in sintonia. Dovrebbe smentire col suo agire l'affermazione hobbesiana *bellum omnium contra omnes*¹⁴⁰ anche perché egli è l'unico

¹³⁸ B.Pascal, *Pensieri e altri scritti*, Oscar Mondadori Milano 1994.

¹³⁹ *Idem*, p.140.

¹⁴⁰ T.Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica* (1650), A.Pacchi (a cura di), La Nuova Italia Firenze 1989.

essere capace di vedere nei suoi simili un fine e non un semplice mezzo, egli è quell'*animal rationabile* capace di trasformarsi in *animal razionale* in virtù di un imperativo categorico,

per poter dunque attribuire all'uomo il suo posto nel sistema della natura vivente e così caratterizzarlo, non rimane altro che dire che ha quel carattere che egli stesso si procura, in quanto sa perfezionarsi secondo fini liberamente assunti.¹⁴¹

L'uomo contemporaneo quindi può ancora recuperare da sé le risorse che gli consentirebbero di dismettere le vesti di un fatuo simulacro e risolvere il suo stato di essere abbandonato al suo destino, di *forma vuota* dell'attività dello spirito, che trascina se stessa in un presunto ruolo di eroe cosmico-storico, in un hegeliano *napoleonico* Spirito del mondo in grado di cambiarlo e di prepararne il futuro.¹⁴²

Nella storia, che è l'universale processo formativo dell'umanità, sostiene Hegel, l'uomo afferma la propria soggettività, e nella storia egli percorre le varie tappe per la liberazione delle sue potenzialità creative. Quella stessa storia che *ordina l'accadere degli eventi in una trama di senso*¹⁴³ e che trasforma il tempo in storia o lo dissolve privandolo di ogni significato. Oggi il tempo è quello esclusivo della tecnica che non prevede un tempo per l'uomo e che ha determinato la perdita di quel senso con il quale l'uomo e le cose si pongono in relazione *a un orizzonte di significato a cui fare riferimento per la comprensione di sé e del mondo*.¹⁴⁴

Siamo nell'epoca in cui il futuro descrive la sua natura di inconoscibilità. Siamo dinanzi ad un infinito, impreciso e senza limiti, che non si può misurare. Quando parliamo di infinito dobbiamo considerare che il suo unico elemento di positività consiste nell'ipotizzarne l'esistenza, ma ciò non ci consente di escludere la possibilità negativa di poterlo considerare una pura potenzialità. La filosofia idealista definisce l'infinito un principio ontologico che è *l'unione dell'unione e della non-unione* e che, attraverso la sua realizzazione, produce la realtà divenendo autoproduzione, spontaneo divenire e vita permanente. Ma il tentativo di conoscere l'infinito, realizzato da un essere finito come l'uomo appare alquanto paradossale.

¹⁴¹ I.Kant, *Antropologia pragmatica* (1798) G.Vidari e A.Guerra (a cura di) Laterza Roma – Bari 1985, pp.216-220.

¹⁴² T.Geraets, *Lo spirito assoluto come apertura del sistema hegeliano*, Bibliopolis la University of Michigan 1985, p.25.

¹⁴³ U.Galimberti, op.cit.p.499.

¹⁴⁴ *Idem*, p.521.

Probabilmente, come sostiene Cusano, l'unica interpretazione concessa all'uomo per comprendere l'infinito è un sapere di non sapere, cioè una conoscenza incomprensibile, un pensiero che diviene strutturalmente e kantianamente antinomico per la ragione umana poiché supera i limiti dell'esperienza possibile e pensa il mondo come totalità.

In realtà l'infinito si realizza nella missione che ogni uomo è chiamato a compiere: persino la conoscenza deve ridursi ad un'azione infinita. Ecco che la persona dotta non deve essere un distratto contemplativo bensì guidare i non intellettuali nel compimento della loro missione, non soltanto attraverso il progresso della disciplina che quell'intellettuale coltiva, ma soprattutto ponendosi come esempio morale per gli altri uomini, *sacerdote della verità*.¹⁴⁵ E' questo il dotto che Fichte elegge quale maestro ed educatore dell'umanità.

L'uomo che si isola rinuncia al suo destino, si disinteressa del progresso morale. Parlando in termini morali, pensare solo a sé è la stessa cosa che non pensarci affatto, perché il fine assoluto dell'individuo non è dentro di lui; è nell'umanità intera.¹⁴⁶

L'uomo contemporaneo dovrebbe acquisire la consapevolezza di sentirsi protagonista attivo del suo tempo e fuggire da una realtà marginale e irrilevante. Noi oggi dovremmo comprendere che non siamo più i protagonisti del nostro tempo e viviamo all'interno del nostro tempo che è il tempo della meccanica composta da istanti distinti solo quantitativamente. Non è un tempo della memoria, di un passato soggettivamente esistente costituito da istanti diversi tra loro qualitativamente, sempre nuovi e involti l'uno nell'altro in un processo di crescita su di sé.¹⁴⁷ La scienza ha disegnato un nuovo scenario a partire dal quale solamente l'uomo perviene ad una rappresentazione di sé.

