

ANDREA PACE GIANNOTTA

SENSAZIONI O PROPRIETÀ SENSIBILI?
LO STATUTO ONTOLOGICO DEI *QUALIA*
IN FENOMENOLOGIA

*Introduzione*¹

In questo lavoro affronterò la questione dello statuto ontologico delle *proprietà qualitative*. Innanzitutto, esaminerò l'impostazione prevalente del dibattito sui *qualia* in filosofia della mente, nel contesto del progetto di *naturalizzazione del mentale*. Sottolineerò, in particolare, come questo progetto si basi, perlopiù, su una specifica concezione della *Natura* (*naturalismo matematico-quantitativo*).

Quindi, nella seconda parte, tematizzerò i presupposti epistemologici di questa concezione, discutendoli in relazione al cosiddetto *problema della percezione*. Nel far ciò, in particolare, prenderò in considerazione le diverse teorie presenti nel dibattito contemporaneo in filosofia della percezione, alla luce delle alternative *internalismo-esternalismo* e *rappresentazionalismo-relazionalismo*.

Nella terza parte, dunque, metterò a confronto queste teorie con la concezione fenomenologica di Husserl. In particolare, sosterrò che la specificità dell'analisi husserliana consiste, precisamente, nella sua accurata distinzione tra *contenuto fenomenico* (*hyle*, sensazione) e *proprietà sensibili* degli oggetti

¹ Ho avuto modo di presentare parte del contenuto di questo saggio in diverse occasioni: Liegi (VI séminaire annuel de philosophie phénoménologique, 27.04.2012), Firenze (giornata di studi "Esperienza", 25.05.2012), Copenhagen (2012 Summer School in Phenomenology and Philosophy of Mind, 09.08.2012), Atene (XXIII World Congress of Philosophy, 06.08.2013), Modena (XXII Convegno nazionale dei dottorati in filosofia, 04.09.2013), Helsinki (XII Annual Conference of the Nordic Society for Phenomenology, 25.04.2014), Salisburgo (Workshop "Brentano and Beyond. Phenomenology, Self-Consciousness and Thought", 06.06.2014), L'Aquila (XI National Conference of the Italian Society for Analytic Philosophy, 04.09.2014). Ringrazio tutti coloro che, in vario modo, mi hanno rivolto domande, osservazioni, suggerimenti. Desidero ringraziare per gli utili suggerimenti, inoltre, coloro che hanno letto e commentato le bozze o versioni precedenti: Uriah Kriegel, Roberta Lanfredini, Denis Seron, Paolo Spinicci.

d'esperienza percettiva. Al contempo, sottolineerò alcuni aspetti problematici di questa analisi (*problema della sensazione*), per poi mostrare come essi possono essere affrontati attraverso l'approfondimento *genetico e materiale* dell'indagine fenomenologica trascendentale. Infine, attraverso il riferimento alla ontologia della carne delineata da Merleau-Ponty (1964), indicherò uno sviluppo di questa analisi nella direzione di una strategia di naturalizzazione fenomenologica della soggettività.

I. Il problema dei qualia

1.1 La concezione delle qualità come proprietà meramente soggettive

Il problema dello statuto ontologico delle proprietà qualitative si colloca al centro del dibattito sulla *naturalizzazione della soggettività* in filosofia della mente. Introdurrò la mia discussione illustrando il modo in cui questo problema viene formulato prevalentemente, all'interno di quella cornice generale che chiamerò *naturalismo matematico-quantitativo*.

D. Chalmers (1996), nelle prime pagine del suo *La mente cosciente*, introduce così la definizione "standard" dei *qualia*: essi sono «those properties of mental states that type those states by what it is like to have them», e quindi corrispondono a «mental state-types» (4, n. 2). Dopodiché, l'intero libro di Chalmers è dedicato, appunto, ad affrontare il "problema difficile" degli stati qualitativi della soggettività (*coscienza fenomenica*) e del loro "posto nell'ordine naturale" (32).

Sempre Chalmers fornisce poi un breve "catalogo delle esperienze coscienze" (6): esperienze visive, uditive, tattili, olfattive, gustative (ossia gli *stati percettivi*); esperienze di caldo e di freddo, il dolore e altre *sensazioni corporee* (prurito, solletico, etc.); le *immagini mentali*, il *pensiero conscio* (caratterizzato anch'esso da un aspetto qualitativo), le *emozioni*, il *senso del sé*.

La nozione di *qualia*, quindi, viene utilizzata per indicare stati della soggettività tra loro molto diversi. In particolare, bisogna distinguere la classe degli *stati qualitativi* in generale, caratterizzati da un certo "effetto che fa" (secondo la nota espressione di Nagel), dalla sottoclasse costituita da quegli stati mentali che riguardano la *relazione tra un soggetto ed oggetti d'esperienza*, innanzitutto *percettiva*.

Riguardo quest'ultima classe, inoltre, bisogna osservare come la caratterizzazione delle proprietà qualitative come proprietà meramente soggettive, e non degli oggetti extra-mentali, non è affatto ovvia. Come cercherò



di mostrare, infatti, questa definizione è frutto di una precisa presa di posizione su questioni gnoseologiche, ed ontologiche, fondamentali.

Il termine “qualia”, precisamente, si riferisce tradizionalmente alle supposte proprietà intrinseche, non rappresentazionali e fisicamente irriducibili *degli stati mentali*. E potremmo continuare ad utilizzarla in questo senso per poi valutare, eventualmente, se anche gli oggetti extra-mentali sono dotati di proprietà qualitative. Il punto che voglio sottolineare, però, è che l’approccio che ho definito *naturalismo quantitativo* consiste nell’identificare i *qualia* con il dominio del *qualitativo*, concependo al contempo il *qualitativo* come *esclusivamente soggettivo*.

1.2 *Immagine scientifica del mondo e naturalismo matematico-quantitativo*

La concezione appena esposta, che considera le proprietà qualitative come mere proprietà soggettive, presuppone l’adesione ad una determinata concezione epistemologica e, al tempo stesso, ontologica, sintetizzabile nell’espressione, introdotta da Sellars (1962), “immagine scientifica del mondo”.

Secondo Sellars, in particolare, l’*immagine manifesta* è caratterizzabile come la cornice concettuale fondata sul “senso comune”, cioè sull’esperienza ordinaria e preteoretica, in cui le cose dell’esperienza si mostrano come dotate di proprietà sensibili (colori, suoni, odori, etc.), oltre che geometrico-quantitative (forma, estensione e collocazione spaziale, quantità, etc.).

L’immagine scientifica, invece, è la concezione del mondo delineata originariamente con l’atomismo antico, e poi posta da Galileo alla base dell’impresa scientifica moderna, che è incentrata sulla distinzione tra *proprietà primarie* (*fisico-matematiche, quantitative*) degli oggetti, indagate dalla scienza della natura su base matematica, e *proprietà secondarie* (*qualitative*) che sarebbero meramente soggettive, quindi *mentali* (i *qualia*, appunto)².

2 Galileo (1623: par. 48) afferma: «ma che ne’ corpi esterni, per eccitare in noi i sapori, gli odori, e i suoni, si richiegga altro che le grandezze, figure, multitudini e movimenti tardi o veloci, io non lo credo: e stimo che tolti via gli orecchi, le lingue e i nasi, restino bene le figure, i numeri e i moti, ma non già gli odori, né i sapori, né i suoni, li quali, fuor dell’animal vivente non credo che siano altro che nomi». La concezione galileiana della natura viene poi condivisa, e ulteriormente sviluppata, nella modernità da pensatori come Descartes, Gassendi, Hobbes, Boyle, Locke (che introduce la terminologia delle proprietà primarie e



All'interno dell'immagine scientifica, quindi, la natura effettiva degli oggetti d'esperienza (considerati "in sé") è identificata con le proprietà fisico-matematiche, attinte attraverso la matematizzazione. Le proprietà qualitative (colori, suoni, odori, etc.), invece, vengono considerate come mere apparenze fenomeniche all'interno della mente.

