

Mario De Caro, Massimo Marraffa

Personale e subpersonale: una visione dialettica

Riassunto:

In questo scritto descriviamo una forte tensione fra le scienze cognitive e la psicologia del senso comune. Da un lato alcuni scienziati cognitivi ridimensionano drasticamente l'introspezione, e con ciò sollevano un dubbio radicale sulla concezione ordinaria di noi stessi in quanto agenti coscienti: fatta eccezione per i dati percettivi, non si danno stati mentali coscienti. Dall'altro lato, l'etica ingenua – ricostruita dalla *experimental philosophy* – guarda alla coscienza come alla base fondamentale per attribuire responsabilità: l'agente è responsabile di un'azione se questa rispecchia una sua deliberazione cosciente.

Dopo aver esposto questo dissidio, caldeggeremo l'adozione di una posizione intermedia tra il filosofo tradizionale, che continua ad attribuire un primato alla coscienza nell'azione a dispetto dei dati che emergono dalle scienze della mente, e lo scienziato (o il filosofo orientato empiricamente) che rivendica in modo eccessivamente unilaterale l'epifenomenismo per gli stati mentali coscienti. Un esempio di questa posizione intermedia può essere ricavato da alcune recenti riflessioni di Levy (2014) e Carruthers (2015), che mostrano come la neuroscienza cognitiva piuttosto che condurre all'epifenomenismo della coscienza, consente di articolare a grana più fine la dialettica fra elaborazione inconscia e riflessione cosciente.

Parole chiave: elaborazione inconscia; epifenomenismo della coscienza; filosofia sperimentale della libertà e della responsabilità; riflessione cosciente; spazio di lavoro globale neuronale; teoria dell'autoconoscenza basata sull'accesso sensoriale e sull'interpretazione

Abstract:

In this article we describe a conflict between folk psychology and cognitive sciences. On the one hand, today many empirically-informed philosophical views of the mind present a drastically debunked view of our inner life: except for perceptive events, there are no conscious intentional mental states. On the other hand folk ethics – as reconstructed by experimental philosophers – views consciousness as a precondition for the attribution of responsibility: agents are responsible for their actions just in case those descend from the agents' conscious deliberations or choices.

After illustrating this conflict, we endorse a position that is intermediate between the views defended by the philosophers who – ignoring the findings of neurocognitive sciences – keep asserting the primacy of consciousness in behavior and the empirically-informed views advocated by thinkers who claim that conscious intentional mental states play no causal role in behavior. One example of such intermediate position can be drawn from recent works by Neil Levy and Peter Carruthers, which show how cognitive neuroscience far from entailing the bypassing of consciousness or epiphenomenalism, affords a more fine-grained articulation of the dialectic of unconscious processing and conscious reflection.

Key-words: epiphenomenalism; conscious reflection; experimental philosophy of free will and moral responsibility; Global Neuronal Workspace; Interpretive Sensory-Access Theory of Self-Knowledge; unconscious processing

1. *Introspezione come teorizzazione*

Nell'ambito delle scienze psicologiche esiste una tradizione di ricerche che ha sviluppato sul terreno sperimentale l'ipotesi freudiana di una nostra propensione all'autoinganno, di una tendenza cioè a fabbricare spiegazioni 'di comodo' delle nostre condotte. Ciò è stato fatto soprattutto in psicologia sociale e dei gruppi, dove sono stati messi a punto disegni sperimentali che fanno sì che i partecipanti non abbiano alcun accesso introspettivo diretto alle motivazioni *reali* (ossia alle vere cause) della loro condotta nell'esperimento; ignari di tali motivazioni, essi tuttavia fabbricano a posteriori, in base a *teorie* esplicative socialmente condivise o a una teorizzazione idiosincratica, spiegazioni ragionevoli ma immaginarie della propria condotta (una forma di 'confabulazione' non clinica). Qui i meccanismi quotidiani inconsapevoli di autoinganno si sono rivelati più pervasivi, articolati, vari e profondi di quanto Freud pensasse (cfr. Wegner, 2002; Wilson, 2002).