La soggettività contemporanea mostra di non possedere quell'inesauribile pienezza di senso che fa da sostegno a tutte le certezze, ma di disporre della vacuità incolmabile di una intrinseca condizione interrogativa. Tanti sono i punti di riferimento concettuali che contrassegnano l'intera metafisica contemporanea: il soggetto da luogo dell'evidenza progressivamente si è convertito nello spazio vuoto di domande incapaci di ricevere risposta; il senso dell'esistenza ha perso la sua visibilità divenendo inesprimibile; la realtà

¹⁴⁵ J.G.Fichte, *La missione del dotto* (1794) N.Merker (a cura di) Editori Riuniti Roma 1982, pp.95-97.

¹⁴⁶ J.G.Fichte, *Sistema di etica*, Laterza Bari 1994.

¹⁴⁷ H.Bergson, *L'evoluzione creatrice*, (1907) tr.it. L.Ferrarino, Laterza Bari 1949.

si é gradatamente rivelata marginale e irrilevante e la saggezza é divenuta sempre più silente.

Probabilmente il compito dell'etica contemporanea dovrebbe essere quello di abbandonare il terreno di un'etica normativa per spostare i suoi interessi su una metaetica. Piuttosto che impegnarsi in controversie relative alle cose cui *applicare* parole come buono, giusto, doveroso, forse dovrebbe limitarsi a ricostruire il significato di queste parole. La funzione del giudizio etico si rivolge a tutti e a nessuno in particolare: essa non ha il ruolo di *informare* come pensano gli intuizionisti, né di *influenzare* come affermano gli emotivisti, ma di indicare una *ragione per agire* nella quale, afferma Richard Hare, promotore di un prescrittivismismo etico, il discorso morale sia in grado di presupporre un'immaginazione simpatetica che consenta all'individuo di riconoscere la somiglianza e la differenza fra sé e gli altri.

Siamo ancora in tempo per recuperare il potere della nostra soggettività liberandoci dal pericolo di generare un'umanità "senza qualità" avendo rinunciato alla consapevolezza che

La nostra illimitata libertà prometeica di creare sempre nuove cose ci ha portati a creare un tale disordine in noi stessi, esseri limitati nel tempo, che ormai seguiamo lentamente la nostra via, seguendo di lontano ciò che noi stessi abbiamo prodotto e proiettato in avanti, con la cattiva coscienza di essere antiquati, oppure ci aggiriamo semplicemente tra i nostri congegni come sconvolti animali preistorici¹⁴⁸

¹⁴⁸ G.Anders, *L'uomo è antiquato, Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale* op.cit,p.24.

Bibliografia

AA.VV. *Le parole dell'Essere Per Emanuele Severino*, Mondadori Milano 2005.

Abbagnano, N., Fornero, G. *Filosofi e Filosofie nella storia*, Paravia Torino 1992.

Ayala, F.J., *The Biological Roots of Morality*, in "Biology and Philosophy" 2, 1987.

Anders, G., *L'uomo antiquato. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri Torino 1992.

- *Noi figli di Eichman. Lettera aperta a Klaus Eichman*, La Giuntina Firenze 1995.
- *La natura eretica*, in "MicroMega" I, 2006.

Arendt, H., *L'umanità in tempi bui*, Raffaello Cortina Milano 2006.

Aristotele, *Etica Nicomachea*, M. Bonazzi, R.L. Cardullo, G. Casertano, E. Spinelli, F. Trabattoni, *Filosofia antica*, Milano, Cortina, 2005.

- *Grande Etica-eudamia*, Laterza Bari 1999.

Armstrong, D.A., *A Materialist Theory of Mind*, London Routledge and Kegan Paul 1968.

- *What is Consciousness?* In "The Nature of Mind, Ithaca NY: Cornell University Press 1981.

Baars, B., *A Cognitive Theory of Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press 1988.

Ballard, J.G., *La mostra delle atrocità*, Feltrinelli Milano 2001.

Barcellona, P., Ciaramelli, F., Fai, R., (a cura di) *Apocalisse e post-umano. Il crepuscolo della modernità*,

Bateson, G., *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi Milano 1976.

- *Mente e Natura*, Adelphi Milano 1984.

Bergson, H., *L'evoluzione creatrice*, tr.it. L. Ferrarino, Laterza Bari 1949.

Block, N., *Are Absent Qualia Impossible?*, in "Philosophical Review" 89:257-74, 1980b.

Blumenberg,H., *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Il Mulino Milano 1985.

