

IL RAPPORTO IO-MONDO NELLA FENOMENOLOGIA DI HUSSERL E NELLA FILOSOFIA DELLA MENTE

LORETA RISIO*

SOMMARIO: 1. *La mente fenomenica*. 1.1. *L'explanatory gap e l'hard problem della mente*. 1.2. *Il potere causale della soggettività*. 1.3. *Le qualità dell'esperienza*. 1.4. *L'intenzionalità dell'esperienza*. 2. *Il problema della conoscenza*. 2.1. *Internalismo ed externalismo*. 2.2. *Husserl e l'internalismo*. 2.3. *L'anti-rappresentazionalismo di Husserl*. 2.4. *L'io puro necessario e il mondo accidentale*. 3. *L'idealismo trascendentale come externalismo*. 3.1. *La coscienza trascendentale fenomenologica*. 3.2. *Il corpo fenomenologico*. 3.3. *Fenomenologia e l'enattivismo*. 4. *Conclusioni*.

IN questo saggio tematizziamo la mente attraverso un approccio fenomenologico. In particolare intendiamo far dialogare la fenomenologia di Edmund Husserl con la filosofia della mente di tradizione analitica. Le due correnti filosofiche, la fenomenologia da un lato e la filosofia della mente dall'altra, hanno studiato per decenni problematiche affini senza mai collaborare. La filosofia riflette da tempo sul rapporto tra fisico e mentale, che rappresenta un arduo problema specie nell'ottica del dualismo cartesiano. In questione vi è che cosa sia la mente e come essa nasca da un organo biologico quale il cervello, quale sia il rapporto tra mentale e fisico, come il soggetto incontri l'oggetto della conoscenza ed in generale quale sia il rapporto tra l'io e il mondo esterno. Numerose discipline si confrontano con questi problemi: scienze cognitive, epistemologia, psicologia, neurologia etc. Così una filosofia che voglia oggi elaborare una teoria della conoscenza deve innanzitutto rendere conto del rapporto tra mente e corpo e mettere in rete saperi provenienti da discipline molto eterogenee.

La questione del rapporto tra mentale e fisico è stata affrontata storicamente dalla filosofia attraverso due strategie interpretative: la prima riduce la materia allo spirito sfociando nell'idealismo; la seconda riconduce la mente al corpo, si hanno quindi le teorie materialiste. La filosofia della mente di tradizione analitica ha per lungo tempo tentato di spiegare la mente attraverso il suo sostrato biologico, il cervello; oggi tuttavia, la spiegazione riduzionista non soddisfa più gli studiosi che ne vedono i limiti. La fenomenologia di Hus-

* Università degli Studi di Chieti. Via Roccamorice, 9, 66100 Chieti. E-mail: risio.loreta@unich.it

serl di contro ha preso immediatamente sul serio il fenomeno della coscienza senza tentare di risolverlo nelle sue basi fisiche. La nostra tesi è che la filosofia della mente possa giovare del contributo della fenomenologia di matrice husserliana e viceversa. La fenomenologia può arricchirsi acquisendo un linguaggio più adatto a dialogare con le scienze esatte e con i non specialisti; per parte sua la filosofia della mente può imparare molto dagli studi fenomenologici sulla coscienza. Si eviterebbero in questo modo delle sterili contrapposizioni o inutili ripetizioni.

Così la prima sezione del presente saggio discute lo *status* della coscienza fenomenica: è in questione se essa rappresenti un mero epifenomeno della materia o possieda un potere causale sul mondo materiale; considerare la coscienza fenomenica come mero epifenomeno della mente psicologico-funzionale presenta infatti delle problematicità: essa appare misteriosa nella sua origine e priva di potere causale sul corpo. A questa visione viene contrapposta l'interpretazione husserliana dall'aspetto fenomenico ovvero qualitativo dell'esperienza come elemento caratterizzante dell'intenzionalità. Nella seconda parte del lavoro è tematizzato il rapporto tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto; sono presentati i paradigmi classici della filosofia della mente, internalismo ed externalismo, e proposta una confutazione della lettura del pensiero husserliano in chiave internalista. Il terzo paragrafo mostra dei punti di convergenza tra l'idealismo trascendentale – in particolare nella versione di Kant e di Husserl – e il paradigma externalista della filosofia della mente. Infine esporremo la visione husserliana della corporeità, e la prossimità con le teorie dell'enattivismo, in quanto in grado di superare il dualismo cartesiano e le teorie riduzioniste del rapporto mente-corpo.

1. LA MENTE FENOMENICA

1. 1. *L'explanatory gap e l'hard problem della mente*

Molti filosofi di matrice analitica, paragonando la mente umana all'intelligenza artificiale, hanno sostenuto a lungo che si possa spiegare il fenomeno della mente in maniera computazionalista, ovvero riconducendo le diverse attività e funzioni di quest'ultima ai processi con cui il cervello elabora le informazioni. Sono nate così una serie di ricerche sui fenomeni del mentale basate sui dati delle scienze esatte: la neuroetica, la neuroestetica, neurolinguistica etc. Tuttavia negli ultimi decenni, numerosi studiosi hanno sottolineato come vi siano fenomeni che resistono a questo genere di spiegazioni, fenomeni della coscienza non riducibili alla conseguenza di un meccanismo causale sul modello della fisica e dei calcoli matematici. Ci troviamo di fronte a quello che viene definito *explanatory gap*: esiste cioè uno scarto tra quanto si riesce a spiegare attraverso le scienze computazionali e i fenomeni mentali che si possono osservare quali l'aspetto qualitativo delle esperienze, come da un lato

ad esempio i colori, i sapori, gli odori e dall'altro le modalità di intendere gli oggetti del pensiero, come il sogno, il desiderio, il ricordo.¹ Le scienze computazionali non arrivano a spiegare il *che effetto fa*, il *come ci si sente* nell'atto nel percepire un oggetto, vale a dire il correlato fenomenico degli atti cognitivi.

Nell'opera *The Conscious Mind*² Chalmers distingue degli *easy problems* dall'*hard problem*: la filosofia della mente deve fare i conti da una parte con problemi di facile risoluzione, dall'altra con un problema arduo. I problemi facili sono quelli relativi alla spiegazione di come la mente elabora i dati, reagisce agli stimoli ambientali e mostra delle capacità di riflessione, analisi, decisione. Sono problemi *facili* quelli della descrizione del passaggio dal piano fisico-biologico alla dimensione intenzionale della mente. Secondo Chalmers queste tematiche vanno affrontate e risolte per via computazionale: sarà sufficiente raggiungere un grado adeguato di conoscenze circa i meccanismi del cervello per spiegare le funzioni della mente.³ Chalmers parla in questo caso di una *emergenza debole*, dove il fenomeno emergente, le attività della mente, è spiegabile e riconducibile al livello di complessità inferiore del reale, il cervello e la sua interazione con l'ambiente. Il problema *arduo* riguarda l'esistenza di una serie di qualità esperienziali degli stati mentali: appare difficile da spiegare il perché gli stati mentali presentano delle qualità; il perché gli atti cognitivi sono accompagnati da esperienze fenomeniche. In altre parole perché ci si sente nel modo in cui ci si sente, perché qualcosa ha un dato colore o sapore, perché in generale qualcosa ci provoca determinate emozioni?

Coerentemente con la sua teoria Chalmers distingue due concetti di mente, da una parte quello psicologico dall'altra quello fenomenico. Mentre il primo individua l'aspetto funzionale e rappresenta la causa ovvero la spiegazione del comportamento, il secondo fotografa la dimensione cosciente della mente in termini di esperienze coscienti. Quindi da una parte abbiamo la mente che *fa* cose, dall'altra la mente che *sente*. Così la mente fenomenica è il cuore dell'*hard problem*, mentre la mente psicologica presenterebbe solo degli *easy problems*. Inoltre, secondo Chalmers la mente fenomenica non possiede alcuna causalità verso il basso, ovvero sulla mente funzionale; tale è l'incompatibilità e la differenza tra le due dimensioni. Quindi, l'aspetto qualitativo della coscienza sarebbe solo un epifenomeno del biologico privo di potere causale su quest'ultimo.⁴ Se invece potesse intervenire sul mondo naturale la coscienza

¹ J. LEVINE, *Materialism and Qualia, The Explanatory Gap*, «Pacific Philosophical Quarterly», 64 (1983), pp. 354-361.

² D.J. CHALMERS, *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, New York 1996.

³ IDEM, *A computational foundation for the study of cognition*, online il 23/22/2012, <http://cogprints.org/319/1/computation.html>

⁴ IDEM, *Strong and weak emergence*, in P. DAVIES & P. CLAYTON (eds.), *The Re-Emergence of Emergence*, Oxford University Press, Oxford 2006.

fenomenica ci porrebbe di fronte ad una forma di *emergenza forte*: dal mondo fisico cioè emergerebbe un fenomeno particolarmente inatteso – i fenomeni mentali – le cui regole e il cui potere causale non sono riconducibili alla fisica. Torneremo sul concetto di *emergenza* tra breve.

