

Recensioni

J. Benoist

I confini dell'intenzionalità.

Ricerche fenomenologiche e analitiche

A cura di M.L. Zanet

Bruno Mondadori, Milano 2008

Collana: Sintesi, pagine XXIV-215, € 28,00

Mettere in crisi le fondamenta concettuali della teoria dell'intenzionalità e, in particolare, quelle della teoria dell'intenzionalità husserliana. È questo l'obiettivo che J. Benoist si ripropone nel volume *I confini dell'intenzionalità*. L'argomentazione del filosofo francese procede attraverso un attacco frontale e una critica senza tregua all'idea classica di intenzionalità in quanto "mirare a", che egli concepisce nei termini della *metafora* dell'arciere e della *freccia*: «noi *miriamo* all'oggetto: è la stessa cosa che ci viene detta dalla metafora (che troppo spesso si dimentica essere tale) dell'intenzionalità» (p. 179).

Ben si comprende, allora, la singolare dicitura scelta da Benoist per il titolo del secondo capitolo: *Interrompere il vettore dell'intenzionalità: Frege* (p. 36 e segg.). Interrompere il vettore dell'intenzionalità vuol dire, per Benoist, *delegittimare* la teoria dell'intenzionalità grazie a una strategia teorica che ricorda quella husserliana: condurre il lettore verso una progressiva presa di distanza critica dal valore veritativo-universale della teoria stessa. Difatti, il saggio parte dall'analisi di una forma, si potrebbe dire, emendata (in senso realistico) della nozione di intenzionalità, quella di "intenzione linguistica" teorizzata da Peter Strawson, per concludersi con una "confutazione dell'idealismo fenomenologico".

Benoist discute e mette in evidenza, in opposizione a Russell, l'aspetto anti-logicista della filosofia del linguaggio di Peter Strawson, che si concretizza nel concetto di *intenzione*: «la scoperta fatta da Strawson del carattere d'atto del linguaggio è determinata dall'abbandono della (sola) analisi logica per orientarsi sempre più verso il concreto uso che si può fare dei termini» (p. 5).

L'argomento decisivo di Strawson – a parere di Benoist – consiste nel sottolineare come una teoria del significato non possa essere accorpata né empiricamente alle enunciazioni reali (*utterances*), né idealisticamente alle proprietà della frase. Una teoria del significato può solo dipendere dall'uso (*use*) dell'espressione linguistica, che in ultima istanza

determina le condizioni di verità della frase: «due uomini che parlino del "re di Francia" l'uno sotto Luigi XIV e l'altro sotto Luigi XV non fanno lo stesso "uso" dell'espressione "re di Francia". Due uomini che parlino del "re di Francia" sotto lo stesso re fanno lo stesso uso di quest'espressione, ma proferiscono due enunciati differenti», come afferma P. Strawson in *La struttura logica del linguaggio* (trad. it. Bompiani, Milano 1973, p. 198). Strawson ci avvicina dunque a una concezione non idealistica dell'intenzionalità linguistica, insistendo sull'intenzione reale del parlante, che non è mai del tutto sganciabile dalla pragmatica del contesto d'azione del soggetto.

Delegittimare un impianto concettuale, come quello dell'intenzionalità, vuol dire anche ripercorrerne gli esordi teorici. Ed è così che Benoist, avendo come sfondo il dibattito in filosofia della logica a partire dagli ultimi decenni del XIX secolo, si impegna in una ricostruzione teorica dello spinoso rapporto Frege-Husserl.

Attraverso il filo conduttore del dibattito sul problema del *riferimento*, ossia l'idea «dell'oggettività del riferimento e della sua esteriorità rispetto alla rappresentazione e all'atto linguistico stesso» (p. 38), Benoist tenta di scardinare alcuni classici luoghi interpretativi, affermando come non sia poi vero che Frege avesse compreso a pieno titolo la teoria del significato presente in *Filosofia dell'aritmetica*, da cui poi la famosa lettera a Husserl del 1891.

Allo stesso modo, non è affatto attendibile – tesi questa che Benoist presenta come fulcro delle proprie analisi – la posizione di chi vorrebbe uno Husserl intento ad avvicinare, con la pubblicazione delle *Ricerche logiche*, la propria teoria del riferimento a quella fregeana (costituita dalla triade di (1) termine concettuale; (2) senso del termine concettuale; (3) significato del termine concettuale). Entrambe le risposte a questi fraintendimenti ruotano, ancora una volta, attorno al concetto di intenzionalità: Frege non comprende appieno lo spessore teorico di *Filosofia dell'aritmetica* perché perde «la svolta dell'intenzionalità» (p. 42) presentata da Husserl. Allo stesso modo la teoria del riferimento delle *Ricerche logiche* non può che corrispondere solo apparentemente a quella fregeana in quanto quest'ultima è prettamente non-intenzionalista.