Consideriamo un caso classico di confabulazione di intenzioni. In uno studio di Wegner e Wheatley (1999), un partecipante *P* e un complice dello sperimentatore appoggiavano le dita su una tavoletta montata sul mouse di un computer, muovendo un cursore su uno schermo dove comparivano una cinquantina di piccoli oggetti. I soggetti udivano in cuffia delle parole e dovevano continuare a muovere il mouse finché non giungeva il segnale di stop (ogni 30 sec. circa). *P* veniva indotto a credere erroneamente di essere stato lui a prendere la decisione di interrompere il movimento del cursore; ciò si otteneva facendogli ascoltare il nome di uno degli oggetti che comparivano sullo schermo poco prima che il complice bloccasse il cursore accanto all'immagine dell'oggetto nominato. Oltre alla confabulazione delle decisioni, si sono riscontrate fluttuazioni nella percezione di intenzionalità a seconda del momento in cui *P* udiva la parola (Fig. 1).

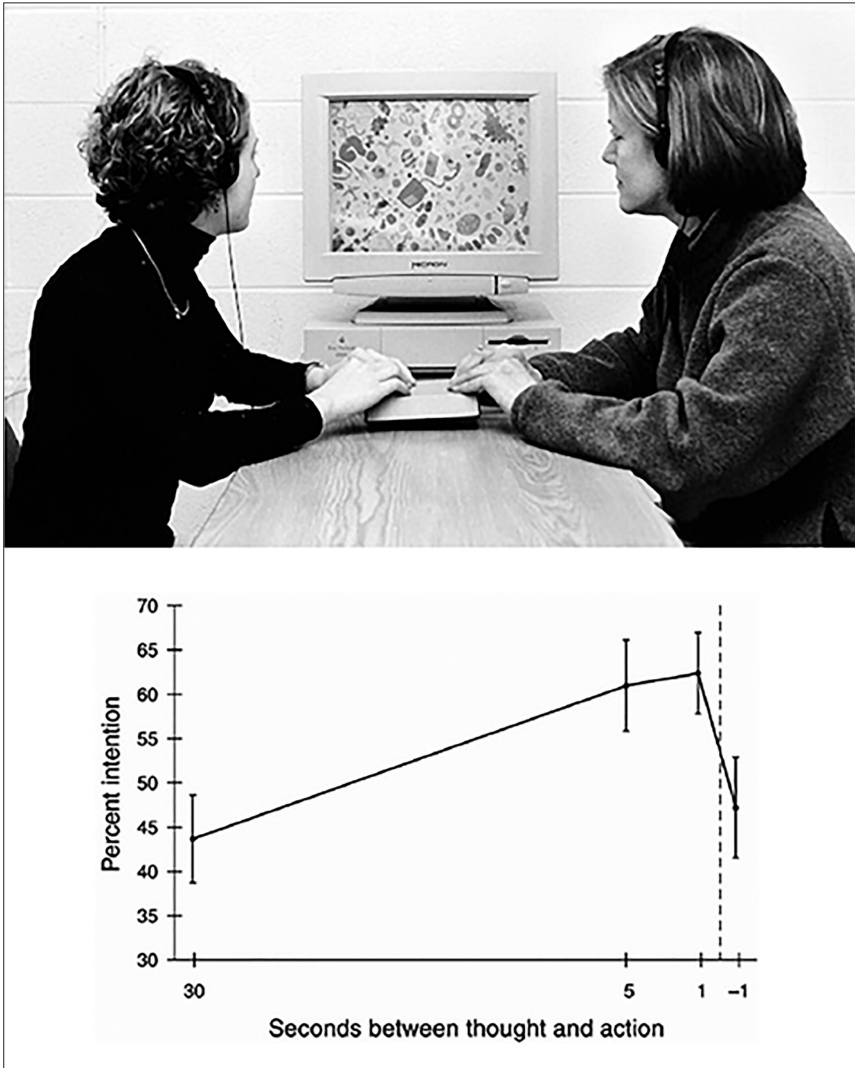


Fig. 1 – In alto, due soggetti (un partecipante e un complice) appoggiano le dita su una tavoletta (ispirata alla tavola Ouija) montata sul mouse di un computer, e muovono il cursore su uno schermo dove compare una foto raffigurante una cinquantina di piccoli oggetti. In basso, fluttuazioni nella percezione di intenzionalità a seconda del momento in cui viene udita la parola: se il partecipante ha udito il nome dell'oggetto 5 secondi o 1 secondo prima che il cursore si blocchi accanto all'immagine dell'oggetto nominato, giudica la propria intenzione di bloccare il cursore più elevata rispetto a quando sente il nome 30 secondi prima o 1 secondo dopo lo stop. Fonte: Wegner (2002)