Ed è a quest'ultima concezione che mi riferisco con l'espressione *naturalismo matematico-quantitativo*: una specifica interpretazione (realistico-metafisica) dell'impegno ontologico della *fisica matematica*, considerata come la scienza che indaga il livello fondamentale della realtà "esterna", "indipendente dalla mente" (ossia la Natura). In particolare, questa concezione della natura materiale è spesso assunta come punto di partenza del dibattito sulla *naturalizzazione* in filosofia della mente³.

secondarie). Su questo punto cfr. Gabbani (2004: 70 ss.), Trizio (2004: 176). Il tema della fondazione galileiana della scienza moderna attraverso la *matematizzazione* dell'oggetto d'esperienza, con la concomitante espulsione del qualitativo dall'ontologia della natura, è al centro di Husserl 1937.

- 3 A questo proposito, Zahavi (2009:3 ss.) afferma che una certa concezione della *natura* e del *naturalismo* sembra costituire «[the] default metaphysical position» in larga parte di questo dibattito. In particolare, anche se «[a]ccording to some readings, a commitment to naturalism simply amounts to taking one's departure in what is natural (rather than supernatural) [...] it is fair to say that the use of the term in the current discourse mainly signals an orientation towards natural science». E su questo punto, anche Zahavi rimanda al *realismo (metafisico) scientifico* di Sellars: «[a]s Sellars famously put it, "in the dimension of describing and explaining the world, science is the measure of all things, of what is that it is and of what is not that it is not" (Sellars 1963:173)». Kriegel (2013:4) ha recentemente definito così la strategia della "collocazione naturalistica": «naturalistic location of a puzzling phenomenon [...] is a matter of identifying it with some phenomenon also describable in such a way that the phenomenon, as thus alternatively described, counts as "non-mysterious" and "kosher" within a metaphysical perspective that gives pride of place to natural science [...]. Naturalistic location thus involves taking the vocabulary of the natural sciences to be the privileged vocabulary in serious metaphysics». Come vedremo, però, nel dibattito contemporaneo in filosofia della percezione vi sono diverse concezioni *esternaliste* che, invece, ammettono l'esistenza di proprietà qualitative degli oggetti esterni, indipendenti dalla mente, distaccandosi in tal modo dall'approccio summenzionato. Il punto, però, è che tali concezioni non sembrano costituire il riferimento principale del dibattito ontologico sulla naturalizzazione in filosofia della mente (che assume, prevalentemente, come punto di partenza la concezione meramente matematico-quantitativa della natura materiale. Come vedremo, ciò vale anche nel caso del progetto di naturalizzazione proposto da Dretske (1995), anche se all'interno di una concezione che egli qualifica come una forma di "esternalismo fenomenico" (Dretske 1996).).



All'interno della ricerca di una "teoria del tutto", il *naturalismo quantitativo* si articola quindi in una concezione stratificata della natura, con la fisica matematica che indaga il livello fondamentale della realtà (dotato di determinate entità, proprietà e leggi fondamentali), mentre gli altri *strati* o *livelli* della natura si radicano sul livello fisico. In particolare, l'idea del *radicamento* dell'intero mondo naturale sullo strato fisico fondamentale può essere sviluppata attraverso il concetto di *sopravvenienza logica*: un insieme di proprietà di alto livello *sopravviene logicamente* sulle proprietà di base, quando non sono logicamente concepibili due situazioni in cui le proprietà di basso livello sono identiche, mentre le proprietà di alto livello sono diverse (Chalmers 1996:35 ss.). Stando a questa concezione, quindi, tutti i diversi livelli della natura (chimico, biologico, etc.) *sopravvengono logicamente* sullo strato fisicalistico (e, quindi, sono ad esso *riducibili in linea di principio*)⁴.

1.3 Il "problema difficile"

A partire da questa interpretazione degli impegni ontologici della fisica matematica (la scienza naturale che indaga il livello fondamentale della natura), però, sorge un problema: lo *scontro* (*clash*) tra le due immagini del mondo e, di conseguenza, la difficoltà di «collocare l'uomo nell'immagine scientifica» (Sellars 1962:101). Ed è questa difficoltà che, all'interno del dibattito ontologico nella filosofia della mente contemporanea, si traduce nel problema del *riduzionismo* e nel cosiddetto "problema difficile".

Il progetto di *naturalizzazione del mentale*, infatti, deve basarsi sulla preliminare caratterizzazione ontologica del dominio *naturalizzante* – o «base di sopravvenienza» (Chalmers 1996) – per poi valutare la ricondu-

4 All'interno di questa prospettiva, comunque, è ammessa una certa autonomia delle scienze di alto livello (chimica, biologia, etc.), dato che gli oggetti di queste scienze sono complessi, e non sarebbe appropriato descriverli ed indagarli nei termini della fisica fondamentale. Dal punto di vista ontologico, però, oggetti ed eventi di alto livello sono *riducibili in linea di principio* alla base microfisica: essi *emergono in senso debole* dallo strato fisico della natura (su questa nozione vedi Chalmers 2006; cfr. anche O'Connor e Wong 2006, Stephan 2004). Più precisamente, Chalmers afferma che la coscienza fenomenica è l'unico fenomeno che, all'interno della sua prospettiva, sicuramente *emerge in senso forte* (o *sopravviene naturalmente*) sulla natura fisicalistica. La sua definizione, però, lascia aperta la possibilità che altre scienze possano dover ammettere l'emergenza forte di nuove proprietà e leggi di alto livello. Mi sembra che quest'opzione, precisamente, possa entrare in gioco in quelle teorie, in biologia, che sembrano ammettere una *forte autonomia* dell'oggetto di indagine di questa scienza (vedi Longo, Montévil 2014).



cibilità ad esso della soggettività nelle sue diverse dimensioni. E la concezione della natura materiale che viene presupposta all'interno di questo progetto è, appunto, la concezione *matematizzata, meramente quantitativa e non qualitativa* della natura.

I tentativi prevalenti di affrontare questa questione si basano poi sulla distinzione tra due diverse dimensioni della soggettività: una dimensione *cognitiva*, caratterizzabile in termini di *intenzionalità*, e una dimensione *qualitativa* (la “coscienza fenomenica”, e quindi i *qualia*). Mentre la prima risulta essere in linea di principio naturalizzabile attraverso l'*analisi funzionale*, individuando i processi fisici che realizzano determinate funzioni cognitive (percezione, pensiero, memoria, etc.), è la dimensione fenomenico-qualitativa che costituisce il vero “hard problem” (Chalmers 1995)⁵.

La netta distinzione tra mente e coscienza (*separatismo*, cfr. Horgan e Tienson 2002) e la conseguente fiducia nella possibilità di rendere conto della dimensione cognitiva del mentale indipendentemente dalla dimensione fenomenica (all'interno dei diversi progetti di *naturalizzazione dell'intenzionalità*), ha costituito l'approccio prevalente in filosofia della mente, ed è stato messo in discussione solo recentemente, come vedremo, nel contesto del dibattito sul *rappresentazionalismo* e sull'*intenzionalità fenomenica*.

Al fine di affrontare il problema difficile – la coscienza fenomenica, che costituisce il residuo qualitativo che resiste alla naturalizzazione fisicalistica – si sviluppano poi diverse opzioni ontologiche: dall'estremo del dualismo delle sostanze, anti-naturalistico, alle prospettive naturalistiche: eliminativismo, riduzionismo ed anti-riduzionismo.

Anti-riduzionismo e naturalismo quantitativo

In particolare, all'interno dell'approccio appena illustrato si possono fare rientrare, a mio parere, anche le diverse forme di *naturalismo anti-riduzionista*. Più precisamente, mi riferisco a quelle concezioni che prendono avvio dall'accettazione della concezione matematico-quantitativa della natura materiale, affermando poi che le proprietà fenomeniche degli stati mentali (*qualia*) non possono essere ridotte alle proprietà fisicalistiche

5 Un antecedente significativo di questa impostazione contemporanea del problema della naturalizzazione si può rintracciare proprio in Sellars (1962: 94 e ss.), con la distinzione tra il *pensiero concettuale* (susceptibile di analisi funzionale e quindi riducibile in linea di principio alla propria base fisica di realizzazione) e gli *stati sensoriali* (quindi gli stati fenomenici).



(tesi del *fallimento della sopravvenienza logica del fenomenico sul fisico*, Chalmers 1996).

