

Parla il filosofo Usa dell'«intelligenza artificiale», ospite a Milano della Sigma Tau: il corpo è anche pensiero?

Dennett: «L'anima non esiste, lo giuro. E la mente è una macchina virtuale»

Allievo di Ryle e di Quine, Daniel Dennett è assertore di un materialismo filosofico radicale che ha suscitato feroci reazioni polemiche. Tra i suoi avversari c'è John Searle, che lo ha accusato di negare le emozioni. Ma lui si difende appellandosi alle neuroscienze.

Daniel Dennett è senza dubbio, tra i filosofi americani che si occupano del problema della mente e della coscienza, il più originale e provocatorio. Formatosi a Oxford, con Gilbert Ryle, e ad Harvard con W.V. Quine, Dennett insegna oggi alla Tufts University, nel Massachusetts, ed è direttore di uno dei più avanzati centri di scienze cognitive, il Tufts Center for Cognitive Studies. È il filosofo più schierato a favore dell'intelligenza artificiale, e del tentativo di comprendere la coscienza e la mente dell'uomo in termini di calcolo. Le sue provocazioni filosofiche giungono alla negazione stessa del soggetto e della coscienza, per giungere a trattare del «mentale» da una prospettiva rigorosamente oggettiva e scientifica. Proprio a causa delle sue posizioni intellettuali talvolta estreme e provocatorie, Dennett non beneficia mai di considerazioni miti o di pareri susurrati. I dibattiti filosofici in cui è coinvolto assumono spesso i toni della disputa. I critici tentano di metterlo in evidenza le presunte debolezze teoriche, ma superare le sofisticate maglie dei suoi ragionamenti non è impresa semplice. Egli non concede tregua a chi lo sfida sul terreno accidentato della metafisica, in particolare nella descrizione dei processi che sottendono il pensiero, come la coscienza.

Se Marvin Minsky, tra i maggiori teorici dell'intelligenza artificiale, lo definisce «il nostro miglior filosofo giungendo a paragonarlo ad un nuovo Bertrand Russell, il filosofo John Searle risponde attaccandolo duramente. «Dennett scrive Searle in nome dell'oggettività scientifica, nega l'esistenza delle sensazioni soggettive, i quali, come la paura o il dolore. E la sua soluzione al problema della coscienza si riduce ad una versione dell'intelligenza artificiale: "essere coscienti", per Dennett, significa costruire programmi per calcolatori sempre più sofisticati. credo che la negazione radicale di Dennett non costituisca affatto una nuova scoperta scientifica, ma che sia piuttosto il frutto di una patologia intellettuale». Il procedere argomentativo di Dennett è provocatorio e radicale, ma anche decisamente brillante e affascinante. Le «pompe intuitive» su cui egli fonda le sue teorie filosofiche costituiscono dei veri e propri *complesse filosofiche*, di eredità illuministica, che Dennett traduce in una forma narrativa in cui la storia diviene teoria filosofica. A Milano, ospite della Fondazione Sigma-tau e dell'Istituto San Raffaele, per un breve ciclo di incontri dal titolo «Is Your Mind in Your Brain?», Daniel Dennett ha ancora una volta dato conferma della sua brillante personalità filosofica. Gli abbiamo rivolto alcune domande.

Professor Dennett, diversamente dalla maggior parte dei filosofi tradizionali, lei è anche uno scienziato cognitivo, studioso di neuroscienze, linguistica, intelli-



genza artificiale, informatica e psicologia. Come definirebbe se stesso, più filosofo o scienziato?
«Mi considero senza dubbio un filosofo. Del resto fino al secolo scorso i filosofi sono sempre stati coinvolti nella scienza del loro tempo, è stato soltanto in tempi recenti che la figura del filosofo si è imposta come stereotipo dello studioso isolato dal mondo, che tenta di dare una fondazione dei principi primi rimanendo comodamente seduto in poltrona. Il mio interesse per le scienze cognitive non mi sembra affatto anomalo, se paragonato all'analogo coinvolgimento nella scienza di pensatori come Cartesio o Leibniz. La filosofia della scienza è una delle maggiori sottodiscipline nella filosofia contemporanea, vi sono filosofi della fisica che nei laboratori sperimentali si sentono totalmente a casa loro, o filosofi della biologia il