Il discorso di Benoist si conclude con un raf-

fronto e una disamina critica volta a valutare le potenzialità delle due teorie (quella fregeana e quella husserliana). L'idea di Benoist è che la teoria del riferimento di Frege «si scopre essere un mezzo straordinariamente potente capace di generare sia l'esistenza sia la non esistenza e di sciogliere i paradossi dell'intenzionalità» (p. 54). Quello che vuole dire Benoist è che paradossalmente proprio Frege sembra riuscire nell'impresa di de-universalizzare la teoria dell'intenzionalità husserliana che «prescrive sempre di *tendere a un oggetto*» (p. 54), in quanto ammetterebbe, nella sua teoria, la possibilità di un concetto senza oggetto. Benoist, in realtà, si avvale delle analisi fregeane per arrivare a quello che è il suo vero obiettivo: *postulare la possibilità di un'intenzionalità senza oggetto*. Ed è proprio quest'ultimo postulato che viene esaminato nel prosieguo del saggio a cominciare dal capitolo terzo intitolato *Abbozzo di una teoria non intenzionalistica della finzione* (p. 56).

Se l'intenzionalità è una struttura dotata di senso è perché gli è, in primo luogo, propria una struttura referenziale della finzione che Benoist concepisce in analogia al modello della *fiction* letteraria: «nel corso della lettura dei personaggi, i fatti e forse le atmosfere stesse assumono la forma di una quasi-consistenza, il che fa sì che ci si affezioni a essi e che non si possa fare a meno di trattarli *come se* appartenessero al reale, pur non comportando questa forma di sentire il considerarli veramente tali. Ora, non è forse questa la forma stessa dell'oggetto intenzionale, di quell'oggetto che non è reale, ma che si è tuttavia obbligati «a trattare come se fosse tale», di ciò che si impone *come se* fosse un oggetto?» (*ibidem*). La finzione ha la particolarità, secondo Benoist, di *darci* qualcosa sul mondo senza *darci* qualcosa di reale del mondo.

In questo articolato lavoro decostruttivo, gli sforzi teorici di Benoist sono concentrati nello *smaterializzare* progressivamente davanti allo sguardo del lettore la presunta consistenza (in carne e ossa) dell'oggetto intenzionale. Smaterializzazione che, secondo Benoist, sembrerebbe giungere a compimento nell'analisi sul rapporto tra intenzionalità e pulsione. In questo contesto di indagine Benoist teorizza, attraverso il concetto freudiano di *pulsione*, la possibilità di un'*intenzionalità cieca*, vale a dire senza oggetto.

La pulsione, avrebbe il privilegio, secondo Benoist, di essere una struttura indipendente da qualsiasi *relazione interna* a un oggetto in quanto «se è costitutivamente vero che ogni intenzionalità sia

intenzionalità *di* qualche cosa e che sia dunque *ciò di cui* essa è intenzionalità a definirla, non è per niente vero che la pulsione sia pulsione di qualche cosa» (p. 88). Benoist crede di ritrovare nel concetto di pulsione una forma di intenzionalità originaria, svincolata dalla sfera immanente della coscienza trascendentale e radicata nel *corpo*. Seguendo questa lettura, l'intenzionalità rappresenterebbe, quindi, solo una forma derivata del «desiderio al quale sarebbe stata sottratta la propria spinta propulsiva» (p. 105).

Con la stessa finalità teoretica e con simili tecniche argomentative è affrontato anche il problema del ruolo delle sensazioni in una teoria della conoscenza. I *confini* che, secondo Benoist, l'atto intenzionale mostrava nei rispetto al concetto di pulsione, sono gli stessi confini che in questo contesto mostra nei confronti del concetto di sensazione, in quanto come l'autore stesso esemplifica: «si hanno delle sensazioni perché si mangia un dolce, ma, come tali, le sensazioni non sono sensazioni *del* dolce (mentre potremmo invece parlare della *coscienza* che abbiamo di un dolce posto di fronte a noi)» (p. 148).

Lo scopo di Benoist non è tuttavia quello di postulare un agnosticismo delle sensazioni ma al contrario quello di mostrare come queste, non dipendendo dal conferimento di senso della coscienza, sono portatrici di «*tratti qualitativi (features)*» del mondo reale che è «fondamentalmente un mondo di configurazioni e di arrangiamenti: percepisco il mio pubblico come gruppo prima di percepirlo come insieme di più individualità» (p. 149).

Nella parte finale del volume, Benoist ingaggia un corpo a corpo serrato con la teoria dell'intenzionalità husserliana. La sua «confutazione dell'idealismo fenomenologico» mira a decostruire il ruolo di quelle «operazioni donatrici di senso» che la fenomenologia husserliana ha sempre eletto a standard della sua teoria. Se la fenomenologia impegna se stessa nel giustificare *il come* della costituzione dell'essere per la coscienza, quest'ultima dice Benoist sarà sempre l'unica e sola detentrica del senso. Per questo motivo il filosofo francese mette sotto accusa la struttura stessa dell'intenzionalità husserliana imputata di essere sempre «in un certo senso "in anticipo" sul mondo» (p. 198).