Questo tipo di dati sperimentali (che potrebbero essere moltiplicati a piacere) sono all'origine di teorie in cui 'introspezione' è giudicata una denominazione impropria per un processo *interpretativo*, un processo cioè che si avvale di informazioni concernenti stati di cose esterni alla mente (il comportamento manifesto dell'agente e/o la situazione in cui tale comportamento ha luogo) al fine di 'teorizzare' sull'eziologia causale del comportamento proprio e altrui. Questa è la teoria della conoscenza di sé che stabilisce una *Self/Other Parity* (cfr. Schwitzgebel, 2016: § 2.1), il cui referente storico è Ryle (1949).

In quest'ottica, la coscienza introspettiva si ridefinisce come la capacità di rimotivare *ex post* le proprie azioni, ovvero la capacità di 'approvare' di continuo ciò che si sta facendo. L'agente non è più – come vorrebbe uno stereotipo implicito nel modo ingenuo di esaminare i sistemi viventi di tipo animale – un organismo primariamente quiescente, che 'poi' si muove, ogni volta per un dato scopo; è piuttosto una struttura primariamente semovente. Dunque, non si può mai dire veramente quando si comincia un'azione, né quando nasce un identificabile piano di comportamento rivolto a un fine. È più corretto dire che siamo immersi da sempre in un sistema di schemi comportamentali (o, più precisamente, di schemi cognitivo-motori) che abbiamo cominciato ad articolare da quando esistiamo come individui, e che senza sosta modifichiamo e riproponiamo a seconda delle circostanze e degli stimoli che li modulano. E immersi in questo flusso di azioni, talvolta ci diciamo e ci raccontiamo 'questa è proprio la cosa che voglio fare', oppure 'quella che ho fatto è la cosa che davvero volevo fare', e ancora 'questo pensiero è proprio ciò che mi va di pensare'. In quest'ottica, ciò che caratterizza l'azione umana 'volontaria' è non già la presenza di eventi mentali anticipatori, bensì (i) il fatto che *non ci sorprendiamo di averla compiuta*¹; e (ii) che poi la spieghiamo – come ha osservato Anscombe (1957), è improprio ritenere che *sappiamo* quali sono le nostre intenzioni; è appropriato, invece, limitarci ad affermare che possiamo *dire* quali sono le nostre intenzioni.

2. *Esistono pensieri coscienti?*

Giunti a questo punto, è però importante osservare che tradizionalmente nessuno studioso ha proposto la tesi della *Self/Other Parity* allo stato puro. Nisbett e Wilson (1977), ad esempio, distinguono fra i 'processi cognitivi' (ossia i processi causali soggiacenti i giudizi, le decisioni, le

¹ «L'azione volontaria è caratterizzata dall'assenza di sorpresa», scrive Wittgenstein (1953, § 628).

emozioni e le sensazioni) e il ‘contenuto’ mentale (i giudizi, le decisioni, le emozioni e le sensazioni stesse). A questo contenuto privato è possibile accedere direttamente, ottenendone una conoscenza dotata di «una certezza pressoché totale». E lo stesso Ryle (1949), allorché pone in primo piano il ruolo del comportamento esteriore nelle pratiche di autoattribuzione mentalistica, ammette l’esistenza di ‘fitte’, ‘fremiti’, ‘pruriti’ e finanche ‘muti soliloqui’, di cui siamo a conoscenza in prima persona e che non sono rilevabili con l’osservazione del comportamento esteriore. Tuttavia, dal momento che questi studiosi non ci offrono alcuna ipotesi circa i meccanismi di questa presunta autoconoscenza, la loro teoria è *incompleta*.