cui contributo teorico si è rivelato fondamentale per gli attuali sviluppi dell'evoluzionismo. Poiché i miei interessi filosofici sono legati innanzitutto alla comprensione del problema della mente, cercherò di fare lo stesso nell'ambito delle scienze cognitive. Sebbene io sia un filosofo, e non uno scienziato sperimentale, non potrei svolgere bene il mio lavoro se non andassi anche a cacciare il naso nei laboratori. Trovo anzi che questo sia molto più interessante di tante riviste filosofiche. Non considero tuttavia la scienza cognitiva soltanto una miniera dalla quale il filosofo può estrarre un valido supporto per le sue teorie astratte. Anche gli scienziati, come gli avvocati o i medici, possono incorrere in confusioni concettuali, e questi scienziati, che piacciono o meno, hanno qualcosa da imparare dalla filosofia. In

questo senso credo che il ruolo del filosofo sia quello di prevenire il disordine mentale tra gli scienziati».

Generalmente i filosofi, per esporre le loro teorie, utilizzano definizioni e argomentazioni. Lei fa invece largo uso di metafore, racconti filosofici, esperimenti mentali. Che significato hanno nel suo lavoro filosofico tali metafore, le «pompe dell'intuizione», come lei le definisce?

«La storia della filosofia è una storia che fa acqua da tutte le parti, ma è anche costellata di metafore che non dimenticheremo mai. Io le chiamo, rubando un termine all'idraulica, «pompe di intuizione», ossia bellissimi esperimenti del pensiero, racconti filosofici: come il mito della caverna di Platone, il genio maligno di Cartesio o la visione dello stato di natura di Hobbes. Non conosco nessun filosofo in grado di sostenere la coerenza logica di queste idee. Eppure esse sono meravigliose calamite dell'immaginazione, capaci di riorganizzare il pensiero e fecondarlo con nuovi spunti speculativi. Molti filosofi sottovalutano la potenza di queste metafore filosofiche. Mi piace molto l'idea di ritornare alla vecchia e cara filosofia di un tempo, quando buona parte della comunità filosofica degli ultimi decenni, soprattutto di orientamento analitico, ha trasformato questa disciplina in una tecnica arida che tenta maldestramente di imitare il rigore logico della matematica. È in questo senso che ritengo l'immagine della coscienza come macchina virtuale una efficace «pompa intuitiva», una potente metafora tecnologica per spiegare l'attività della mente».

Ritiene dunque che la mente sia effettivamente riducibile ad una macchina, a un computer?

«Credo che alla gente non piaccia molto sentire dire che noi siamo soltanto delle macchine, ma questo è causato dal fatto che essi si riferiscono ad un'idea di macchina troppo semplicistica. Io non sto sostenendo che gli esseri umani siano riducibili a dei tostapane, a lavatrici o a videoregistratori. Sto dicendo che essi sono macchine estremamente complesse e sofisticate, costruite di parti meccaniche e materiali, i nostri cervelli e i nostri corpi. Credo quindi che quando avremo risolto i problemi tecnologici avremo risolto il problema della mente e della coscienza. Possiamo comprendere il nostro mondo interiore soltanto riducendolo a parti meccaniche e il dualismo cartesiano tra mente e corpo si risolve nel materialismo. Non esiste un problema di irriducibilità della mente a qualcosa d'altro, non esiste un «hard problem». Il problema della coscienza riguarda soltanto il mondo fenomenico. L'idea tradizionale della coscienza come entità ineffabile e misteriosa è soltanto un'idea romantica, confusa e illusoria».

E come risolvere il problema delle emozioni, della sensibilità della natura? Crede sarebbe possibile «amare» una macchina?

