

Ricerche

# Fenomenologia in “prima” e in “terza” persona: Searle e Dennett critici di Husserl

Federica Buongiorno

Ricevuto il 16 agosto 2014, accettato l'11 novembre 2014

**Riassunto** In questo lavoro intendo confrontare le posizioni di Searle e Dennett nell'ambito della teoria della mente con la teoria husserliana della coscienza. Mostrerò come questi autori modifichino la nozione fenomenologica di intenzionalità, trasformandola in un modello di descrizione in “terza persona”. Tale cambiamento ha conseguenze problematiche riguardanti (i) la distinzione fra un atto mentale e il suo contenuto e la conseguente critica alla teoria rappresentazionale della mente; (ii) l'argomento del *teatro cartesiano*, quello dell'*omuncolo* e lo smantellamento della nozione di soggettività; (iii) il rifiuto dell'inconscio. Mostrerò come le concezioni di Searle e Dennett nascano da un concetto contraddittorio di riduzionismo, implicito anche negli sviluppi della “fenomenologia naturalizzata” e della neurofenomenologia. Queste difficoltà non si possono risolvere adattando o applicando il metodo fenomenologico alle scienze cognitive, né tornando semplicemente alla teoria husserliana. Bisogna invece individuare i problemi *specifici* affrontabili fenomenologicamente all'interno di un contesto scientifico: per esempio, la struttura temporale della coscienza e la questione dei contenuti inconsci della mente.

PAROLE CHIAVE: Fenomenologia; Filosofia analitica; Teoria della coscienza; Filosofia della mente; Scienze Cognitive.

**Abstract** “*First and Third Person Phenomenology: Searle and Dennett Critics of Husserl*” – In this paper I compare Searle's and Dennett's philosophies of mind with Husserl's theory of consciousness. My aim is to show how they modified the phenomenological concept of intentionality turning it into a “third-person” model of description. This change leads to problematic consequences concerning mainly (i) the distinction between a mental act and its content, and the related criticism of the representational theory of mind; (ii) the *Cartesian Theater* argument and the related *Homunculus* argument as well as the claim that the notion of subjectivity needs to be dismantled; (iii) the rejection of the Unconscious. In my view Searle's and Dennett's positions follow from embracing a contradictory notion of reductionism, which is also implicit in the developments of “naturalized phenomenology” and neurophenomenology. These difficulties cannot be solved by adapting or applying the phenomenological method to cognitive sciences, nor even by merely returning to Husserl's theory. Rather, we need to determine what *specific* problems can be phenomenologically addressed in a scientific context: for instance the temporal structure of consciousness and the issue of the unconscious contents of mind.

KEYWORDS: Phenomenology; Analytic Philosophy; Theory of Consciousness; Philosophy of Mind; Cognitive Sciences.

---

F. Buongiorno - Institut für Philosophie, Freie Universität Berlin, Habelschwerdter Allee 30, D-14195 Berlin, Deutschland (✉)

E-mail: federica\_buongiorno@hotmail.it



## Premessa

NEL SUO SAGGIO DEL 2001, *Analytic Philosophy and Phenomenology*, Dermot Moran osservava come tradizione fenomenologica e filosofia analitica si trovassero “in uno stato di guerra fredda”:<sup>1</sup> sospettose l’una dell’altra, solo con difficoltà esse sono riuscite a instaurare un confronto filosoficamente significativo.<sup>2</sup>

A distanza di quasi un quindicennio, i legami tra quelli che possiamo definire come due tra i maggiori e più influenti programmi filosofici della contemporaneità sono stati oggetti di un’attenzione critica crescente, che ha in parte “scongelato” – volendo continuare a servirci dell’immagine suggerita da Moran – i rapporti reciproci, originando una serie di studi il cui interesse travalica spesso e volentieri la mera appartenenza di scuola. L’attenzione degli interpreti si è concentrata, specialmente nell’area anglofona, sulla questione del linguaggio e del significato – comprensibilmente, si direbbe, giacché almeno a partire da Frege è proprio su questo piano che si articolano le principali differenze tra filosofia fenomenologica e analitica.<sup>3</sup>

In questo contributo, vorrei provare a esplorare criticamente il funzionamento dell’intenzionalità negli approcci in “prima” e in “terza” persona proposti da John Searle e Daniel C. Dennett, confrontandoli all’antecedente husserliano con l’ausilio degli studi di area continentale, che (soprattutto in tempi recenti) hanno approfondito questo versante tematico offrendone una teorizzazione più sistematica o una integrazione più organica con il piano logico e linguistico.

Propongo di focalizzare l’attenzione su Searle e Dennett come sui due autori che, nell’attualità, hanno più intensamente lavorato da parte analitica sulla nozione di intenzionalità e che, pur differendo sostanzialmente nella proposta teorica, appaiono accomunati da un analogo spettro di interessi e dalla comune rilettura critica dell’intenzionalità fenomenologica.<sup>4</sup> Sebbene, infatti, i due filosofi non abbiano direttamente attinto ai

testi husserliani, il precedente fenomenologico è sotteso ai loro tentativi.

Dennett lo afferma esplicitamente laddove sostiene, per esempio, che «la tradizione di Brentano e Husserl è un’autofenomenologia; io sto proponendo un’eterofenomenologia»;<sup>5</sup> una posizione che Francisco Varela stigmatizza – approfondirò in seguito questo snodo – proprio per la disinvoltura con cui Dennett «sostiene, senza troppa fatica (una quindicina di righe in un tomo di 550 pagine), il fallimento della fenomenologia». <sup>6</sup> L’analisi comparata delle due proposte appare particolarmente istruttiva in quanto, pur proponendo tesi in opposizione tra loro (al di là di alcune similitudini di fondo), i due autori pervengono ad analoghe difficoltà concettuali, proprio in rapporto all’antecedente fenomenologico oggetto di reinterpretazione.

Il mio intento consiste, in ultima istanza, nel mostrare che alle critiche sviluppate da Searle e Dennett è possibile rispondere dall’interno della prospettiva husserliana, a patto – però – di *incorporare* quelle critiche in quest’ultima e di sfruttarne le modificazioni dell’impianto originalmente husserliano dell’intenzionalità. Ne dovrebbe risultare una certa “deformazione” del paradigma fenomenologico che, senza identificarsi con le proposte di Searle, Dennett o dei programmi di naturalizzazione della fenomenologia, suggerisca (per eventuali, futuri approfondimenti) una integrazione di tipo ontologico-regionale, nel senso indicato da Husserl in *Idee II*.

## Due concetti di non-riducibilità: John R. Searle e Edmund Husserl

In un contributo nel volume *Neurofenomenologia*, a cura di Massimiliano Cappuccio, Franco Bertossa e Roberto Ferrari sintetizzano i vari approcci alla questione dell’accesso cognitivo, collocando Searle e Dennett in sostanziale opposizione tra loro. Mentre il primo ammette l’irriducibilità al piano fisiologico dei contenuti vissuti in prima persona, pur precisando che la non-riducibilità ha un significato meramente pratico-definitorio ed è

priva di conseguenze sostanziali, il secondo si schiera per l’eliminazione della prima persona come “illusione cognitiva”. Troviamo, infatti, la seguente schematizzazione – che è bene tenere presente, come quadro di riferimento orientativo:

- ▶ eliminazione della prima persona come illusione cognitiva ed epifenomeno causalmente inefficace (secondo neuro-filosofi come Churchland, Crick, Dennett);
- ▶ considerazione per i contenuti vissuti in prima persona, ma avvicinati esclusivamente con metodi di studio in terza persona (posizione condivisa dalla maggior parte dei neuroscienziati);
- ▶ riconoscimento dei contenuti vissuti in prima persona come non riconducibili al piano fisiologico (Searle), assimilando talvolta la coscienza ai *qualia*; nel contempo, affermando che la non riducibilità è una conseguenza delle nostre pratiche definitorie senza grandi conseguenze;
- ▶ affermazione della centralità dell’approccio in prima persona di tipo fenomenologico (Chalmers), ma senza fornire metodiche per applicarlo;
- ▶ proposta di metodi concreti per indagare i contenuti soggettivi e i processi cognitivi (neurofenomenologia).<sup>7</sup>

Nel 1983, John Searle pubblica *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*.<sup>8</sup> Il concetto fenomenologico di intenzionalità viene qui rivisitato in funzione di un originale e costante dialogo (spesso polemico) con la filosofia della mente e il cognitivismo. Una decina di anni dopo, Searle riconsidera e aggiorna la sua teoria nel saggio *The Rediscovery of the Mind*,<sup>9</sup> che presenta il pregio di offrire un’illustrazione complessiva del suo pensiero e di prendere posizione rispetto ad alcune tradizionali dispute filosofiche e teorie concorrenti, tra le quali è collocabile anche la proposta di

Daniel C. Dennett. Mi riferirò, dunque, preferibilmente a questi due testi, con alcune incursioni nelle opere successive.

L’obiettivo fondamentale di Searle è di contestare in via definitiva la validità del principio cognitivista, fondato sulla negazione dell’esistenza di stati mentali soggettivi coscienti, secondo cui la mente è identificabile con un programma per calcolatore.<sup>10</sup> Egli intende dimostrare l’irriducibilità dell’esistenza di tali stati e del loro carattere soggettivo, definendoli però come dati biologici *causati* da processi neuronali di livello inferiore (cerebrale): il cervello produce la mente, dunque, ma non allo stesso modo in cui un computer genera un linguaggio. Il computer, infatti, si limita a manipolare appropriatamente dei simboli tramite un codice di programmazione, ma non “comprende” il significato dei simboli. Al contrario, tra il livello sintattico del cervello umano e quello semantico della mente c’è un rapporto di causalità. La ridefinizione dei concetti di intenzionalità e coscienza vorrebbe sostanziare proprio questo assunto generale.

Searle adotta una prospettiva non sovraordinata rispetto all’atteggiamento scientifico, bensì rientrante in questo. Non ponendosi un problema di critica relativamente alla fondazione della *validità* delle scienze obiettive, come invece Husserl, quanto piuttosto di confutazione di alcune teorie e nozioni scientifiche inconsistenti con un certo modo di intendere il mentale e i fenomeni ad esso correlati, Searle non adotta il *metodo* fenomenologico. D’altra parte, la rivendicazione dell’insuperabile carattere soggettivo degli stati mentali e dell’esistenza indubitabile di coscienza e intenzionalità, implica la ripresa di alcuni concetti fenomenologici.

Tale ripresa non prescinde, comunque, da un’assunzione di metodo radicalmente opposta alla fondazione husserliana del discorso conoscitivo: la “riscoperta della mente” consiste, infatti, nel tentativo di «riportare la coscienza, intesa come un normale fenomeno biologico, nell’ambito della ricerca scientifica».<sup>11</sup>

Anche Husserl era mosso dall’esigenza di indagare scientificamente la coscienza; il ca-

rattere di “scientificità”, tuttavia, non è desunto dalle scienze positive ma è dato dalla nuova “scienza” fenomenologica. *L'époché* investe, anzi, le scienze obiettive e non consente al fenomenologo di assumere la coscienza come un “normale fenomeno biologico”, né di servirsi della legge di causalità per spiegare il nesso tra piano fisiologico e piano soggettivo (o mentale). Su questo presupposto Husserl fonda la critica dell'associazionismo, che postulava un rapporto di causazione psicologica di tipo associativo tra diversi stati o eventi mentali, pur senza spingersi necessariamente sino al fisicalismo radicale della causazione *materiale* da parte di processi di tipo neuronale.

Nel confronto tra Searle e Husserl è in gioco, dunque, una differente nozione di “irriducibilità” e di “soggettività” degli stati o vissuti di coscienza, corrispondente al diverso concetto di intenzionalità agito dai due.