Secondo i sostenitori di questo tipo di prospettiva, quindi, la soluzione del problema difficile consiste nell'affermare che le proprietà fenomeniche (*degli stati mentali*) sopravvivono non *logicamente* ma *naturalmente* sulle proprietà fisico-matematiche: «the natural world contains more than the physical world» (Chalmers 2003:5)⁶.

Di questa prospettiva esistono poi diverse versioni (dualismo naturalistico delle proprietà, monismo neutrale, emergentismo forte o ontologico), accomunate tutte dal sostenere l'*incompletezza* dell'immagine scientifica della natura, che deve essere "ampliata" per "far posto" alle proprietà qualitative degli stati mentali⁷.

In particolare, in questo contesto si colloca il dibattito contemporaneo sull'emergentismo. Il concetto di *emergenza forte* (Chalmers 2006) o *ontologica* (O'Connor, Wong 2006) – in parte simile al concetto di *sopravvenienza naturale* – implica una concezione stratificata della natura, con le proprietà fenomeniche degli stati mentali che emergono in senso *forte* o *ontologico* quando la natura fisicalistica raggiunge un certo livello di complessità⁸.

In particolare, il presupposto epistemologico fondamentale di questa impostazione consiste nel *fissare la base di sopravvenienza* (Chalmers 1996:75-76), ossia: decidere preliminarmente qual è l'ontologia fondamentale del mondo naturale⁹.

6 Alla base di questa prospettiva vi sono i cosiddetti argomenti della *concepibilità logica*, il cui antecedente fondamentale è in Kripke (1971): immaginando Dio nell'atto della creazione, egli deve aggiungere un "ingrediente ulteriore" all'"arredo ontologico" del mondo per dar vita alla coscienza fenomenica, essendo concepibili mondi possibili in cui le proprietà fisiche sono le stesse ma le proprietà fenomeniche sono assenti, o sono diverse (qualia assenti, qualia invertiti, etc.)

7 È possibile rintracciare un antecedente significativo di questa prospettiva nello stesso Sellars (1962:99), che prende in considerazione, per poi però scartarla, una forma di "dualismo delle particelle e dei campi sensoriali".

8 La nozione di emergenza forte va però accuratamente distinta dall'*emergenza debole* o *epistemologica*, che riflette solo i limiti delle nostre teorie ma non implica l'emergenza di nuove *proprietà fondamentali* del mondo fisico; cfr. Chalmers 2006, O'Connor e Wong 2006, Stephan 2004.

9 Uno dei maggiori, e più acuti, difensori di una prospettiva di questo tipo è appunto Chalmers. In *La mente cosciente*, egli ha difeso una forma di *dualismo naturalistico delle proprietà*, che successivamente ha accostato al concetto di *emergenza forte* (Chalmers 2006). È molto significativo rilevare, però, che più recentemente Chalmers (2007) ha affrontato il tema della *meta-ontologia*, introducendo un livello di problematizzazione gnoseologica che, a mio parere, pone le basi per



II. I presupposti epistemologici del naturalismo quantitativo

2.1 Il problema della percezione

Come si è visto, l'approccio standard al problema dello statuto ontologico delle proprietà qualitative si basa sulla preliminare adesione ad una determinata concezione dell'insieme degli oggetti d'esperienza percettiva: l'immagine *matematizzata* ed *a-qualitativa* della *Natura*. A sua volta, come cercherò di mostrare, questa concezione presuppone la scelta di una precisa opzione in filosofia della conoscenza riguardo, in particolare, il classico *problema della percezione*¹⁰.

Con quest'ultima espressione si è soliti indicare un insieme di difficoltà che sorgono analizzando l'esperienza percettiva e la sua pretesa di presentare ad un soggetto percipiente oggetti "esterni", "indipendenti dalla mente". La fiducia in questa capacità della percezione, che costituisce il cosiddetto realismo ingenuo (o di *sensu comune*), viene messa però in discussione da tre diversi problemi: la *relatività* della percezione, l'esistenza di *illusioni* percettive e la possibilità dell'*allucinazione*.

Il problema della *relatività percettiva* (o *variazione prospettica*) viene evidenziato, ad esempio, da Hume: «[t]he table which we see seems to diminish as we remove further from it; but the real table, which exists independent of us, suffers no alteration» (1758: XII.1). Hume, quindi, mette in evidenza il contrasto tra il continuo mutamento ~~nel contenuto~~ della percezione e la costanza, supposta, dell'oggetto e delle sue reali proprietà¹¹.

una revisione radicale dell'impianto fondamentale de *La mente cosciente* (anche se bisogna dire che Chalmers, nel saggio citato, non sembra voler trarre queste conclusioni riguardo la propria analisi del "problema difficile").

- 10 Nel seguito discuterò questa questione considerandola al tempo stesso come un problema "fenomenologico" (usando questa espressione innanzitutto nel senso ampio, comune in filosofia della mente, di "descrizione dell'esperienza soggettiva") ed epistemologico (considerando l'analisi dell'esperienza percettiva come il punto di partenza della teoria della conoscenza).
- 11 Si pensi, ad esempio, alla percezione di un limone: l'oggetto che ho davanti a me rimane, nello scorrere del tempo, lo stesso limone, dotato di determinate proprietà "oggettive": un certo colore – una sfumatura di giallo in una zona della sua superficie – una forma (più o meno ovale), una dimensione, un odore, una consistenza al tatto, etc. Le medesime proprietà dell'oggetto, quindi, si presentano come relativamente costanti. Al contempo, però, le sensazioni che costituiscono il decorso percettivo si rivelano essere continuamente mutevoli: la "sensazione di giallo" muta al variare delle condizioni di illuminazione del luogo in cui mi trovo (più scuro, più chiaro, tendente all'arancio se illuminato da una luce rossa, etc.), e così anche le sensazioni relative alla forma e alla dimensione, che mutano quando

Constatando questo tipo di problema, egli trae la seguente conclusione: «[i]t was, therefore, nothing but its image which was present to the mind»¹².

Un secondo problema è costituito dall'*illusione percettiva*, che si verifica quando l'oggetto d'esperienza appare dotato di proprietà diverse dalle sue supposte proprietà "reali". I classici argomenti scettici sull'affidabilità dei sensi fanno leva su esempi di questo tipo: il miele, dolce, che al malato sembra amaro; il bastone, dritto, che sembra spezzato quando viene immerso nell'acqua, etc.

Anche in questo caso, quindi, emerge il contrasto tra la mutevolezza della percezione e le presunte *proprietà oggettive*, delle cose considerate *in sé stesse*.

Il terzo problema, infine, è costituito dalla possibilità dell'*allucinazione*, che si verifica quando ad una presunta esperienza percettiva non corrisponde alcun oggetto, o evento, realmente esistente "al di fuori" della mente.

2.2 *Filosofie della percezione: internalismo ed externalismo fenomenico*

Il tentativo di rendere conto dei problemi che abbiamo appena visto si colloca alla base delle diverse filosofie della percezione. Ai fini della mia analisi, in particolare, porrò l'accento su due distinzioni: 1) *rapresentazionalismo e relazionalismo*; 2) *internalismo ed externalismo*.

La teoria dei sense data

La teoria dei *sense data* è una forma di concezione *relazionale* o *diadica* della percezione: nell'atto percettivo la mente intrattiene una relazione diretta con il proprio oggetto. La constatazione della relatività della percezione e la possibilità dell'errore percettivo, però, inducono a ritenere che l'oggetto immediato della percezione non possa essere un oggetto fisico ordinario, ma debba essere un'entità peculiare: il *sense datum*.

Si possono poi distinguere diverse versioni di questa concezione, a seconda di come viene concepito lo statuto ontologico dell'oggetto immediato della percezione e delle sue proprietà. La versione *externalista* afferma che il *sense datum* non è un'entità fisica, ordinaria, ma è comunque *indipendente dalla mente, esterno*, e tale è lo statuto ontologico delle sue proprietà. La versione *internalista*, invece, afferma che i *sense data* sono entità *mentali*, "dipendenti

mi avvicino, mi allontano o mi sposto nello spazio. Tutto ciò, nonostante sembri che l'oggetto permanga immutato.