1. 2. *Il potere causale della soggettività*

Un'interessante confutazione sul piano logico dell'epifenomenalismo viene elaborata da un filosofo continentale quale Hans Jonas alle prese con la giustificazione del potere causale della soggettività sul mondo materiale in termini di motivazioni etiche dell'agire.⁵ Le principali obiezioni all'idea della interazione tra mente e corpo, egli nota, sono due: da una parte l'argomento della incompatibilità secondo il quale nessun principio non materiale può agire su meccanismi fisici; dall'altra l'argomento dell'epifenomeno per cui la soggettività altro non è che una manifestazione di accompagnamento, dipendente dal fisico e priva di una forza di determinazione su di esso, una sorta di illusione senza alcuna efficacia. Jonas mostra che rinunciare alla tesi di una natura determinata dalle sole leggi della materia è meno contraddittorio che negare l'interazione tra fisico e mentale – materia e spirito nel linguaggio del filosofo. Difatti non ha senso che in natura si produca dal nulla un fenomeno quale la mente fenomenica – o l'anima con le parole di Jonas – privo di effettività, se non quella di rappresentare per il soggetto l'illusione della libertà di determinare le proprie azioni.

La tesi dell'incompatibilità causazionale tra spirito e materia si fonda – afferma Jonas – sulla pretesa fallace di conoscere a sufficienza le leggi della natura da poter affermare che lo spirito non ha alcun effetto e rappresenta un mero epifenomeno. Tuttavia la teoria epifenomenalista contraddice le leggi della fisica proprio nel tentativo di affermarne l'autonomia e l'indipendenza da principi esterni. In primo luogo, la comparsa dal nulla della mente fenomenica non riconducibile alla mera materia, contraddice il postulato ontologico della fisica per cui nulla nasce dal nulla. E in secondo luogo affermare che qualcosa di fisicamente causato possa non avere conseguenze contraddice un altro postulato della fisica secondo il quale nulla resta senza conseguenze.

Uno dei tentativi più diffusi per colmare questo *gap* esplicativo risiede nelle teorie emergentiste, che mirano ad elaborare una visione filosofica coerente con le osservazioni scientifiche evitando le derive sia in senso riduzionista che in chiave vitalista, senza però riproporre il dualismo cartesiano. Le teorie emergentiste, affermatesi in particolare dalla seconda metà del secolo scorso, fanno i conti con l'esistenza di un mondo materiale regolato da leggi fisiche,

⁵ H. JONAS, *Macht und Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*, Klostermann, Frankfurt am Main 1981, trad. it. *Potenza o impotenza della soggettività?*, a cura di P. Becchi, R. Franzini Tibaldo, Medusa, Milano 2006.

nel quale tuttavia compaiono delle proprietà, delle qualità che non sembrano ricondursi direttamente a tali leggi.⁶ L'emergentismo è quindi una teoria sulla causazione, che ricerca una spiegazione all'interagire tra il mentale e il fisico. Le teorie emergentiste vedono la realtà articolata in diversi livelli di complessità ascendente; la fisica descrive il primo e più elementare di questi stadi, mentre le proprietà e le qualità inedite sul piano della fisica sono il frutto della maggiore complessità delle strutture del reale.⁷

In questo modo si tenta da una parte di individuare e giustificare uno spazio ontologico proprio della coscienza non riducibile alle leggi fisiche della materia; dall'altra si intende evitare il dualismo cartesiano. L'emergentismo rappresenta la ricerca di una via di mezzo tra la dipendenza *tout court* della coscienza dal materiale e la totale scissione tra le due dimensioni. Dire che il mentale emerge dalla materia equivale ad affermarne in una certa misura la dipendenza dell'uno dall'altro: infatti senza un adeguato sostrato cerebrale non si danno i fenomeni coscienziali. Di contro l'emergenza ha la caratteristica di essere irriducibile al suo sostrato fisico, imprevedibile considerate le leggi proprie della fisica ed inspiegabile da un punto di vista concettuale. I fenomeni emergenti sono inoltre regolati da leggi diverse rispetto a quelle della fisica.

Vi è un ampio spettro di posizioni riconducibili all'emergentismo, in particolare si può distinguere tra un concetto *debole* ed uno *forte* di emergenza. Il primo identifica fenomeni facilmente riconducibili alle leggi causali della fisica e della biologia; il secondo quelli che maggiormente sorprendono l'osservatore: ad esempio, dato un organismo, la comparsa della coscienza è un fatto sorprendente, poiché non è immediatamente riconducibile a leggi fisiche. L'emergentismo nella sua versione debole ritiene che le qualità e le funzioni emergenti sono presenti a livello di base della fisica, vale a dire sono qualità potenziali insite nella materia sebbene in modo latente, che per manifestarsi necessitano di un adeguato livello di complessità; la dipendenza dell'emergente dal livello di base è la condizione che permette di non ricadere in un dualismo. Quindi i livelli superiori di complessità presentano delle relazioni causali originate nelle proprietà del livello inferiore: si parla a tal proposito di principio di ereditarietà causale in una cornice ontologica monista. A seconda della radicalità di queste tesi si rasenta il riduzionismo dove il livello emergente è ricondotto a quello di base.

L'emergentismo forte sostiene di contro che ad un certo livello di complessità il reale presenta leggi causali, qualità, funzioni non riconducibili ai livelli sottostanti. Siamo quindi di fronte a nuove forme di causazione che richiedo-

⁶ J. KIM, *Supervenience and Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

⁷ A. ЗНОК, *Emergentismo. Le proprietà emergenti della materia e lo spazio ontologico della coscienza nella riflessione contemporanea*, ETS, Pisa 2011.

no diversi stili esplicativi. In questa maniera tuttavia si rischia di ricadere in quel dualismo che si intendeva superare. In breve la sfida dell'emergentismo risiede nel trovare un equilibrio tra autonomia e dipendenza del mentale dal fisico, dell'emergente dal fondamento, per conservare una visione monistica del reale senza che questa sia riduzionista.⁸ Quindi se una emergenza in senso forte deve esistere questa non può che possedere potere causale sulla natura, ovvero sui livelli inferiori del reale, in altri termini non può che agire verso il basso; altrimenti, come sostiene Chalmers, si darebbe un epifenomeno, con le implicazioni contraddittorie che abbiamo visto. Di qui la proposta teorica di pensare una *emergenza plurale* e quindi un *pluralismo causale*, secondo il quale il reale presenta una pluralità di forme di causazione, che corrispondono alla pluralità di possibili *emergenze*, non riducibili l'una all'altra. In questa direzione vanno le ricerche per un naturalismo liberale: una visione della natura che riconosca legittimità non solo al principio causazionale che regola le scienze computazionali, ma ad una pluralità di principi causazionali corrispondenti ad una pluralità di regni del reale.⁹

1. 3. *Le qualità dell'esperienza*

Nella filosofia della mente la consapevolezza della problematicità della tesi epifenomenalista si accompagna a tentativi di descrivere i fenomeni mentali in modo concettualmente plausibile, come dimostrano la teorizzazione di un naturalismo liberale e di un pluralismo causazionale. È in questione la validità di una distinzione tra mente psicologica e mente fenomenologica; se ogni atto intenzionale abbia delle caratteristiche qualitative; se d'altra parte ogni esperienza qualitativa sia accompagnata dalla intenzionalità; e se inoltre il legame tra intenzionalità e fenomenalità sia contingente o necessario. Ora la fenomenologia husserliana ha lungamente tematizzato questi problemi e può quindi offrire alla filosofia della mente un valido contributo alla ricerca sulle caratteristiche e le dinamiche della coscienza fenomenica, descritta in modo da rendere conto dell'aspetto qualitativo delle esperienze coscienziali senza cadere in argomentazioni paradossali.

In *Ricerche logiche* Husserl afferma che ogni esperienza intenzionale consta di due momenti distinti ma inseparabili: qualità e oggetto. In primo luogo, ogni atto della coscienza intenzionale è di un determinato tipo: un desiderio, un giudizio, una speranza, una paura, un rimpianto etc. Questo aspetto iden-

⁸ M. DI FRANCESCO, *Varietà dell'emergentismo*, in A. BOTTANI, R. DAVIS (a cura di), *Ontologie regionali*, Mimesis, Milano 2007, pp. 123-140.

⁹ J. McDOWELL, *Naturalism in Philosophy of Mind*, in M. DE CARO, D. MACARTHUR (eds.), *Naturalism in Question*, Harvard University Press, Cambridge, MA – London 2004, pp. 91-105; M. DI FRANCESCO, *Cause mentali*, «Iride», XVIII, 46, 2005, pp. 629-637; IDEM, *Filling the gap, or jumping over it? Emergentism and naturalism*, «Epistemologia», XXVIII, 2005, pp. 93-120.

tifica la *qualità intenzionale dell'esperienza*. In secondo luogo, ogni atto intenzionale è diretto a qualcosa, esso è coscienza di qualcosa; il filosofo chiama questo aspetto *l'oggetto intenzionale dell'esperienza*.¹⁰ In breve, secondo Husserl ogni atto coscienziale, ogni esperienza possiede un oggetto verso il quale la coscienza si dirige e delle qualità. Le differenze tra le qualità sono differenze esperienziali, non sensoriali, né emotive e dipendono da *come* l'oggetto è inteso: altro è ricordare un evento, altro è desiderare che accada, altro è sognarlo. Ciò che cambia è il *come ci si sente*, il che *effetto fa*: ogni esperienza ha una qualità legata al suo carattere fenomenologico, al come essa viene esperita.

