

La coscienza secondo Searle

ARTURO VERNA

Dirigente Scolastico del Liceo Classico "Stabili-Trebbiani", Ascoli Piceno

arturo.verna.ap@gmail.com

DOI: 10.57610/cs.v8i12.434

Abstract: In the essay *The self as a problem in philosophy and neurobiology* Searle points out three fundamental characteristics of consciousness: quality, subjectivity and unity. The latter appears to be the most important, because it makes the others possible and characterizes consciousness as emerging from its contents.

Keywords: Consciousness, Self, State of consciousness, Subjectivity.

Riassunto: Nel saggio *Il sé come problema in filosofia e neurobiologia* Searle sottolinea tre caratteristiche fondamentali della coscienza: la qualità, la soggettività e l'unità. Quest'ultima appare come la più importante, perché rende possibile le altre e connota la coscienza come emergente dai suoi contenuti.

Parole chiave: Coscienza, Sé, Soggettività, Stato di coscienza.

1. Introduzione

Il volume *Intelligenza artificiale e pensiero umano* (traduzione e cura di Angela Condello) raccoglie sei saggi di Searle usciti tra il 1990 e il 2006 e ripubblicati nel 2008, insieme ad altri quattro, nel volume *Philosophy in a new century* per Cambridge University Press. Il presente contributo intende affrontare il tema della coscienza, in particolare a muovere dal saggio, contenuto nel volume, *Il sé come problema in filosofia e neurobiologia*¹. Tale saggio, tra l'altro, ricapitola gli elementi essenziali della posizione di Searle in merito al problema della coscienza.

2. Il problema della coscienza

Nel saggio, che sottopongo ad indagine, il problema della coscienza è esposto in questi termini: "come possono dei semplici frammenti di materia nel

1. Il titolo originale del saggio, pubblicato per la prima volta in T. E. Feinberg, J. P. Keenan, *The lost Self: Pathologies of the Brain and Identity*, Oxford University Press, 2005, è "The Self as a problem in philosophy and neurobiology".

cervello causare la coscienza?”². Infatti, *che* il cervello causi la coscienza è per Searle *certo*: “sappiamo prima ancora di iniziare la nostra indagine che i processi del cervello in effetti causano la coscienza”³. Cioè, lo sappiamo *senza bisogno di indagine*, perché è un *fatto* che il cervello causi la coscienza. Piuttosto, “non sappiamo come il cervello produca la coscienza” e, quindi, “non sappiamo quali dispositivi chimici sono necessari per la sua produzione”⁴; il che rileva, per esempio, in merito alla possibilità di una produzione artificiale della coscienza in una macchina, possibilità intorno alla quale per adesso (fino a che non scopriamo come il cervello produce la coscienza) Searle ritiene non essere possibile pronunciarsi⁵.

Al proposito mi sembra che Searle condivida la posizione della Churchland: per quanto le neuroscienze siano lontane dal dare una spiegazione completa dei meccanismi cerebrali, su di esse è fondata l’unica possibile scienza della coscienza⁶: per esempio, anche se “non esiste alcuna regione cerebrale circoscritta – alcun modulo cerebrale a sé stante – che sia la sede dell’esperienza cosciente”⁷, il neurologo Nicholas Schiff ha formulato un’ipotesi secondo cui, per la consapevolezza di eventi specifici, c’è bisogno di un fascio di neuroni nel mezzo del talamo centrale. La spiegazione dettagliata, che il neurologo dà per il sorgere della coscienza in base a questi meccanismi neuronali, è solo *un’ipotesi* ma per la Churchland è *certo* che la coscienza sia prodotta da un’attività cerebrale che si compie a livello del talamo centrale, *perché*, “se si verifica una lesione su un lato del talamo centrale, la persona tende a non essere consapevole o a non occuparsi degli eventi correlati al lato interessato”⁸. Se, invece, si verificano danni su entrambi i lati, la persona cade in coma, cioè *perde coscienza*. E questo per la Churchland *attesta* il ruolo che il talamo centrale svolge per la coscienza. In altri termini, per Churchland e, credo, anche per Searle sono le patologie cerebrali a mostrare la dipendenza e, quindi, la derivazione della coscienza dal cervello: non sappiamo *esattamente* come la produce ma è certo che è il cervello a produrla, perché, a fronte di danni cerebrali, la coscienza subisce alterazioni. Il che, poi, a rigore significa che è il cervello che ha coscienza, cioè che la coscienza è uno stato (una condizione) in cui il cervello si viene a trovare.