Bobbio, B. (a cura di) L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, Einaudi, Torino 1979.

Bocchi,G.L., Ceruti,M. (a cura di) *La sfida della complessità*, Feltrinelli Milano 1985.

Bonito Oliva,R., *Soggettività*, Guida Napoli 2003.

Calogiuri, W., *Francesco Antonio Piro e la filosofia di Leibniz. Principio di ragion sufficiente e problema del male*, Pellegrini Cosenza 2006.

Campbell,N., *A Brief Introduction to the Philosophy of Mind*, Broadview Ontario 2004.

Capucci,P.L., *Il corpo tecnologico. L'influenza delle tecnologie sul corpo e sulle sue facoltà*, Baskerville 1994.

Carotenuto, A.,*L'ultima medusa. Psicologia della fantascienza*, Bompiani Milano 2012.

Cartesio, R.,*Meditazioni metafisiche, Il Meditazione*, tr.it. R. Rinaldi, Sansoni Firenze 1953.

- *Regole per la guida dell'intelligenza*, in *Opere filosofiche*, tr.it. B. Wildmar, Torino, UTET 1969.

Ciaramelli, F., *La redenzione impossibile*, in P.Barcellona, F.Ciaramelli, R.Fai, (a cura di) *Apocalisse e post-umano. Il crepuscolo della modernità*, Dedalo Bari 2007.

Chalmers,D.J., *Facing up to the Problem of Consciousness*, in "Journal of Consciousness Studies", 2:200-19, 1995.

- *La mente cosciente*, McGraw-Hill Companies Milano 1999.

Churchland,P., *Neurophilosophy: Forward a Unified Understanding of the Mind-Brain*, The MIT Press, New York 1986.

Cicognani,B., a cura di, *De hominis dignitate*, testo, traduzione e note, Le Monnier Firenze, 1942.

Cogliandro,G.,*L'autocostruzione dell'intuizione intellettuale nella Darstellung der Wissenschaftslehre di J.G. Fichte*, articolo in "Annuario Filosofico" Mursia editore 2003.

Damasio,A., *L'errore di Cartesio*, Adelphi Milano 1995.

Damiata, M., *I problemi di G. D'Ockham: L'uomo*, Studi Francescani 1999.

Dennett,D.C.,*Brainstorms, Saggi filosofici sulla mente e la psicologia*, Adelphi Milano 1991.

- *Coscienza. Che cos'è*, Rizzoli Milano 1993.
- *La mente e le menti. Verso una comprensione della coscienza*, Sansoni Milano 1997.

Dreyfus, H.L., *Dai micro-mondi alla rappresentazione della conoscenza*, in P. Araldi, *Progettare la mente, filosofia, psicologia, intelligenza artificiale*, Il Mulino Bologna 1989.

Eccles, J., *Il mistero uomo*, Il Saggiatore Milano 1990.

Edelman, G.M., *Il presente ricordato*, Rizzoli Milano 1991.

Edelman, G.M., Tononi, G., *Un universo di coscienza. Come la materia diventa immaginazione*, Einaudi Torino 2000.

Farci, M., *Lo sguardo tecnologico. Il postumano e la cultura dei consumi*, Franco Angeli Milano 2011.

Fichte, J.G., *La dottrina della scienza*, Laterza Bari 1971.

Findlay, J.N. *Platone. Le dottrine scritte e non scritte*, a cura di, G. Reale, Vita e Pensiero Milano 1994, *I gradi dell'essere*.

Freud, S., *Il Perturbante*, in *Opere 1917-1923. L'io e L'Es e altri scritti*, Bollati Boringhieri Torino 1989.

Galimberti, U., *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli Milano 1999.

- *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Feltrinelli Milano 2005.

Granier, J. *Nietzsche*, tr.it., Feltrinelli Milano 1984.

Hegel, G.W.F. *Fenomenologia dello spirito*, Prefazione, tr.it. E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia 1973.

Heidegger, M., *Essere e tempo*, in *Essere e tempo. L'essenza del fondamento*, tr.it., P. Chiodi, UTET Torino 1978.

- *Saggi e discorsi*, Mursia Milano 1980.
- *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, tr.it. G. Vattimo, Mursia Milano 1980.
- *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1984.

Hobbes, T., *Il Leviatano*, tr.it. M. Vinciguerra, Roma-Bari, Laterza 1974.

Husserl, E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, tr. It., G. Alliney e E. Filippini, Einaudi Torino 1965.

- *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr.it. E. Filippini (a cura di), Il Saggiatore Milano 1975.

Jonas,H., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi Torino 1990.

- *Sull'orlo dell'abisso. Conversazioni sul rapporto uomo e natura*, Einaudi Torino 2000.

Lacan, J., *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'lo*, in *Scritti*, vol.I, Einaudi, Torino 1974.