Il problema di partenza di Searle, come è noto, consiste nell'annosa questione del rapporto mente-corpo, che egli presenta come un falso problema alla cui complicazione ha storicamente contribuito l'inconcludente opposizione tra dualismo e materialismo: quest'ultimo viene sottoposto a una critica serrata, in quanto ha imposto l'erronea visione secondo cui la scienza è possibile solo in “terza” persona, giacché la realtà sarebbe integralmente oggettiva. Per Searle questa tesi è falsa: non tutta la realtà è oggettiva e la scienza impersonale, intesa come descrizione neutrale da parte di un osservatore esterno al sistema o all'oggetto descritto, è inapplicabile alla coscienza: «l'ontologia degli stati mentali è, di fatto, in prima persona»<sup>12</sup> e, dunque, soggettiva.

A tutta prima, la nozione di intenzionalità searliana sembrerebbe pienamente *fenomenologica*: che l'ontologia del mentale sia in prima persona significa, innanzi tutto, che «gli stati mentali sono sempre di qualcuno, c'è sempre un soggetto, un “io” a cui essi appartengono».<sup>13</sup> L'io in questione, tuttavia, non presenta il carattere trascendentale che caratterizza l'io fenomenologico: la coscienza di cui l'io è titolare, infatti, è definita da Searle come «una proprietà biologica del cervello degli es-

seri umani e di alcuni altri animali determinata da processi neurobiologici»,<sup>14</sup> dove tanto la soggettività, quanto l'intenzionalità e la coscienza sono intese come “proprietà” emergenti del sostrato cerebrale. Di conseguenza, l'*ontologia* del mentale non corrisponde in alcun modo all'ontologia dei vissuti husserliani: l'accesso agli stati mentali, difatti, non è garantita dalla modalità riflessiva, che consente – in Husserl – il coglimento dei vissuti di coscienza.

Prendiamo l'esempio di Searle: il dolore esiste, egli osserva, “in prima persona” nel senso che esso *non* è ugualmente accessibile a qualunque osservatore esterno ma, appunto, si dà per colui che lo prova così come lo prova. L'accesso al dolore, potremmo dire, non è di tipo riflessivo, ma *pativo*:<sup>15</sup> se gli stati mentali sono accessibili in prima persona, ciò è possibile *in quanto essi non sono oggetti di riflessione*. La stessa intenzionalità, l'essere “coscienza di”, che in Husserl è condizione dell'auto-tematizzazione coscienziale e dunque dell'affermamento riflessivo dei vissuti,<sup>16</sup> è per Searle inaccessibile alla riflessione – sia da parte del soggetto titolare degli stati mentali, che da parte di osservatori esterni:

Purtroppo la coscienza, proprio in virtù della sua soggettività, non può manifestarsi all'occhio interiore che abbiamo sino ad ora impiegato per visualizzare il mondo. Se tentassimo di ritrarre la coscienza di un altro individuo, ci accorgeremmo di non poter andare oltre l'immagine dell'individuo stesso (raffigurato, magari, con un fumetto che gli spunta dalla testa). Se tentassimo di ritrarre la nostra coscienza, finiremmo invece col raffigurare tutto ciò di cui siamo coscienti.<sup>17</sup>

L'impossibilità qui tracciata da Searle è conseguenza di alcune problematiche variazioni delle tesi fenomenologiche. Innanzi tutto, il riferimento polemico alla riflessione non rende pienamente giustizia alla posizione di Husserl. Come si specifica sin dalla *Quinta ricerca*, infatti, la riflessione è possibile – come

modalità di (auto)tematizzazione dei vissuti – nel caso di quella specifica categoria di vissuti intenzionali che definiamo “oggettivanti” o conoscitivi: il dolore (come i sentimenti in genere, i desideri e le volizioni) non rientra in questa classe di vissuti, sebbene Husserl specifici che anche gli atti “non-oggettivanti” si fondano, in ultima istanza, su atti di tipo oggettivante.<sup>18</sup>

Anche prescindendo dalla puntualità del richiamo a Husserl, la tesi secondo cui il carattere soggettivo degli stati mentali ostacolerebbe il loro afferramento da parte dell’“occhio interiore” (ossia, della riflessione) si fonda su un presupposto problematico: costantemente Searle assume che, ad esempio, l’*esperire* ansia e l’ansia *esperita* siano coscienzialmente indistinguibili. Manca, cioè, la distinzione fenomenologica tra atto esperienziale e contenuto esperito: ora, il carattere di indistinzione tra i due caratterizza, per Searle, gli stati di coscienza “non-intenzionali” – come appunto l’ansia. Per stati mentali “non-intenzionali” egli intende quegli stati nei quali è impossibile operare una distinzione tra atto e contenuto, caratteristica invece degli atti “intenzionali”.

Questi ultimi si segnalano per lo scarto tra *esperire* ed *esperito*: se dico – è l’esempio proposto in *Intentionality* – di aver paura dei serpenti (stato intenzionale), è evidente che l’aver paura *dei* serpenti e *i serpenti* stessi non sono identici; se dico invece di provare ansia (stato non-intenzionale), quest’ultima consiste nel fatto stesso di provarla.<sup>19</sup> È proprio questa identità a impedire che gli stati non-intenzionali siano colti riflessivamente: ma se è così, e se d’altra parte la soggettività coincide con l’intenzionalità, come è possibile attribuire anche a questi stati il carattere soggettivo?

Searle vuole sganciare la struttura dell’intenzionalità dalla riflessività: in Husserl, come emerge sistematicamente a partire da *Logica formale e trascendentale* (1929), l’articolazione polarizzata dell’intenzionalità è condizione dell’orientamento auto-riflessivo della coscienza. Questa può dirigersi sui suoi stessi atti in quanto l’intenzionalità garantisce la non coincidenza tra atto e contenuto.<sup>20</sup> Questa non

coincidenza è propria di *tutti* gli atti di coscienza, che appunto *perciò* possono costituirsi intenzionalmente: per Husserl, non si dà un atto di coscienza che non sia intenzionale.

Per Searle, invece, esistono stati mentali non intenzionali e non coglibili, perciò, mediante l’(auto)riflessività. Al tempo stesso, però, egli rivendica – contro le teorie dell’intelligenza artificiale forte – l’irriducibilità degli stati mentali in nome della loro soggettività, e a dimostrazione di quest’ultima rinvia al loro carattere intenzionale.

Si apre, così, un’alternativa problematica: o gli stati non-intenzionali, in quanto tali, non sono soggettivi – ma allora essi non sono soltanto *causati* dal sostrato biologico-oggettivo, come ammette Searle, ma sono anche *riducibili* a esso; oppure sono anch’essi soggettivi – ma allora sarebbero stati intenzionali.

La preoccupazione di rompere il legame tra soggettività e riflessività sembra entrare in collisione, dunque, con il nesso soggettività-intenzionalità: Searle, infatti, estende la non-tematizzabilità riflessiva degli stati mentali agli stessi atti intenzionali – quegli atti, cioè, la cui articolazione sembrerebbe accogliere uno scarto riflessivo nello spazio aperto dalla polarità tra atto e contenuto. Questo spazio di gioco, scrive Searle, «*non include la possibilità di forme auto-referenziali di intenzionalità*».<sup>21</sup>

Né gli atti non-intenzionali, dunque, né quelli intenzionali sono colti riflessivamente: in che modo sappiamo, allora, della nostra vita di coscienza? In che modo la descrizione epistemica *in terza persona* (la quale, si direbbe, non può che svolgersi con l’ausilio dell’analisi riflessiva) è applicabile all’ontologia *in prima persona* degli stati mentali?

La questione della riflessione, non sottoposta a critica da Searle, conduce all’inevitabile conseguenza di sostenere che la relazione usuale tra osservazione e realtà non si applica al dominio soggettivo, in quanto è fondata – appunto – sulla «bipolarità tra un osservatore oggettivo (in senso epistemico) posto di fronte ad una realtà oggettivamente esistente (in senso ontologico); al contrario, non lascia spazio all’atto stesso di osservare, che costituisce,

secondo questo modello, l'accesso soggettivo (in senso ontologico) alla realtà oggettiva».<sup>22</sup>

È evidente che Searle traduce nei termini cognitivisti dell'accesso epistemico il problema tradizionale del rapporto tra trascendenza e immanenza nella conoscenza della realtà, che anche Husserl si era posto nello stile radicale della fenomenologia, aprendo a una interpretazione largamente divergente dalle teorie tradite (soprattutto di stampo idealistico). In particolare, Searle associa la confutazione della distinzione tra oggetto dell'atto cosciente e atto stesso alla critica della modalità introspettiva, identificando quest'ultima con una forma della riflessione.

Nel paragrafo intitolato *Introspezione ne La riscoperta della mente*, egli afferma che tale nozione è ammissibile solo nell'accezione del senso comune, ovvero genericamente come quell'operazione «compiuta da chi riflette sui propri stati mentali», rispetto alla quale non si può sollevare alcuna obiezione. Da un punto di vista tecnico, però, «se con questo termine vogliamo indicare una capacità speciale, analoga alla visione seppure meno ricca di colori, che ci consente di guardare o indagare dentro noi stessi, temo che essa allora non esista affatto: richiederebbe infatti una distinzione – impossibile nel caso degli stati coscienti – tra l'oggetto dell'indagine e l'atto dell'indagare».<sup>23</sup>

Tale distinzione è invece ammessa da Husserl, come caratteristica della riflessione: anch'egli, infatti, aveva denunciato i limiti dell'introspezione, caratterizzandola quale metodo di una psicologia eidetica che non è ancora pienamente fenomenologica. Al § 35 delle *Meditazioni cartesiane* troviamo un breve *Excursus sulla psicologia eidetica descrittiva*, nel quale si afferma che mantenendoci sul terreno della considerazione naturale ci imbattiamo in una «psicologia come scienza positiva», che «attinge all'esperienza interna». In essa:

Al concreto ego trascendentale corrisponde allora l'io-uomo, la psiche concretamente in sé e per sé compresa come pura, insieme alla polarizzazione psichica: io come polo delle mie abitudini, con le proprietà

del mio carattere.<sup>24</sup>

Tale psicologia “eidetica” tratta la psiche, ma non ancora l'ego trascendentale: solo ponendo quest'ultimo al centro della considerazione sarà possibile superare ogni residuo di positività psicologica e aprire l'accesso alla “fenomenologia assoluta”.

La modalità che consente di tematizzare i vissuti, dunque, non è per Husserl l'introspezione: proprio in quanto intenzionale, l'atto di riferimento coscienziale è a sua volta tematizzabile da parte di un ulteriore atto, che è la riflessione. Essa è fondamentale perché consente il dispiegamento dell'analisi fenomenologica dei vissuti, consentendoci di gettare lo sguardo sul flusso temporale di coscienza e di isolarne descrittivamente i poli costitutivi. Ci “fermiamo”, per così dire, a osservare quel che è dato coscienzialmente: questo fermarsi è possibile in quanto la coscienza, ovvero l'intenzionalità, è strutturata temporalmente.