Di recente, però, Carruthers (2011) ha sostenuto che, se pure l’accesso agli eventi percettivi è (relativamente) diretto e immediato, l’autoattribuzione di eventi di atteggiamento proposizionale (giudizi, decisioni, intenzioni, e così via) ha invece sempre carattere *interpretativo*, in accordo con quanto sostenuto dalla teoria dell’autoconoscenza che stabilisce una *Self/Other Parity*. Il risultato è un modello della conoscenza di sé che chiama in causa tanto l’accesso sensoriale che l’interpretazione: l’*Interpretive Sensory-Access (ISA) Theory of Self-Knowledge*.

Per dar conto dell’accesso agli eventi percettivi il modello ISA è costruito intorno alla teoria – proposta negli anni ottanta da Bernard Baars e sviluppata, più di recente, soprattutto da Stanislas Dehaene (2014) – che definisce la coscienza come l’ingresso dell’informazione in un *Global Neuronal Workspace*. La teoria postula un primo spazio neurocomputazionale costituito da una folta schiera di sistemi percettivi. Questi ultimi competono fra loro per accedere a un secondo spazio neurocomputazionale: lo spazio di lavoro globale neuronale, per l’appunto. L’ingresso in tale spazio dà luogo al *global broadcasting* degli output dei sistemi percettivi (per es. dati sensoriali provenienti dall’ambiente, immagini mentali e linguaggio interiore, dati somatosensoriali e propriocettivi), rendendoli così disponibili a una vasta schiera di sistemi ‘consumatori’. Tra questi figurano sistemi che utilizzano l’output percettivo per produrre ‘eventi di atteggiamento proposizionale’ – per esempio, ‘giudicare che qualcosa è vero’, ‘decidere di fare qualcosa’, ‘avere attivamente intenzione di fare qualcosa’. Questi eventi sono (i) episodici piuttosto che persistenti e (ii) hanno un formato non sensoriale (amodale). Dunque, essi si contrappongono sia agli stati mentali a carattere sensoriale sia agli atteggiamenti ‘duraturi’, ossia credenze, desideri, ricordi e intenzioni per il futuro che sono immagazzinate e continuano a esistere anche durante il sonno².

² Si posso però dare giudizi *sensorily-embedded*: giudizi del tipo ‘vedo un gatto nero’, che sono direttamente fondati sulla percezione sensoriale (cfr. Carruthers, 2015: cap. 3, § 5).

Tra i sistemi che generano giudizi ve ne è uno deputato alla mentalizzazione che, guidato dal quadro teorico della psicologia ingenua, costruisce credenze di ordine superiore sugli stati mentali, sia altrui che propri. Il sistema di mentalizzazione assume in ingresso gli eventi percettivi diffusi globalmente, ed è dunque in grado di riconoscere questi percetti e di produrre autoattribuzioni della forma ‘vedo qualcosa di rosso’, ‘ho sete’, ‘avverto dei brividi’, e così via.

Ma non è così per gli eventi di atteggiamento proposizionale, i quali, non potendo essere *globally broadcast*, non possono diventare contenuti della coscienza di accesso. Il *global broadcasting* dipende infatti dall'*attenzione top down* rivolta alle aree cerebrali deputate all'elaborazione sensoriale di livello intermedio; e ciò comporta che solo gli eventi mentali dotati di un formato sensoriale possono presentarsi alla coscienza.

L'attenzione *top down* rivolta verso le regioni percettive mediane è necessaria non solo per la percezione cosciente ma anche per determinare l'ingresso di contenuti nella *memoria di lavoro*. Poiché la memoria di lavoro è il sistema che è alla base delle forme *coscienti* di ragionamento e presa di decisione, tutti i processi *riflessivi* coscienti – contrapposti ai processi *intuitivi* inconsci – devono avere un fondamento sensoriale.