12 La conclusione di Hume, come vedremo, costituisce una forma di *realismo indiretto*, basato sulla distinzione tra mera apparenza soggettiva e realtà oggettiva.

dalla mente”. A sua volta, poi, la versione internalista può articolarsi in una forma di *realismo indiretto* – attraverso i sense data siamo coscienti degli oggetti esterni, indipendenti dalla mente – o in una forma di *fenomenismo* – non esistono entità materiali “al di fuori” della mente, tutti gli oggetti sono *mentali*.

Il concetto di rappresentazione nelle scienze cognitive classiche

Il concetto di rappresentazione ha un ruolo centrale nella “teoria computazionale della mente”, all’interno di quel progetto che cerca di naturalizzare la soggettività (cioè di riconoscerne il “posto nella natura”, definita fisicalisticamente), concependo la mente come un dispositivo fisico che esegue *computazioni su rappresentazioni*. Il concetto di rappresentazione mentale, infatti, entra in gioco nelle scienze cognitive classiche per rendere conto del rapporto tra mente e mondo, laddove la mente è concepita come un dispositivo fisico che recepisce input dall’ambiente, li elabora internamente manipolando simboli (o *rappresentazioni*) ed emette output comportamentali (analogia *mente-software*).

La “rappresentazione mentale”, concepita in questo modo, si configura quindi come un’entità puramente formale-sintattica – ad esempio una stringa specifica di una macchina di Turing, o un simbolo del “mentalese” nella teoria di Fodor – che intrattiene una determinata relazione causale-informativa con il mondo fisicalistico. Ma da questa immagine del mondo e della mente, come si è visto, risulta essere preliminarmente esclusa la dimensione fenomenico-qualitativa. Ed è in questo contesto che emerge il problema dei qualia che, come si è detto, costituisce un problema ulteriore e di difficile risoluzione.

Le due concezioni rappresentazionali della percezione che adesso vedremo, precisamente, possono essere considerate a partire da questo concetto classico di rappresentazione mentale, come *medium* tra mente e mondo, e in relazione al problema difficile della coscienza.

a) *Rappresentazionalismo internalista e intenzionalità fenomenica*

Una prima concezione rappresentazionale della percezione è costituita dal cosiddetto *rappresentazionalismo internalista* (cfr. Seron 2010). Si tratta di una prospettiva che si sviluppa in continuità con la tesi, tradizionale, del carattere puramente soggettivo delle proprietà sensibili: i *qualia* coincidono con il *contenuto interno di stati mentali rappresentazionali*.

Una concezione di questo tipo si può rintracciare, ad esempio, in

Chalmers (1996), mentre un suo sviluppo più recente è costituito dalla teoria dell'*intenzionalità fenomenica*¹³. In particolare, secondo i sostenitori di questa teoria, il *carattere fenomenico* dell'esperienza (l'*effetto che fa*) coincide con il *contenuto fenomenico* – e interno – di stati intenzionali-rappresentazionali (tesi della *fenomenologia dell'intenzionalità*, cfr. Horgan e Tienson 2002)¹⁴.

La teoria dell'intenzionalità fenomenica, quindi, si configura come una forma di *internalismo fenomenico*, basato sulla ripresa dei classici argomenti internalisti in filosofia: il problema dell'allucinazione, gli argomenti cartesiani del “sogno integrale” e del “genio maligno”, l'argomento di Putnam del “cervello in una vasca”, etc. Gli internalisti, in particolare, sottolineano le difficoltà che incontra qualsiasi forma di esternalismo fenomenico nel rendere conto di quelle situazioni in cui si dà una modificazione dell'esperienza a cui sembra non corrispondere una modificazione dell'oggetto (relatività percettiva e illusione).

All'interno del rappresentazionalismo internalista, però, si impone la difficoltà di rendere conto del rapporto tra soggetto e realtà esterna, e della percezione come “apertura al mondo”: cosa ci garantisce che la percezione ci mette davvero in rapporto con oggetti extra-mentali? L'obiezione fondamentale, infatti, è che questa teoria, piuttosto che implicare una forma di *realismo indiretto*, rischia di risolversi in una forma di *fenomenismo*.

b) *Rappresentazionalismo esternalista*

L'espressione *rappresentazionalismo esternalista* (cfr. Seron 2010), invece, si riferisce alla cosiddetta “teoria rappresentazionale della coscienza”, sviluppata negli anni '90, indipendentemente l'uno dall'altro, da F. Dretske (1995) e M. Tye.

Dretske (2003), in particolare, incentra la propria analisi sulla distinzione tra il *veicolo* della rappresentazione mentale, *interno*, ed il suo *contenuto*

13 Horgan, Tienson (2002), Loar (2002); cfr. Kriegel (2013), Seron (2010). Secondo Kriegel (2013), in particolare, la teoria dell'intenzionalità fenomenica si colloca alla base di un nuovo programma di ricerca (il *phenomenal intentionality research program*).

14 Questi autori riprendono dal rappresentazionalismo *standard* (esternalista) l'identificazione tra carattere fenomenico e contenuto fenomenico, basata sul cosiddetto argomento della “trasparenza dell'esperienza”: la riflessione sull'“effetto che fa” avere un certo stato mentale mostra che siamo coscienti solo degli oggetti verso cui esso è rivolto, e non di un suo presunto carattere fenomenico intrinseco (tesi del carattere “diafano” dell'esperienza).



che invece – “tipicamente” – è *esterno alla mente*¹⁵. Il contenuto della rappresentazione mentale, infatti, è «the way the experience represents things to be» (ivi:69), e “solitamente” coincide con una proprietà dell’oggetto, extra-mentale.

La teoria rappresentazionale di Dretske, precisamente, si inserisce all’interno di un progetto di *naturalizzazione del mentale* che, attraverso un resoconto naturalistico del concetto di *rappresentazione*, vuole offrire al contempo una risposta al “problema difficile” della coscienza. Secondo Dretske, infatti, i qualia non sono contenuti mentali interni: essi sono *proprietà delle cose*, esterne alla mente e da essa rappresentate.

In particolare, le rappresentazioni mentali (*naturali* o *originarie*) vengono concepite da Dretske in stretta analogia con le rappresentazioni *convenzionali*: immagini, storie, strumenti, etc. L’esempio tipico è quello del termometro: un oggetto fisico i cui possibili stati *rappresentano* la temperatura di un altro oggetto, con cui esso si trova in relazione. Nel caso di un termometro che rappresenta la temperatura di una stanza, ad es. 18° C, il contenuto dello stato rappresentazionale è una *proprietà esterna*: l’aver una temperatura di 18° C.

Il problema è che, in questo modo, Dretske ritiene di poter rendere conto anche delle “qualità esperite” (i qualia): così come un termometro rappresenta la temperatura di una stanza, un parassita può rappresentarsi la temperatura dell’ospite al quale si legherà una volta raggiunti i 18° C. L’“effetto che fa” per il parassita *sentire* la temperatura dell’ospite è il rappresentarne la temperatura oggettiva. Come rileva McIntyre (1999:429), però, in questo modo Dretske non riesce davvero a rendere conto dei qualia: « he succeeds in naturalizing qualia only if qualia are understood as nonphenomenological features of experience (...) he therefore has less to say than he thinks about the subjective life of beings like us». Questo poiché Dretske, considerando i qualia come «a subset of objective physical properties» (Dretske 2003:67), tende in questo modo a far collassare le proprietà qualitative sulle proprietà fisiche (primarie). Il “problema difficile” dei qualia, però, sorge appunto poiché un *quale* come la sensazione soggettiva di calore, ad esempio, risulta essere essenzialmente diverso da (e irriducibile a) una proprietà fisicalistica come il grado oggettivo di temperatura (definita scientificamente come una certa

15 «In the case of mental representations, the vehicle (a belief or an experience) is in the head. Content – what is believed and experienced – is (typically) not» (Dretske 2003:68). Sottolineo fin d’ora la problematicità dell’espressione *typically* in questo passo.



quantità di moto molecolare). Come osserva sempre McIntyre (1999:436), quest'ultima nozione, fisicalistica, di temperatura di un corpo è «simply irrelevant to knowing the qualia that temperature-experiences have»¹⁶.