L'articolazione temporale dei vissuti, tuttavia, non rientra nella teorizzazione di Searle: poiché egli non concepisce il rapporto tra intenzionalità e oggetto come strutturato temporalmente, l'unico modo a sua disposizione per articolare l'intenzionalità viene a coincidere, così, con il rapporto di *rappresentazione*. Leggiamo, infatti, che «gli stati intenzionali *rappresentano* oggetti e stati di cose nello stesso senso di “*rappresentare*” usato per dire che gli atti linguistici rappresentano oggetti e stati di cose».<sup>25</sup>

Benché si specifichi che l'analogia con gli atti linguistici non implica che l'intenzionalità sia essenzialmente e di necessità linguistica, e che il linguaggio è derivato dall'intenzionalità e non viceversa, nondimeno si ribadisce che «il senso di “rappresentazione” qui in questione è inteso essere interamente esaurito dall'analogia con gli atti linguistici».<sup>26</sup>

Prescindendo, qui, dalla riduzione dell'intenzionalità all'analogia con gli atti linguistici (che per Husserl costituiscono una *classe* possibile di vissuti), la nozione di rappresentazione come forma dell'intenzio-

nalità continua a incappare in una serie di aporie – le stesse già evidenziate da Husserl. Il contenuto dell’atto, infatti, non è una rappresentazione dell’oggetto: se così fosse, si aprirebbe un problema di regresso infinito (anche la rappresentazione, infatti, avrebbe un contenuto – che sarebbe di nuovo una rappresentazione, e così via *ad infinitum*).

Il contenuto coincide, piuttosto, con la compagine delle qualità essenziali dell’oggetto noematicamente ridotto. Non distinguendo tra contenuto e atto, Searle è costretto a specificare che «non c’è nessun impegno ontologico nel mio uso del termine “rappresentazione”». <sup>27</sup> In effetti, finché la distinzione tra atto e contenuto non è operata, nessuna ontologia degli atti di coscienza può emergere.

Consideriamo più da vicino la nozione husserliana di rappresentazione, per come essa è presentata proprio in rapporto agli atti logici e linguistici – vale a dire nella *Quarta ricerca*, in riferimento alla teoria del giudizio. Tale nozione, come ha evidenziato Lévinas<sup>28</sup>, non è di tipo psicologico, ma puramente logico. Scrive Husserl:

Noi possiamo cioè *comprendere sotto il titolo di “rappresentazione” qualsiasi atto in cui qualcosa si oggettualizza per noi in senso stretto*, ed esempio, in virtù delle percezioni che colgono l’oggettualità in un colpo solo [...] oppure anche degli *attisoggetti (Subjektakt)* costituiti da un solo membro *negli enunciati categorici*, degli *atti del semplice supporre*, che fungono come membri antecedenti negli atti dell’enunciato ipotetico, ecc.<sup>29</sup>

È vero che Searle varia consapevolmente la nozione di intenzionalità husserliana, ammettendo tre diversi tipi di intenzionalità e lavorando sui diversi livelli implicati da questa diversificazione;<sup>30</sup> resta il fatto, però, che l’intenzionalità – intesa sul modello della rappresentazione (linguistica) – è assunta come un *fatto* psicologico. L’assunzione searliana implica tutta una serie di difficoltà teoriche più specifiche, che proverei a riassumere

nei seguenti interrogativi.

Se l’intenzionalità è rappresentazione in senso psicologico, come è possibile una distinzione tra stati non-intenzionali, in cui esperire ed esperito si identificano, e stati intenzionali? In altri termini, “provare ansia” consisterebbe nel rappresentarsi (eventualmente in forma linguistica, dunque esprimendolo in un giudizio) il fatto di provare ansia? Non si introduce, così, anche rispetto agli stati mentali non-intenzionali una distinzione tra esperire (il rappresentarsi di provare ansia) ed esperito (l’ansia rappresentata), con il risultato di ridurre gli stati non-intenzionali a stati intenzionali?

Soprattutto, diviene alquanto oscuro il guadagno che si trarrebbe dal tentativo searliano di ammettere la possibilità di un riduzionismo causale, ma non anche ontologico, della coscienza. Innanzi tutto, la mancata distinzione – all’interno della struttura intenzionale – tra atto e contenuto, fondata sulla nozione psicologica di rappresentazione, ha costretto Searle a escludere che la rappresentazione abbia una consistenza *ontologica*. Il problema di garantire un’ontologia specifica del mentale, così, viene a cadere – per il semplice fatto che tale ontologia diviene inconsistente. Inoltre, il riduzionismo causale ammesso (secondo cui le proprietà della mente sono causate da processi neurobiologici sottesi), non poggiando su un’ontologia di riferimento, costringe Searle ad ammettere che «l’irriducibilità della coscienza non ha alcuna conseguenza profonda».<sup>31</sup>

Come scrivono Bertossa e Ferrari nel già citato passo dal loro contributo in *Neurofenomenologia*, quella di Searle è una posizione di «riconoscimento dei contenuti vissuti in prima persona come non riconducibili al piano fisiologico», in cui si assume però che «la non riducibilità è una conseguenza delle nostre pratiche definitorie senza grandi conseguenze».<sup>32</sup>

Ciò costringe l’autore sulla difensiva: egli deve impegnarsi, nel paragrafo dedicato a *Il vantaggio evolutivo della coscienza*, a spiegare perché sarebbe in ogni caso vantaggioso am-

mettere l'esistenza e l'irriducibilità della coscienza, anche se causalmente ridotta. Solo secondo gli schemi di riduzione classici, conclude Searle, la coscienza è irriducibile causalmente:

Nulla ci autorizza ad escludere la possibilità che, in seguito a una grande rivoluzione intellettuale i cui connotati, attualmente, non siamo nemmeno in grado di immaginare, si giunga un giorno a una nuova idea di riduzione in grado di trattare anche con la coscienza.<sup>33</sup>

Ma questo è niente più che un auspicio. L'imbarazzo searliano è confermato da un'ultima circostanza. Date le premesse del suo discorso e l'obiettivo di fondo – la possibilità di arrivare a un'applicazione epistemica della conoscenza causale all'ontologia soggettiva dei fenomeni mentali, senza che tale applicazione si configuri come una riduzione *ontologica* della coscienza e del suo carattere soggettivo – Searle si trova nella necessità di escludere l'inconscio dalla sfera conoscitiva: ed è qui che la sua prospettiva incrocia più da vicino quella husserliana. Per Searle:

La nozione di stato mentale inconscio implica accessibilità alla coscienza. Non possiamo concepire l'inconscio se non come qualcosa di potenzialmente cosciente.<sup>34</sup>

L'inconscio, dunque, va pensato in relazione alla coscienza, secondo un vero e proprio *principio di connessione*: in realtà «uno stato mentale *inconscio* è [...] uno stato mentale cosciente a cui manca il requisito della coscienza».<sup>35</sup> Al di là dello statuto problematico di questa assunzione (Come può uno stato in realtà cosciente mancare del requisito della coscienza? Come posso essere cosciente di qualcosa senza esserne cosciente?), Searle intende qui sostenere che bisogna distinguere tra stati propriamente *non-coscienti* (l'esempio proposto è quello del processo di mielinizzazione, che non ha niente di mentale essendo un processo biologico) e stati inconsci, corri-

spondenti a «fenomeni mentali che non sono presenti alla coscienza».<sup>36</sup>

La tesi di Searle è radicale: la conclusione, infatti, è che l'inconscio *non esiste*. Se inteso come stato non-cosciente, infatti, esso cessa di essere uno stato mentale e si rivela un puro processo biologico (come la mielinizzazione); se inteso come stato inconscio, esso è in realtà uno stato cosciente “non presente” alla coscienza e mantiene il carattere intenzionale e aspettuale – ovvero, appunto, cosciente. Searle, comunque, non ci spiega in cosa consista questo “non essere presenti” alla coscienza degli stati presunti inconsci, se non ricorrendo a una distinzione, piuttosto generica, tra “fare attenzione” all'oggetto e mantenerlo “alla periferia” della coscienza. In qualche modo, dunque, egli è costretto a “collocare” l'inconscio: non potendo, tuttavia, ammettere per esso il medesimo statuto soggettivo degli stati consci, Searle ricorre all'espedito di affermare che «l'*ontologia* dell'inconscio consiste in quelle proprietà oggettive del cervello in grado di causare pensieri soggettivi e coscienti».<sup>37</sup>

Ma con ciò il caso degli stati inconsci è ridotto *ontologicamente* – e non solo causalmente – a quello degli stati non-coscienti, come la mielinizzazione: in tal modo, si crea un'eccezione al principio di riduzione unicamente *causale* degli stati mentali. D'altra parte, anche ricorrendo all'armamentario fenomenologico messo a punto da Husserl, il concetto di “inconscio” continua ad essere spia di difficoltà teoretiche: nella nota *Appendice XXI* – redatta da Eugen Fink – alla *Crisi delle scienze europee*, Husserl sostiene che l'inconscio appare tale solo a colui che non abbia ancora realizzato l'analitica dei vissuti proposta dalla fenomenologia.

Tuttavia, in modo sotterraneo e implicito, le analisi degli anni precedenti (già nelle lezioni sulla coscienza interna del tempo del 1904-05, e poi ancora nelle *Lezioni sulla sintesi passiva*) hanno aperto un varco per qualcosa come i “vissuti inconsci”, proprio all'interno della struttura temporale di coscienza – ai suoi limiti, potremmo dire, là dove l'impressione

originaria, ritenzionalmente trattenuta nell'ora, sprofonda in un passato sempre più “oscuro”, “buio”, remoto.

### ■ Oltre il Teatro Cartesiano dell'auto-coscienza: Daniel C. Dennett e Edmund Husserl

Il problema dell'inconscio torna, come una soglia estrema di senso, nella proposta teorica di Daniel C. Dennett. La sua opera fondamentale, ai fini del presente confronto, è *The Intentional Stance (L'atteggiamento intenzionale)*: è noto che la nozione di “atteggiamento” (*Verhalten*) viene utilizzata anche da Husserl per caratterizzare il procedimento fenomenologico-intenzionale. In Dennett, tuttavia, il termine possiede una coloritura psicologica estranea all'orizzonte husserliano: egli ricorre alla parola inglese *aboutness*,<sup>38</sup> generalmente tradotta con “tendere a” e la riferisce strettamente al dominio delle *credenze (beliefs)*. L'atteggiamento intenzionale ha per oggetto *credenze*, che consistono in atteggiamenti proposizionali (ovvero, secondo la definizione di Russell, a proposizioni credute). Per “atteggiamento intenzionale”, dunque, dobbiamo intendere il gesto di attribuire credenze a (presunti) sistemi razionali, che condividono un linguaggio comune senza il quale non sarebbe possibile l'accordo sulle credenze. Ma chi attua gli atteggiamenti intenzionali?

La risposta di Dennett è piuttosto complessa, poiché tutta la sua riflessione si svolge entro una prospettiva radicalmente in terza persona (opposta, in ciò, a quella searliana), che lo porta a un riduzionismo forte nei riguardi della coscienza e del soggetto. L'adesione alla descrizione in terza persona è esplicitata all'inizio dell'opera:

Comincerò, allora, con una scelta tattica. Dichiaro che il mio punto di partenza è rappresentato dal mondo oggettivo, materialistico, impersonale delle scienze fisiche.<sup>39</sup>

Questa tattica, coincidente con l'adozione dell'atteggiamento intenzionale, non impone

«di *sostituire* ricerche empiriche con indagini aprioristiche (“a tavolino”), ma di usare l'atteggiamento per suggerire quali domande empiriche brute porre alla natura». <sup>40</sup> In un saggio più recente, egli è ancor più esplicito e si dice assolutamente convinto «che una spiegazione naturalistica e meccanicistica della coscienza non soltanto è possibile, ma tra breve diventerà una realtà». <sup>41</sup>

Il presupposto di Dennett consiste nell'assimilazione della coscienza ad altri fenomeni naturali come «il metabolismo, la riproduzione, la deriva dei continenti, la luce, la gravità e così via», <sup>42</sup> sì che i metodi in terza persona adottati dalle scienze naturali siano in grado di indagare con altrettanta completezza anche la coscienza, «senza alcun *significativo* residuo». <sup>43</sup> Ciò implica una visione del tutto *oggettiva* della coscienza, tale per cui – come avviene per ogni altro fenomeno naturale studiato scientificamente – non siano possibili disaccordi circa il suo funzionamento e la sua struttura: il punto di vista adottato dovrà essere rigorosamente *neutrale*, al punto tale da affermare che degli eventuali marziani sbarcati sulla terra, nel momento in cui adottassero l'atteggiamento intenzionale, perverrebbero esattamente alla nostra stessa nozione di coscienza.