«Le emozioni giocano senza dubbio un ruolo fondamentale nelle vite degli esseri umani e sono un elemento di estrema complessità nella comprensione dei meccanismi che determinano il nostro agire cosciente. Per molti anni la psicologia cognitiva ha ignorato le emozioni, le ha allontanate dall'orizzonte delle indagini scientifiche, producendo così soltanto semplificazioni riduttive, e quindi cattive teorie. Ma questo non è così grave, dato che il procedere della scienza è segnato da errori, e questi stessi errori spesso conducono poi alla conferma di ipotesi corrette. I recenti sviluppi delle neuroscienze hanno dato un apporto fondamentale alla comprensione dell'emotività. Il neuroscienziato Antonio Damasio, nel suo libro «L'errore di Cartesio», ha dimostrato, tramite l'osservazione di pazienti neurologici affetti da lesioni organiche ai lobi prefrontali, che tali lesioni cerebrali intaccano la sfera stessa della personalità e della vita emotiva. Individui che prima di subire un danno al cervello erano persone affidabili, padri di famiglia e mariti modello, si sono trasformati in persone incapaci di amare la propria moglie e i propri figli, divenendo totalmente inaffidabili e spesso violenti. E questo, pur mantenendo completamente intatte le loro capacità razionali e le abilità fisiche. Quanto all'ipotesi di amare una macchina, devo dire che se tale macchina fosse Michelle Pfeiffer non vedo perché non potrei amarla. Certamente non potrei mai innamorarmi perdutamente di un'automobile, di una lavatrice o di un computer digitale, ma queste sono macchine semplicissime, e che non somigliano affatto a Michelle Pfeiffer...»

Un'immagine di Daniel Dennett. In alto, un'incisione che compare in un trattato seicentesco di Cartesio

La polemica aperta da Gian Enrico Rusconi

Quel che Gramsci imparò dai liberali. E quel che di essi sottopose a critica

Sulla «Stampa» del 21 aprile è apparso un curioso articolo di Gian Enrico Rusconi intitolato «Gramsci, liberale immaginario», nel quale il noto politologo se la prende con gli «zelanti e sprovveduti apologeti» di un Gramsci trasformato in teorico di una variante «progressista» del pensiero liberaldemocratico. La polemica avviata da Rusconi (e raccolta anche da Viano) è davvero «curiosa» perché, nel recente convegno di Cagliari dedicato a «Gramsci e il Novecento», nessuno dei relatori ha sostenuto una simile sciocchezza. Ho partecipato al convegno, ma francamente non mi pare proprio che vi sia stato qualcuno (tantomeno D'Alema) che abbia confuso la «società regolata» del pensatore sardo con la società liberale, che abbia messo in discussione il carattere marxista e comunista della sua teoria politica, o che non abbia colto le differenze sostanziali fra l'organizzazione giuridica dello Stato liberale e la forma politica, decisamente postliberale e antiliberalista, a cui mirava Gramsci.

Dette queste verità non si esaurisce il problema storico, e anche politico, del rapporto fra Gramsci e la tradizione liberale, in particolare quella del Liberalismo italiano, così anomalo rispetto ad altri liberalismi, soprattutto a quelli di matrice anglosassone. Opportunamente è stata analizzata, in

passato, l'influenza esercitata sul pensiero politico di Gramsci non solo da Croce, ma anche da Gentile; non si vede, quindi, perché dovrebbe essere ignorata l'influenza, altrettanto forte, che hanno avuto su di lui i sostenitori italiani del liberismo anti-protezionista (Einaudi, Salvemini) o i teorici del liberalismo elitista (Mosca, Pareto).

In realtà, se Gramsci non può essere in alcun modo definito un pensatore politico liberale, resta il fatto che egli ha elaborato una lucida e spietata analisi del debole liberalismo italiano e della sua fragile capacità egemonica, proprio partendo da quei principi liberali/liberisti che aveva assimilato dai suoi maestri di gioventù. Negli scritti giovanili, i liberali italiani vengono rimproverati per non aver cercato di instaurare fra le masse la loro egemonia intellettuale con un'opera educativa pari a quella dei liberalisti inglesi da essi così ammirati; la classe borghese italiana è accusata (con giudizi che ricalcano quelli di Vilfredo Pareto) di non essere una classe di produttori, ma un'accolta di politici che ricercano i favori e la protezione statale; alla prassi compromissoria del trasformismo giolittiano è contrapposto, come modello positivo, il conservatorismo intelligente di Cavour; infine, si ripete insistentemente che la borghesia non può essere solo classe economica, ma deve avere una dimensione etico-politica, deve occuparsi e preoccuparsi degli interessi generali.