Inoltre, al fine di rendere conto dell'esistenza di *rappresentazioni errate (mis-representations)* e *senza oggetto*, Dretske introduce la distinzione tra *senso* e *riferimento* di una rappresentazione: mentre il senso di una rappresentazione è la proprietà che essa rappresenta (es. 18° C), il riferimento è l'oggetto al quale si attribuisce una certa proprietà. La rappresentazione errata è resa possibile dal fatto che il riferimento è contingente e dipende dal contesto: un termometro malfunzionante può riferirsi non più correttamente alla temperatura della stanza in cui si trova. Inoltre, se spostato in un altro luogo esso smetterà di riferirsi alla stanza.

Nuovamente, però, questo resoconto del fallimento referenziale della rappresentazione sembra funzionare solo nel caso di proprietà fisicalistiche, come la temperatura di un oggetto materiale, rappresentata da un termometro. Questo concetto di temperatura, però, va chiaramente distinto dalla *sensazione* soggettiva di calore, esperita da un soggetto senziente (nel caso dell'esperienza di calore, infatti, "caldo" è un *concetto fenomenico*; cfr. Chalmers 1996:12 ss.).

Il rappresentazionalismo externalista, inoltre, si scontra con la difficoltà di rendere conto del "problema della percezione" (relatività, illusione, allucinazione), senza ricorrere ad un contenuto qualitativo *interno*. A questo proposito, Williford (2013:514) afferma che quando quello che lui chiama "rappresentazionalismo realista" deve affrontare il problema della rappresentazione errata, esso finisce per risolversi in una «bifurcationist theory», dovendo ammettere, accanto al contenuto rappresentazionale esterno, un contenuto qualitativo interno: «in this case, realist representationalism becomes, in the end, much closer to qualia theory than it would like to be».

16 «Even if I do not know what temperature is (in the naturalistic, scientific sense), I know how various temperatures typically feel. These various modes of what it is like to feel temperature are what phenomenologists, and I believe most other philosophers as well, mean by temperature "qualia"» (*ibidem*). Sempre McIntyre, però, rileva come Dretske stesso sembri talvolta affermare, cadendo in contraddizione, la distinzione essenziale tra sensazione di temperatura e temperatura "oggettiva": «knowing what temperature is will *not* [my emphasis] tell one what it is like . . . to *feel* a temperature of this kind» (Dretske 1995:65, cit. in McIntyre 1999:436).

Realismo diretto e disgiuntivismo

Il *realismo diretto* rappresenta l'espressione filosofica della concezione, di *senso comune*, secondo cui la percezione ci mette in contatto *immediato* con la realtà extra-mentale, senza alcuna mediazione "interna". Il realismo diretto, in particolare, si salda con la cosiddetta "tesi disgiuntivista", che si basa sulla negazione della "common kind assumption" in relazione al rapporto tra percezione e allucinazione: percezione genuina e allucinazione, nonostante possano essere soggettivamente indistinguibili, *non sono* stati mentali dello stesso tipo psicologico fondamentale. La descrizione comune di entrambi i tipi di stati, quindi, è una *disgiunzione*: lo stato x è *o* una percezione genuina *o* una allucinazione.

Secondo i disgiuntivisti, di conseguenza, nella percezione autentica la mente entra in una relazione diretta con la realtà esterna. Le proprietà qualitative, in particolare, nel caso della percezione veridica sono proprietà degli oggetti esterni, *presentate* alla mente nell'atto percettivo, e non *rappresentate* (realismo ingenuo).

Un problema fondamentale di questa concezione, però, consiste nella difficoltà di fornire una caratterizzazione precisa dell'allucinazione: essa, infatti, viene perlopiù definita negativamente, in contrasto con la percezione autentica. Se si cerca però di caratterizzarla in positivo (ammettendo un *contenuto qualitativo interno*) si rischia di ricorrere ad un *fattore comune* tra essa e la percezione; ed a quel punto si può obiettare che quel resoconto può valere anche per la percezione genuina.

Inoltre, il realismo diretto sembra non rendere adeguatamente conto della *relatività* della percezione (variazione prospettica): il fatto che il *medesimo oggetto* d'esperienza sembra darsi attraverso *contenuti percettivi* continuamente mutevoli.

Riassumendo le diverse concezioni sin qui viste, quindi, possiamo vedere come la formulazione standard del problema difficile in filosofia della mente si basa su concezioni internaliste (rappresentazionalismo internalista o versione internalista della teoria dei sense data), quando sono declinate in termini di *realismo indiretto*: la realtà oggettiva, esterna e indipendente dalla mente, che causa la percezione è la *realtà fisica* (quindi, la natura materiale concepita in termini fisicalistici).

A questo punto, però, si impone il problema fondamentale di ogni tipo di internalismo quando associato ad una forma di *realismo (metafisico) indiretto*: l'assunzione di una realtà extramentale, considerata come causa dell'esperienza soggettiva, rischia di essere dogmatica e di andare



incontro alle obiezioni scettiche: come possiamo sapere che l'esperienza soggettiva non è "chiusa in sé stessa", senza alcuna connessione con una "realtà esterna"? L'obiezione, quindi, consiste nel sostenere che questo tipo di internalismo rischia di risolversi in una forma di fenomenismo (o, addirittura, di solipsismo)¹⁷.

Per quanto riguarda il rappresentazionalismo externalista, in particolare nella formulazione di Dretske (che egli qualifica anche come una forma di *esternalismo fenomenico*, cfr. Dretske 1996), come si è visto anch'esso risulta essere estremamente problematico: nella misura in cui caratterizza i qualia in modo ambiguo (e, tendenzialmente, *non-fenomenologico*) esso non riesce infine a fornirne davvero un resoconto naturalistico ed externalistico (traducendosi, precisamente, *o* in una forma di *eliminativismo* riguardo le qualità soggettive, *o* in una forma di *internalismo fenomenico*).

Allo stesso tempo, le concezioni più specificamente externaliste riguardo i qualia, come abbiamo visto, implicano una forma molto problematica di *realismo (metafisico) diretto o ingenuo*. In particolare, il problema di tali prospettive consiste, come si è visto, nella difficoltà di rendere conto del *problema della percezione* (relatività, illusione, allucinazione), nella misura in cui esse negano il contenuto qualitativo interno della percezione.

In particolare, le diverse teorie che abbiamo visto sono accomunate da due aspetti entrambi problematici: 1) tendono a prendere in considerazione la relazione tra *stati* mentali ed *oggetti* esterni, sviluppando quindi un resoconto *statico* della percezione; 2) in esse entra in gioco la nozione

17 A questo proposito è significativo notare che Chalmers (1996:74), difendendo una concezione internalista delle qualità fenomeniche, ad un certo punto è costretto ad ammettere il carattere "postulazionale" della sua teoria, e la sua vulnerabilità di fronte agli argomenti scettici. Egli, infatti, deve prendere in considerazione i problemi epistemologici che riguardano «the existence of the physical facts themselves» (75). Ossia: «Descartes's problem about the existence of the external world» e «[the] epistemological problem about the theoretical entities postulated by science – electrons, quarks, and such», che deriva da «the failure of theoretical facts to supervene logically on observational facts» (*ibidem*). Di fronte a questi problemi, Chalmers deve affermare: «[i]n both these cases, skeptical doubts are perhaps best quelled by a form of inference to the best explanation [...], but the in-principle possibility that we are wrong remains». Quindi egli conclude: «[i]n any case, I am bypassing this sort of skeptical problem by giving myself the physical world for free, and fixing all physical facts about the world in the supervenience base (thereby assuming that the external world exists, and that there are electrons, and so on)» (76). In quest'ultimo passaggio, precisamente, è espressa una operazione teorica fondamentale, strettamente connessa al supposto "primato dell'immagine scientifica" (Sellars 1962:32): *fissare* nell'ontologia fisicalistica della natura la *base di sopravvenienza*.



di realtà “in sé” (realismo metafisico), nella forma del *realismo diretto* (esternalismo) o del *realismo indiretto* (internalismo).

Come vedremo subito, invece, la concezione fenomenologica husserliana costituisce un resoconto *dinamico* della percezione, all’interno di una forma di *realismo empirico*. Il mio intento, nel seguito, sarà di mostrare i vantaggi di questa concezione.