Leibniz, G.W.*Monadologia* (1714), in *Scritti filosofici*, a cura di D.O.Bianca, vol.I, Torino, UTET 1967.

Lévinas, E.,*Etica e spirito*, in *Difficile libertà*, tr.it. G.Penati ,La Scuola Brescia 1986.

Locke,J., *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza, o sia analisi distinta del pensiero umano con un esame delle più importanti questioni dell'ideologia, del kantismo e della filosofia trascendentale*, Tipografia G.Silvestri Milano MDCCCXLVI,

Kafka,F., *La metamorfosi*, BUR Rizzoli Milano 1994.

Kant,I., *La metafisica dei costumi*, Laterza Bari 2009.

Kierkegaard,S., *Il concetto dell'angoscia*, in *Opere*, tr.it. C. Fabro, Sansoni Firenze 1972.

- *Aut aut. Estetica ed etica nella formazione della personalità*, Mondadori Milano 2002.

Marchesini,R., *Il tramonto dell'uomo. la prospettiva post-umanista*, Dedalo Bari 2009.

Masi,G., *L'uni-equivocità dell'essere in Aristotele*, Tilgher Genova 1989.

Miller, G.A., *A Very Personal History*, Cambridge MA, mit Center for Cognitive Science, Occasional Paper n°1, 1979.

Minsky, M., *La società della mente*, Adelphi Milano 1989.

Monod, J.,*Il caso e la necessità. Saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea*, Mondadori Milano 1997.

Nagel, T., *What is like to be a bat?*, in "Philosophical Review" 83, 1974.

Napoli Signorelli, P., (a cura di) *Storia critica de teatri antichi e moderni*, Napoli Vincenzo Orsino, 1813.

Natale, N., *Il riso di Hephaistos. All'origine del comico nella poesia e nell'arte dei Greci*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2008.

Newell, A., Simon, H., *Computer Science as Empirical Enquiry*, in *Mind Design: Philosophy, Psychology, Artificial Intelligence*, 1976.

Nietzsche, F., *Così parlò Zarathustra*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi Milano 1964.

- *Ecce Homo*, Adelphi Milano 1969.

Pascal, B., *Pensieri e altri scritti*, Oscar Mondadori Milano 1994.

Perniola, M., *Il sexappeal dell'inorganico*, Einaudi Torino 1994.

Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, Aragno Torino 2004.

Platone, *Liside*, tr.it. P. Pucci, in *Opere complete*, Laterza Bari 1988.

Rank, O., *Il Doppio. Il significato del Sosia nella letteratura e nel folklore*, Sugarco Camago 1994.

Reale, G., *Storia della filosofia antica*, Vita e Pensiero, Milano 1982

- a cura di, *Franz Brentano Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele e alcune osservazioni critiche di complemento*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

Recalcati, M., *Patria senza padri. Psicopatologia della politica italiana*, (a cura di) C.Raimo, Edizioni minimum fax Roma 2013.

Ries, J., *Il mito e il suo significato*. Editoriale Jaka Book 2005.

Rorthy, R., *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani Milano 1986.

Rotterdam da, E., *Elogio della pazzia*, La Biblioteca ideale tascabile Milano 1995.

Rutelli, R., *Il desiderio del diverso. Saggio sul doppio*, Liquori 1984.

Sartre, J.P., *L'essere e il nulla*, trad.it. di G. Del Bo, Il Saggiatore Milano 1983.

- *Della intenzionalità. Un saggio di filosofia della conoscenza*, Bompiani Milano 1985.

- *La riscoperta della mente*, Bollati Boringhieri Torino 1994.
- *Il mistero della coscienza*, Raffaello Cortina Milano 1998

Schopenhauer, A. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mursia Milano 1985.

Spiazzi, R., *Il Pensiero di S. Tommaso D'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano Bologna 1997.

Spinoza, B., *Lettera LVIII* (a cura di) G.E.Scheller 1674 in , *Epistolario* (a cura di) A.Droetto, Einaudi Torino 1974.

Turing, A., *Macchine calcolatrici e intelligenza*, in A.M.Turing, *Intelligenza meccanica* (a cura di) G.Lolli, Bollati Boringhieri Torino 1992.

Vigneri, M., *Il dio selvaggio: crollo e generatività delle nuove culture*, in in P.Barcellona, F.Ciaramelli, R.Fai, (a cura di) *Apocalisse e post-umano. Il crepuscolo della modernità*.

Vigorelli, A., *Il disgusto del tempo. La noia come tonalità affettiva*, Mimesis Milano 2009.

Wikipedia, l'enciclopedia libera,

© 2015 Università del Salento – Coordinamento SIBA

Coordinamento SIBA
UNIVERSITÀ DEL SALENTO
<http://siba.unisalento.it>

eISBN 978-88-8305-111-1 (electronic version)

<http://siba-ese.unisalento.it>