

La prospettiva della mente di Susan Blackmore, ovvero l'esperienza cosciente come illusione *di Astro Calisi*

Una tendenza sempre più pronunciata degli ultimi anni, nell'ambito della riflessione sulla mente, è quella di mettere in discussione la stessa esistenza di fenomeni come l'esperienza cosciente o l'autonomia ordinariamente riconosciuta alla nostra volontà (libero arbitrio). La motivazione di fondo che sta dietro tali tentativi, al di là delle argomentazioni prodotte per giustificarli, deriva dalla considerazione della radicale intrattabilità di alcuni aspetti del "mentale" con le correnti categorie concettuali e metodologiche della scienza. Il contrasto insanabile che oppone questi due domini viene di solito interpretato come un evidente indicatore dell'inadeguatezza di certe caratteristiche della mente per farne degli "oggetti" di indagine scientifica. Di qui la necessità di svalutare l'importanza di tali caratteristiche con ogni mezzo, trasformandoli in qualcos'altro, fino all'estremo, talvolta raggiunto, di non riconoscere ad essa alcuna consistenza nel mondo reale (*eliminativismo*).

Uno dei più recenti tentativi in tal senso è quello intrapreso dalla psicologa inglese Susan Blackmore, nel suo libro *Coscienza*¹. Seguendo molto da vicino le orme del filosofo americano Daniel Dennett, ella si cimenta nell'impresa – a dir la verità, non molto originale – di demolire le convinzioni del senso comune riguardanti l'esperienza cosciente e il nostro sé interiore.

L'esperienza cosciente è ciò che viene vissuto, con coinvolgimento più o meno profondo, nella dimensione soggettiva di ciascuno di noi. Essa riguarda in primo luogo sensazioni e percezioni, come pure sentimenti ed emozioni, ma comprende anche i diversi contenuti che fanno riferimento alla sfera del pensiero. E il sé?

Il sé è un'immagine che emerge a poco a poco in seguito al ripetersi di esperienze vissute, per lo più in relazione alle attività poste in atto dall'individuo. Non ci sarebbe un sé se non fossimo *soggetti di esperienza*, cioè se non fossimo in grado di vivere in prima persona – in maniera consapevole – un gran numero e una gran varietà di esperienze.

In ogni caso, l'esperienza cosciente, così come il sé che essa sottintende, si presentano a noi come fenomeni assolutamente centrali nella nostra esistenza. Qualsiasi

tentativo di render conto di essi dovrebbe avere come punto di partenza le forme e i modi con cui vengono sperimentati a livello individuale. Sono questi i dati originari, o – se preferiamo – i “fatti” con cui la funzione della coscienza si rivela a noi, e non possiamo quindi prescindere da essi. Può darsi che un giorno ci vedremo costretti a modificare una simile impostazione, ma ciò dovrà avvenire in seguito alla scoperta di nuovi fenomeni in conflitto con essa, non dalla considerazione che l’esperienza cosciente è inconciliabile con gli attuali paradigmi scientifici.

Sottolineando in più punti della sua opera quanto le caratteristiche della mente siano divergenti dall’immagine del mondo offerta dalla scienza², la Blackmore ci elenca un lungo campionario di casi in cui la coscienza ci inganna, mostrandoci contenuti che non corrispondono alla realtà delle cose. Questa strategia dovrebbe offrirci buoni motivi per mettere in discussione la stessa esistenza dell’esperienza cosciente.

Il percorso argomentativo seguito è all’incirca il seguente: se siamo soggetti a un gran numero di illusioni percettive, se spesso non ci accorgiamo di certi particolari dell’ambiente o siamo come ciechi di fronte ad alcuni cambiamenti che avvengono attorno a noi, cosa ci impedisce di pensare che l’esperienza cosciente possa essere, essa stessa, un’illusione?