Per Gramsci, «l'esperienza liberale non è vana, e non può essere superata se non dopo averla fatta». Nei «Quaderni del carcere», il processo di sviluppo dello Stato liberale italiano, da Cavour al fascismo, si presenta come una lenta degenerazione, che svela l'incapacità della borghesia italiana di farsi classe effettivamente dirigente: alla debolezza intrinseca delle élite, ha sempre, poi, necessariamente corrisposto l'imaturità delle classi popolari, mentre l'industrialismo settentrionale non ha saputo ampliare progressivamente i suoi quadri per incorporare nuove zone economiche. Dopo la prima guerra mondiale, di fronte a fenomeni sociali di portata colossale, tutto l'apparato egemonico dello Stato liberale è entrato in crisi, e Croce e Giolitti hanno commesso gli stessi errori, per non aver compreso il mutamento profondo della società italiana diventata una democrazia di massa. Davvero questo Gramsci non ha più nulla da insegnarci? Davvero conta solo ripetere, come fanno i neoliberali, il ritornello del suo «totalitarismo»? Ma anche questa indubitabile caratteristica del suo pensiero maturo, se si leggono i «Quaderni», è continuamente contrastata dai ricordi della sua antica educazione liberale e liberista. Basta solo togliersi di dosso un po' dell'attuale, fastidioso conformismo.

Spengler in arrivo da Laterza

Kultur contro Zivilisation. È la famosa diade elaborata da Oswald Spengler, autore del celebre «Tramonto dell'Occidente», del 1918. Ora di Spengler Laterza sta per mandare in libreria una antologia a cura di Domenico Conte: «Introduzione a Spengler» (pp. 160, L. 18.000). Ma che significa quel binomio? Esprime il contrasto tra l'organicità creativa della «Cultura» nelle società umane, e la pietrificata tecnica e conformistica di tale Cultura, successivamente destinata a divenire «Civiltà». Una vera e propria legge di sviluppo, che per Spengler si ripete nella storia tra alti e bassi. La «legge» ispira buona parte del pensiero conservatore nel primo dopoguerra europeo, incluso il Thomas Mann delle «Considerazioni di un impolitico».

Paolo Bonetti

Cinque saggi dello studioso tedesco, critici verso Heidegger e Scheler e ispirati alla lezione di Aristotele

Ritter, lotta per il soggetto contro il misticismo

Una riflessione variegata che abbraccia scienza, estetica, etica e storiografia. Al centro l'attacco ai pensatori della «Krisis» novecentesca.

«Volendo stabilire il significato vitale della filosofia, si può dire che esso consiste esclusivamente nell'assicurare, di contro a qualsiasi pensiero speculativo, ad ogni pensiero mistico e soggettivistico, il senso della conoscenza oggettiva, della chiarezza razionale, nonché l'ampliamento della nostra esperienza scientifica». Così Joachim Ritter in «Senso e limiti della dottrina dell'uomo», primo dei cinque saggi che compongono «Soggettività».

Il percorso intrapreso dal filosofo tedesco è certamente contraddistinto da originalità, specie se lo si valuta per quella sua capacità di volgere uno sguardo «trasversale» su un complesso orizzonte che come problema specifico include la possibilità di ripensare criticamente il rapporto tra la filosofia come disciplina teorica autonoma e la sua storia. Un percorso che individua l'abisso del pensiero nello smarrimento del concetto aristotelico di conoscenza. Il libro cerca di ricomporre lo sconnesso mosaico dell'orizzonte filosofico-novecente-

sco. I cinque saggi, scritti tra il 1933 e il 1963, assumono la soggettività come filo conduttore, mostrando la scissione di questa dimensione fondamentale del moderno con la società. Dall'antropologismo filosofico scheleriano e heideggeriano, all'enigma del «riso», alla poesia di Eliot, alla innovativa posizione delle scienze dello spirito, infine al tema del paesaggio nell'estetica, il tutto è volto a mostrare la ricchezza della soggettività. «La filosofia», scrive Ritter, «deve edificare la dottrina dell'uomo sopra le rovine del vecchio modo di pensare»: ma i due sentieri che negli anni Trenta paiono dominanti, cadono entrambi sotto la pretesa di una nuova istanza metafisica. Sia Scheler che Heidegger soggiacciono infatti ad una preoccupante perdita del legame della filosofia con le scienze, e se la prima posizione