III. *Fenomenologia della percezione e ontologia fenomenologica*

3.1 *L’intenzionalità percettiva: contenuto e oggetto*

All’interno del dibattito contemporaneo in filosofia della mente, l’espressione *fenomenologia* è utilizzata, perlopiù, per indicare da un lato il carattere qualitativo dell’esperienza e, dall’altro, la sua descrizione condotta assumendo un punto di vista soggettivo, “in prima persona”.

Nonostante quest’accezione del termine catturi un aspetto fondamentale della prospettiva fenomenologica husserliana, però, non va con essa identificata. Questo poiché l’analisi descrittiva dell’esperienza soggettiva è posta da Husserl al centro di un’impostazione filosofica *trascendentale*, che considera l’indagine *gnoseologica* come *preliminare* all’analisi *ontologica* (*ontologia fenomenologica*). A questo proposito, Husserl (1907) afferma che «la filosofia inizia con la critica della conoscenza, e nella critica della conoscenza si radica per tutto ciò che oltrepassa quell’inizio» (52), e che «la critica della conoscenza in questo senso è la condizione della possibilità di una metafisica» (129).

All’interno di questo progetto filosofico trascendentale, in particolare, l’analisi della percezione assume un ruolo prioritario. Come vedremo subito, in particolare, la specificità dell’analisi husserliana della percezione consiste nella sua accurata distinzione tra *atto* o *vissuto percettivo*, *contenuto* dell’atto (immanente), *correlato intenzionale* (noema) ed *oggetto trascendente* (in senso *empirico* e non *metafisico*).

Qualità d’atto e carattere fenomenico

Come abbiamo visto, sotto la categoria del *fenomenico-qualitativo* entrano due nozioni distinte, che però vengono fatte coincidere, dai rappresentazionalisti (sia internalisti che esternalisti), con il cosiddetto *argomento della trasparenza: carattere fenomenico e contenuto fenomenico*.



L'analisi fenomenologica, invece, conduce a mantenere accuratamente distinte queste due nozioni¹⁸.

In particolare, nelle *Ricerche Logiche* Husserl distingue, nella costituzione di ogni vissuto, tra *qualità d'atto* e *materia d'atto* (a sua volta distinta dall'*oggetto*): mentre la materia costituisce il *contenuto* del vissuto intenzionale, la qualità d'atto può essere definita, precisamente, come *l'effetto che fa* (*what-it's-likeness*) intrinseco in ogni *Erlebnis*. Si tratta, in altri termini, di una tesi che recentemente ha assunto una grande rilevanza in filosofia della mente: ogni stato mentale è dotato di un intrinseco carattere fenomenico-qualitativo. La differenza nella *qualità* dei diversi tipi di stati mentali (ad es. tra percepire “che p” e ricordare o affermare, credere, dubitare, negare, ipotizzare, etc. “che p”) è, appunto, una differenza nel carattere qualitativo intrinseco di ogni vissuto (che a sua volta, come vedremo nel seguito, è il modo in cui la soggettività si manifesta a sé stessa)¹⁹.

Contenuto percettivo dinamico, noema ed oggetto

L'analisi fenomenologica della percezione, innanzitutto, deve tenere conto del suo carattere *dinamico e temporale*: è attraverso un *contenuto dinamico* che l'esperienza percettiva ci mette in relazione con oggetti ed eventi esterni, mentre l'analisi *statica* del contenuto percettivo si basa su un'*astrazione* (Mulligan 1995:60 ss.).

In particolare, la concreta esperienza percettiva implica l'*animazione intenzionale* di *contenuti sensoriali* che, di per sé, sono *non intenzionali*²⁰. Il contenuto percettivo dinamico, quindi, è costituito da due ele-

18 Cfr. Seron (2010:186) per una discussione critica, da un punto di vista fenomenologico, dell'argomento della trasparenza.

19 Zahavi (2003:71), in particolare, afferma che l'analisi husserliana si contrappone all'idea prevalente secondo cui solo gli *stati sensoriali ed affettivi* (emozioni, sentimenti, stati d'animo) sono dotati di un intrinseco carattere qualitativo: «[t]he widespread view that only sensory and emotional states have phenomenal qualities must [...] be rejected. Such a view is not only simply wrong, phenomenologically speaking. Its attempt to reduce phenomenality to the “raw feel” of sensation marginalizes and trivializes phenomenal consciousness, and is detrimental to a correct understanding of its cognitive significance». In particolare, attraverso quest'analisi è possibile offrire una precisa risposta – affermativa – al dibattito contemporaneo sull'esistenza della cosiddetta “fenomenologia cognitiva” (cfr. Kriegel 2013).

20 Tornerò su questo punto, molto importante, nel seguito.



menti: *hyle* (materia, sensazione) e *morphè intenzionale* (animazione o interpretazione non-concettuale)²¹.

L'analisi di Husserl, quindi, si articola distinguendo accuratamente il contenuto iletico (ad esempio la "sensazione di giallo", che è un contenuto qualitativo immanente o *interno*) dalla proprietà sensibile dell'oggetto (ad es. il "colore giallo" di un limone, che è un oggetto trascendente). Ed il motivo di ciò risiede nella necessità di rendere conto, al contempo, della *costanza percettiva* e della *relatività della percezione*: le cose e le loro proprietà (relativamente costanti) si danno necessariamente attraverso *adombramenti* (*Abschattungen*), che mutano continuamente:

«girandogli attorno, modificando la mia posizione nello spazio, io ho costantemente la coscienza dell'esistenza in carne e ossa di un solo e medesimo tavolo, che rimane in se stesso assolutamente immutato. Invece, la percezione del tavolo muta in continuazione, anzi è una continuità di percezioni mutevoli» (1913: 97)

«Il colore della cosa vista non è per principio un momento effettivo della coscienza del colore: esso si manifesta, ma mentre si manifesta, la manifestazione può, anzi deve, nell'esperienza, variare continuamente. Il medesimo colore si manifesta attraverso molteplicità continue di adombramenti di colore» (*ivi*: 98)

«bisogna tenere ben presente che i dati sensibili, i quali esplicano la funzione di adombramenti di colore, di levigatezza, di figura (la funzione di "presentazione"), ecc., devono essere tenuti rigorosamente distinti dal colore, dalla figura, dalla levigatezza come tale, in breve, da tutte le specie di momenti cotali. L'adombramento, sebbene porti lo stesso nome, non è per principio del medesimo genere di ciò che è adombrato» (*ivi*: 99)²²

La *relatività della percezione* (percezione attraverso adombramenti), quindi, costituisce secondo Husserl una caratteristica essenziale, e non eccezionale, della percezione, insieme alla costanza (relativa) delle proprietà oggettuali, sia "primarie" che "secondarie".

21 Questo punto è molto discusso. Secondo Mulligan (1995:49 ss.), per Husserl il momento "interpretativo" (animazione intenzionale) della percezione si configura come *non concettuale*.

22 In particolare, bisogna accuratamente distinguere due diversi fenomeni: il darsi di un fenomeno mutevole – ad esempio la fiamma di una candela, il cui colore oscilla continuamente tra il rosso, il giallo, il blu, etc. (in questo caso le proprietà oggettuali *si danno come mutevoli*) – dal darsi di una stessa proprietà oggettuale attraverso adombramenti (ad esempio, riprendendo un esempio di Husserl, il rosso di una palla che ho davanti a me mentre le giro intorno e la osservo da diversi punti di vista, attraverso diverse condizioni di illuminazione, etc.).

Internalismo o esternalismo fenomenico?

A questo punto, possiamo chiarire meglio la concezione husserliana della percezione inquadrandola alla luce della distinzione tra *internalismo* ed *esternalismo fenomenico*. In particolare, prenderò in considerazione due diverse interpretazioni della teoria husserliana che, tendendo a negare la distinzione tra sensazioni e proprietà sensibili, la fanno collapsare o su una forma di internalismo fenomenico (che nega le proprietà sensibili oggettuali) o di esternalismo fenomenico (che nega l'esistenza di contenuti qualitativi immanenti).