Questa tesi implica, anche per Dennett, il rifiuto dell'introspezione come modalità efficace per l'analisi dei fenomeni di coscienza; <sup>44</sup> inoltre, essa si accompagna a una certa consapevolezza della distorsione teorica prodotta dall'adozione dell'intenzionalità (pur corretta in chiave linguistica) in una cornice nient'affatto trascendentale, ma declinata in senso fiscalistico. Tale consapevolezza si esprime nella proposta originale di una *eterofenomenologia*, così descritta da Dennett:

Un sentiero *neutrale* che ci conduce dalla scienza fisica oggettiva, e dalla sua insistenza sulla prospettiva in terza persona, a un metodo per la descrizione fenomenologica che può (in linea di principio) rendere giustizia delle esperienze soggettive più private e ineffabili pur senza mai abbandonare

gli scrupoli metodologici della scienza.<sup>45</sup>

Bisognerà intendersi, naturalmente, su cosa sia qui inteso con “esperienze soggettive”. Dennett sceglie di tradurre l'intenzionalità al livello proposizionale: le esperienze coscienti, infatti, presentano un margine di “ineffabilità” (di soggettività) che *residua*, sottraendosi alla ferrea presa delle scienze esatte. A questa resistenza si può rispondere fondamentalmente in due modi: o riducendo tali esperienze alle loro *cause fisiologiche*, sottoponibili all'indagine scientifica oggettiva (è il programma di Searle); oppure, traducendo il contenuto intenzionale delle esperienze vissute a un altro livello, come quello logico-proposizionale, il cui grado di formalità e astrattezza ne consenta un'indagine oggettiva – è il caso di Dennett.

Questi rifiuta la riduzione della psicologia alla neurofisiologia, in nome della salvaguardia dei caratteri psicologico-intenzionali, e propone una ripresa dei contenuti proposizionali della psicologia del senso comune, la cui astrattezza è indagabile oggettivamente. Da tale psicologia – o meglio, dalla sua riduzione alla teoria dei sistemi intenzionali – sarà possibile ricavare l'autentica “psicologia degli atteggiamenti proposizionali”.

Poiché, tuttavia, un simile programma si scontra con il disaccordo circa la definizione operativa di “proposizione”, Dennett suggerisce l'ulteriore riduzione della psicologia degli atteggiamenti proposizionali, con la sua pretesa di riferimento *diretto* ai meccanismi psicologici, alla teoria dei *mondi nozionali*, dove le proposizioni sono impiegate per definire *indirettamente* quegli stessi meccanismi attraverso la caratterizzazione del “mondo” al quale si relazionano. Un *mondo nozionale* è appunto un «mondo *fittizio* ideato da un teorico, un osservatore in terza persona, al fine di caratterizzare gli stati psicologici-stretti di un soggetto»: <sup>46</sup> Dennett riprende e varia, qui, il tema fenomenologico dell'*epoché* e delle riduzioni, in vista di una peculiare “variazione eidetica”. Egli stesso si preoccupa di tracciare i limiti per un accostamento di questo tipo: gli oggetti nozionali non sono esattamente coin-

cidenti con gli oggetti intenzionali e l'eterofenomenologia non vuole essere una mera rivisitazione dell'*epoché* husserliana.

Dennett scrive che «la tradizione di Brentano e Husserl è un'autofenomenologia; io sto proponendo un'eterofenomenologia», ovvero una fenomenologia non introspettiva, non in prima persona, che non si arresti alla determinazione del *proprio* mondo nozionale ma giunga a determinare quello *altrui*, dall'esterno – dunque, in terza persona. Husserl ha avuto ragione nel rifiutare l'identificazione dell'ambiente intenzionale con un ambiente reale, effettivo, e a rivendicare per esso uno statuto fittizio, idealizzato, immaginario: nell'ottica di Dennett, però, ciò è propedeutico all'accesso non alla dimensione *eidetica*, bensì a quella idealizzata del *linguaggio*.

Anche Dennett, evidentemente, assume in modo ingenuo la nozione husserliana di introspezione, senza approfondire la critica che Husserl stesso ne svolge né differenziarla dalla riflessione.<sup>47</sup> Quel che, soprattutto, preme rilevare è il “prezzo” pagato, in termini fenomenologici, alla traduzione linguistica dei vissuti intenzionali, in vista di una loro descrizione in terza persona: cosa resta, verrebbe da chiedere, della vita originariamente *intuitiva* di quei vissuti? *Quando* abbiamo a che fare con la datità “in carne e ossa” o quando vi torniamo per cercare conferma delle nostre astrazioni linguistiche?

Il procedimento dennettiano non costituisce una forma di *epoché*: il mondo nozionale è ottenuto *per estrapolazione* da quello effettivo, mediante un processo di astrazione, mentre l'*epoché* husserliana non si identifica con l'astrazione. Nel primo caso, ciò che otteniamo è – per così dire – *un altro mondo* da quello di partenza: non c'è reversibilità nell'astrazione, poiché essa distingue le parti della concreta unità di partenza *in re*.

L'*epoché* fenomenologica, invece, presenta il vantaggio di essere reversibile – anzi: essa *deve* essere sempre di nuovo praticata, non costituendo una scelta da compiere una volta per tutte ma da rinnovare ogni volta, ricercandone la legittimità nel ritorno costante

“alle cose stesse”. L’atteggiamento fenomenologico non distingue *in re*, bensì *nella considerazione* (nello sguardo) che il fenomenologo rivolge alla realtà: in tal modo, esso cambia la scena conoscitiva senza nulla perdere della realtà di partenza.

Dapprima, Dennett si preoccupa di assicurare che ciascun mondo nozionale *conserva* il mondo soggettivamente esperito:

L’approccio in terza persona [scrive] non è in antitesi alle sfumature soggettive dell’esperienza, né non vede l’ora di ignorarle. Piuttosto, insiste nell’ancorare l’esperienza soggettiva a *qualcosa* – qualsiasi cosa, effettivamente – che possa essere rilevato e confermato tramite esperimenti replicabili.<sup>48</sup>

Come è possibile realizzare un tale ancoraggio, se il mondo nazionale è un’astrazione dal mondo esperienziale di partenza?

L’unico “qualcosa” a cui poter ancorare le esperienze di coscienza, *oltre alla coscienza stessa*, sarebbero i processi neuronali sottesi; Dennett, però, rifiuta questa riduzione al fine di mantenere efficace lo strumento intenzionale. Resta pienamente valida, allora, l’obiezione avanzata da Levine, peraltro ricordata dallo stesso Dennett, secondo cui «le stesse esperienze coscienti, e non i nostri meri giudizi verbali su di esse, sono i dati primari cui una teoria deve rispondere».<sup>49</sup>

Sembra che il procedimento dennettiano configuri un’opzione più tradizionale di quanto il suo autore vorrebbe, specie in confronto all’antecedente fenomenologico: si muove dalle datità dell’intuizione, ma ad esse non si torna. Ciò che conta è, infatti, la determinazione esatta della “cosa vera”, che starebbe “dietro” quella concretamente data. Il discorso di Dennett, come quello di Searle e, suo malgrado, come ogni conseguente riduzionismo, presuppone una ripresa più o meno implicita della distinzione tra qualità primarie e secondarie, tra mondo “che appare” e mondo “che è realmente” – una distinzione, questa, che Husserl aveva cercato di superare grazie al metodo di *epoché* e riduzioni.

Poc’anzi ho precisato che non c’è qualcosa a cui ancorare le esperienze coscienti, *al di là della coscienza stessa*. La coscienza si spiega con la coscienza. Ciò non è privo di conseguenze aporetiche per la stessa fenomenologia.

Proprio in questo assunto paradossale, per il quale l’originario oggetto da descrivere è anche il soggetto della descrizione operata, risiede la fonte di ogni difficoltà nell’articolazione del rapporto tra intuizione e riflessione in Husserl: su questo punto fanno leva le posizioni critiche di Searle e Dennett, sebbene con esiti profondamente divergenti. In virtù del suo riduzionismo causale, Searle ammette che vi sia un’analogia tra il cervello (e, come sua proprietà emergente, la coscienza) e un computer, ma sostiene la peculiarità del cervello quale macchina assai speciale, perché capace di dotarsi non solo di una struttura sintattica ma anche di una semantica. La coscienza umana sarebbe capace di intenzionalità *intrinseca*, mentre le macchine sarebbero suscettibili soltanto di intenzionalità *derivata*.<sup>50</sup>

Per Dennett, al contrario, non esiste un’intenzionalità “intrinseca” e il cervello non presenta alcuna diversità sostanziale da un qualsiasi altro manufatto, se non quella di essere stato maggiormente elaborato e raffinato dalla selezione naturale. Dennett stesso identifica questa cruciale differenza tra la propria posizione e quella di Searle, osservando come per quest’ultimo il punto dirimente sia, in definitiva, «la coscienza [...]. La coscienza introspettiva, *ciò che si prova* ad essere noi (e a capire il cinese) è il vero argomento di Searle».<sup>51</sup>

Questo equivale a dire che in Searle c’è un soggetto, che prova stati mentali, mentre in Dennett un tale soggetto non è dato: al paragrafo precedente, ho cercato di problematizzare la nozione searliana di soggettività, rilevando la pretesa irriducibilità della ontologia a suo fondamento e la difficoltà di garantirla nel contesto di un riduzionismo causale basato sulla problematica nozione di rappresentazione.

Dennett, tuttavia, si spinge oltre e nega semplicemente che qualcosa come la soggettività esista, mantenendo nel contempo l’idea della coscienza: ciò che egli nega non è, infatti,

che la *coscienza* umana esista (essa esiste come atteggiamento intenzionale, come riduzione al mondo nozionale), quanto piuttosto la tesi secondo cui la coscienza implica l'esistenza di un *Soggetto* nel senso forte.<sup>52</sup> Bisogna smantellare l'ipotesi del *Teatro Cartesiano*, che Dennett così introduce in *Consciousness Explained*:

Il materialismo cartesiano consiste nel ritenere che ci sia un confine o una linea d'arrivo cruciale in qualche parte del cervello e che l'ordine d'arrivo in quel sito equivale all'ordine con cui le esperienze "ci si presentano", perché *ciò che si verifica lì* è ciò di cui siamo coscienti [...] molti pensatori insisteranno nel dire di aver esplicitamente rifiutato un'idea tanto evidentemente errata. Ma [...] le seducenti immagini del Teatro Cartesiano continuano a perseguirci – allo stesso modo, profani e uomini di scienza – anche dopo che il suo fantasmatico dualismo è stato smascherato ed esorcizzato.<sup>53</sup>

Quel che, secondo Cartesio, accade in quel luogo interno al cervello, dove l'anima immateriale comunica col corpo per mezzo della ghiandola pineale, è *osservato* da qualcuno – per il quale ciò che *vede* equivale a ciò di cui è *cosciente*. Questo *homunculus*, posto nel cervello, osserverebbe lo svolgersi dei dati sensoriali come fossero proiettati su uno schermo e sulla base di questa visione assumerebbe decisioni e invierebbe *input* al corpo.<sup>54</sup>

Naturalmente, l'argomento è fallace: anche nel cervello dell'*homunculus*, infatti, sarebbe posto un analogo "interprete" dei dati sensoriali, e così via *ad infinitum*. Pertanto, la costruzione cartesiana va smontata: l'autoconsapevolezza della coscienza è un'illusione gravida di inconseguenze, che poggerrebbe o su un accesso privilegiato ai nostri stati coscienti, che Dennett rifiuta, oppure (ma i due aspetti sono connessi) su una concezione non fisicalistica delle esperienze coscienti.