Inoltre un medesimo oggetto può darsi in differenti modi: ad esempio guardando degli arabeschi o delle immagini possiamo apprezzarli sotto il punto di vista estetico e solo in secondo momento realizzare che rappresentano dei segni verbali: si tratta qui di due esperienze qualitativamente diverse sebbene relative alla visione del medesimo segno. Un caso simile è quello di due persone che ascoltano una parola in una lingua straniera: l'uno non conosce la lingua e non comprende che il suono ascoltato è una parola dotata di senso, l'altro ha familiarità con la lingua e coglie il significato della parola e il contesto nella quale essa viene proferita; di nuovo l'ascolto del medesimo suono da parte di due persone ha un carattere fenomenologico completamente diverso. Le differenze esperienziali degli esempi riportati non sono differenze sensoriali ma cognitive. Ogni singolo stato di coscienza – percezione, desiderio, sogno, emozione, ricordo, pensiero astratto – ha un suo certo carattere soggettivo, una data qualità fenomenologica, un *come ci si sente*, un *effetto* sull'io.

L'aspetto qualitativo delle esperienze è inoltre ciò che rende *consiglio* uno stato mentale. Infatti l'essere cosciente nella sua manifestazione più elementare significa il possedere, il manifestare una propria vita esperienziale: essere cosciente equivale ad avere esperienze. Ogni esperienza di un oggetto è vissuta in un determinato modo da qualcuno, in altre parole un soggetto *sente* una esperienza in prima persona; essa si presenta a me in modo diverso rispetto a come si presenta ad altri. Così l'esperienza *fa un effetto* su chi la vive: tale effetto è la qualità di un'esperienza e dipende da come viene vissuta. Non è possibile il darsi di un'esperienza priva di qualità, priva di una risonanza soggettiva perché essa dovrebbe essere impersonale; ma se così fosse non si comprenderebbe come poi il soggetto se ne sia appropriato. Quindi l'aspetto qualitativo dell'esperienza è ciò che manifesta la *mietà*: esprime il modo in cui essa è *mia*,

¹⁰ E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, vol. I: *Prolegomena zur reinen Logik*, Niemeyer, Halle 1900, hrsg. von U. Panzer, *Husserliana* XIX, Nijhoff, The Hague-Boston-Lancaster 1984; *Logische Untersuchungen*, vol. II: *Untersuchung zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Niemeyer, Halle 1901, hrsg. von U. Panzer, «Husserliana», XIX, Nijhoff, The Hague-Boston-Lancaster 1984, tr. it. di G. Piana, *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano 1968.

è la mia esperienza.¹¹ Si comprende come secondo Husserl ogni atto intenzionale sia sempre accompagnato da una qualità fenomenica; la dimensione qualitativa non è pertinente solo alle esperienze sensoriale o emotive, ma è propria di ogni atto coscienziale.

1. 4. *L'intenzionalità dell'esperienza*

La fenomenologia può offrire un'interessante lettura di un'altra questione sollevata dalla filosofia della mente: se si diano esperienze senza alcuna intenzionalità. Il cuore del problema risiede nel concetto di intenzionalità: Husserl ritiene che l'intenzionalità sia una dimensione propria della coscienza: la coscienza è per sua natura aperta all'altro da sé. Quindi ogni atto di coscienza è intenzionale, dà il carattere dell'apertura, trascende il soggetto per cogliere l'oggetto verso il quale tende e per relazionarsi al mondo. Secondo altri l'intenzionalità sarebbe solo il dirigersi della coscienza verso un oggetto, quindi gli stati di coscienza come l'angoscia, la tristezza, la noia, la felicità che non hanno un oggetto specifico appaiono privi di intenzionalità. L'elemento comune alle due accezioni è il rifiuto di una descrizione della coscienza come di una immanenza chiusa in sé. Riteniamo di poter affermare che il concetto husserliano dell'intenzionalità descriva meglio dell'altro la natura delle cose, infatti anche gli stati di coscienza non diretti immediatamente ad un oggetto specifico esprimono una forma di apertura del soggetto al mondo: la gioia o la malinconia, l'angoscia o la curiosità descrivono una relazione tra l'io e la realtà. Quindi ogni esperienza è un atto intenzionale caratterizzato da qualità.

In *Idee I*, Husserl distingue due aspetti della qualità intenzionale della esperienza: da una parte «l'oggetto nel come delle sue determinazioni», l'altro l'oggetto «nel come delle sue maniere di datità». ¹² Il primo identifica il versante soggettivo dell'esperienza: vale a dire il *come* il soggetto esperisce l'oggetto; il secondo identifica il versante oggettivo: le caratteristiche, le *qualità* possedute dall'oggetto colto dall'atto di coscienza. Questi due aspetti dell'esperienza dell'oggetto intenzionale possono essere riconosciuti e distinti concettualmente ma non sono separati nella realtà. Nel conoscere un oggetto noi ne cogliamo le proprietà: il colore, la forma, la consistenza etc., ovvero le qualità che esso realmente possiede; ma allo stesso tempo siamo consapevoli del modo in cui intendiamo l'oggetto: esso è visto, udito, assaggiato, pensato, desiderato, ricordato etc. Così nell'esperire un oggetto nelle sue determinazioni, per come esso si dà – il suono udito, la ciliegia assaggiata, il viaggio ricordato – siamo allo stesso tempo consapevoli del tipo di esperienza che stiamo avendo – udire, assaggiare, ricordare. L'esperienza qualitativamente connotata è

¹¹ S. GALLAGHER, D. ZAHAVI, *The Phenomenological Mind*, Routledge, 2008, tr. it. di P. Pedrini, *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*, Raffaello Cortina, Milano 2009.

¹² E. HUSSERL, *Idee I*, cit., § 132 – 133.

quindi la via di accesso all'oggetto della conoscenza; mentre l'elemento qualitativo, il come incontriamo l'oggetto, ha un valore cognitivo.

Alla luce della descrizione fenomenologica, la separazione dell'aspetto fenomenico della coscienza da quello intenzionale per tentare di capire i due momenti indipendentemente l'uno dall'altro non sembra adatta a descrivere i fenomeni mentali. Inoltre la coscienza fenomenica ridotta a mero epifenomeno della mente psicologica, privo di qualsiasi funzione conoscitiva e di potere causazionale, crea più problemi teorici di quanti non ne risolva. Così descritta la coscienza appare chiusa nella sua immanenza, una sostanza in sé e per sé sussistente e priva di una relazione diretta con il mondo, relazione problematica per la filosofia della mente non meno di quanto lo sia stata da Cartesio in poi.¹³ Problema che Husserl risolve descrivendo l'aspetto intenzionale della coscienza in forza del quale il soggetto è definito trascendentale, come vedremo nel terzo paragrafo del presente saggio.

2. IL PROBLEMA DELLA CONOSCENZA

Da un punto di vista argomentativo, la strategia adottata da molti autori quale Chalmers è chiara: essi sostengono la distinzione tra i problemi semplici degli atti coscienziali e il problema arduo della dimensione qualitativa delle esperienze separando i due aspetti caratterizzanti della coscienza, l'intenzionalità e la fenomenicità. Il primo viene spiegato in termini computazionali e ricondotto al livello inferiore di complessità del reale, quello biologico-funzionale; mentre la fenomenicità, le esperienze qualitative vengono etichettate come mero epifenomeno della coscienza intenzionale. In questo modo, una volta chiarito il funzionamento dell'intenzionalità, si può sostenere che l'aspetto fenomenico del mentale non ha alcuna importanza, poiché non ha alcuna funzione: la coscienza fenomenica descritta come epifenomeno è una inutile illusione del soggetto.

Una delle questioni più dibattute della filosofia classica è il rapporto tra soggetto e oggetto della conoscenza: in che modo il soggetto incontra e conosce la realtà? Data una differenza sostanziale e una scissione tra le due dimensioni l'io e il mondo, eredità della filosofia cartesiana che distingue tra *res cogitans* e *res extensa*, il problema è elaborare una teoria che spieghi la relazione gnoseologica tra soggetto e oggetto della conoscenza. Ora, dato l'abisso aperto dal dualismo cartesiano, la filosofia classica ritiene che l'accesso della coscienza al mondo non può che essere indiretto, mediato. Da un punto di vista conoscitivo la soggettività incontra la realtà per mezzo di rappresentazioni interne

¹³ D. ZAHAVI, *Intentionality and phenomenality. A phenomenological take on the hard problem*, in E. THOMPSON (ed.), *The Problem of Consciousness: New Essays in Phenomenological Philosophy of Mind*, «Canadian Journal of Philosophy», Supplementary Volume 29, 2003, pp. 63-92.

del mondo esterno, come se la coscienza fosse uno schermo sul quale sono proiettate immagini delle cose reali.