Una prima interpretazione – *internalista* e *fisicalista* – la possiamo trovare espressa in Williford (2013). Williford, infatti, sostiene «the somewhat unpopular position» che il modello husserliano «is basically correct», e che «at some level, all theories of perceptual consciousness must embrace some version of the hyle doctrine» (504). Williford, quindi, motiva la difesa di questa teoria sostenendone l'*adeguatezza descrittiva*²³. Sviluppando questa analisi – che possiamo qualificare come una forma di *internalismo fenomenico* – Williford accosta quindi la concezione di Husserl alla “teoria dei qualia”: «the view that consciousness has intrinsic, nonrepresentational, and physically irreducible properties (...)» (513). Al contempo, però, egli nega che la caratterizzazione dei qualia come “proprietà fisicamente irriducibili” si applichi alla hyle, poiché «there is nothing here that says we must regard them as ontologically irreducible and metaphysically intrinsic» (*ibidem*).

Williford, quindi, sostiene che la teoria della hyle è “perfettamente compatibile con il fisicalismo” (501) e che essa, considerando i qualia come «overlap points of consciousness and the world (...) or brain (...)» (511)²⁴ permette di indagare «how the structures in the world come to configure consciousness» (515). Questo tipo di indagine, in particolare, permetterebbe secondo questo autore di “naturalizzare la fenomenologia” e di “riconciliare la fenomenologia ed il fisicalismo” (516).

23 In particolare, Williford (2013:505) si riferisce al fenomeno della *costanza percettiva* (i contenuti iletici variano continuamente, mentre l'oggetto resta lo stesso), ma anche al fatto che «the same hyletic data can be animated in a variety of ways» (502).

24 Williford riprende quest'ultima espressione da J. Intikka, aggiungendo però il riferimento al cervello (cfr. Williford 2013:511).

In Williford (2013), quindi, possiamo trovare una difesa della concezione husserliana del contenuto qualitativo della percezione (*hyle*), all'interno di una prospettiva fisicalistica²⁵.

A mio parere, però, questa prospettiva si scontra con la tesi husserliana secondo cui i *contenuti iletici* sono correlati alle *proprietà sensibili* degli oggetti trascendenti (in senso empirico). La “teoria della *hyle*”, infatti, in Husserl va di pari passo con una ontologia qualitativa degli oggetti d'esperienza (e quindi della *natura*), irriducibile alla immagine fisicalistica del mondo (anche nella versione anti-riduzionistica oggi dibattuta in filosofia della mente).

In particolare, secondo Husserl la *fisica matematica* costituisce un *metodo* di indagine della natura, che consiste nell'astrarre le proprietà “primarie” dell'oggetto e nel ricondurle all'*idealità* della matematica, scorporandone la componente qualitativa (che non è direttamente matematizzabile). Così facendo, la natura viene *matematizzata* e rivestita di un «abito ideale» (Husserl 1937:80)²⁶. Ma l'immagine del mondo che così si costituisce non coglie affatto «il vero essere della natura» (73). L'interpretazione realistico-metafisica dell'oggetto della fisica matematica, e quindi la costituzione dell'immagine scientifica del mondo, si fonda piuttosto su un errore, che consiste nel prendere «per il vero essere quello che invece è soltanto un metodo» (80)²⁷; un metodo che si fonda per Husserl sull'*esperienza*, all'interno della quale le cose si *costituiscono* e quindi si *manifestano* nella loro pienezza qualitativa attraverso l'incontro con la soggettività cosciente

25 Bisogna dire, però, che se si ritengono validi gli argomenti anti-riduzionistici che affermano la non-sopravvenienza logica del fenomenico sul fisico (cfr. *infra*: 1.3), la prospettiva illustrata da Williford deve essere riformulata in termini di *naturalismo anti-riduzionistico*: la causa fisicalistica dell'apparenza soggettiva risiede nel cervello, e determina l'*emergenza forte*, o *sopravvenienza naturale*, dei “qualia” (*hyle*).

26 In particolare, ciò avviene al fine di indagare i nessi causali tra gli eventi. Come afferma Trizio (2004:180), per Husserl «la natura, come correlato della fisica teorica, non è [] un mondo nascosto dietro il mondo concreto in cui si danno le cose e i soggetti empirici che entrano in relazione con esse, bensì una sorta di intelaiatura ideale che cattura il divenire causale dell'unico mondo esistente».

27 In particolare, secondo Lanfredini (2007:154), la concezione di Husserl conduce non a «negare la cosa della fisica, bensì [a] () sancirne, per così dire, la natura fenomenologica: l'oggetto teorico, concettuale, è connesso mediante nessi che Husserl definisce motivazionali alla cosa fenomenica». L'errore del fisicalismo, quindi, consiste nell'*ipostatizzare* l'oggetto teorico considerandolo come il vero essere in sé della natura, mentre esso è il risultato di un processo di astrazione a partire dalla concreta cosa materiale data nell'esperienza. Sul rapporto tra fenomenologia e fisicalismo cfr. anche i par. 40 e 52 di Husserl 1913.



– come vedremo subito, l'evidente contrapposizione tra *costituzione* e *manifestazione* deve essere sciolta attraverso l'analisi fenomenologica *genetica*²⁸.

Dall'altro lato, a mio parere la concezione husserliana va accuratamente distinta anche dalle diverse forme di *esternalismo fenomenico*, che si configurano anch'esse come forme di *realismo metafisico* – in questo caso *ingenuo* o *diretto* – e che negano quindi il contenuto qualitativo della percezione per ammettere solo proprietà sensibili oggettuali (delle cose considerate “in sé”).

Tra gli stessi interpreti di Husserl si possono rintracciare alcune letture della fenomenologia che vanno in questa direzione: mi riferisco in particolare alla cosiddetta *interpretazione oggettuale del noema* (cfr. Lanfredini 1994) in un autore come Gurwitsch, ed all'interno della cosiddetta *East Coast Interpretation* (cfr. Zahavi 2004)²⁹.

28 In particolare, la concezione fenomenologica si configura come una forma di *realismo empirico* (e non *metafisico*), poiché il concetto di realtà esterna, trascendente, viene da essa definito come sempre vincolato all'immanenza, quindi all'esperienza attuale o potenziale di un soggetto cosciente: «ciò che le cose sono - le uniche cose su cui noi possiamo pronunciare giudizi, sul cui essere o non essere, sull'essere così o sull'essere diversamente noi possiamo disputare e decidere razionalmente -, *lo sono in quanto cose dell'esperienza*. L'esperienza sola è quella che fissa il loro *senso* e, poiché si tratta di cose di fatto, sarà l'esperienza attuale con le sue determinate e ordinate connessioni d'esperienza che fisserà il loro senso» (1913: 116). Il concetto di realtà assoluta, o metafisica (la “cosa in sé”), invece, si configura come una “assurdità concreta”, essendo concepita in modo da essere sottratta, in linea di principio, alla possibilità di divenire oggetto d'esperienza (su questo punto cfr. Lanfredini 2004). La concezione husserliana dell'oggetto d'esperienza (realismo empirico), quindi, deve essere distinta non solo dalla versione metafisica del realismo scientifico (su questa nozione cfr. Parrini 2002:61) ma anche, come vedremo subito, dal realismo metafisico *ingenuo* o *diretto*.

29 Zahavi (2004), in particolare, associa la lettura della East Coast alla *teoria ecologica della percezione* di Gibson, e alla concezione disgiuntivista di McDowell (e, quindi, ad una forma di *realismo diretto*). Uno sviluppo in questa direzione della teoria husserliana dell'intenzionalità, inoltre, si può trovare in Sartre (cfr. Zahavi 2003): la coscienza intenzionale non ha alcun contenuto (è *vuota*), e l'intenzionalità consiste nella capacità della coscienza di rivelare direttamente l'essere trascendente. Zahavi (2004), che difende la concezione della East Coast, sembra appunto negare la distinzione husserliana tra sensazioni e proprietà sensibili. Affermando che bisogna rispettare «the lesson of transparency» (2003:70) egli afferma: «my experience of a red cherry or a bitter lemon is the way in which these objects are there for me. The red cherry is present for me, through my seeing it. I attend to the objects through the experiences. Experiences are not objects; rather they are accesses to objects. These accesses can take different forms; one and the



Il problema della sensazione

Come abbiamo visto, a differenza delle forme di internalismo ed externalismo fenomenico, Husserl sostiene la necessità di ammettere sia le sensazioni immanenti che le proprietà sensibili trascendenti, distinte dalle prime anche se ad esse correlate. A questo punto, però, si impone una domanda: che rapporto vi è tra sensazioni e proprietà sensibili (ad es. tra gli adombramenti di “giallo” ed il “giallo” del limone che ho di fronte a me)? Con che diritto possiamo attribuire la proprietà “giallo” al limone, se questa ci è data non direttamente, ma solo attraverso sensazioni soggettive, che mutano continuamente?