Anche questa seconda alternativa è rifiutata da Dennett: non importa se noi sappiamo o non sappiamo *soggettivamente* delle nostre

esperienze coscienti, tant'è che l'introspezione è del tutto inefficace; ciò che conta è che noi possiamo saperne *oggettivamente*, in quanto tali esperienze sono nient'altro che fenomeni fisici suscettibili di uno studio scientifico. In questo senso, il *Problema Difficile* è ingannevole; nondimeno, Dennett è costretto ad ammettere di non poter «provare che non c'è un *Problema Difficile*, come Chalmers non può provare che c'è. Egli può appellarsi alle vostre intuizioni, ma questa non è una base solida su cui fondare una scienza della coscienza».<sup>55</sup>

Il punto è che la fallacia dell'*homunculus* e la conseguente critica del *Teatro Cartesiano* sono certamente funzionali all'abbandono di una posizione dualistica in teoria della mente (per lo meno nella versione tradizionale, d'altronde ampiamente superata – e già con Husserl – secondo cui un'anima immateriale dovrebbe entrare in contatto con un corpo materiale, il che giustifica l'introduzione di ipotesi artificiose di mediazione). Esse non ci dicono affatto, però, che qualcosa come la *soggettività non esiste!*

Dennett stesso non può negarlo, più di quanto – per sua stessa ammissione – non possa negare il contrario Chalmers: tutto sembra risolversi a optare per la posizione "più ragionevole", così come in Searle eravamo posti, da ultimo, di fronte a niente più che all'auspicio di un completo riduzionismo causale per la coscienza. Ma se tutto si riduce, infine, a una questione di scelta, giacché una dimostrazione della correttezza della teoria è inconseguibile, perché mai dovremmo preferire di rinunciare alla soggettività (all'"illusione"), ovvero a quell'insieme di intuizioni consolidate che per Dennett sono incapaci di fondazione rigorosa, ma la cui portata intuitiva ha per l'essere umano un peso esistenziale? Soprattutto, potremmo continuare a definire la soggettività una mera "illusione", se la dimostrazione della sua illusorietà è dichiarata inconseguibile?

Rinunciando alla soggettività, peraltro, Dennett elimina alla radice anche il problema dell'inconscio: diversamente da Searle, infatti, egli ammette un «potere riflessivo» della

coscienza, che coincide con la capacità di riverberazione della mente, ovvero di rievocare situazioni vissute, resesi accessibili in pianta stabile e dotate di una autorevolezza, al fine di garantire meglio il successo biologico dell'essere umano. Tuttavia, Dennett chiarisce subito che:

Quando mi riferisco al potere riflessivo *non* sto parlando delle superiori capacità intellettuali (forse dipendenti dal linguaggio) per [potremmo dire] *meditare* sulla nostra *meditazione*; piuttosto, sto parlando della capacità di un cane, per esempio, di ricordare il suo padrone o il suo torturatore sulla base di un profumo che gli provoca un'eco la quale provoca una reidentificazione.<sup>56</sup>

Anche la riflessione è intesa, quindi, come un processo biologico e non intellettuale: non si tratta di «meditare sulla nostra meditazione», ossia appunto – come è in Husserl – di un atto che prende di mira un altro atto, bensì di un processo occasionato dall'esterno (per esempio, da un profumo) che attiva in noi, del tutto meccanicamente, associazioni memorative – senza che in ciò vi sia alcun privilegio del ricordo umano su quello animale.

Dati questi presupposti, ovvero la mancanza di processi riflessivi di auto-coscienza, il problema del coglimento dei vissuti *inconsci* semplicemente non si pone, poiché nemmeno dei nostri vissuti *consci* saremo in grado di avere auto-consapevolezza riflessiva (soggettiva) e che, soprattutto, non è rilevante averla. Dennett ne conclude che:

In ogni momento abbiamo *credenze* intorno a molte cose cui non siamo in grado di *pensare*, non perché le credenze siano inconscie o tacite o impensabili, ma solo perché siamo temporaneamente incapaci di *raggiungere l'accesso* a ciò di cui possiamo voler raggiungere l'accesso.<sup>57</sup>

Non esiste qualcosa di inconscio e il difetto fondamentale delle teorie avanzate dalla scienza cognitiva consiste proprio nel parlare

di rappresentazioni mentali ritenute del tutto inaccessibili alla coscienza dell'agente: parlare di inconscio, per Dennett, significa risuscitare «l'intellettualismo del teatro interiore cartesiano», ovvero rivendicare qualche ruolo alla soggettività.

Proprio la questione dell'inconscio, tuttavia, apre le crepe decisive nelle proposte in esame: essa si pone implicitamente come una conferma della necessaria posizione della soggettività, appunto in quanto l'unica via percorribile per negare quest'ultima consiste nell'affermare l'inconsistenza *della soggettività*.

L'oggetto di negazione, come nei più classici argomenti della logica tradizionale, residua (è affermato) in quanto negato. La posizione di Husserl, un sostenitore della “Soggettività”, è forse più sottile: anch'egli sostiene la non ammissibilità dell'inconscio, ma comprende che la semplice negazione di esso lo ripropone entro il perimetro della coscienza. Egli suggerisce, con Fink, di realizzare una “fenomenologia dell'inconscio”, ovvero di includere l'inconscio all'interno della sfera coscienziale come un *vissuto*, parimenti possibile accanto agli altri.

Il confronto tra le proposte di Searle e Dennett, fatte reagire con il precedente husserliano, ha mostrato come due prospettive sostanzialmente opposte tra loro nelle modalità di reinterpretazione di alcune fondamentali istanze fenomenologiche, sfocino in analoghi esiti aporetici non solo rispetto al paradigma husserliano, ma anche nei riguardi della coerenza ai loro stessi assunti.

Un ulteriore sviluppo problematico, e certo ricco di nuove direzioni di ricerca, è aperto dai vari programmi di “naturalizzazione” della fenomenologia, e specialmente da quelli attivi nel campo neuro-fenomenologico – che si pongono in più stretto confronto con le elaborazioni teoriche di Searle e Dennett.

Emerge, anche in questo caso, la questione del rapporto tra descrizione in prima e in terza persona e del riduzionismo al sostrato neuro-biologico: in conclusione, dunque, abbozzerò un breve resoconto critico di queste prospettive.

### Excursus: neurofenomenologia e naturalizzazione della coscienza

Prenderò in esame il recente volume a cura di Massimiliano Cappuccio, *Neurofenomenologia*, che raccoglie gran parte delle prospettive attualmente avanzate in tema di naturalizzazione della fenomenologia. Già dall'*Introduzione* del curatore emerge lo stile più "minimalista", rispetto alle proposte di filosofi come Searle e Dennett, del progetto filosofico avanzato, nonostante il deciso aggancio alle pratiche di ricerca nel campo delle neuroscienze.

La nozione cruciale, derivata dalla filosofia della corporeità di Merleau-Ponty, è in questo caso quella di *embodiment* – termine con cui è indicato l'essere-incarnata della mente: questa «è costitutivamente "incorporata", cioè incarnata nel sostrato organico del *corpo vivo*, in cui scorrono la sensibilità, l'intenzionalità e la volontà che sono proprie della coscienza vissuta in prima persona». <sup>58</sup> L'imperativo suona: «*dare corpo alla mente*», non nel senso che si debba «reperire un correlato fisiologico delle funzioni psichiche» o che sia necessario «ridurre in senso materialistico la dimensione psichica». <sup>59</sup>

Al contrario, prendendo le distanze tanto da Searle quanto da Dennett, la neurofenomenologia sostiene che l'azione incorporata non può essere ridotta né a un evento meccanico (come la mielinizzazione dell'esempio searliano) né a un processo rappresentazionale di elaborazione delle informazioni (come nei dennettiani mondi nozionali): si tratta piuttosto di tener ferma la sua natura di «atto intenzionale dotato di senso, un gesto fin dall'inizio motivato, orientato teleologicamente e strutturato in vista della realizzazione di uno scopo». <sup>60</sup>

Il punto di partenza è dunque pienamente husserliano, in quanto consiste nella nozione stessa di vissuto fenomenologico intenzionale: esso è tuttavia declinato nella forma di quella particolare attività definibile come *enazione*, consistente nella «produzione e creazione del senso del mondo da parte dell'osservatore, per

mezzo di un'attiva partecipazione senso-motoria», <sup>61</sup> in cui è centrale la dimensione *autopoietica* della mente «come sistema in grado di dare significato all'insieme delle esperienze sensoriali dalle quali il cervello è continuamente investito». <sup>62</sup>

La proposta avanzata è, di conseguenza, quella di un'interazione e interferenza «minimale (ma sostanziale) tra il piano naturalistico delle osservazioni in terza persona e il piano fenomenologico delle descrizioni in prima persona», ai fini dell'edificazione di una «pragmatica dell'indagine scientifica rivolta alla descrizione puntuale e sperimentalmente verificabile e riproducibile dei fenomeni della vita coscienziale personale, interiore, privata». <sup>63</sup>

Le nozione di *embodiment* (come quella di enazione) rappresenta un passo nella direzione di un riempimento "materiale" dell'intenzionalità husserliana, motivato dalla convinzione di principio che la fenomenologia sia «un sapere che, per sua costituzione, deve accettare l'impegno relazionistico e interdisciplinare, non potendo sottrarsi all'impegnativo compito di dialogare con la tecnica e di comunicare con i linguaggi della scienza, utilizzando come parametro e come strumento di misura e di circospezione il metro dell'esperienza precategoriale e del mondo della vita e delle sue operazioni». <sup>64</sup>

In effetti, la fenomenologia non solo non si è mai sottratta a questo compito, ma è nata a partire da una sua seria assunzione, proprio in rapporto alla psicologia; la fenomenologia *ha dialogato* con le scienze naturali, ma lo ha fatto – per così dire – da parte filosofica. Non ha, cioè, assunto i metodi della scienza obiettiva – che, anzi, ha sottoposto a *epoché*. Bisognerà dunque verificare, sullo stesso piano filosofico, che importi abbia l'innesto di metodiche scientifico-obiettive all'interno del campo fenomenologico. I sostenitori della neuro-fenomenologia propongono, se il termine è lecito, di *contro-epochizzare* la fenomenologia, che a suo tempo ha sottoposto a *epoché* le scienze obietive: ma con quali mezzi, se non *fenomenologici*, è possibile realizzare la *contro-epoché* natu-

ralistica?<sup>65</sup>

Il contributo fondamentale al volume curato da Cappuccio è senz'altro quello di Francisco Varela, teorico del cognitivismo enattivo e, più in generale, della prospettiva neurofenomenologica. Egli parte subito dalla duplice presa di distanza tanto dalla prospettiva di Dennett, quanto dalla proposta di Searle.

Da un lato, Varela contesta la traduzione del contenuto mentale in “figura”, spesso operata dai filosofi angloamericani della mente: Dennett è citato come colui che compie proprio un'operazione del genere, giungendo a dichiarare la bancarotta della fenomenologia – Varela stigmatizza la disinvoltura con cui egli «[...] sostiene, senza troppa fatica (una quindicina di righe in un tomo di 550 pagine), il fallimento della fenomenologia».<sup>66</sup>

Dall'altro lato, è marcata la distanza dalla posizione di Searle, il quale insiste «sul fatto che si deve assumere un atteggiamento naturalistico e sul fatto che la coscienza è “ovviamente” una proprietà emergente»: <sup>67</sup> il paradigma rappresentazionalista, che accomuna Searle e le scienze cognitive nel loro orientamento funzionalista, impone una distinzione di interno ed esterno (nella forma di un mondo esterno rappresentato all'interno degli apparati percettivi), che solleva tutti i problemi analizzati in questo paragrafo di questo contributo.