La filosofia della mente si trova di fronte al medesimo problema. E se si accetta una visione rappresentazionalista della conoscenza, la questione dell'aspetto qualitativo dell'esperienza si complica ulteriormente: è in dubbio ora se le qualità di un'esperienza ineriscano il mondo o la mia rappresentazione di esso. Nel sentire il sapore di una ciliegia ci si chiede se esso mi dica qualcosa della ciliegia in sé o della mia esperienza di essa. In altre parole, sono io che provo qualcosa come un sapore, un odore, o è il mondo che possiede queste caratteristiche? L'esperienza qualitativa è relativa all'immagine che il soggetto ha del mondo o è rivelativa dell'oggetto? Abbiamo visto che la coscienza viene descritta sotto il profilo psicologico-funzionale come elaboratore di dati, di stimoli provenienti dall'esterno, mentre la coscienza fenomenica con le sue esperienze qualitative è solo una misteriosa emanazione di un processo di elaborazione dati. Stando così le cose le qualità degli oggetti conosciuti appartengono al mondo reale, o sono un epifenomeno dell'atto con cui l'io conosce?

2. 1. *Internalismo ed esternalismo*

Le molteplici teorie che si sono cimentate con il problema del rapporto tra mentale e fisico in ambito cognitivo, tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto, si differenziano a seconda di dove posizionano il fatto che origina fenomeni mentali. Convenzionalmente si distinguono posizioni più o meno internaliste o esternaliste. Internalismo ed esternalismo sono concetti contenitore. Per comprendere quale sia la posizione di un autore non è sufficiente classificarlo come esponente dell'una o dell'altra corrente, ma è di volta in volta necessario chiarire di che tipo di internalismo o esternalismo si intende parlare. Diamo qui delle definizioni generali funzionali al nostro discorso, posto che le definizioni stesse dei due paradigmi sono piuttosto controverse. Per internalismo intendiamo quella visione secondo la quale le esperienze e le convinzioni del soggetto sono costituite solo da ciò che accade all'interno della mente del soggetto stesso; mentre l'ambiente naturale, sociale e culturale circostante non ha alcuna rilevanza per i suoi contenuti. Non si nega qui che alcuni stati mentali, quale ad esempio le percezioni, dipendano causalmente da fattori esterni; ma si afferma che gli stati interni determinano ciò di cui noi siamo coscienti indipendentemente da come questi si siano generati.

Si possono individuare due caratteristiche dell'internalismo classico ovvero cartesiano: in primo luogo il possesso di uno stato mentale da parte del soggetto non dipende da un dato esterno al soggetto; in secondo luogo uno stato mentale è situato all'interno dei confini del soggetto che lo possiede. Una posizione che rifiuti una o entrambe le caratteristiche sopra enunciate dell'internalismo viene considerata esternalista in una delle numerose versio-

ni.¹⁴ Si parla di esternalismo del contenuto se i contenuti mentali dipendono da fattori esterni dal soggetto che li possiede. Ciò che pensiamo di qualcosa, ciò a cui ci riferiamo dipende dalle cose che effettivamente esistono nel mondo circostante. Questa posizione da un lato respinge l'idea che il contenuto di coscienza sia posseduto dal soggetto, tuttavia al pari dell'internalismo non esclude che i contenuti di coscienza siano localizzati all'interno della mente. Vi è poi un esternalismo del veicolo: esso situa il processo stesso che genera i contenuti mentali esternamente al soggetto, vale a dire che ciò di cui siamo coscienti si costituisce al di fuori della mente, nella relazione tra il soggetto e il mondo.

2. 2. Husserl e l'internalismo

Tradizionalmente Husserl è stato considerato un pensatore ascrivibile alla teoria internalista, allo stesso tempo è possibile affermare che anche l'esternalismo del veicolo sia presente nella fenomenologia o almeno in alcuni dei suoi esponenti. Ad esempio secondo Rowlands, mentre Husserl ritiene che l'oggetto della conoscenza sia in ultima analisi immanente alla coscienza quindi interno al soggetto, Sartre di contro colloca l'oggetto della conoscenza al di fuori della soggettività.¹⁵ Sartre afferma infatti che nella coscienza non vi sia nulla: né oggetti, né rappresentazioni mentali, essa è totalmente vuota. Come abbiamo visto, l'elemento discriminante per classificare un pensiero in questo contesto è lo *status* degli oggetti mentali, ovvero delle apparizioni degli oggetti. Semplificando un po', se essi sono immanenti alla coscienza, ovvero interni alla mente, si parla di internalismo; se di contro essi sono trascendenti alla coscienza si ha esternalismo.

Nella lettura di Dreyfus, Husserl sosterrebbe da una parte un solipsismo metodologico, dall'altra la tesi secondo cui il soggetto si relaziona intenzionalmente con l'oggetto per mezzo di un contenuto mentale. L'io conoscente è chiuso in sé, non ha alcun rapporto immediato con l'altro da sé; così nell'atto del conoscere incontra solo delle rappresentazioni interne.¹⁶ L'unico contatto con la realtà esterna alla mente sono le immagini, le apparizioni, gli adombramenti delle cose del mondo, mentre quest'ultime sono trascendenti e inconoscibili.¹⁷ Il soggetto di conseguenza è destinato a fallire nella conoscenza della realtà esterna. Husserl quindi farebbe propria una visione tipica

¹⁴ M.C. AMORETTI, *La mente fuori dal corpo. Prospettive esternaliste in relazione al mentale*, Franco Angeli, Milano 2011.

¹⁵ M. ROWLANDS, *Externalism: Putting Mind and World Back Together Again*, McGill Queen's University Press, Montreal & Kingston 2003.

¹⁶ H.L. DREYFUS, *Husserl's Epistemology*, in H.O. OTTO and J.A. TUEDIO (eds.), *Perspectives on Mind*, D. Reidel, Dordrecht 1988, pp. 85-104.

¹⁷ IDEM, *Being in the World*, MIT Press, Cambridge MA 1991.

dell'internalismo classico, ovvero il rappresentazionalismo. Di conseguenza la fenomenologia nella versione husserliana non sarebbe altro che un metodo di ricerca introspettiva: essa conosce le cose volgendo lo sguardo non verso il mondo, non fuori ma all'interno dell'io. Data questa interpretazione del pensiero husserliano, per Dreyfus è giocoforza proporre l'abbandono in favore di una versione esternalista della fenomenologia.

Questa interpretazione di Husserl è accreditata già dai primi allievi del filosofo, quale ad esempio Stein, e si basa soprattutto su *Idee I*. Tuttavia tale visione del pensiero husserliano poggia su una fatale incomprendimento: la fenomenologia viene letta alla luce del dualismo cartesiano e della contrapposizione tra fenomeno e noumeno introdotta da Kant. Una volta scisso il mondo in *res cogitans* e *res extensa* Cartesio lascia in eredità alla filosofia moderna il problema dell'interazione tra le due sostanze; problema che si riverbera inevitabilmente su ogni teoria della conoscenza. Ad esempio, Kant interpreta il rapporto teoretico soggetto-oggetto sostenendo la differenza tra la cosa come appare, percepita e plasmata attraverso le categorie della conoscenza, e la cosa in sé. L'uomo quindi conosce solo l'aspetto fenomenico dell'oggetto mentre gli sfugge la realtà dell'oggetto stesso.

2. 3. *L'anti-rappresentazionalismo di Husserl*

In *Ricerche logiche* la fenomenologia husserliana nasce sotto il motto di tornare alle cose stesse e intende superare l'abisso aperto da Cartesio tra mente e mondo, senza introdurre degli oggetti di mediazione come appunto il noumeno kantiano. Inoltre, in un corso di introduzione alla logica e alla teoria della conoscenza Husserl respinge esplicitamente la distinzione tra *res extensa* e *res cogitans*, ovvero tra psichico e fisico, mente e corpo, coscienza e mondo.¹⁸ Rigetta altresì l'idea che la fenomenologia – la scienza delle essenze che studia gli oggetti e la modalità con cui essi vengono conosciuti – sia fondata sulla introspezione con cui il soggetto riflette sui propri contenuti mentali. E su questo progetto filosofico fonda la sua scuola fenomenologica. Sennonché all'indomani della pubblicazione di *Idee I* molti interpreti, tra cui gli stessi allievi del filosofo, ritengono che egli abbia compiuto una svolta di tipo idealista. L'approfondimento della fenomenologia in chiave trascendentale segnerebbe un ritorno ad una teoria della conoscenza tipica della modernità, dove il soggetto è in una certa misura l'artefice dell'oggetto conosciuto.¹⁹

¹⁸ E. HUSSERL, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, «Husserliana», xxiv, Marthius Nijhoff, Den Haag 1984.