Assolutamente pretestuose appaiono certe considerazioni accessorie come quella secondo cui noi saremmo coscienti esclusivamente quando ci interroghiamo in proposito: «Ogni volta che ci chiediamo “In questo momento, io sono cosciente?” la risposta è sempre positiva». Ma quando non ce lo chiediamo? «Tutte le volte che ci poniamo la domanda, la risposta è affermativa, che non vale però per tutte le volte che *non* ci poniamo la domanda».³

Qui, per esigenze funzionali alla tesi da dimostrare, la coscienza viene intesa soltanto nella sua accezione più elevata: come “coscienza di essere cosciente” (autocoscienza). Senonché, la stessa Blackmore, in altri punti della sua opera, riconosce che la coscienza può esprimersi sotto forma di sensazioni, percezioni, contenuti di pensiero, ecc.⁴

L’affermazione che si è coscienti solo quando ci si interroga in proposito può essere facilmente contestata, osservando che si può sperimentare una sensazione o un’emozione talmente intense, da non essere in grado di chiederci, coscientemente, se in quel momento siamo consapevoli o meno. Ma questo significa forse che queste sensazioni o emozioni non siano vissute in prima persona da noi? Analogamente, io posso non essere consapevole dei miei processi di pensiero (nel senso dell’*autoriflessione* su questi), essendo talmente concentrato sui loro contenuti da non aver spazio mentale per chiedermi se in quel momento sono cosciente. Ciò, tuttavia, non esclude che il mio pensiero possa essere sottoposto a una volontà cosciente (ad esempio, quando viene indirizzato alla soluzione di un problema matematico).

Ancora più pretestuose si presentano alcune affermazioni della Blackmore riguardo al dolore: «Tutti abbiamo sperimentato il dolore fisico. E’ un’esperienza terribile che non auguriamo a nessuno». Questo passo lascia pochi dubbi circa il riconoscimento del dolore come vissuto reale a forte connotazione negativa. Tuttavia, subito dopo, quasi a voler attenuare il significato di questa affermazione, ella osserva subito: «dal punto di vista soggettivo, il dolore è un’esperienza essenzialmente privata»; inoltre «quando il dolore

svanisce non riesco più a ricordare com'è». In definitiva, «l'unico dolore che posso davvero conoscere è quello che sto sperimentando in questo momento».⁵

Quali conclusioni possiamo trarre da simili affermazioni?

La più seria è che la Blackmore sembra confondere tra *ricordo* di un'esperienza e *vissuto* dell'esperienza stessa. In tal modo, ella può darci a intendere che il dolore della cui esistenza posso essere sicuro è soltanto quello che sto sperimentando in questo momento. Successivamente, richiamare il ricordo alla memoria non sarà sufficiente a farmi rivivere l'esperienza relativa; di conseguenza non potrò essere assolutamente certo di aver provato quel dolore. Questo permette alla psicologa inglese di riproporre più avanti la sua tesi centrale: «E così nasce la grande illusione. Noi siamo creature intelligenti, parlanti, pensanti e possiamo porci la domanda “In questo momento, io sono cosciente?”. E siccome la risposta è sempre affermativa, saltiamo all'erronea conclusione che siamo sempre coscienti. [...] E allora inventiamo calzanti metafore in cui la coscienza è paragonata a un teatro, a un palcoscenico, a un flusso, ma è un errore. Un errore grave. La verità è che, quando non ci poniamo la domanda, non esistono né i contenuti della coscienza né qualcuno che li prova. Esiste semmai un cervello che svolge la sua attività in modo parallelo [...] e dove niente è fuori o dentro la coscienza».⁶

E' importante sottolineare – a questo punto – che la Blackmore non afferma mai in modo categorico e netto che l'esperienza cosciente o il sé non esistono. Ciò la esporrebbe immediatamente a gravi problemi di ordine concettuale dai quali sarebbe molto difficile venir fuori. Ella sceglie piuttosto la strada dell'ambiguità, cercando di promuovere la sua idea in forma sotterranea, implicita, così da lasciarsi aperta la strada per eventuali ritirate.

A questo proposito, ci spiega che un'illusione non è qualcosa che non esiste, ma qualcosa che non è come sembra⁷. Applicata alla coscienza, questa concezione dovrebbe portarci a sostituire l'idea che la coscienza non esiste con quella (apparentemente più moderata) che la coscienza è diversa da come appare.⁸

Se proviamo però a rappresentarci la coscienza e l'esperienza cosciente in questa nuova prospettiva, finiamo per renderci conto che l'*illusorietà* della coscienza, così come ci viene presentata, non può che coincidere, in tutto e per tutto, con l'*inesistenza* della coscienza. Qualsiasi altra interpretazione sarebbe infatti incompatibile con le argomentazioni sviluppate dalla stessa Blackmore nel corso dell'opera.