2. J. A. Searle, *Intelligenza artificiale e pensiero umano*, p. 179.

3. *Ibidem*.

4. Ivi, p. 88.

5. È l’argomento affrontato nel saggio “Ventun anni nella stanza cinese” anch’esso contenuto in *Intelligenza artificiale e pensiero umano*.

6. Cfr. P. S. Churchland, *L’io come cervello*, pp. 229 sgg.

7. Ivi, p. 236.

8. Ivi, p. 240.

Ma il punto è che in questa condizione il cervello non si trova *sempre*: infatti, “in uno stato di sonno profondo siamo sostanzialmente inconsapevoli e privi di esperienze coscienti [...] Non abbiamo presente di essere in un sonno profondo. È quasi come se la coscienza stessa cessasse di esistere, quasi fosse un fuoco spento”⁹. Il cervello, tuttavia, continua a operare, per esempio a consolidare memoria. Orbene, posto che il cervello non la produce *sempre*, cioè che può anche non produrla, a mio giudizio non si può inferire dall’osservazione, a fronte di malfunzionamenti cerebrali, che il cervello la produce. *Perché appunto anche quando il cervello funziona correttamente la coscienza può non esserci*. Cioè, proprio perché il cervello può non produrla, allo stato delle nostre conoscenze, che non sono in grado di *accertare* i meccanismi cerebrali con cui sorgerebbe, *che la produca è solo un’ipotesi* (sia pure un’ipotesi suffragata da concordanti osservazioni).

3. *Che cos’è la coscienza*

La risoluzione della coscienza a prodotto del cervello è resa possibile dalla sua definizione: per Searle

la coscienza consiste di quegli stati di sentimento, sensibilità o consapevolezza che iniziano tipicamente quando ci svegliamo da un sonno senza sogni e proseguono durante il giorno finché quelle sensazioni non si interrompono, finché non andiamo di nuovo a dormire, o non entriamo in coma, o moriamo, o diveniamo altrimenti inconsci. In questa teoria i sogni sono una forma di coscienza che ci capita durante il sonno¹⁰.

Ciò che va, prima di tutto, sottolineato è che la coscienza è, per Searle, uno *stato*. Lo è *essenzialmente* in quanto è prodotta: c’è, viene meno o si altera in conseguenza della sua causa; nessun movimento può esserle attribuito, essendo, piuttosto, mossa dalla sua causa. Ora, gli stati di coscienza sono stati di sentimento, sensibilità e consapevolezza (vigilanza, presenza a sé) che, per Searle, *essenzialmente* si risolvono in *sensazioni*: essi, infatti, sono *qualitativi*, “nel senso che c’è sempre una certa sensazione qualitativa rispetto a com’è l’essere in uno stato cosciente anziché in un altro”¹¹. Essere coscienti, nell’esempio di Searle, è ascoltare la *Nona Sinfonia* di Beethoven o bere della birra fredda; ma, ascoltando la *Nona Sinfonia* o bevendo birra fredda, si è coscienti *in modo differente*,

9. Ivi, p. 230.

10. J. A. Searle, *Intelligenza artificiale e pensiero umano*, p. 179.

11. Ivi, p. 180.

perché differenti sono le sensazioni che si provano nei due casi. Sicché ciò che connota uno stato di coscienza e lo distingue dall'altro è, a rigore, *ciò che si prova in quello stato*, come ci si sente ascoltando la *Nona Sinfonia* o bevendo birra fredda. Questo, appunto, distingue i due stati di coscienza, le differenti sensazioni che si provano in ciascuno. Sicché, a rigore, la coscienza è sentirsi in un certo modo (= *che cosa si prova ad essere quello che, in una determinata situazione, si è*). E, se, come Searle ritiene, la coscienza è un prodotto del cervello, il cervello deve produrla nelle differenti modalità del sentirsi situato: il cervello deve produrre la sensazione che si prova ascoltando la *Nona Sinfonia* di Beethoven e, *parimenti*, la sensazione che si prova bevendo birra fredda.