¹⁹ E. STEIN, *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquin*, «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», Festschrift E. Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet, Niemeyer, Tübingen 1929, tr. it. di A. Ales Bello, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di S. Tommaso d'Aquino*, «Memorie Domenicane», 7 (1967), pp. 277-293.

Riteniamo con Zahavi che, contrariamente all'interpretazione classica del pensiero husserliano, il filosofo non vada ascritto nella corrente internalista; e che inoltre l'idealismo trascendentale sia una formula filosofica che permette il superamento del problema cartesiano del rapporto tra soggetto e oggetto della conoscenza.²⁰ Ciò che permette di escludere che Husserl sia un internalista è la considerazione di due aspetti del pensiero del filosofo: da una parte la teoria dell'intenzionalità, dall'altra il concetto di intersoggettività. Già in *Ricerche logiche* troviamo un esplicito rifiuto della teoria rappresentazionale, espresso ancora più chiaramente nel corso tenuto nel 1915 su *Ausgewählte phänomenologische Probleme*.²¹

Dapprincipio Husserl osserva come gli oggetti di cui siamo consapevoli sembrino naturalmente fuori dalla coscienza. Tuttavia le esperienze – la percezione e gli atti mentali – mi presentano degli oggetti, e ciò sembra possibile solo attraverso una mediazione rappresentazionale. Gli oggetti dei miei stati mentali sono esterni, ma nella coscienza trovo delle immagini, delle rappresentazioni di essi. Quindi posso essere indotto a credere nell'esistenza di un segno che faccia da mediatore tra la realtà e la mente. Ma, argomenta il filosofo, questa teoria è empiricamente falsa oltre che insensata. Non posso infatti essere certo che l'oggetto dei miei stati mentali rappresenti davvero un oggetto del mondo reale a meno che io non conosca quest'ultimo direttamente e possa fare il paragone tra la cosa e la sua immagine.

Le teorie rappresentazionali non fanno che spostare i termini del problema che intendono risolvere: mentre spiegano il rapporto della coscienza con il mondo esterno introducendo il termine mediano, lasciano irrisolto il problema del rapporto tra quest'ultimo e la cosa rappresentata. Secondo Husserl per verificare la veridicità delle rappresentazioni rispetto agli originali si dovrebbe supporre che di tanto in tanto l'io esca dalla sua coscienza, come un piccolo uomo chiuso in una scatola che guarda delle immagini e che solo occasionalmente lascia la sua scatola per comparare gli oggetti esterni con quelli interni. Per riuscire a far ciò l'io deve avere un'immagine interna degli oggetti nella scatola da confrontare con gli oggetti esterni creando un regresso all'infinito.²²

Secondo le teorie rappresentazionali l'immagine mentale è un segno che rinvia ad un oggetto esterno. Ma, argomenta ancora Husserl, per comprendere che un'immagine è una rappresentazione di un oggetto altro da sé è necessario avere consapevolezza tanto dell'immagine, quanto dell'oggetto a cui

²⁰ D. ZAHAVI, *Internalism, externalism, and transcendental idealism*, «Synthese», 3, CLX (2008), pp. 355-374.

²¹ E. HUSSERL, *Transzendental Idealismus: Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, «Husserliana», xxxvi, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2003.

²² E. HUSSERL, *Ricerche logiche*, v, cit., § 11-14.

questa si riferisce, nonché del rapporto rappresentazionale che li lega. Ne consegue che il rappresentazionalismo presuppone proprio ciò che vuole spiegare: il rapporto tra l'io e gli oggetti del mondo. Il filosofo ritiene di contro che la percezione non ci pone di fronte ad un'immagine che rappresenta l'oggetto, bensì alla cosa stessa come essa si dà, ovvero all'oggetto stesso in «carne e ossa» (*leibhaftig*).

Possiamo quindi sostenere che Husserl non è un internalista se per internalismo si intende la teoria per cui il nostro rapporto cognitivo con il mondo avviene attraverso la mediazione di immagini rappresentazionali interne alla mente degli oggetti esterni. Husserl afferma inoltre che nella teoria rappresentazionale il rapporto ovvero il legame tra la coscienza e il mondo appare accidentale, mentre nella sua filosofia anti-rappresentazionale questa relazione è tutt'altro che una fortuita coincidenza. Nella percezione si incontra necessariamente l'oggetto nella sua presenza corporea, per come esso si dà. Mentre invece se la coscienza fosse del tutto separata dalla realtà, se cioè esistesse una netta distinzione tra le due dimensioni della *res cogitans* e della *res extensa*, del pensiero e dell'essere, una tale relazione sarebbe impossibile. Secondo Husserl di contro le due realtà sono strettamente unite. Ciò non significa che il reale si dissolva idealisticamente nello spirito, né che lo spirito sia un epifenomeno della realtà oggettuale.

2. 4. *L'io puro necessario e il mondo accidentale*

Secondo Husserl, la coscienza e il mondo sono interdipendenti, come appare da una adeguata descrizione della intenzionalità. Tuttavia il controverso capitolo 49 di *Idee I* sembra accreditare una visione diversa del rapporto io-mondo; Husserl scrive: «Alla tesi del mondo, che è “accidentale”, si contrappone dunque la tesi del mio puro io e del suo vivere, che è “necessaria” e indubitabile. Ogni cosa spaziale anche se data in carne e ossa, può non essere; mentre un *Erlebnis* dato in carne e ossa non può non essere».²³ Questo passaggio è stato interpretato tradizionalmente in chiave scettica, come se il filosofo revocasse in dubbio l'esistenza o la conoscibilità del mondo reale e sostenesse l'indipendenza della coscienza da quest'ultimo. Tuttavia, alla luce dello sviluppo successivo del pensiero di Husserl, riteniamo che tale interpretazione sia inadeguata. Qui l'autore non mette in dubbio l'esistenza del mondo *tout court*, bensì solo del mondo naturale come cioè viene percepito ingenuamente, prima della riduzione fenomenologica. Si tratta in parte di un espediente metodologico per mettere tra parentesi l'atteggiamento ingenuo naturale e far emergere il mondo come fenomeno e la coscienza intenzionale quale suo correlato necessario.

²³ IDEM, *Idee I*, cit., § 49.

L'uomo infatti considera perlopiù il mondo intorno a sé nella sua totalità di significati come un dato certo, esso è visto come la fonte di tutte le validità, tanto che sulla base di queste validità si costruiscono le verità scientifiche. Come Husserl illustra in *Crisi*, l'atteggiamento fenomenologico mette tra parentesi in primo luogo le scienze obiettive, quindi il mondo della vita inteso come la totalità dei nostri interessi teorico-pratici, dei significati e delle validità che noi incontriamo nel mondo della vita e assumiamo naturalmente come certi. Il modo ci appare come «la totalità delle cose ... viviamo desti in esso, è già sempre qui, è già sempre, è sempre il terreno di qualsiasi prassi teorica e extrateorica». ²⁴ In quest'ottica va riletta l'affermazione del § 49 di *Idee I*. Il mondo, come si presenta attraverso l'atteggiamento ingenuo-naturale, non è necessario perché si dia l'esistenza della coscienza pura. Ma il venir meno di tale mondo porta con sé il venir meno di ogni sapere: l'io infatti dipende dal mondo per avere delle esperienze. ²⁵

Ora, avendo sostenuto la necessità della coscienza da una parte e la contingenza del mondo naturale dall'altra, Husserl può spostare l'attenzione della ricerca filosofia sul polo soggettivo dell'esperienza cognitiva. Se il mondo naturale nella totalità dei significati non è necessario dipende dal fatto che esso non è la fonte delle validità e dei significati; esso invece deve il suo senso, la sua origine alla coscienza intenzionale. È l'io puro a conferire il senso al reale, per cui «l'intero mondo spazio temporale, al quale l'uomo e l'io umano appartengono come singole realtà subordinate, è secondo il suo senso un essere puramente intenzionale, in quanto ha il senso, meramente secondario e relativo, di un essere per la coscienza». ²⁶ Ma il fatto che il mondo riceva il senso dalla coscienza trascendentale non comporta che questa sia all'origine dell'essere del mondo. Il passaggio da un atteggiamento ingenuo-naturale a quello fenomenologico-riflessivo ampiamente esplicitato in *Crisi delle scienze europee* non è però un voltare le spalle al mondo per rinchiudersi nella coscienza, bensì il primo passo per la comprensione del mondo sgomberata da pregiudizi.

Vi è un'altra chiave interpretativa, diversa da quella tradizionale, che permette di comprendere il pensiero di Husserl espresso nel § 49 di *Idee I*: l'intento del filosofo di mostrare come l'io non sia un oggetto tra gli altri del mondo bensì il soggetto per il mondo. Dunque l'affermazione della necessità della coscienza di contro alla contingenza del mondo sarebbe un esperimento mentale volto a mostrare come il mondo appaia e si configuri come una totalità dotata di senso grazie alla soggettività umana che lo esperisce e lo interpreta.