Il punto di vista rappresentazionalista va superato dalla «scienza cognitiva incarnata, situata o generativa», che «tratta la mente e il mondo come realtà che si sovrappongono reciprocamente»: <sup>68</sup> di qui discende l'«ipotesi di lavoro della neurofenomenologia», secondo cui «le analisi fenomenologiche sulla struttura dell'esperienza e le loro controparti nella scienza cognitiva sono correlate fra loro attraverso vincoli reciproci». <sup>69</sup>

Jean Petitot traduce concretamente questa ipotesi generale nella tesi secondo cui sussisterebbe «la possibilità di riprendere la questione fenomenologica su basi scientifiche naturaliste (ma non riduzioniste nel senso fiscalista del termine)». Si tratterebbe di «oggettivare,

su basi fisico-matematiche appropriate, il processo stesso di fenomenalizzazione dell'essere fisico obiettivo, essendo questo processo stesso compreso come un fenomeno naturale oggettivabile».<sup>70</sup>

In che modo, tuttavia, tale intento differirebbe sostanzialmente dall'obiettivo fondamentale del riduzionismo causale *à la* Searle? Quale sarebbe, in tal caso, il contributo specifico – ossia *filosofico* – dell'atteggiamento fenomenologico? Ci si limiterà ad ammettere che una descrizione fenomenologica dei fenomeni di coscienza possa aiutare e facilitare la costruzione di modelli scientifici atti a stabilire i correlati neurobiologici di quegli stessi fenomeni?<sup>71</sup> Quale rapporto sussiste, esattamente, tra i termini “*neuro*” e “*fenomenologia*”? Tra fenomeni di coscienza e correlati neurobiologici?

In nessuno dei contributi compresi nel volume curato da Cappuccio viene esplicitamente ammessa una relazione di tipo causale (per cui i processi materiali neurobiologici causerebbero i fenomeni coscienziali), e la discussione è piuttosto spostata sul piano della possibilità di matematizzare, traducendole in modelli sperimentali, le descrizioni fenomenologiche in prima persona.

Il rifiuto di ogni riduzionismo è anzi rivendicato con forza, per esempio da Depraz: «la naturalizzazione della fenomenologia che è qui in gioco si colloca agli antipodi del riduzionismo, perché si tratta precisamente di misurare la pertinenza reciproca delle analisi fenomenologiche e neurodinamiche, considerando le une a partire dalle altre». <sup>72</sup> Ancora una volta, si tratterà di chiarire in che modo interagiscano tra loro l'intuizione, ovvero la modalità in prima persona dell'esperire coscienziale, e la riflessione, cioè la modalità analitica e mediata della descrizione in terza persona dell'originario esperire intuitivo.

Se il problema è aggirato da Dennett, che risolve la relazione interamente in uno dei due poli che la costituiscono (quello della descrizione scientifica impersonale), la neurofenomenologia sembra trovarsi in una difficoltà analoga a quella di Searle. Essa deve mostrare

come sia possibile modulare la relazione tra prima e terza persona, senza cadere nel riduzionismo ma recuperando nel contempo le metodiche offerte dalle scienze esatte.

La neurofenomenologia, quale è descritta da Natalie Depraz, riconosce l'importanza dell'avvio percettivo del processo fenomenologico, nel quale rinviene una costitutiva fragilità "temporale", consistente nel carattere sempre solo istantaneo di tale avvio: in effetti, il tempo della percezione è per Husserl l'istante puntuale (il punto-ora), dato nell'impressione originaria. Tuttavia, nelle lezioni sulla coscienza interna del tempo del 1904-05, Husserl specifica che anche l'atto percettivo ha una sua durata e che tale durata si articola grazie al continuo mediarsi della percezione istantanea con la ritenzione, dunque con il passato.

L'articolazione della coscienza temporale solleva alcune difficoltà nella stessa teoria husserliana della temporalità, ma Depraz ritiene che esse siano di fatto superate dal ricorso alla *conversione riflessiva*, identificabile con la riduzione psicologica, la quale permette di «discriminare tra ciò che dipende [...] dall'esperienza dell'oggetto [...] e ciò che risulta dal *modo in cui* io osservo il fenomeno». <sup>73</sup>

In effetti, è proprio questo passaggio che permette di spostare l'attenzione fenomenologica dal durare dell'oggetto al durare dell'atto intenzionale in cui esso è preso di mira: in ciò consiste il senso stesso della riflessione. Quest'ultima, tuttavia, non è di per sé sufficiente a garantire la permanenza temporale del vissuto, poiché richiede di essere riattivata di volta in volta in corrispondenza dei diversi atti percettivi e persino della medesima percezione, in quanto costituita da un flusso di punti-ora concatenati.

La conversione riflessiva va pertanto sostenuta, osserva Depraz, dall'*epoché*, la quale «assicura il requisito trascendentale interno a ogni passaggio riduttivo, e costitutivo rispetto ad esso. Essa fornisce un supporto temporale più stabile alla riduzione psicologica». <sup>74</sup> Depraz sembra suggerire che proprio in questo gesto trascendentale di garanzia "temporale"

offerto da riflessione ed *epoché*, il quale permette l'articolazione descrittiva (in terza persona) dei processi esaminati, consista l'utile contributo che la fenomenologia è in grado di offrire alle scienze naturali: coinvolgere la fenomenologia nella ricerca scientifica è necessario in quanto «si constata un deficit esplicativo ("explanatory gap") nell'approccio scientifico in terza persona, legato all'esistenza riconosciuta di un "problema difficile"», consistente (lo si è visto a proposito di Dennett) nella «componente irriducibile del senso dell'esperienza che si trova contenuta nell'esperienza vissuta del soggetto, e di cui egli è il solo capace di render conto in prima persona». <sup>75</sup>

Ora, l'*epoché* è effettivamente pensata da Husserl, nella sua radicale sospensione delle validità obiettive, come modalità capace di restituire a queste ultime una fondazione stabile e rigorosa, radicata nel campo originario della *Lebenswelt*. Anzi, questa fondazione è tanto stabile e rigorosa da aver *già compreso* i fenomeni senso-motori al centro del focus neurofenomenologico: la dimensione incarnata dei processi coscienziali non è mai oscurata dalla fenomenologia, né marginalizzata. I processi cinestetici, infatti, sono prerogativa del *Leib*, che non rientra nell'*epoché* ma emerge dalla riduzione del *Körper* fisico: da questo punto di vista, non sembrerebbe esserci necessità di incarnare la mente, o meglio, la coscienza, poiché essa non è mai supposta "disincarnata" da Husserl.

Sorprende, in effetti, che i sostenitori della neurofenomenologia siano, nella sinossi curata da Cappuccio, così avari di rimandi al secondo libro delle *Idee* husserliane, che sembrerebbe l'opera più direttamente coinvolta nella rielaborazione da loro proposta. Il concetto di *embodiment* è presentato come una novità sostanziale rispetto alla fenomenologia husserliana o come una correzione in senso naturalistico: è indubbio che Husserl non abbia *trattato naturalisticamente* il *Leib*, né avrebbe potuto farlo – giacché questo è emerso dalla riduzione della tesi naturalistica. Resta da capire in che modo la neurofenomenologia possa trattare naturalisticamente la coscienza fenomenologica, che è

emersa – anch’essa – dalla riduzione della sua posizione naturalistica e anzitutto psicologica.

Non pare, in ultima istanza, che un simile tentativo sia perseguibile adattando l’*epoché* fenomenologica: si apre, qui, un campo di specificazioni ulteriori e di intenti di ricerca che si allontanano, peraltro legittimamente, in modo ancor più radicale dall’impostazione fenomenologica. Proprio i punti di maggior allontanamento, più che le analogie riscontrabili, sembrano costituire il versante più proficuo e interessante di questi studi.

## Conclusioni

Dalla riformulazioni di Searle e Dennett siamo passati alla considerazione di un programma, quello di naturalizzazione della fenomenologia, più conciliante con il metodo fenomenologico, e che anzi intende presentarsi in continuità (benché si tratti di una continuità “rinnovata”) con esso: abbiamo visto come anche questa prospettiva incontri alcune difficoltà teoriche.

Attraverso la ricognizione sviluppata, ho cercato di mostrare non solo (e non tanto) che la rielaborazione analitica dell’intenzionalità operata da Searle e Dennett, variamente reinterpretata e integrata dai programmi di naturalizzazione della fenomenologia, si espone essa stessa a critiche dal punto di vista husserliano.

Mio intento è stato, piuttosto, di evidenziare che le aporie esibite da questi stessi programmi non preludono a una ripresa ingenua del paradigma fenomenologico, ma comportano un approfondimento critico di tipo meta-fenomenologico: implicano, cioè, un ripensamento del metodo fenomenologico *da parte fenomenologica*.

Se, infatti, la questione del passaggio dalla prima alla terza persona nei processi descrittivi della coscienza continua a costituire un pungolo critico, ciò è dovuto in primo luogo al fatto che i presupposti problematici, nei vari sensi suggeriti dagli autori che ho qui esaminato, sono stati posti da Husserl stesso. La fenomenologia si presenta sin dall’inizio

come *irriducibilmente prossima* alle scienze, almeno nella misura in cui pretende di riportare al centro dell’indagine il terreno, tendenzialmente occultato, dell’originaria validità di ogni oggettualità e conseguente tesi scientifica – vale a dire, il mondo-della-vita. In questo orizzonte, la situazione che viviamo come fenomenologi (o neurofenomenologi, o scienziati cognitivisti, e così via) è ben più complessa di quanto ogni tentativo riduzionistico lascerebbe immaginare: la fenomenologia continua a porre dall’interno di sé i presupposti per uno scarto riduzionistico, producendo al tempo stesso gli antidoti per ricondurre quello scarto nel proprio solco.

Tale riconduzione, tuttavia, non sarà neutrale: nel passaggio dalla prima alla terza persona l’intenzionalità, come si è visto, si scontra con un limite costitutivo, che abbiamo assommato nella nozione di “inconscio”. La versione husserliana dell’intenzionalità consente di riportare tale limite all’interno dell’analitica di coscienza, aggirando le aporie situative e costitutive originate dalla prospettiva riduzionistica: ciò avviene, però, grazie all’intervento decisivo della riflessione, la quale non pone tanto un problema di “empatia” (come vorrebbero Searle e Dennett), quanto piuttosto (come Husserl stesso ammette) un problema di modificazione della datità originaria: ogni riflessione, leggiamo per esempio nelle *Meditazioni Cartesiane*, «altera l’esperienza originaria».<sup>76</sup>

Se questo è vero, l’originario e irriducibile limite costituito dall’inconscio appare già “perso”, in quanto originario, nella sua riconduzione alla sfera dell’analitica fenomenologica dei fenomeni di coscienza. Si comprende, allora, come sia necessario un approfondimento ulteriore della prospettiva fenomenologica, che sfrutti con più decisione – ma anche con più attenzione critica – il confronto ineludibile con il dominio scientifico. In particolare, si tratterebbe di riprendere l’auspicio espresso da Husserl col secondo volume delle *Idee* – vale a dire, di sviluppare radicalmente le “ontologie regionali” dischiuse da *epoché* e riduzioni, e in primo luogo

l'ontologia del mentale – il che non potrebbe accadere, oggi, prescindendo dai riferimenti teorici e dai problemi interpretativi che ho qui tentato di abbozzare.