Orbene, in quanto esprimono il sentirsi in un certo modo, gli stati di coscienza sono soggettivi “nel senso che esistono solo se ne fa esperienza un soggetto umano o animale”¹²: esistono per un soggetto, non “in maniera neutrale o in terza persona” perché la loro esistenza “dipende dalle loro qualità soggettive in prima persona”¹³. Il che necessita di un chiarimento, in assenza del quale si ingenerano equivoci. Poiché la coscienza è il prodotto di meccanismi cerebrali e poiché questi sono gli stessi per gli individui della stessa specie, gli stati di coscienza debbono per questi essere gli stessi: ciò che provo nel bere birra fredda è *lo stesso* che provano altri uomini *nelle stesse condizioni*, ossia in condizioni non patologiche come lo sono le mie. *Ché, altrimenti, questa sensazione non dipenderebbe dal cervello*. Ma essa esiste soltanto *perché c'è una specie umana che la prova cioè perché il cervello dell'uomo funziona in un certo modo*. La coscienza, per Searle, ha una ontologia di prima persona in questo senso, che non esiste *erga omnes* ma, *così come la proviamo*, solo per noi che la proviamo così: secondo il famoso articolo di Thomas Nagel, non possiamo sapere che cosa si prova ad essere un pipistrello, cioè come si sente il pipistrello ad essere tale, perché la costituzione del pipistrello è differente dalla nostra, cioè perché, a differenza nostra, il pipistrello percepisce mediante il sonar¹⁴. Il pipistrello (e non l'uomo) sa cosa prova il pipistrello a essere tale, l'uomo (e non il pipistrello) sa cosa prova l'uomo a trovarsi nella situazione in cui si trova, *perché ogni uomo percepisce allo stesso modo e questo modo è differente da quello del pipistrello*: sicché non posso non sapere che cosa prova un altro uomo a bere birra fredda, perché, *percependo come me* (grazie agli stessi meccanismi cerebrali), non può non provare ciò che provo io.

12. *Ibidem*.

13. *Ibidem*.

14. T. Nagel, *Che cosa si prova ad essere un pipistrello?*, in D. R. Hofstadter, D. C. Dennet (a cura di), *L'io della mente*.

4. Oggettività e soggettività

Nel saggio “Ventun anni nella stanza cinese”¹⁵, anch’esso contenuto nel volume *Intelligenza artificiale e pensiero umano*, Searle relativamente a soggettività e oggettività distingue tra livello epistemico e livello ontologico. A livello epistemico una proposizione è oggettiva “perché la sua verità o falsità può essere accertata come un dato di fatto indipendente dalle disposizioni degli osservatori”¹⁶. Nell’esempio di Searle, la proposizione “Calvin Coolidge è nato negli Stati Uniti” è oggettiva perché il luogo di nascita del Presidente può essere provato *erga omnes*: oggettivo è ciò che è verificabile da tutti. Ossia, oggettiva è quella proposizione, che, trovando corrispondenza in *eventi verificabili*, non può essere smentita da nessuno. Invece, la proposizione “Calvin Coolidge è stato un grande Presidente” è tale che “la verità o falsità non può essere accertata oggettivamente, e l’affermazione è relativa a interessi e valutazioni”¹⁷: per quanto numerosi siano gli esempi del buon governo di Coolidge, se ne possono addurre altri che attestano il contrario. Sicché quella proposizione non è vera *erga omnes* ma esprime solo una valutazione di qualcuno che può essere diversa da quella di altri.

Dal punto di vista ontologico, cioè relativamente al modo di esistenza degli enti, invece, oggettivo è ciò che esiste *senza coscienza*: “in quel senso, le montagne e le molecole, come i pianeti e le placche tettoniche sono ontologicamente oggettivi”¹⁸. Sono oggettivi, appunto, perché non esistono *come sensazioni*. Il che significa: *non sono stati di coscienza*. Viceversa, “i dolori, il solletico, il prurito [...] sono ontologicamente soggettivi” perché “esistono soltanto nella misura in cui ne fanno esperienza soggetti umani o animali”¹⁹. Ciò che è ontologicamente soggettivo è ciò che ha un’ontologia *di prima persona*, nel senso che esiste così come l’ente (soggetto umano o animale) lo prova, cioè esiste in quanto stato di quel soggetto e *non di altri* (di altre specie). Al contrario, ciò che è ontologicamente oggettivo è, per Searle, ciò che ha un’ontologia *di terza persona*, quel che non è né un “Io” né un “Tu” ma esiste *in modo neutrale*. *Eo ipso*, in relazione a questo *neutro*, le differenze soggettive sono neutralizzate: io e il pipistrello ci distinguiamo perché ci percepiamo diversamente, ma le

15. Il titolo originale del saggio, pubblicato per la prima volta in J. Preston, M. Bishop, *Views into a Chinese Room. New Essays on Searle and Artificial Intelligence*, Oxford University Press, 2002, è “Twenty-one years in the Chinese room”.