Poiché vi sono buone ragioni per ipotizzare l'assenza di vie causali fra il sistema di mentalizzazione e gli output degli altri sistemi consumatori (cfr. Carruthers, 2011, cap. 3: § 1.3), il primo deve sfruttare le informazioni percettive *globally broadcast*, insieme ad alcune forme di conoscenza ‘cristallizzata’, per inferire i pensieri dell'agente, proprio come si verificerebbe nel caso del *mindreading* (ossia la mentalizzazione in terza persona). L'autoattribuzione di pensieri ha perciò luogo sempre in virtù di un processo di *autointerpretazione*, che poggia sulla consapevolezza sensoriale di dati concernenti il proprio comportamento, il contesto e/o il materiale sensoriale contenuto nella memoria di lavoro.

Si noti che in questo quadro di riferimento la coscienza *non* è affatto un epifenomeno, svolgendo una essenziale funzione di coordinamento nelle vite mentali degli esseri umani e della maggior parte delle altre specie animali. Le informazioni percettive si rendono disponibili ai sistemi consumatori solo in virtù della diffusione globale, e ciò consente a questi sistemi (e dunque all'intero organismo) di coordinarsi intorno a un centro focale comune.

Pur tuttavia, la caratteristica essenziale del meccanismo del *global broadcasting* è il suo carattere sensoriale: un evento di atteggiamento proposizionale amodale non può essere *globally broadcast*, anche se può causare un evento sensoriale che può essere *broadcast* (per es. una frase nel linguaggio interno). Dunque, fatta eccezione per il dominio sensoriale (sensazione,

percezione ed emozione), nessuno dei nostri stati mentali è disponibile alla coscienza di accesso. In particolare, non esistono entità come i giudizi (non percettivi), le intenzioni o le decisioni coscienti.

3. *Il nesso fra responsabilità morale e pensiero cosciente nell'etica ingenua*

Se la teoria ISA è ben fondata, abbiamo un forte vincolo sulla costruzione di una teoria della responsabilità (morale e giuridica) congruente con i dati delle scienze neurocognitive: la teoria *non* deve presupporre l'esistenza di eventi di atteggiamento proposizionale amodali coscienti (King, Carruthers, 2012).

Il vincolo ha carattere eliminazionista nella misura in cui l'etica ingenua istituisce un nesso fra responsabilità morale e stati mentali intenzionali coscienti – il che sembra essere attestato da alcune ricerche condotte nell'ambito della *experimental philosophy* applicata ai concetti di libertà e responsabilità, alla quale faremo ora un rapido cenno.

Nel dibattito sul libero arbitrio i filosofi ricorrono spesso alle intuizioni ordinarie – in particolare, si afferma spesso che l'etica ingenua è *incompatibilista*. Nahmias, Morris, Nadelhoffer e Turner (2006) hanno però sostenuto che i risultati sperimentali da loro ottenuti attestano precisamente il contrario: il senso comune è – come aveva già sostenuto Strawson (1962) – *compatibilista*.

Tuttavia Nichols e Knobe (2007), riesaminando i risultati del gruppo di Nahmias, si sono domandati come mai tanti filosofi che oggi si interessano alla questione del libero arbitrio si siano convinti della natura incompatibilista delle intuizioni ordinarie. La loro ipotesi è questa: nelle persone potrebbe essere presente una tendenza a fornire risposte compatibiliste a domande *concrete* su casi particolari, ma risposte incompatibiliste a domande *astratte* su principi morali generali. In tal caso, la divergenza fra i dati degli studi psicologici e le conclusioni dei filosofi sarebbe riconducibile a una differenza fra due diversi modi di 'inquadrare' (*framing*) la domanda pertinente.

Per sottoporre a controllo questa ipotesi, Nichols e Knobe hanno presentato ai soggetti la descrizione di due universi, A e B. L'universo A è un universo in cui ogni cosa ha luogo in conformità a leggi deterministiche. Nell'universo B, invece, ogni cosa si verifica in conformità a leggi deterministiche fatta eccezione per la decisione umana.