Riguardo al sé, la psicologa inglese ammette che ognuno di noi ha la schiacciante sensazione di esistere: «Quando penso alle mie esperienze coscienti, mi sembra che ci sia qualcuno che le provi. Quando penso ai movimenti del mio corpo, mi sembra che ci sia qualcuno che li compia. Quando penso alle decisioni difficili della mia vita, mi sembra che qualcuno debba prenderle»⁹. Ma – ella osserva – «la scienza non ha bisogno di un sé interiore»¹⁰. Perciò è ragionevole guardare al sé come a «una semplice convenzione, un nome dato a un insieme di elementi»¹¹. Questo significa «ammettere che, ogniqualvolta mi sembra di esistere, si tratta solo di una finzione temporanea e non di quel “me” che sembrava esistere un momento fa, o l'altra settimana, o lo scorso anno».¹²

Lascio al lettore decidere se questo modo di presentare l'illusorietà del sé non rappresenti semplicemente un diversa forma – forse più velata – per affermare l'*inesistenza* del sé.

Perché è problematico negare l'esistenza all'esperienza cosciente o al nostro sé interiore?

Nella coscienza, ciò che appare (o ci sembra) non può che *coincidere* con la realtà dell'esperienza vissuta. Se mi trovo in un determinato stato d'animo, se provo un qualche dolore, se odo dei rumori o vedo delle luci, può anche darsi che ad essi non corrisponda nulla di reale, cioè di riscontrabile obiettivamente con i metodi della scienza. Così come in genere accade con i sogni e le allucinazioni. Ma è impossibile negare che essi siano *reali per me*, che rappresentino esperienze vissute in prima persona. Mettere in discussione la loro esistenza o affermarne la totale illusorietà *in quanto esperienze vissute da qualcuno*, costituisce, in effetti, una vera e propria contraddizione in termini.

Non voglio qui cimentarmi in impegnative speculazioni filosofiche circa la possibilità che si abbiano esperienze – fedeli rappresentazioni di una qualche realtà o completamente illusorie – in maniera del tutto impersonale, vale a dire in assenza di una qualche entità in grado di sperimentarle su di sé. Questo in effetti, è ciò che ci propone la Blackmore, ignorando, tra l'altro, le complesse problematiche sollevate dal *cogito* cartesiano. Preferisco rivolgere la mia attenzione critica verso altri aspetti della concezione complessiva della mente da lei sostenuta assai più facili da smascherare nella loro insostenibilità.

Ci sono due importanti tesi alle quali la psicologa inglese dichiara apertamente di aderire: quella della coscienza *intrinseca* ai processi cerebrali e quella del sé considerato come “fascio di percezioni”. Secondo la prima di queste tesi, la coscienza sarebbe inscindibile dalla complessità dei processi cerebrali, nel senso che qualsiasi creatura che si sia evoluta fino a sviluppare intelligenza e pensiero, fino a essere capace di percezioni, sentimenti ed emozioni, deve necessariamente essere cosciente. Questo va ovviamente inteso, nell'ottica della Blackmore, come predisposizione alla pericolosa illusione di essere coscienti: “Tutte le creature come noi, che possono vedere, sentire, pensare, innamorarsi, o gustare un buon vino, finiscono inevitabilmente per credersi coscienti”.¹³

Questo modo di considerare la coscienza, apparentemente plausibile, nasconde in realtà un pesante inganno: nella stessa enunciazione, esso incorpora al suo interno, sottraendolo alla nostra attenzione, precisamente ciò di cui vorrebbe negare l'esistenza. Si possono avere emozioni che non abbiano ricadute sul nostro modo di percepirci? Si può essere innamorati e non esserne mai consapevoli? E' possibile pensare senza saperlo? Si può gustare un buon vino senza vivere l'esperienza (cosciente) del sapore?