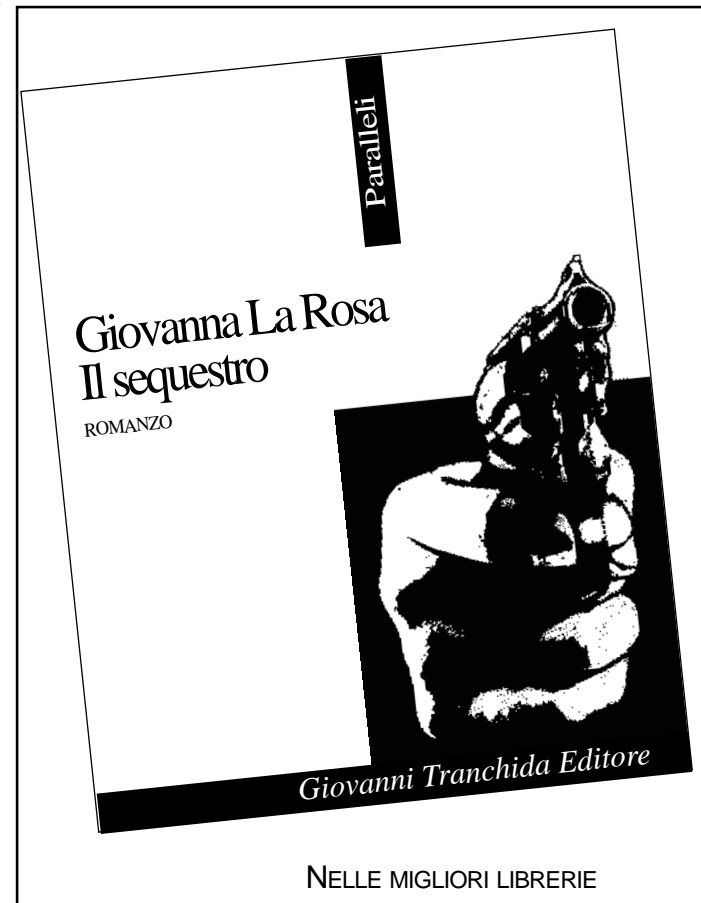
che pensa la soggettività includendola nella «decisione» come presupposto della conoscenza - risulta oggettivamente metafisica, la seconda, ben più articolata e complessa, nella imposizione della «originarietà dell'esistenza» oscilla inevitabilmente tra soggettivismo e misticismo. La perdita dell'oggettività è la conseguenza più rilevante dell'antropologie soggettivistiche che hanno cercato di ricostruire l'originaria posizione di autonomia della filosofia. La filosofia, d'altra parte, non può accettare la perdita della sua funzione scientifica, pena il rischio di veder distrutto definitivamente il nesso che dalla sua origine aristotelica legava la filosofia alla conoscenza, in chiave rigorosamente antimetafisica. L'interpretazione del significato originario e aristotelico di «theoria» è quindi elemento separante rispetto ad ogni

prospettiva metafisica. Alcuni dei temi ritteriani, in modo particolare quello del «paesaggio», sono affrontati con efficacia, e ricostruiscono dall'interno una prospettiva legata al concetto di «theoria», spendendo l'esperienza del Petrarca che scala il Monte Ventoso per svolgere una riflessione sulla funzione dell'estetica nella società moderna. E tuttavia non sappiamo fino a che punto una prospettiva culturalmente raffinata nel suo farsi storiografica, possa poi adempiere al compito di giustificare un rinnovato significato della filosofia e, soprattutto, come al suo interno debba davvero essere pensata la soggettività. Forte è allora il dubbio che il «senso della conoscenza oggettiva» possa produrre una rinnovata vitalità del sapere filosofico e che la metafisica non continui a incunearsi nelle riteriane scienze dello spirito che autonomamente cercano di sopravvivere allo strapotere della natura e delle sue scienze.

Maurizio Graccea

Mondher Kilani Quell'«Altro» creato dai Lumi

L'«altro»? È un'invenzione storica occidentale, risalente all'Illuminismo. Necessaria agli antropologi. Ma anche fuorviante, per i condizionamenti che nasconde, allorché si tratta di stabilire un rapporto con le culture «altre». Per diradare certi equivoci, senza buttare la mirabile «invenzione», arriva un libro di Mondher Kilani, antropologo a Losanna: «L'invenzione dell'altro», Dedalo, pp. 321, L. 28.000. Buon vademecum per tutta la problematica inter-



NELLE MIGLIORI LIBRERIE