16. J. A. Searle, *Intelligenza artificiale e pensiero umano*, p. 100.

17. *Ibidem*.

18. *Ibidem*.

19. Ivi, pp. 100-101.

montagne e le molecole, i pianeti e le placche tettoniche *sono gli stessi per entrambi*. Cioè, relativamente all'ente di terza persona, *io e il pipistrello siamo lo stesso*.

Il che, si badi, non può voler dire che l'ente in terza persona esiste *anche senza l'ente in prima persona*. Perché, appunto, per Searle l'ente in terza persona è *residuale*: soltanto in quanto c'è la coscienza, possono esserci enti che ne sono privi. I quali, però, non possono neppure avere coscienza di esserlo: la distinzione tra ontologia di terza persona e ontologia di prima persona, quindi, *non può non cadere* in quest'ultima: a prescindere dalle convinzioni di Searle ma in coerenza con il suo discorso, le montagne e le molecole, i pianeti e le placche tettoniche sono quel che sono soltanto *per* la coscienza. Senza di essa non esisterebbero punto.

Questa distinzione tra livello epistemico e livello ontologico consente a Searle di giudicare erronea la pretesa di sottrarre la coscienza allo studio di una conoscenza oggettiva sulla base della considerazione che sembra constare di fenomeni soggettivi. Perché, appunto, la coscienza è soggettiva in quanto esibisce un'ontologia di prima persona ma ciò non preclude la possibilità che sia oggettivamente indagata, se l'indagine non nega la soggettività della coscienza (in quanto *sentirsi situato*) ma la riconduce alla sua genesi (ai meccanismi cerebrali che la producono, cioè a eventi verificabili).

5. L'unità della coscienza

Oltre alla soggettività (ontologia di prima persona) e alla qualità dei suoi stati, vi è, secondo Searle, una terza caratteristica della coscienza, che è essenziale perché rende possibile le altre due: "gli stati di coscienza ci giungono sempre come parte di un campo di coscienza unificato"²⁰. Searle intende dire che, se bevo birra fredda *mentre* ascolto la *Nona sinfonia*, non ho due stati di coscienza separati ma due parti "di una esperienza cosciente totale": le sensazioni che provo sono strettamente congiunte in quanto ne ho coscienza *insieme*; "e questa è una caratteristica della coscienza in generale, cioè che essa si verifica sempre e soltanto come parte di un campo cosciente unificato"²¹: nessuno stato di coscienza può essere percepito *da solo*, quindi nessuno può risolvere la coscienza, perché lo stato di coscienza, che di volta in volta si ha, è solo una parte che cade, insieme ad altre, nel suo campo. Sicché avere coscienza significa fare esperienza di differenti sensazioni *che cadano in una coscienza che le eccede: eo ipso*, la

20. Ivi, p. 180.

21. *Ibidem*. Secondo Searle, gli esperimenti sul cervello diviso a metà ne darebbero dimostrazione.

coscienza, che se ne ha, è coscienza della loro sintesi. Ma, poiché consegue dal cadere nel campo della coscienza, la coscienza non può risolversi neppure nella sintesi degli stati di coscienza, *perché, appunto, la sintesi c'è solo per la coscienza.*

Infatti, Searle, che pure ritiene che il “campo di coscienza unificato” sia, a sua volta, prodotto dal cervello (“il cervello crea un campo cosciente proprio come lo stomaco e il tratto digerente creano la digestione”²²), relativamente alla coscienza *nella sua interezza*, non considera percorribile la via del cosiddetto “approccio a mattoncini”. “L’idea di questo approccio è pensare il campo unificato della coscienza come costituito da tutte le sue diverse componenti”²³. Cioè, tale approccio, risolvendo la coscienza nella collazione dei suoi stati, pretende di dare spiegazione di *tutta* la coscienza mercé il reperimento dei correlati neuronali e degli esatti meccanismi con cui uno stato di coscienza è prodotto dal cervello: se la coscienza non è altro che la somma dei suoi stati, il modo con cui se ne forma uno può essere esteso, per analogia, a tutti gli altri.