## Note

<sup>1</sup> D. MORAN, *Analytic Philosophy and Phenomenology*, in: S. CROWELL, L. EMBREE, S.J. JULIAN (eds.), *The Reach of Reflection. Issues for Phenomenology's Second Century*, Electron Press 2001, pp. 409-433.

<sup>2</sup> Paul Ricoeur è stato tra i primi a intraprendere un tentativo di dialogo. Cfr. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Parigi 1990 (trad. it. *Sé come un altro*, traduzione di D. JANNOTTA, Jaca Book, Milano 1993), in cui si discutono in particolare le tesi di D. Davidson e D. Wiggins. Cfr. anche P. RICOEUR, *La sfida semiologica*, a cura di M. CRISTALDI, Armando Editore, Roma 2006, in particolare le pp. 99-107 dedicate a *Fenomenologia e filosofia analitica*.

<sup>3</sup> Dell'ormai assai ampia bibliografia disponibile sul tema specifico dei rapporti tra fenomenologia e tradizione analitica, mi limiterò a ricordare alcuni degli studi più recenti e significativi per il discorso svolto in questo lavoro. Si veda anzitutto, per quel che concerne il contesto anglofono, D.W. SMITH, *The Role of Phenomenology in Analytic Philosophy*, in: M. BEANEY (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 1495-1527. Qui, concentrandosi specificamente sulla nozione di "significato" (*meaning*), David W. Smith compara la posizione di Husserl con quella dei primi pensatori analitici, in particolare Frege e Carnap. Si veda anche A.L. THOMASSON, *Phenomenology and the Development of Analytic Philosophy*, in: «The Southern Journal of Philosophy», vol. XL, Supplement, 2002, pp. 115-142; D.W. SMITH, A.L. THOMASSON (eds.), *Phenomenology and Philosophy of Mind*, Clarendon Press, Oxford 2005. Ancora sulla questione del linguaggio cfr. M. TEXTOR (ed.), *Judgment and Truth in Early Analytic Philosophy and Phenomenology*, Palgrave MacMillan, London 2013; M. BEANEY (ed.), *The Analytic Turn: Analysis in Early Analytic Philosophy and Phenomenology*, Routledge, London 2007. Sul nesso *self-world*, cfr. B.C. CHRISTENSEN, *Self and World. From Analytic Philosophy to Phenomenology*, De Gruyter, Berlin 2008. Sul versante italiano si veda F. SARCINELLI, *Filosofia della mancanza. Tra fenomenologia e filosofia analitica*, Mi-

mesis, Milano-Udine 2007 (che, a partire dal tema specifico della "mancanza", rilegge l'intenzionalità husserliana proprio in rapporto a J. Searle e alla sua teoria della coscienza, servendosi ampiamente dell'interpretazione ricoeuriana). Si vedano anche R. DE MONTICELLI, *Ontologia. Un dialogo fra il filosofo linguistico, il naturalista e il fenomenologo*, in: S. CREMASCHI (a cura di), *Filosofia analitica e filosofia continentale*, La Nuova Italia, Firenze 1997, pp. 127-155; R. DE MONTICELLI, C. CONNI (a cura di), *Ontologia del nuovo. La rivoluzione fenomenologica e la sua attualità*, Bruno Mondadori, Milano 2008; A. ALES BELLO, P. MANGANARO (a cura di), *... e la coscienza? Fenomenologia psicopatologia neuroscienze*, Laterza, Bari 2012; P. MANGANARO, *Fenomenologia e filosofia analitica. Senso, significato, linguaggio*, in: «Idee», vol. LXII/LXIII, 2006, pp. 239-260. Sul versante morale, cfr. J. BENOIST, *La fenomenologia e il realismo morale*, in: «Iride», vol. XXI, n. 1, 2008, pp. 71-82; J. BENOIST, *Le limites de L'Intentionnalité: Recherches Phénoménologiques et Analytiques*, Vrin, Paris 2005 (trad. it. *I confini dell'intenzionalità. Ricerche fenomenologiche e analitiche*, traduzione di M.L. ZANET, Bruno Mondadori, Milano 2008). Si vedano inoltre H.A. DURFEE, *Analytic Philosophy, Phenomenology and the Concept of Consciousness*, in: «American University Publications in Philosophy», vol. XXIX, Springer, New York, Berlin 1987, pp. 262-283 e l'ormai classico H.A. DURFEE (ed.), *Analytic Philosophy and Phenomenology*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976.

<sup>4</sup> Naturalmente, come evidenzia Dermot Moran, la storia dei rapporti tra filosofia analitica e tradizione fenomenologica è assai più antica, e risulta segnata da significative similarità storico-genetiche: i due filoni analitici originari – quello austro-tedesco comprendente la prima elaborazione di Frege, poi sviluppata da Wittgenstein, Carnap e dal Circolo di Vienna, e quello inglese inaugurato da G.E. Moore e Bertrand Russell – incrociano ripetutamente il percorso filosofico husserliano. Non solo gli esponenti del circolo viennese condividono con Husserl l'ascendenza dalla scuola brentaniana, ma lo stesso Carnap fu allievo di Husserl a Friburgo tra il 1924 e il 1925; Frege e Russell furono corrispondenti epistolari di Husserl, e quest'ultimo intraprese, nella *Prefazione* alla nuova edizione delle *Ricerche Logiche* del 1922, una polemica diretta contro Moritz Schlick e la sua lettura – offerta nella *Allgemeine Erkenntnistheorie* del 1918 – del problema dell'intuizione

nella *Sesta ricerca*. Cfr. D. MORAN, *Analytic Philosophy and Phenomenology*, cit., pp. 411 sgg.

<sup>5</sup> D.C. DENNETT, *The Intentional Stance*, MIT Press, Cambridge (MA) 1987 (trad. it. *L'atteggiamento intenzionale*, traduzione di E. BASSATO, Il Mulino, Bologna 1993, p. 211).

<sup>6</sup> F.J. VARELA, *Neurophenomenology. A Methodological Remedy for the “Hard Problem”*, in: «Journal of Consciousness Studies», vol. III, n. 3, 1996, pp. 3330-349 (trad. it. *Neurofenomenologia. Un rimedio metodologico al “problema difficile”*, in: M. CAPPUCIO (a cura di), *Neurofenomenologia. La scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 65-93, qui p. 71).

<sup>7</sup> F. BERTOSSI, R. FERRARI, *Meditazione di presenza mentale per le scienze cognitive. Pratica del corpo e metodo in prima persona*, in: M. CAPPUCIO (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, cit., pp. 271-291, qui p. 288.

<sup>8</sup> Cfr. J.R. SEARLE, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1983 (trad. it. *Dell'intenzionalità*, traduzione di A. BOSCO, Bompiani, Milano 2005). Nel seguito, citerò direttamente dall'edizione inglese.

<sup>9</sup> Cfr. J.R. SEARLE, *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge-London 1992 (trad. it. *La riscoperta della mente*, a cura di S. RAVAIOLI, Bollati Boringhieri, Torino 2003).

<sup>10</sup> Si tratta dello stesso obiettivo perseguito mediante il noto esperimento mentale della “Stanza cinese”, proposto da Searle in risposta alla cosiddetta teoria dell'intelligenza artificiale “forte”, in J.R. SEARLE, *Minds, Brains and Programs*, in: «Behavioral and Brain Sciences», vol. III, n. 3, 1980, pp. 417-424. L'articolo originò un grande dibattito tra gli studiosi di scienze cognitive, che elaborarono una serie di obiezioni alle quali Searle rispose già nell'articolo del 1980 (che seguiva a una serie di presentazioni nelle università americane) e in J.R. SEARLE, *Minds, Brains and Science*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1984. Il contributo fu poi ripreso in *Is the Brain's Mind a Computer Program?*, in: «Scientific American», Gennaio 1990, pp. 26-31 (*La mente è un programma?*, in: «Le Scienze», n. 66, 1992, pp. 5-10).

<sup>11</sup> J.R. SEARLE, *The Rediscovery of the Mind*, cit. (trad. it. p. 101).

<sup>12</sup> *Ivi* (trad. it. p. 32).

<sup>13</sup> *Ivi* (trad. it. p. 36).

<sup>14</sup> *Ivi* (trad. it. p. 106).

<sup>15</sup> Richiamo qui, in riferimento a Searle, la terminologia elaborata da Bernhard Waldenfels nei suoi studi di fenomenologia dell'estraneo, e in particolare la nozione di *pathos* (correlativa a quella di *Response*), come forma del contatto con l'estraneo (cfr. B. WALDENFELS, *Topographie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997; B. WALDENFELS, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006).

<sup>16</sup> La riflessione riveste un ruolo cruciale per lo svolgimento della considerazione fenomenologica: Husserl stesso dichiara, nelle *Idee*, che «il metodo fenomenologico si muove interamente in atti della riflessione», giacché proprio questi atti – tematizzando e rendendo oggettuali gli *altri atti* di coscienza – ci mettono di fronte ai nostri stessi vissuti, dischiudendo lo spazio di gioco della fenomenologia. L'importanza metodologica della riflessione è stata prontamente rilevata da Emmanuel Lévinas, che ha enfatizzato «[...] il ruolo eccezionale giocato dalla riflessione, il cui più alto titolo è di essere un'intuizione filosofica». Cfr. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in: E. HUSSERL, *Gesammelte Werke*, Bd. III, hrsg. von W. BIEMEL, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950 (trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica, Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, a cura di V. COSTA, Torino, Einaudi 2002, p. 184); E. LÉVINAS, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1931), Vrin, Paris 2000 (trad. it. *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, traduzione di V. PEREGO, Jaca Book, Milano 2008, p. 151).

<sup>17</sup> J.R. SEARLE, *The Rediscovery of the Mind*, cit. (trad. it. cit., p. 112).

<sup>18</sup> Per Husserl, un atto può anche limitarsi a “significare” in modo vuoto (a rappresentare “meramente”) un oggetto: basti pensare ai significati puri o agli atti di fantasia, i cui oggetti “non esistono”. Questa tesi è funzionale al distacco dallo psicologismo brentiano e dalla conseguente esclusione degli oggetti “fittizi” (come i numeri, le formazioni algebriche, le *Formworte* [elementi indessicali], etc.) dal novero degli oggetti di conoscenza. Per superare questa restrizione del campo ontologico e conoscitivo ai soli oggetti di percezione interna, Husserl riformula la nota tesi di Brentano secondo cui ogni vissuto intenzionale è una rappresentazione o ha una rappresentazione

a proprio fondamento, nella tesi secondo cui «ogni vissuto intenzionale è un atto oggettivante o ha un atto di questo genere a proprio fondamento» (E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen. Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik* (1900), in: E. HUSSERL, *Gesammelte Werke*, Bd. XVIII, hrsg. von E. HOLENSTEIN, Martinus Nijhoff, Den Haag 1975 (trad. it. *Ricerche logiche*, vol. I, *Prolegomeni a una logica pura*, traduzione di G. PIANA, Il Saggiatore, Milano 2005, § 41).

<sup>19</sup> Cfr. J.R. SEARLE, *Intentionality*, cit., p. 2: «perché nel caso dell'ansia, l'esperienza dell'ansia e l'ansia stessa sono identiche; ma la paura dei serpenti non è identica ai serpenti. È un tratto caratteristico degli stati intenzionali, per come io uso questa nozione, che ci sia una distinzione tra lo stato e ciò su cui lo stato è diretto o ciò su cui esso verte».