²⁴ IDEM, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hrsg. von W. Biemel, «Husserliana», VI; Nijhoff, den Haag 1954, tr. it. di E. Filippini, a cura di W. Biemel, *Crisi delle scienze europee*, Il Saggiatore, Milano 1961, § 37.

²⁵ D. ZAHAVI, *Husserl's noema and the internalism-externalism debate*, «Inquiry», 1, XLVII (2004), pp. 42-66.

²⁶ E. HUSSERL, *Idee I*, cit., § 49.

Ma in nessun caso il filosofo mette in dubbio l'esistenza della realtà: «il mondo come realtà è sempre là».²⁷

3. L'IDEALISMO TRASCENDENTALE COME ESTERNALISMO

L'idealismo trascendentale rappresenta un tentativo di superare lo scetticismo secondo il quale la conoscenza umana non è veritiera poiché il soggetto non può conoscere la realtà per come essa realmente è. L'idealismo trascendentale di Kant, ad esempio, può essere considerato una forma di esternalismo da distinguere però dall'esternalismo realista. Secondo quest'ultimo la realtà si riflette perfettamente nella conoscenza, e la mente non è altro che uno specchio, a mo' di una tavoletta di cera sulla quale il mondo imprime le sue forme. Kant ritiene in primo luogo che l'io sia consapevole di sé solo nella misura in cui incontra l'oggetto della conoscenza, esso non è quindi autosufficiente ma dipende in una certa misura dall'altro da sé. D'altra parte la necessità e l'universalità del sapere è data dalle strutture *a priori* della mente, ciò permette, secondo il filosofo, di superare lo scetticismo. Se è quindi vero che universalità, necessità e oggettività della conoscenza sono garantite dalle strutture *a priori* della ragione, è altrettanto vero che la conoscenza necessita l'incontro con un oggetto altro dal soggetto. E tuttavia Kant sembra ricadere nel problema scettico che intendeva risolvere: l'oggetto viene conosciuto solo nel suo aspetto fenomenico, cioè per come appare plasmato dalle strutture trascendentali della soggettività, mentre resta inattuabile nella sua forma noumenica, ovvero per come è *in sé*.²⁸

Molto più radicale è l'operazione della fenomenologia che respinge il concetto di *cosa in sé*. Si può quindi parlare di una forma di esternalismo fenomenologico, secondo il quale il rapporto tra la mente e il mondo non è una relazione di tipo causale tra due entità tra loro indipendenti. Si tratta bensì di un rapporto *interno*, vale a dire costitutivo dei due termini in relazione: la mente e il mondo dipendono l'uno dall'altro per la loro costituzione. La realtà è impensabile senza un io che gli conferisce significato. Il soggetto è infatti la condizione necessaria perché un oggetto possa apparire come tale, nel modo in cui appare e con il suo significato. Tuttavia l'io stesso si struttura nel tempo attraverso l'incontro con l'altro da sé, attraverso l'interazione con la realtà e con gli altri soggetti. Si dà quindi uno stretto rapporto tra l'idealismo trascendentale e l'esternalismo fenomenologico. È ora necessario chiarire cosa intendiamo per idealismo trascendentale. Esso è nelle sue diverse versioni il tentativo di confutare tanto il realismo metafisico e le teorie rappresentazionali, quanto lo scetticismo: in altre parole si oppone sia alla visione per cui la mente

²⁷ *Ibidem*, § 30.

²⁸ A. RUDD, *Expressing World, Skepticism, Wittgenstein and Heidegger*, Open Court, Chicago 2003.

ha in sé delle rappresentazioni del mondo, ovvero delle sue copie fedeli, sia all'idea per cui il soggetto non può in alcun modo conoscere la realtà.

Tuttavia il concetto di trascendentale ha significato nel corso della storia della filosofia cose molto diverse.²⁹ Così nel panorama filosofico del Novecento molti studiosi potrebbero accettare di definire la propria ricerca *trascendentale* a seconda di come ciò venga inteso. L'elemento comune delle filosofie moderne che si dicono trascendentali risiede nell'attenzione per il ruolo della coscienza, ovvero della mente, nel costituire le condizioni di possibilità di ogni esperienza: la filosofia trascendentale moderna indaga l'origine di ogni oggettività, o almeno delle strutture dell'oggettività, ricercandola nelle funzioni e negli atti del soggetto conoscente. L'idealismo trascendentale di Husserl che prendiamo ora in esame è stato spesso interpretato alla luce del pensiero di Kant, cosa che ha ingenerato fraintendimenti e prese di distanza. Ma le teorie gnoseologiche dei due filosofi riflettono notevolmente le diverse visioni antropologiche e il soggetto trascendentale husserliano è ben diverso da quello kantiano.³⁰

3. 1. *La coscienza trascendentale fenomenologica*

Kant definisce *trascendentale* le strutture *a priori* della soggettività – forme della sensibilità e categorie dell'intelletto – e le discipline che le studiano. Il filosofo recupera e modifica in parte un concetto dalla metafisica tradizionale: trascendentali erano i predicati di *essere, uno, buono e vero* applicabili a tutto ciò che esiste, compreso o soprattutto Dio, e la filosofia aveva il compito di coglierli perseguendo la conoscenza di ciò che è assoluto e necessario. Per Kant invece la filosofica concerne lo studio delle condizioni di possibilità di ogni esperienza che risiedono nelle strutture della ragione; essa d'altra parte non può oltrepassare i limiti dell'esperienza conoscendo ad esempio Dio. Kant sceglie il termine trascendentale in contrapposizione al trascendente: ciò che è al di là dei limiti delle facoltà conoscitive umane ed è quindi inconoscibile. *Trascendentale* è ciò che si può conoscere in quanto posto dal soggetto in tutte le esperienze, esso rappresenta la forma di ogni oggetto della conoscenza, garantisce quindi la necessità e l'universalità della conoscenza umana.³¹

²⁹ D. CARR, *The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition*, Oxford University Press, New York – Oxford 1999.

³⁰ L. RISIO, *Il soggetto trascendentale in Husserl*, in D. BOSCO ET AL. (a cura di), *Testis Fidelis. Studi di filosofia e scienze umane in onore di Umberto Galeazzi*, Orthotes, Napoli 2012, pp. 513-532.

³¹ I. KANT, *Prolegomena zu einer reinen jeden künftiger Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, 1783, hrsg. von K. Vorländer, Felix Mayer, Hamburg 1952, tr. it. di P. Martignetti, *Prolegomena ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, Rusconi, Milano 1995.

Ben diverso è il significato del termine *transcendentale* nel pensiero di Husserl, dove indica la peculiare capacità della coscienza di oltrepassare se stessa per incontrare la realtà, per cogliere intenzionalmente l'oggetto che la trascende. Mentre con il termine trascendente Kant intende un oggetto inconoscibile in quanto non se ne fa esperienza, Husserl intende tutto ciò che non è immanente alla coscienza, ma l'io caratterizzato dal movimento intenzionale instaura una relazione con il trascendente. Per Kant il soggetto trascendentale è universale, immutabile e atemporale; l'io di Husserl è dinamico e storico, è il prodotto della sedimentazione dell'esperienza, è il suo vissuto e non ha alcunché di *a priori*.³² Esso appare dalla riduzione fenomenologica che mette tra parentesi il mondo e l'insieme dei suoi significati.³³

Con l'*epoché* il metodo fenomenologico si pone esplicitamente sulle orme di Cartesio, il quale rinviene nell'*ego*, residuo del dubbio metodico, il fondamento della certezza e dell'indubitabilità del sapere. E tuttavia il richiamo al pensiero cartesiano dà adito a fraintendimenti. Ciò che l'autore propone nel suo rifarsi a Cartesio è la radicalità della riflessione: l'intento filosofico ed etico di rifondare un sapere certo, scevro di preconcetti e pregiudizi. Ma mentre Cartesio considera come fondamento di tutto il nuovo sapere l'io, senza porre in questione il concetto classico di io-ragione, Husserl attua una operazione ben più radicale interrogandosi sulla costituzione dell'io stesso. E la riduzione fenomenologica ha come residuo non un *ego* posizionale, una sostanza in sé sufficiente, bensì il soggetto trascendentale, un io che per sua natura è relazione, è «puri *Erlebnisse*», «atti di coscienza», coscienza di qualcosa.³⁴ Ciò che viene sospeso nell'*epoché* è l'io cartesiano, l'*ego cogitans* per lasciare spazio solo all'io vivente, al flusso di coscienza. In questo modo Husserl supera il problema epistemologico della filosofia moderna introdotto da Cartesio del rapporto tra soggetto e oggetto, tra conoscente e conosciuto, tra *res cogitans* e *res extensa*.

La prossimità con Cartesio ha contribuito a far sì che il pensiero di Husserl fosse considerato una forma di internalismo cognitivista e di solipsismo metodologico: il soggetto resterebbe chiuso nell'immanenza della coscienza, incapace di incontrare l'altro io e il mondo se non per mezzo di rappresentazioni. Come abbiamo visto Husserl respinge le teorie rappresentazionali ed internaliste, non meno radicale è il rifiuto del solipsismo. Il soggetto husserliano è aperto all'altro da sé; egli si costituisce attraverso l'incontro e l'interazione

³² T.J. NENON, *Differences between Kant's and Husserl's conceptions of transcendental philosophy*, «Continental Philosophy Review», xci, 2008, pp. 427-439.