Ora, per Searle, questa rappresentazione della coscienza come somma dei suoi stati, innanzitutto, origina “previsioni implausibili”, perché, risolvendola in ciascuno degli stati, pensa la coscienza come un’attività intermittente, che va e viene a seconda dei correlati neuronali da cui uno stato di coscienza è prodotto. E, soprattutto, va incontro ad un’obiezione, che le componenti dello stato di coscienza unificato “possono esistere soltanto in un soggetto che è già cosciente”²⁴. Il che significa che la coscienza non deriva dagli stati di coscienza ma che, al contrario, questi, pur essendo prodotti da specifici meccanismi neuronali, possono esserci soltanto per la coscienza che se ne ha e che, *eo ipso*, li collega l’un l’altro: nel linguaggio di Searle, i correlati neuronali, che consentono la percezione, per esempio, del colore rosso, non ci danno i correlati neuronali della coscienza, “piuttosto ci danno i correlati neuronali per una modalità particolare *dentro un campo cosciente preesistente*”²⁵. Cioè la percezione non crea la coscienza, perché, quando il cervello la produce, la coscienza (con la relativa unificazione di stati preesistenti) deve già esserci; invece la percezione “modifica la coscienza del campo di coscienza preesistente”, *perché aggiunge al campo di coscienza uno stato che prima non vi cadeva*. Cioè, la coscienza non è percezione ma è coscienza *della percezione* e si modifica perché, incrementando il proprio campo, diviene coscienza di quella che, di volta in volta, il cervello produce. La coscienza è l’orizzonte mobile che include tutte le percezioni estendendosi progressivamente e, *eo ipso*, congiungendo le nuove con le precedenti.

22. Ivi, p. 181.

23. Ivi, p. 183.

24. Ivi, p. 184.

25. *Ibidem*.

Searle, che, come ho già detto, ritiene che anche la coscienza, quale unità che abbraccia tutti gli stati di coscienza, sia un prodotto del cervello, propone per la sua indagine, di contro all'approccio a mattoncini, il cosiddetto "approccio del campo unificato": "si tratta di sapere non tanto che cosa causa l'esperienza del colore rosso [...] ma piuttosto come il cervello diventi cosciente in primo luogo"²⁶. Il che significa anche indagare come si produce l'esperienza del colore rosso, perché senza la coscienza, che abbraccia tutte le esperienze unificandole, l'esperienza del colore rosso non può esserci. Ma solo indirettamente, perché il tema che l'approccio del campo unificato esplicitamente pone a oggetto di indagine è:

qual è esattamente la differenza tra il cervello incosciente e il cervello cosciente, e come possono queste differenze far sì che il cervello sia in uno stato di coscienza? Lo stato di coscienza, come ho sostenuto prima, riguarda il campo unificato cosciente. Dunque, la domanda per questo approccio è: come fa il cervello a produrre un campo unificato cosciente²⁷.

6. L'emergenza della coscienza

A me sembra che l'"approccio del campo unificato", che Searle caldeggia, involva una difficoltà. Infatti, questo approccio cerca risposta alla domanda "che cosa rende il cervello cosciente?"²⁸. *Eo ipso*, però, esso presuppone che la coscienza, sotto cui vengono unificati gli stati di coscienza che cadono nel suo campo, si risolva, a sua volta, in uno stato di coscienza. *Perché, in tale approccio, la coscienza è considerata un prodotto del cervello*. Con che il campo di coscienza unificato decade a parte di sé stesso, richiedendo all'infinito un campo in cui essere unificato con gli stati di coscienza che contiene. E, poiché il campo di coscienza unificato può incrementarsi ma non decadere a parte di sé stesso, la coscienza, quale unità dei suoi stati, non può essere un prodotto del cervello. *O* la coscienza si risolve negli stati di coscienza che il cervello produce (ma, giustamente, Searle evidenzia che non si può dare uno stato di coscienza senza che vi sia una coscienza preesistente) *o* la coscienza, quale unità che abbraccia tutti i suoi stati unificandoli, non è un prodotto del cervello (ché, appunto, se lo fosse, nonostante quanto ritiene Searle, non sarebbe altro che uno stato di coscienza).

26. *Ibidem*.

27. *Ibidem*.