Ai partecipanti è stata prima posta la domanda 'quale universo è più simile al nostro?', alla quale il 90% ha risposto optando per l'universo

indeterministico B. Successivamente i soggetti sono stati casualmente assegnati a una di due condizioni, 'astratta' e 'concreta'. Ai soggetti posti nella condizione astratta è stata posta la seguente domanda a basso contenuto emotivo: 'Nell'universo A è possibile che una persona abbia la piena responsabilità morale per le proprie azioni?'. In questa condizione l'86% dei soggetti ha fornito la risposta *incompatibilista* che nell'universo A la piena responsabilità morale non è possibile. Al gruppo di soggetti nella condizione concreta è stata invece posta una domanda ad elevato contenuto emotivo:

«Nell'universo A un uomo di nome Bill si è invaghito della sua segretaria e si convince che l'unico modo per stare con lei è quello di uccidere la moglie e i tre figli. Bill sa che in caso di incendio non vi è modo di fuggire dalla casa in cui abita. Prima di partire per un viaggio d'affari, Bill colloca in cantina un marchingegno che manda a fuoco la casa e stermina la famiglia. Secondo te, Bill ha la piena responsabilità morale della morte della moglie e dei figli?» (Nichols, Knobe, 2007: 670).

In questa condizione concreta ed emotivamente carica, il 72% dei soggetti ha fornito la risposta *compatibilista* che Bill ha la piena responsabilità morale per l'omicidio della moglie e dei figli.

Questi dati sembrano dunque confermare l'ipotesi secondo la quale le intuizioni circa la relazione determinismo/responsabilità variano a seconda dell'inquadramento emotivo del caso immaginato. Quando i partecipanti si confrontano con macroscopiche violazioni di norme morali, esperiscono una forte reazione emotiva (un 'atteggiamento reattivo' come la rabbia morale o l'indignazione) che li rende incapaci di applicare correttamente la soggiacente teoria ingenua della responsabilità morale che – sostengono Nichols e Knobe – è *incompatibilista*. Le intuizioni compatibiliste sono allora il risultato di 'errori di prestazione' causati dall'influenza perturbatrice dell'emozione sul giudizio morale. In altri termini, il *bias* innescato dalla forte emozione impedisce ai soggetti di fare l'inferenza che è invece fatta a livello astratto, portando a concludere che il determinismo esclude la responsabilità. In questa prospettiva, la conclusione è che le intuizioni compatibiliste dell'individuo comune sono solo *apparenti*; e vanno accantonate in quanto sottoposte all'influenza distorcente delle risposte emozionali.

Secondo Nahmias, Coates e Kvaran (2007), tuttavia, gli scenari costruiti da Nichols e Knobe non consentono di interpretare i risultati del loro studio come prova del carattere incompatibilista della teoria ingenua della responsabilità morale. Infatti, sostengono Nahmias, Coates e Kvaran, ciò che ha indotto i partecipanti all'esperimento a negare libero arbitrio e

responsabilità morale è l'interpretazione del determinismo come una tesi che implica l'idea che le cause del comportamento *'bypass'* il *controllo cosciente e razionale dell'agente*. In altri termini, la descrizione del determinismo utilizzata da Nichols e Knobe ('ogni cosa deve verificarsi nel modo in cui di fatto si verifica') può aver suggerito ai partecipanti che deliberazioni e fini coscienti non svolgono alcun ruolo causale nel determinare la condotta dell'agente³. Se questa interpretazione del determinismo in termini di 'esautoramento' fosse corretta, il compatibilismo implicherebbe la verità dell'*epifenomenismo* circa la nostra vita mentale cosciente; oppure potrebbe assumere la forma del *fatalismo*, ovvero della credenza che certi eventi avranno luogo a prescindere da quello che decidiamo o cerchiamo di fare (la credenza cioè che tutti gli eventi sono necessari o inevitabili). Tuttavia, sostengono Nahmias, Coates e Kvaran (2007), il determinismo *non* implica questo 'esautoramento'. In un universo deterministico gli eventi naturali rimangono contingenti. Per il compatibilista il determinismo non esclude che gli stati mentali coscienti possano svolgere un ruolo causale nella condotta umana. Tutt'al contrario: nella misura in cui i nostri stati mentali fanno parte di una sequenza deterministica di eventi, essi svolgono un ruolo essenziale nel determinare quanto accadrà. In quest'ottica, allora, non è tanto il determinismo quanto il *meccanicismo riduzionista* a minacciare le nozioni di libertà e responsabilità. Questa è la tesi secondo cui le proprietà di livello superiore di un sistema (e i suoi mutamenti nel tempo) si riducono e possono essere esaustivamente spiegati in base ai suoi meccanismi di livello inferiore – per esempio, la condotta umana si riduce ai meccanismi causali del sistema nervoso. Il meccanicismo riduzionista asserisce che le azioni umane sono causate da meccanismi di livello inferiore piuttosto che dai suoi stati mentali coscienti e le sue capacità razionali.