³³ E. HUSSERL, *Méditations Cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, tr. fr. par G. Pfeiffer et E. Levinas, Colin, Paris 1931; testo originale *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von S. Strasser, Husserliana I, Nijhoff, Den Haag 1950, tr. it. di F. Costa dall'edizione tedesca, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1960, 1970².

³⁴ IDEM, *Idee 1*, cit., § 33.

con gli altri e con la totalità dei significati.³⁵ Husserl del resto non è pienamente soddisfatto di un approccio cartesiano alla teoria della conoscenza, incentrato sull'io come sostanza pensante, e sostiene che il soggetto costituisce il mondo grazie alla corporeità attraverso cui fa esperienze e interagisce con il mondo con gli altri.

3. 2. *Il corpo fenomenologico*

Husserl è consapevole che una comprensione della fenomenologia trascendentale in chiave cartesiana o kantiana, dove cioè il soggetto è inteso nella sua solitudine, isolato e indipendente dal mondo, non è adeguata. In *Meditazioni cartesiane* il filosofo risponde alla critica di solipsismo tematizzando la corporeità e il suo ruolo nel rapporto con il mondo. Il soggetto ha un corpo ed è un corpo, questo è un *a priori* fenomenologico, un elemento originario della soggettività, che non può essere messo tra parentesi nella riduzione trascendentale. Già in *Idee II*, Husserl elabora una distinzione tra *Körper* e *Leib*: il primo è il corpo oggettivo considerato come «cosa fisica»; il secondo è il «corpo proprio», il corpo vivente esperito in prima persona.³⁶ Quest'ultimo è la fonte originaria dell'esperienza, del darsi del mondo che precede qualsiasi oggettivazione. Mentre il *Körper* è il corpo osservato e non esperito, considerato con oggetto e non vissuto in prima persona.

Il *Leib* è la coscienza trascendentale incarnata che incontra la realtà: il mio corpo intende il mondo ed interagisce con esso; così, gli atti della coscienza intenzionale sono i miei atti di coscienza: i miei sguardi, i miei giudizi, le mie valutazioni. Ed è attraverso il mio corpo che plasmo il mondo, gli conferisco una forma ed un senso.³⁷ Il *Leib* è per Husserl l'io trascendentale che, grazie alla concretezza psicofisica, incontra il mondo e gli altri io; l'essere un corpo vivente è ciò che permette alla coscienza di trascendere la propria immanenza e incontrare l'altro da sé.³⁸ Il corpo non è una sostanza distinta dalla coscienza trascendentale: esso è la coscienza trascendentale che così può riconoscere e relazionarsi con l'altro da sé. In un primo momento Husserl basa il reciproco riconoscimento dei soggetti sull'analogia. Attraverso il corpo l'io trascendentale incontra altre coscienze come oggetti dei suoi atti intenzionali; allo stesso modo l'io è oggetto degli atti intenzionali di altri. Ma l'incontro tra i soggetti non è limitato all'oggettivazione vicendevole. L'io può oggettivare anche se stesso e attraverso la riflessione si comprende come io personale psicofisico; così per analogia è in grado di riconoscere in ogni altro soggetto umano un altro sé, un *alter ego*; la persona si rivede nell'altro io.

³⁵ IDEM, *Transzendentaler Idealismus: Texte aus dem Nachlass*, «Husserliana», xxvi, Kluwer, Dordrecht 2003, raccoglie scritti dal 1908 al 1921.

³⁶ IDEM, *Idee II*, cit., § 36.

³⁷ E. PACI, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Bari 1961.

³⁸ IDEM, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1970.

Husserl comprende presto che il riconoscimento dell'altro non può avvenire per analogia, poiché l'analogia presuppone un punto di vista oggettivo, ovvero in terza persona. Per raggiungere il riconoscimento dell'altro come soggetto simile a me, e non solo come oggetto, devo poter pensare a me come ad un oggetto. In altre parole, perché ci sia un'oggettivazione deve esserci già una presa di posizione in terza persona, ma così si presuppone ciò che si vuole dimostrare: si dà oggettivazione solo a partire dalla intersoggettività. Per questa ragione Husserl fonda il riconoscimento dell'altro non sull'analogia ma su un'intuizione: nel volto dell'altro, attraverso la capacità dell'empatia riconosco un altro me, un soggetto e un corpo vivente.

In *Crisi delle scienze europee*, dopo aver confutato l'obiezione del solipsismo rivolta alla coscienza trascendentale, dedica ampio spazio alla descrizione dell'aspetto intersoggettivo dell'io.³⁹ In altre opere il padre della fenomenologia definisce il proprio pensiero come una filosofia sociologica trascendentale, tanto che a proposito degli ultimi sviluppi della ricerca husserliana si parla di una trasformazione intersoggettiva della filosofia trascendentale.⁴⁰ L'io trascendentale che costituisce il mondo è intersoggettivo: la sua facoltà di giudizio è il prodotto di una tradizione culturale da una parte, di una continua mediazione tra i soggetti dall'altra. Il soggetto non rimane indifferente all'incontro con il mondo, ne è invece coinvolto e plasmato costantemente.

Così il mondo e gli altri soggetti sono già da sempre presenti alla coscienza che li esperisce attraverso il corpo; ne consegue che l'io di Husserl non è mai solo e chiuso nella sua immanenza bensì in costante rapporto con il suo prossimo e immerso nel suo ambiente. In questo senso la fenomenologia di Husserl può essere considerata una forma di esternalismo; e tuttavia il concetto stesso di *esterno* in contrapposizione ad *interno* non è adatto a descrivere la coscienza intenzionale, esprime invece una visione metafisica ingenua.⁴¹

In Husserl si assiste quindi ad una forte convergenza tra filosofia trascendentale, ricerca fenomenologica e attenzione per la storicità dell'atto cognitivo. Esiste una tensione tra la fenomenologica *statica* e quella *genetica*: la prima analizza il costituirsi della percezione degli oggetti, ovvero come essi appaiono al soggetto nelle esperienze coscienziali, mentre la seconda scandaglia il processo di costituzione della coscienza intenzionale. Ne emerge come il tempo, il corpo vivente, gli altri, gli oggetti del mondo e la cultura non sono semplicemente costituiti dal soggetto trascendentale e dal suo farne esperienza, ma sono costitutivi dell'io stesso. In breve, il soggetto trascendentale rap-

³⁹ E. HUSSERL, *Crisi*, cit., § 54; *Meditazioni cartesiane*, cit., § 42-44.

⁴⁰ D. ZAHAVI, *Husserl's intersubjective transformation of transcendental philosophy*, «Journal of the British Society for Phenomenology», XXVII, 3, 1966, pp. 228-243.

⁴¹ E. HUSSERL, *Ricerche logiche II*, «Husserliana», XIX/1-2, Den Haag, Nijhoff 1984, pp. 673-708.

presenta lo spazio del darsi degli oggetti intenzionali, senza una coscienza che intende la realtà non si dà alcuna esperienza; ma a sua volta l'io si costituisce in relazione con il mondo: emettendo giudizi, interagendo con altri soggetti, attraverso le esperienze corporee egli struttura i propri habitus, la propria forma mentis, plasma la sua attitudine nei confronti della realtà. Esiste quindi una circolarità tra fenomenologia statica e fenomenologia genetica, una circolarità ermeneutica tra fenomenologia e scienze cognitive.⁴²

3. 3. *Fenomenologia e l'enattivismo*

Molti studi recenti corroborano il pensiero di Husserl, come la biologia filosofica di Jonas e, in particolare, la biologia di Maturana e Varela che ispirano la teoria dell'enattivismo. La peculiarità dell'organismo vivente sin dalle forme più elementari, ciò che lo distingue dai sistemi materiali inanimati è l'autopoiesi. L'essere vivente non solo si autoregola ma si autogenera, produce continuamente se stesso scambiando materia con l'ambiente.⁴³ In questa prospettiva viene riletto il concetto di cognizione. Secondo un approccio classico la conoscenza è un processo lineare: in primo luogo vi è un *input* percettivo, seguito da un'organizzazione sul piano cognitivo dell'informazione e da una rappresentazione degli scopi, infine si dà una decisione e un'azione. La conoscenza è quindi un elemento mediano tra l'*input* della percezione e l'*output* della decisione. L'enattivismo propone una interpretazione alternativa del fenomeno della conoscenza basata sulle dinamiche senso-motorie dell'interazione tra l'organismo vivente e il suo ambiente. Il vivente agisce nel mondo, sperimenta la sua efficacia intervenendo sull'ambiente, riceve e scambia informazioni per mezzo del corpo.⁴⁴

L'essere *embodied* ed *embodied*, ovvero incarnato e situato in un ambiente, rappresenta la peculiarità cognitiva del vivente. Il corpo che agisce nel mondo permette all'organismo di costituire la propria percezione dell'ambiente circostante e di qui di fondarne la cognizione. Si dà quindi l'equivalenza tra vita e conoscenza, azione e conoscenza. Non si parla ancora di conoscenza concettuale che arriva nel corso dell'evoluzione con l'uomo, ma di uno scambio di informazioni che è un processo vitale. E tuttavia questo schema risulta valido anche per i processi cognitivi propriamente umani. Ad esempio, gli

⁴² V. HAVELANGE, *The Ontological Constitution of Cognition and Epistemological Constitution of Cognitive Science, Phenomenology, Enaction Technology*, in J. STEWART ET AL. (ed.), *Enaction. Toward a New Paradigm for Cognitive Science*, cit., pp. 335-360.