<sup>20</sup> Mi limito qui a restringere il discorso al rapporto tra atto intenzionale e suo contenuto: vi sarebbe, fenomenologicamente parlando, un terzo attore sulla scena, ossia l'oggetto "esposto" dal contenuto intenzionale. La corretta distinzione tra atto, contenuto e oggetto è un tema fondamentale già nella prima produzione logica husserliana e si inserisce in un dibattito consolidato in sede psicologica tra fine Ottocento e inizio Novecento. In particolare, l'accurata distinzione proposta da Husserl discende dall'esigenza di chiarire le oscurità psicologistiche presenti nella dottrina degli oggetti di coscienza di Brentano e della sua scuola, a partire dalla riflessione sullo statuto delle rappresentazioni (Husserl polemica, in particolare, con la teoria sostenuta da Twardowski in K. TWARDOWSKI, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellung. Eine psychologische Untersuchung*, Wien 1894; cfr. la *Besprechung* husserliana, presumibilmente della fine del 1896, contenuta in E. HUSSERL, *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, in: E. HUSSERL, *Gesammelte Werke*, Bd. XXII, hrsg. von B. RANG, M. Nijhoff, Den Haag 1979, pp. 349-356).

<sup>21</sup> J.R. SEARLE, *Intentionality*, cit., p. 2 (corsivo mio).

<sup>22</sup> J.R. SEARLE, *The Rediscovery of the Mind*, cit. (trad. it. p. 114).

<sup>23</sup> *Ivi*, cit. (trad. it. p. 160 e segg.).

<sup>24</sup> E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1931), in: E. HUSSERL, *Gesammelte Werke*, Bd. I, hrsg. von S. STRASSER, M. Nijhoff, Den Haag 1973 (trad. it. *Meditazioni cartesiane*, traduzione di F. COSTA, Bompiani, Milano 2009, p. 98).

<sup>25</sup> J.R. SEARLE, *Intentionality*, cit., p. 4, corsivo mio.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 12.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Cfr. E. LEVINAS, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, cit. (trad. it. pp. 66 e segg.; pp. 79 e segg.).

<sup>29</sup> E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (1901), in: E. HUSSERL, *Gesammelte Werke*, Bd. XIX, hrsg. von U. PANZER, M. Nijhoff, Den Haag 1984 (trad. it. *Ricerche logiche*, vol. II, *Ricerche sulla fenomenologia e sulla teoria della conoscenza*, traduzione di G. PIANA, Il Saggiatore, Milano 2005, p. 247).

<sup>30</sup> I tre tipi di intenzionalità teorizzati da Searle sono i seguenti: 1. Intenzionalità *intrinseca*, mediante la quale attribuiamo a noi stessi uno stato intenzionale reale. Essa rientra nella natura biologica degli esseri umani a anche di alcuni tipi di altri animali, poiché è un fatto che essi realmente provano determinate sensazioni di sete, di fame etc; 2. Intenzionalità *come-se*, mediante la quale attribuiamo metaforicamente o figurativamente determinate sensazioni a sistemi di per sé non capaci di intenzionalità; si tratta di una forma d'intenzionalità che attribuiamo per comodità descrittiva; 3. Intenzionalità *derivata*, mediante la quale attribuiamo un'intenzionalità reale (non metaforica) a sistemi non intrinsecamente intenzionali, come accade nel caso del significato linguistico. Cfr. J.R. SEARLE, *The Rediscovery of the Mind*, cit. (trad. it. pp. 93 e segg.).

<sup>31</sup> J.R. SEARLE, *The Rediscovery of the Mind*, cit. (trad. it. p. 133).

<sup>32</sup> Cfr. *supra*, nota 5.

<sup>33</sup> J.R. SEARLE, *The Rediscovery of the Mind*, cit. (trad. it. p. 139).

<sup>34</sup> *Ivi* (trad. it. p. 167).

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Ivi* (trad. it. p. 170).

<sup>37</sup> *Ivi* (trad. it. p. 175).

<sup>38</sup> Cfr. D.C. DENNETT, *The Intentional Stance*, cit. (trad. it. p. 323).

<sup>39</sup> *Ivi* (trad. it. p. 16).

<sup>40</sup> *Ivi* (trad. it. p. 331).

<sup>41</sup> D.C. DENNETT, *Sweet Dreams. Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*, MIT Press, Cambridge 2005 (trad. it. *Sweet Dreams. Illusioni filosofiche sulla coscienza*, traduzione di S. CILLUFFO, Raffaello Cortina, Milano 2006, p. 7).

<sup>42</sup> *Ivi* (trad. it. p. 53). Scrive Dennett: «la coscienza

è un fenomeno fisico, biologico – come il metabolismo, la riproduzione o l'autoriparazione – che è squisitamente ingegnoso nella sua operazione, ma non miracoloso e tanto meno misterioso» (*ibidem*).

<sup>43</sup> D.C. DENNETT, *The Intentional Stance*, cit. (trad. it. p. 27).

<sup>44</sup> Il rifiuto dell'introspezione è specificamente legato, nel caso di Dennett, alla critica della soggettività cartesiana (tornerò su questo punto tra breve).

<sup>45</sup> D.C. DENNETT, *Sweet Dreams*, cit. (trad. it. p. 33).

<sup>46</sup> D.C. DENNETT, *The Intentional Stance*, cit. (trad. it. p. 211).

<sup>47</sup> Al riguardo andrebbe osservato che già Wilhelm Wundt, uno degli autori presenti nella formazione husserliana, aveva offerto una critica della nozione di introspezione in W. WUNDT, *Selbstbeobachtung und innere Wahrnehmung [Introspezione e percezione interna]*, in: «Philosophische Studien», vol. IV, 1888, pp. 292-309. Wundt affermava l'esigenza di limitare l'applicazione della psicologia sperimentale al livello di quei fenomeni psichici, sensazioni e percezioni replicabili sperimentalmente (lasciando fuori, quindi, fenomeni come il pensiero, le emozioni, la volontà e così via, che si sottraggono alla traduzione in resoconti puramente quantitativi). L'essere “in prima persona” dei vissuti nella loro accezione fenomenologica non coincide con la loro accessibilità introspettiva, quanto piuttosto con quella dimensione del *Verstehen* valorizzata da Dilthey. Come si può leggere nella *Storia della psicologia del Novecento* di Luciano Mecacci, «alla psicologia esplicativa ispirata alle scienze naturali si contrappone la scienza descrittiva basata sul comprendere. Attraverso il comprendere (*Verstehen*) si coglie la dimensione interiore dell'individuo, “ciò che è immediatamente vissuto”, la continuità dello *Erleben* dove una “esperienza vissuta” (*Erlebnis*) si “connette” a un'altra» (cfr. L. MECACCI, *Storia della psicologia del Novecento*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 17).

<sup>48</sup> D.C. DENNETT, *Sweet Dreams*, cit. (trad. it. p. 142).

<sup>49</sup> *Ivi* (trad. it. p. 41).

<sup>50</sup> Cfr. i tre livelli di intenzionalità ricordati *supra*, nota 30.

<sup>51</sup> D.C. DENNETT, *The Intentional Stance*, cit. (trad. it. p. 447). Il riferimento è al già ricordato argomento searliano della stanza cinese (cfr. *supra*, nota 8).

<sup>52</sup> È la tesi che David Chalmers ha chiamato il *Problema Difficile* (*hard problem*): Dennett e Chalmers si sono confrontati su questo tema nel corso della conferenza internazionale *Towards a Science of Consciousness* (TSC), tenutasi ogni due anni a partire dal 1994 e i cui risultati sono pubblicati nei tre volumi omonimi editi da MIT Press. Cfr. D. CHALMERS, *Facing Up to the Problem of Consciousness*, in: «Journal of Consciousness Studies», vol. II, n. 3, 1995, pp. 200-219; D. CHALMERS, *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, Oxford 1996 (trad. it. *La mente cosciente*, traduzione di A. PATERNOSTER, McGraw Hill, Milano 1999).

<sup>53</sup> D.C. DENNETT, *Consciousness Explained*, Little, Brown & Co., New York 1991, p. 107 (trad. it. *Coscienza. Che cosa è*, traduzione di L. COLASANTI, Rizzoli, Milano 1993, p. 125, traduzione lievemente modificata).

<sup>54</sup> L'argomento dell'*homunculus* è stato sviluppato prevalentemente dal neuro-scienziato inglese David Marr, ma è parte integrante dell'argomentazione sviluppata da Dennett nell'esempio del *Teatro Cartesiano*.

<sup>55</sup> D.C. DENNETT, *The Intentional Stance*, cit. (trad. it. p. 69).

<sup>56</sup> D.C. DENNETT, *Sweet Dreams*, cit. (trad. it. p. 159).

<sup>57</sup> D.C. DENNETT, *The Intentional Stance*, cit. (trad. it. p. 274). Nella sua teoria degli atteggiamenti intenzionali proposizionali, Dennett ammette l'esistenza di informazioni implicite oltre che esplicite, ma – come faceva Searle rispetto alla distinzione tra centro e periferia della coscienza, che non va confusa con la distinzione tra conscio e inconscio – nega che tale distinzione coincida con quella tra inconscio e conscio e afferma la possibilità di rappresentazioni mentali *inconscie esplicite*. Di queste si occupa la scienza cognitiva. “Inconscio” indica qui il processo (il riverbero) mediante cui l'agente si conforma esplicitamente a una regola codificata ed eseguita in modo meccanico: anche l'inconscio, quindi, risponde a un procedere del tutto meccanico, tipico, per esempio, del modo in cui tutti noi rispettiamo tendenzialmente le regole delle nostre lingue native, o analogo al procedere di un giocatore di bridge «intuitivo», il quale, nel giocare la carta, «non ci ha mai “riflettuto”, per cui, quando pensa a quale carta giocare, di certo non segue la regola coscientemente, esplicitamente» (*ivi*, trad. it. p. 297). Dennett definisce *memorizzazione meccanica* il processo di attuazione di

regole sapute inconsciamente, e tuttavia *sapute* (esplicitamente) e attuate di conseguenza.

<sup>58</sup> M. CAPPUCIO, *Introduzione*, in: M. CAPPUCIO (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, cit., pp. 17-64, qui p. 26.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 38.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 31.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 35.

<sup>65</sup> Con l'espressione "fenomenologia *naturalizzata*" s'intende, come spiega Cappuccio, una fenomenologia «integrata in una cornice esplicativa nella quale ogni proprietà accettabile è resa continua con le proprietà ammesse dalle scienze naturali» (*ivi*, p. 44).

<sup>66</sup> F.J. VARELA, *Neurophenomenology*, cit. (trad. it. p. 71). Varela fa qui riferimento a *L'atteggiamento intenzionale* di Dennett, e precisamente alle pagine nelle quali la fenomenologia è identificata con un'auto-fenomenologia che, come ogni prospettiva in prima persona (tanto più se basata sull'introspezione) sarebbe irrimediabilmente destinata all'inconsistenza teorica.

<sup>67</sup> *Ivi* (trad. it. p. 85).

<sup>68</sup> *Ivi* (trad. it. p. 87).

<sup>69</sup> *Ivi* (trad. it. p. 84).

<sup>70</sup> J. PETITOT, *La réorientation naturaliste de la phénoménologie*, in: «Archives de philosophie», vol. LVIII, n. 4, 1995, pp. 631-658 (trad. it. *La svolta naturalista della fenomenologia*, in: M. CAPPUCIO (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, cit., pp. 95-123, qui p. 101).

<sup>71</sup> Cfr. C. CALÌ, *Neuroestetica e fenomenologia. Per una teoria fenomenologica della percezione pittorica*, in: M. CAPPUCIO (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, cit., pp. 195-210.

<sup>72</sup> N. DEPRAZ, *Mettere al lavoro il metodo fenomenologico nei protocolli sperimentali. "Passaggi generativi" tra l'empirico e il trascendentale*, in: M. CAPPUCIO (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, cit., pp. 249-269, qui p. 257.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 252.

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 254.

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 258.

<sup>76</sup> E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, cit. (trad. it. p. 65).