Quando la Blackmore afferma che la coscienza – o, meglio, l'illusione di essere coscienti – è connaturata al livello di complessità necessario per dar vita alle capacità da lei elencate, non sta parlando di proprietà o caratteristiche impersonali che potrebbero essere riprodotte in una macchina opportunamente progettata. Si riferisce invece ad aspetti del mentale che appartengono specificamente all'uomo e, in quanto tali, quasi sempre associati alla consapevolezza.

Nessun sistema artificiale finora realizzato si è mostrato in grado di provare emozioni o di innamorarsi, di *pensare* che non sia semplice elaborazione di dati sulla base di algoritmi predefiniti, di *gustare* un qualsiasi cibo o bevanda che non si riduca a una mera analisi dei componenti. E' chiaro che una creatura (o un ipotetico sistema artificiale) capace di “fare tutte le cose che gli uomini di solito fanno”¹⁴ non potrà che essere

cosciente; ma ciò soltanto perché il possesso di queste capacità *presuppone* l'esistenza della coscienza, anche se non sappiamo ancora spiegarci come e perché ciò avvenga.

Discorso fondamentale simile si può fare per il sé. L'ipotesi (che nella sua formulazione originaria può essere fatta risalire a Hume) secondo la quale esso non sarebbe altro che un "fascio di percezioni", è accettabile, ma a patto di riconoscere che tali percezioni sono accompagnate da qualche forma di esperienza cosciente e non si tratti di semplici dati acquisiti in maniera automatica e impersonale dall'ambiente o dal proprio organismo. Il concetto di sé è infatti inscindibile dall'esperienza cosciente, poiché non si può avere un'immagine di sé, come entità distinta dal mondo, senza che vi sia un ripetersi di vissuti che riguardano la nostra interazione col mondo circostante. In altre parole, non è concepibile che una quantità, anche molto elevata, di informazioni – visive, uditive, tattili – raccolta inconsapevolmente, come potrebbe fare una macchina, possa dar luogo a una qualche rappresentazione di sé, vissuta sotto forma di esperienza cosciente: l'io può anche non corrispondere all'immagine che ciascuno di noi sviluppa nel corso della propria esistenza, ma senz'altro esso non può essere il risultato di informazioni neutre e non correlate a un qualche tipo di vissuto consapevole.

La teoria della coscienza come illusione, così come la teoria del sé come fascio di percezioni, sono ingannevoli perché *implicano* al loro interno precisamente ciò di cui vorrebbero negare l'esistenza. Considerano certe caratteristiche della mente come fenomeni oggettivi e impersonali, come se fossero riproducibili, almeno in linea di principio, anche in un sistema artificiale, come se non si trattasse di peculiarità tipiche degli esseri umani: quelle che si trovano all'origine della maggior parte dei problemi che ci troviamo oggi a dover affrontare.

Si tratta però di un inganno assolutamente necessario per poter "eliminare" determinate caratteristiche della mente che stridono fortemente con la visione scientifica del mondo offertaci dalla scienza, essendo la salvaguardia di tale visione la principale motivazione che spinge a operazioni come quella tentata dalla Blackmore. Le quali divengono ben comprensibili solo quando vengono inquadrare in una cornice "psicologica". Da questo punto di vista, non sembra affatto esagerato ritenere che le argomentazioni presentate a sostegno di certe tesi *non* siano quelle che hanno portato ad assumere le tesi stesse, bensì giustificazioni elaborate *a posteriori* per difendere una convinzione profonda, che ha radici in regioni dell'essere inaccessibili alla ricognizione cosciente e alla quale non si sarebbe disponibili a rinunciare in alcun caso.

NOTE

(1) Susan Blackmore, *Coscienza*, Codice Edizioni, Torino, 2007.

(2) *Ivi*, pag. 5, pagg. 45-47 e pag. 74.

(3) *Ivi*, pag. 140.

(4) Vedi, ad esempio, pagg. 4-5, pag. 127 e sgg.

(5) *Ivi*, pagg. 22-3.

(6) *Ivi*, pag. 141.

(7) *Ivi*, pag. 55.

(8) *Ivi*, pag. 56.

(9) *Ivi*, pag. 73.

(10) *Ivi*, pag. 74.

(11) *Ivi*, pag. 75.

(12) *Ivi*, pag. 89.

(13) *Ivi*, pagg. 12-5.

(14) *Ivi*, pag. 12.

[luglio 2011]