28. Ivi, p. 185.

Searle cita Kant tra i filosofi che hanno dato importanza all'unità del campo cosciente. E si riferisce espressamente a "l'unità trascendentale dell'appercezione"²⁹. Ma in Kant l'unità trascendentale dell'appercezione è *originaria*. Secondo Kant, infatti, "l'io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni"³⁰: queste non sono prodotte dal pensiero e, tuttavia, debbono essere pensate, ché, altrimenti, non sarebbero. In un linguaggio più vicino a quello di Searle, la coscienza le deve accompagnare tutte cioè deve essere coscienza di ciascuna: se non ne avessi coscienza, per me non sarebbero. Ma l'io penso in tanto accompagna tutte le rappresentazioni in quanto è prodotto dall'appercezione originaria, che è, appunto, originaria per questo, "che, in quanto produce la rappresentazione Io penso – che deve poter accompagnare tutte le altre, ed è in ogni coscienza una e identica – non può più essere accompagnata da nessun'altra"³¹. Io penso la rappresentazione x, la rappresentazione y, la rappresentazione z, e così via; ma penso la rappresentazione x soltanto perché, nel pensarla, come nel pensare ogni altra rappresentazione, *mi so pensante*. Nel sapermi pensante, quindi, mi so come colui che accompagna tutte le rappresentazioni, *come la loro sintesi*, ma, *eo ipso*, sapendomi pensante, mi so altro dalle rappresentazioni che penso. Appunto, mi so *analiticamente*, nella mia identità che con le rappresentazioni che penso non ha nulla a che fare: nell'atto in cui mi penso, le rappresentazioni che penso *non ci sono più*. Invece, le rappresentazioni sono solo perché pensate, quindi solo perché cadono "tutte insieme" nell'autocoscienza: l'autocoscienza, per cui sono pensate e, quindi, sono, è ciò per cui non esistono separatamente ma in sintesi l'una con l'altra.

Ora, da una parte, per Kant la sintesi delle rappresentazioni è condizione dell'appercezione: solo "in quanto posso legare in una coscienza una molteplicità di rappresentazioni date, è possibile che mi rappresenti l'identità della coscienza in queste rappresentazioni stesse"³². Cioè, l'appercezione presuppone l'unificazione delle rappresentazioni: senza di esse e senza la loro sintesi, l'appercezione è impossibile. D'altra parte, però, l'identità dell'appercezione è analitica, cioè non coincide con la sintesi delle rappresentazioni ma è *la coscienza dell'emergenza della coscienza dalle rappresentazioni*. E, per questa sua emergenza, è inderivata.

Se questa breve (e superficiale) riesposizione di uno dei luoghi più complessi e noti della seconda edizione della *Critica della ragion pura* è fondata, il riferimento, che Searle instaura, a "l'unità trascendentale dell'appercezione" non è incongruo.

29. Ivi, pp. 180-181.

30. I. Kant, *Critica della ragion pura*, p. 110.

31. Ivi, p. 111.

32. *Ibidem*.

Perché quello che lui chiama “campo unificato cosciente” può corrispondere alla kantiana “unità sintetica originaria dell’appercezione”, cioè alla necessità che il molteplice dato nell’intuizione sia unificato in una coscienza e, quindi, sottostia alle condizioni per cui solo può esserlo³³. Ma, ribadisco, mentre per Kant la coscienza non deriva dal molteplice dell’intuizione e dalla sua “fonte” (la sensibilità), Searle pretende, contraddittoriamente, che la coscienza, al pari di quegli stati *di cui è coscienza ed a cui la coscienza preesiste*, sia un prodotto del cervello.

7. L’esigenza del sé

Il “sé”, che Searle assume espressamente a tema di indagine nelle ultime pagine del saggio *Il sé come problema in filosofia e neurobiologia*, corrisponde a quella che ho chiamato sopra “unità della coscienza”. Searle muove da tre constatazioni: 1) dato un campo cosciente, sono libero di indirizzare la mia attenzione a uno stato di coscienza anziché ad un altro: senza muovere gli occhi, posso focalizzare l’attenzione ora sulla tazza che è sopra al tavolo, ora sullo schermo del computer, ora sulla libreria alla mia destra; 2) sono libero di cambiare un campo di coscienza dato, agendo (per esempio uscendo dalla stanza) in modo che se ne produca un altro; 3) ho un’idea di me stesso in quanto persona particolare situata in un determinato momento storico. Le prime due constatazioni, che implicano la libertà di azione, hanno come condizione che ci sia una *x* che comincia ad agire: senza ammettere un sé, che agisce, l’azione è impossibile. Ma il sé che agisce deve riflettere sulle ragioni dell’azione e, per far ciò, deve essere lo stesso che ha percezioni e memorie ossia *coscienza*.