⁴³ H. JONAS, *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1994, tr. it. di A. Petrucco Becchi, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, presentazione e cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 1999.

⁴⁴ H.R. MATORANA, F. VARELA, *Autopoiesis and cognition: The realization of the living*, Reidel, Boston 1980.

uomini vivono in un mondo plasmato dal linguaggio: attraverso di esso coordinano l'azione con gli altri membri del gruppo, descrivono la realtà, sviluppano l'autocoscienza, apprendono e attribuiscono significati alle esperienze e agli oggetti del mondo etc. Ciò avviene sempre grazie alla interazione del soggetto con il suo ambiente, un ambiente caratterizzato dalla presenza di altri individui, di un linguaggio condiviso e di una storia comune che si riflette nel linguaggio dotandolo di significati.⁴⁵ L'enattivismo propone quindi un modello teorico che istituisce una circolarità tra scienze cognitive e ontologia. Da una parte, il soggetto si costituisce attraverso la cognizione del suo ambiente: vivere è conoscere; dall'altra una teoria della conoscenza non può ignorare le basi biologiche del soggetto conoscente, ovvero non può ignorare il suo essere incorporato (*embodied*) e inserito in un ambiente (*embended*). Così il corpo e gli strumenti presenti nell'ambiente, compreso il linguaggio e la scrittura, non sono meri oggetti a disposizione di un soggetto ma entrano a far parte della struttura stessa dell'organismo-uomo.⁴⁶ La prossimità delle teorie enattive con la riflessione husserliana è impressionante sebbene il percorso compiuto dalla fenomenologia sia ben diverso da quello della filosofia della mente: Husserl muove dallo studio della costituzione della coscienza e delle esperienze coscienziali, mentre i sostenitori dell'enattivismo muovono da un'osservazione biologica degli organismi viventi e restano legati ad una visione meccanicistica della natura.

4. CONCLUSIONI

Nel presente lavoro abbiamo mostrato che le teorie basate sulla netta distinzione tra soggetto e oggetto, mentale e fisico portano a posizioni contraddittorie o inadatte a descrivere i fenomeni mentali. Data una visione computazionalista della mente, descritta come elaboratore delle informazioni, non vi è spazio per le *qualità* delle esperienze – colori, odori, sapori etc. – né per l'aspetto personale dell'atto cognitivo: l'*effetto che fa* al soggetto avere esperienze. Una descrizione della soggettività come distinta tra mente psicologica caratterizzata da *easy problems* – questioni relative alla elaborazione delle informazioni – e mente fenomenologica cuore dell'*hard problem* non risolve affatto il problema del rapporto tra mentale e fisico. L'aspetto fenomenico della conoscenza riguarda due momenti: da una parte come l'oggetto appare

⁴⁵ H.R. MATURANA, *Ontology of Observing: The biological foundation of self consciousness and the physical domain of existence*, «Proceedings of the Conference of Texts in Cybernetic Theory», America Society for Cybernetics, Felton CA, 1988.

⁴⁶ J. STEWART, *Foundational Issues in Enaction as a Paradigm for Cognitive Science and: from the Origin of Life to Consciousness and Writing*, in J. STEWART, O. GAPENNE, E.A. DI PAOLO (eds.), *Enaction. Toward a New Paradigm for Cognitive Science*, MIT, Cambridge Massachusetts, London England 2011, pp. 1-32.

al soggetto determinato dalle sue qualità, dall'altra il modo in cui esso si dà attraverso il tipo di esperienza che il soggetto ne fa.

I due elementi che costituiscono l'esperienza qualitativa non possono essere separati ma non vanno nemmeno confusi: le qualità possedute dall'oggetto intenzionale nella realtà si danno al soggetto attraverso modi specifici. Ciò significa che l'aspetto qualitativo dell'esperienza non è un epifenomeno delle funzioni della mente ma è parte integrante della attività cognitiva. Non si può ridurre la coscienza fenomenologica ad elaborazioni di dati. Al contrario, la coscienza intenzionale è caratterizzata da un aspetto personale, è coscienza di qualcosa in prima persona. L'aspetto fenomenologico dunque non può essere risolto ad epifenomeno dell'aspetto intenzionale della coscienza né disgiunto da esso; ne consegue che quest'ultimo entra a far parte dell'*hard problem* e resiste a qualsiasi riduzione. La descrizione della coscienza proposta dalla fenomenologia di matrice husserliana dimostra come sia necessario optare per un approccio integrato.

Nel considerare il rapporto tra soggetto e oggetto della conoscenza abbiamo rilevato che tanto l'internalismo quanto l'esternalismo risentono del pregiudizio cartesiano che scinde il mondo in *res cogitans* e *res extensa*. Ma in tal modo non si riesce a cogliere e a comprendere la realtà per come ci viene restituita dall'esperienza. Di contro il pensiero fenomenologico ha in sé le risorse per superare questo pregiudizio e rendere conto della realtà della vita esperienziale. Husserl si confronta con la tradizione della filosofia della conoscenza, in particolare con Cartesio e con Kant, introducendo due grandi novità. Secondo Cartesio sia il soggetto che l'oggetto sono delle sostanze: *res cogitans* e *res extensa*; in quanto tali sono autonome l'una dall'altra. Husserl invece sostiene l'interdipendenza di soggetto e oggetto: l'io si costituisce nel conoscere la realtà, la quale a sua volta viene costituita dalla coscienza che la intende. Ciò non va confuso con un potere creatore della soggettività: la *costituzione* si riferisce all'esperienza attraverso la quale la realtà si dà al soggetto e il soggetto coglie la realtà. A differenza di Kant, che centra la sua teoria della conoscenza sulle strutture *a priori*, Husserl afferma la centralità del corpo per cogliere le categorie dell'esperienza vissuta.

Ed è lo studio fenomenologico del corpo vivente a permettere ad Husserl di superare il dualismo cartesiano tra pensiero e materia: a differenza del *Körper*, che è oggetto tra gli oggetti, il *Leib* coincide con, è il soggetto che agisce. Il problema del potere della soggettività sulla materia viene superato nella coincidenza tra l'io e il suo corpo: non si tratta più di una *sostanza pensante* che deve superare l'abisso che la separa dalla *sostanza estesa* per conoscerla e per agire su di essa; l'io è già il suo corpo. In questo modo viene negata la contrapposizione tra ciò che è *interno* al soggetto e ciò che gli è *esterno*; e la conoscenza è il risultato dell'atto con il quale il soggetto intende l'oggetto, senza la mediazione di rappresentazioni. Quindi secondo Husserl il soggetto

conosce, esperisce direttamente il mondo e agisce su di esso attraverso il corpo vivente.

D'altra parte evidenze scientifiche dimostrano che l'organismo apprende interagendo con il suo ambiente. L'enattivismo rappresenta il più recente tentativo della filosofia della mente di superare le difficoltà teoriche e pratiche nelle quali incorrono i paradigmi delle scienze cognitive basati su modelli della conoscenza di tipo computazionale, tanto internalisti quanto externalisti. Nell'impresa di comprendere la mente il contributo che Husserl può offrire è enorme: la fenomenologia ha infatti descritto la coscienza superando il problema epistemologico del dualismo e dando conto dei fenomeni mentali in una maniera coerente con i risultati delle scienze esatte.

ABSTRACT: The paper focuses on classical issues of philosophy of mind from a phenomenological point of view. The questions at stake concern the relation between mind and world, subject and object of knowledge, mental and physical dimension of subjectivity. An integrate approach seems to be the best way to deal with such problems: on one hand Edmund Husserl's Phenomenology offers an effective interpretation of the consciousness, on the other hand philosophy of mind dialogues to computational sciences. The first section of the work discusses the status of phenomenal aspect of consciousness: whether it is just an epiphenomenon of intentional consciousness, or it has a fundamental cognitive function, like Husserl argues. The second section analyzes cognitive theories of internalism compared to the Husserlian phenomenological idea of knowledge; finally the third section presents similarities between externalism and transcendental idealism, between enactivist- and phenomenological concept of body (Leib), in the attempt to overcome the Cartesian dualism.

KEYWORDS: Husserl, Phenomenology, Philosophy of Mind, Phenomenal Consciousness, Intentionality, Enactivism, Mind-Body Relation, Living Body (Leib).