In breve, mentre Nichols e Knobe (2007) sostengono che i giudizi formulati nei casi ad elevato impatto emotivo sono l'esito di un errore di prestazione riconducibile all'influenza perturbatrice delle nostre emozioni, e ne concludono che il concetto ingenuo di responsabilità è incompatibile con la verità del determinismo, Nahmias, Coates e Kvaran (2007) avanzano la tesi opposta: l'errore di prestazione ha luogo allorché i partecipanti assumono erroneamente che il determinismo escluda la possibilità del controllo cosciente e razionale.

³ La differenza chiave è che nell'universo A ciascuna decisione è completamente causata da ciò che è accaduto prima della decisione – dato il passato, ogni decisione deve esser presa nel modo in cui di fatto è presa; nell'universo B, invece, le decisioni non sono completamente causate dal passato, e ciascuna decisione *non deve esser presa nel modo in cui di fatto è presa*.

4. *Elaborazione inconscia e riflessione cosciente: una riconcettualizzazione*

L'etica ingenua guarda alla coscienza come alla base fondamentale per attribuire responsabilità: l'agente è responsabile di un'azione se questa rispecchia una sua deliberazione cosciente. Ciò contraddice però il vincolo che la teoria ISA impone sulla costruzione di una teoria della responsabilità: questa, per essere congruente con i dati delle scienze neurocognitive, non deve presupporre l'esistenza di eventi di atteggiamento proposizionale amodali coscienti.

Ma ora domandiamoci: una teoria della responsabilità in grado di soddisfare questo vincolo ci consentirebbe di preservare almeno parte delle considerazioni che motivano l'idea che le azioni di cui siamo responsabili sono le azioni che traggono origine da atteggiamenti e decisioni coscienti? Per esempio, tale teoria ci consentirebbe di distinguere fra le azioni che hanno origine dai cosiddetti 'atteggiamenti impliciti' e le azioni che nascono dalla riflessione cosciente? Supponiamo che un individuo sia totalmente ignaro di avere un *bias* implicito nei confronti delle persone di colore. Ebbene, mentre esamina alcune domande di lavoro, preferisce a un candidato di colore un candidato bianco meno qualificato. Lo si può biasimare per averlo fatto? Di certo dovremmo essere in condizione di affermare che questo individuo è molto *meno* colpevole di qualcuno che, mentre legge il curriculum, pensa 'non assumerei mai una persona di colore' e per ciò stesso cestina la domanda.

Secondo Carruthers (2015, §§ 3.3 e 3.5) questa distinzione *può* ancora essere tracciata nella *Interpretive Sensory-Access Theory of Self-Knowledge*. Infatti, anche se quest'ultima non consente di tracciare una distinzione fra gli atteggiamenti amodali coscienti e quelli inconsci (essendo gli atteggiamenti amodali tutti inconsci), è ancora possibile tracciare una distinzione affine. Si può cioè distinguere fra gli atteggiamenti che si formano in virtù delle proprie riflessioni coscienti e quelli che sono causati da processi inconsci. Gli atteggiamenti che originano dalla riflessione cosciente sono ancora atteggiamenti inconsci (sono quelli di cui spesso il soggetto conosce l'esistenza in quanto frutto dall'interpretazione mentalistica dei contenuti sensoriali della riflessione). Cionondimeno, essi sono atteggiamenti alla cui formazione ha contribuito la persona nella sua interezza (qui Carruthers segue Levy, 2014):

«Per esempio, domandarsi nel linguaggio interno “che decisione dovrei prendere?” dà luogo a una richiesta di informazione trasmessa globalmente, dando a tutti i diversi sistemi consumatori che ricevono

tale richiesta la possibilità di contribuire alla risposta. Vi è un senso, allora, in cui gli atteggiamenti che sono prodotti in virtù della riflessione cosciente sono posseduti dall'intera persona diversamente da quanto accade nel caso di una decisione di dirigere l'attenzione verso il suono del proprio nome» (Carruthers, 2015: 237).