In particolare Benoist prende in esame il tema della percezione («paradigma fenomenologico per eccellenza che ha di fatto rappresentato un motivo di conversione della fenomenologia husserliana all'idealismo» (*ivi*, p. 203) insistendo sul fatto che, attraverso la struttura fenomenologica della «protenzione», il possibile sarebbe costantemente «in

vantaggio» (p. 198) sul reale.

Il tentativo di Benoist è di *rovesciare* questo rapporto affermando, invece, come l'effettività, l'essere, abbia sempre l'ultima parola sul senso. Scrive Benoist che ci sono «“naufrazi percettivi” veri e propri, come quando, per esempio, io tenda la mano verso un ramo e quest'ultimo si riveli essere un serpente» (p. 208). In questi eventi appare chiaro, secondo l'autore, come il fenomeno di anticipazione del senso acquisti un “sensatezza” che non è data dalla coscienza bensì dal mondo in quanto irruzione dell'effettivo sul possibile.

Così, conclude Benoist, la percezione rappresenta «la *confutazione vivente* dell'idealismo» che re-inscrive il soggetto in un rapporto originario con la realtà, quella realtà che non ha bisogno della mediazione del senso (o, in termini fenomenologici, del noema) per trovare giustificazione.

Roberto Sifanno

T. Metzinger

Il tunnel dell'io.

Scienza della mente e mito del soggetto

Traduzione di M. Beccarini

Raffaello Cortina Editore, Milano 2010

Collana: Scienza e idee, pagine 306, € 25,00

Seguendo le ricerche più recenti condotte nell'ambito delle neuroscienze relative alla nozione di “coscienza” e “identità personale”, impiegando un approccio definito in senso lato come “fenomenologico” (ossia una descrizione accurata dell'esperienza “interna” del soggetto), Thomas Metzinger propone una tesi provocatoria, secondo la quale, diversamente da quanto ciascuno di noi crede, non esisterebbe l'io, o qualcosa come “il Sé”. L'io non sarebbe altro che l'oggetto del modello fenomenico del Sé, attivato dal cervello al fine di consentire all'organismo di concepire se stesso (e gli altri) come un tutto, facilitando in questo modo l'interazione con l'ambiente esterno.

La tesi di Metzinger si basa su risultati empirici, frutto di diversi esperimenti condotti impiegando illusioni percettive, come per esempio gli effetti di realtà creati – in certe circostanze – dall'illusione di abbandonare il proprio corpo fisico e di potersi muovere al di fuori di esso. In questo modo l'autore cerca di mostrare che il senso di ciò che il senso comune definisce “Sé” non è altro che la forma del contenuto cosciente di una rappresentazio-

ne, che può essere manipolato in condizioni sperimentali rigorosamente controllabili.

La ricerca neuroscientifica ha mostrato che la coscienza è non solo una costruzione interna dell'organismo biologico, ma è anche una modalità selettiva con cui le informazioni disponibili vengono rappresentate. Gli organi di senso ci permettono infatti di avere un accesso selettivo a una piccola parte, estremamente limitata, della realtà fisica; per questa ragione, kantianamente, la processualità implicata nella determinazione dell'esperienza cosciente non “rispecchia” tanto l'immagine della realtà, quanto piuttosto un aspetto parziale (fenomenico) di essa.

Sulla scorta di questa considerazione l'autore paragona l'esperienza cosciente a un “tunnel” che attraversa la realtà. Il cervello riesce a simulare così bene il mondo intorno a noi che noi stessi non lo riconosciamo affatto come un'immagine mentale, ma come una realtà indipendente da noi.

La tesi centrale del libro, ossia che la soggettività corrisponderebbe al prodotto dei modelli del Sé, ipotizza che l'esperienza consapevole di “essere-un-Sé” si forma e viene alla luce, poiché «gran parte del modello cosciente di sé è *trasparente*, dove per trasparenza si intende che non siamo consapevoli del mezzo attraverso cui l'informazione ci raggiunge» (p. 8).

La coscienza è l'apparire di un mondo e il suo contenuto è in realtà un mondo simulato all'interno del cervello umano; quest'ultimo crea e ricrea di continuo l'esperienza di un io presente in un mondo al di fuori del cervello e non all'interno di un tunnel. Metzinger non intende negare l'esistenza del mondo esterno, ma afferma a più riprese che l'esperienza cosciente è un fatto esclusivamente interno. Il “tunnel della coscienza”, oltre a essere un modello della realtà interno al cervello, è anche un tunnel temporale, che riguarda il momento presente. Noi rappresentiamo la realtà come se fosse un presente esteso, una catena di momenti individuali, mentre si tratta solo di un processo, di un fenomeno, la cui consistenza è solo tutta interna al nostro cervello.

La presenza del mondo è una rappresentazione trasparente, in quanto il cervello non la riconosce come rappresentazione. Il riconoscimento però avviene non appena una rappresentazione cosciente diviene *opaca*, cioè ci accorgiamo che il rapporto diretto con un fenomeno della realtà è mediato da una rappresentazione, come accade nel caso delle rilevazioni sperimentali relative al cosiddetto “arto fantasma” e nel caso dei vissuti di esperienze di *disembodiment* (quelle esperienze che il soggetto