In effetti, secondo Searle, la postulazione del sé “è una caratteristica formale del campo cosciente”³⁴: non è possibile pensare un campo cosciente unificato *senza postulare un sé*. Cioè, non si può pensare questo campo “come un campo costituito soltanto dai suoi contenuti e dalla loro disposizione. Piuttosto i contenuti richiedono un principio di unità [corsivo mio]”³⁵: il sé (ciò che Searle chiama così), che costituisce questa unità, quindi, non è altro che l’unità della coscienza, che non si risolve nei suoi stati e nella loro sintesi (ciò che Searle qui chiama “disposizione”). Ora, ciò che a Searle preme sottolineare è che “il principio non è un’entità separata”, cioè un particolare *ente* accanto agli stati di coscienza, un ente di cui si ha coscienza *a prescindere dagli stati di coscienza* ma

33. “L’unità trascendentale dell’appercezione è quella, per la quale tutto il molteplice dato da una intuizione è unito in un concetto dell’oggetto.” Ivi, p. 114.

34. J. A. Searle, *Intelligenza artificiale e pensiero umano*, p. 189.

35. *Ibidem*.

un'unità che non esiste senza di questi. E, tuttavia, *non ne dipende*: è, appunto, un'unità *formale*, perché non è un oggetto ma *la forma dell'oggetto*, ciò per cui l'oggetto è tale. Gli stati di coscienza sono stati *per la coscienza (per il sé)*.

Molti filosofi, e soprattutto Kant, sostiene Searle, hanno affermato che coscienza è autocoscienza, il che non è esatto se significa che uno stato di coscienza di un certo ordine richiede uno stato di ordine superiore: se devo godermi la birra, non debbo necessariamente godermi il fatto di godere la birra. Ma, secondo Searle, c'è un senso per cui è giusto dire che coscienza è autocoscienza. Non perché bevendo la birra ho ad oggetto il me stesso che beve la birra, né perché l'esperienza del bere la birra è esperienza di me che beve la birra. "Ma, affinché ci sia un'esperienza cosciente del bere la birra che abbia un oggetto e un contenuto, deve esserci un sé che fa esperienza del contenuto ed è consapevole dell'oggetto"³⁶. Faccio esperienza di bere la birra solo perché ho coscienza di che cos'è "bere la birra", cioè solo perché sono consapevole di quello che sto facendo: lo stato di coscienza richiede, quindi, una coscienza *che non vi coincide*. Perché, appunto, non posso provare una sensazione *senza sapere che cosa sto provando*, cioè senza attribuirlo a ciò che identifico in un certo modo. Ma sapere cosa sto provando *non è* la sensazione che provo: "rendersi consapevole dell'oggetto" significa, infatti, sapersi emergente, sapere di non essere né il bere la birra né colui che si risolve nella sensazione di bere la birra. Cioè, è sapere di essere chi ha la possibilità di avere altre sensazioni oltre quella che attualmente prova. Lo stato di coscienza richiede, quindi, una coscienza che lo eccede e che è autocoscienza non perché la coscienza ha ad oggetto sé stessa ma perché è, *come tale*, il suo sapersi emergente.

Che, per l'indagine di questo emergente, ci si possa affidare, come Searle intende, a un approccio neurobiologico alla coscienza, un approccio che magari non si limiti ai correlati neuronali, resta a mio giudizio radicalmente dubbio. Come può il cervello produrre ciò che emerge da ogni stato che il cervello produce? In quanto prodotto dal cervello, il sé si risolverebbe in uno stato ma, *eo ipso*, non sarebbe il sé.

Riferimenti bibliografici

- Churchland P.S., *L'io come cervello*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014.
 Hofstadter D. R., Dennet D. C., *L'io della mente*, Adelphi, Milano 1985.
 Kant I., *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1991.
 Searle J. A., *Intelligenza artificiale e pensiero umano*, Lit Edizioni, Roma 2023.

36. Ivi, p. 191.