In questo quadro, è possibile riformulare la distinzione tra gli atteggiamenti *personali* e quelli *subpersonali*. Essi sono atteggiamenti dello stesso tipo ma che differiscono in ordine all'eziologia: gli atteggiamenti personali, ma non quelli subpersonali, sono atteggiamenti inconsci che sono causati dalla riflessione cosciente.

Applicando questa distinzione al caso del *bias* implicito otteniamo quanto segue. Una decisione che nasce dalla riflessione cosciente sui presunti demeriti delle persone di colore è una decisione a cui è l'intera persona a contribuire. Essa perciò rispecchia, in un certo senso, il *self* nel suo complesso. Invece, là dove la decisione è causata da un *bias* inconscio, essa rispecchia questo *bias* e nulla più. Tutti gli altri scopi e valori della persona potrebbero tendere in direzione opposta, cosicché, qualora la sua attenzione si fosse appuntata sulla differenza di competenza fra i due candidati oltre che sul *bias* implicito, egli avrebbe scelto immediatamente il candidato di colore.

In questa prospettiva, la neuroscienza cognitiva non conduce affatto all'epifenomenismo della coscienza; essa consente piuttosto di articolare a grana più fine la dialettica fra l'elaborazione inconscia e la riflessione cosciente (cfr. De Caro, Marraffa, 2016a e 2016b). E questo è un tassello importante in una teoria della responsabilità che aspira a incardinare il piano normativo su quello descrittivo (cfr. Guerini, Marraffa, 2017).

BIBLIOGRAFIA

- Anscombe, E. (1957). *Intention*. Oxford: Blackwell.
- Carruthers, P. (2011). *The Opacity of Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Carruthers, P. (2015). *The Centered Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- De Caro, M., Marraffa, M. (2016a). Debunking the Pyramidal Mind: A Plea for Synergy between Reason and Emotion. *Journal of Comparative Neurology*, 524 (8), 1687-1694.
- De Caro, M., Marraffa, M. (2016b). *Mente e morale*. Roma: Luiss University Press.
- Dehaene, S. (2014). *Consciousness and the Brain*. New York: Viking.

- Guerini, R., Marraffa, M. (2016). Inconscio, coscienza e responsabilità. *Giornale Italiano di Psicologia*, 43(4), 737-742.
- King, M., Carruthers, P. (2012). Moral responsibility and consciousness. *Journal of Moral Philosophy*, 9, 200-228.
- Levy N. (2014). *Consciousness and Moral Responsibility*. Oxford: Oxford University Press.
- Nahmias, E., Morris, S., Nadelhoffer, T., Turner, J. (2006). Is incompatibilism intuitive? *Philosophy and Phenomenological Research*, 73, 28-53.
- Nahmias, E., Coates, D., Kvaran, T. (2007). Free will, moral responsibility, and mechanism: Experiments on folk intuitions. *Midwest Studies in Philosophy*, 31, 214-242.
- Nichols, S., Knobe, J. (2007). Moral responsibility and determinism. *Nous*, 41, 663-685.
- Nisbett, R., Wilson, T.D. (1977). Telling more than we can know: Verbal reports on mental processes. *Psychological Review*, 84, 231-259.
- Ryle, G. (1949). *The Concept of Mind*. London: Routledge, 2009.
- Schwitzgebel, E. (2016). Introspection. In Zalta, E.N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/introspection/>> (ultimo accesso 17.04.2017).
- Strawson, P.F. (1962). Freedom and resentment. *Proceedings of the British Academy*, 48, 1-25.
- Wegner, D.M. (2002). *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Wegner, D.M., Wheatley, T.P. (1999). Apparent mental causation: Sources of the experience of will. *American Psychologist*, 54, 480-492.
- Wilson, T.D. (2002). *Strangers to Ourselves*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Wittgenstein, L. (1953). *Philosophische Untersuchungen*. Oxford: Blackwell.