Come rileva Mulligan (1995:47 ss.), questo problema si presenta chiaramente all’interno delle *Ricerche Logiche*, laddove Husserl afferma che tra sensazioni (ad es. visive) e proprietà cosali vi è una relazione di *corrispondenza (similarità o analogia)*: «there are types of visual sensations which “are in a particular sense analogous to types found amongst properties” (Husserl, 1900/01:VI Appendix 5)». Husserl afferma, quindi, che la sensazione «analogically gives presence to its object» (§21), e che le sensazioni rappresentano gli oggetti «through similarity» (§37). Sempre Mulligan, però, sottolinea che per Husserl stesso questo uso del concetto di *similarità* è “not quite natural”. Il punto, però, è che Husserl non affronta in dettaglio questo problema: il suo resoconto è «brief and obscure» (76), e «he remained attached to the thesis without ever explaining just what it is supposed to involve» (47). Il problema del rapporto tra sensazioni e proprietà sensibili, inoltre, si impone anche successivamente, con l’introduzione dell’impostazione trascendentale nelle Idee, laddove la cosa che si manifesta viene concepita da Husserl come il correlato di un’attività di costituzione.

same object (with the exact same worldly properties) can be given in a number of different modes of givenness, it can for instance be given as perceived, imagined, or recollected. Experiential properties are not properties like red or bitter; rather they are properties pertaining to these different types of access» (*ibidem*). Il problema, però, è nella definizione che Zahavi dà delle *proprietà esperienziali* (che “non sono proprietà come il rosso o l’amaro”). In tal modo, infatti, si finisce per identificare le proprietà fenomeniche solo con i diversi “tipi di accesso”, ossia le diverse *qualità d’atto* (i modi di datità dell’oggetto in quanto percepito, ricordato, immaginato, etc.), ammettendo quindi *proprietà sensibili* degli oggetti (“worldly properties”) ma non le *sensazioni* considerate come contenuti immanenti (adombramenti). Allo stesso tempo, come vedremo, i problemi di questa lettura si basano su un’oggettiva difficoltà nell’analisi husserliana del rapporto tra *sensazioni* e *proprietà sensibili* (in particolare, il problema cruciale risiede nel termine “like” nell’ultima citazione di Zahavi, come vedremo).

3.2 *Fenomenologia genetico-materiale: genesi materiale della sensazione e coscienza incarnata*

In quest'ultima parte mostrerò come il “problema della sensazione” – così come l'opposizione tra costituzione e manifestazione – si configura come un “problema difficile” della fenomenologia husserliana, ma solo finché l'indagine fenomenologica si mantiene al livello d'analisi *statico* e che, invece, esso può essere adeguatamente affrontato approfondendo l'analisi dell'intenzionalità dal punto di vista *genetico e materiale*.

La differenza tra fenomenologia *statica* e *genetica* viene tematizzata esplicitamente da Husserl a partire dagli anni Venti ma, in realtà, essa può essere rintracciata precedentemente. Nel primo volume delle *Idee*, in particolare, Husserl afferma che il tipo di ricerca in esso sviluppata si colloca all'interno di una “delimitazione fondamentale”: in esso «dobbiamo astenerci dall'indagare le oscure profondità della coscienza ultima che costituisce ogni temporalità dei vissuti e assumere invece i vissuti come accadimenti temporali unitari, quali si offrono nella riflessione immanente» (1913: 213). In quelle che si configurano quindi solo come «analisi preparatorie», deve essere provvisoriamente accantonata l'analisi di questa dimensione più profonda – la costituzione temporale del flusso di coscienza – con i suoi «enigmi» e le sue «eccezionali difficoltà». Husserl però precisa già qui che un'analisi più profonda mostrerà che «l'“assoluto” trascendentale, che abbiamo raggiunto per mezzo delle riduzioni, in verità non è l'ultimo, ma è qualcosa che a sua volta si costituisce in un certo senso profondo e del tutto caratteristico, avendo la sua sorgente originaria in un ultimo e vero assoluto» (203).

Con l'approfondimento della fenomenologia trascendentale dal punto di vista *genetico*, infatti, Husserl indica l'esigenza di indagare la *costituzione temporale* dei vissuti, e quindi la *genesì* della soggettività trascendentale – e, come specificherò dopo, la sua genesi materiale – e, di conseguenza, la genesi della costituzione oggettuale.

Precisamente, l'analisi genetica conduce ad indagare l'*auto-manifestazione della soggettività* – il darsi della soggettività a sé stessa – riconoscendo in essa la condizione di possibilità della *manifestazione oggettuale*. E l'analisi dell'auto-manifestazione si sviluppa attraverso l'indagine della temporalità immanente: come afferma Zahavi (2010:334-335), infatti, «[t]o speak phenomenologically of the temporality of consciousness is to speak of the temporal givenness of consciousness», e «[t]o speak of the temporal givenness of consciousness is to speak of its temporal self-givenness». Di conseguenza, «Husserl's investigation of the structure of inner

time-consciousness (protention-primal impression-retention) must be seen as an investigation of the (micro)structure of inner consciousness» e come «[a] profound contribution to an understanding of [the] pre-reflective self-manifestation of our experiences».

In particolare, un risultato fondamentale dell'analisi husserliana dell'auto-manifestazione consiste nella tesi secondo cui essa è *pre-riflettiva e non-duale*³⁰. Per illustrare questo punto, effettuerò una breve panoramica delle diverse teorie dell'auto-coscienza, raggruppandole in due gruppi principali:

1) Teorie del *livello superiore* (*riflessioniste* o dell'*etero-illuminazione*, cfr. MacKenzie 2007), basate sulla *tesi della riflessione*: «self-awareness is the product of a second-order awareness taking a distinct, first-order awareness as its intentional object» (*ivi*, p. 40).

In questo gruppo rientrano le teorie rappresentazionali di ordine superiore, come le teorie di Armstrong (*higher-order perception*) e Rosenthal (*higher-order thought*).

2) Teorie dello *stesso livello* (*riflessiviste* o dell'*auto-illuminazione*, cfr. MacKenzie 2007), basate sulla tesi della riflessività: «conscious states simultaneously disclose both the object of consciousness and (aspects of) the conscious state itself» (*ibidem*)

All'interno di questo secondo gruppo di teorie, bisogna poi distinguere, innanzitutto, una versione *intenzionalista* o *auto-rappresentazionale*, difesa in particolare da Brentano. Secondo Brentano, infatti, ogni stato mentale ha un *oggetto primario* (il proprio oggetto intenzionale) e, al contempo, è cosciente in quanto *rappresenta sé stesso* come *oggetto secondario*.

La versione intenzionalista e auto-rappresentazionale del riflessivismo, quindi, afferma che perché vi sia auto-coscienza non è necessario che intervenga una rappresentazione di "livello superiore", poiché ogni stato mentale è al contempo intenzionalmente rivolto verso sé stesso.

La concezione auto-rappresentazionale, però, è stata fortemente messa in discussione da Husserl. Nella *Quinta e Sesta Ricerca Logica*, in particolare, Husserl critica la teoria brentaniana degli oggetti secondari difendendo, quindi, una versione *non-intenzionalista* del *riflessivismo*. In

30 Utilizzo il termine *riflettivo* (dall'inglese *reflective* e *pre-reflective*) per distinguerlo dal concetto, opposto, di *riflessivo* (*reflexive*).



fatti, bisogna evitare di confondere quel tipo di esperienza peculiare che è l'*oggettivazione riflessiva* dei vissuti – la “conversione riflessiva dello sguardo” – con l'*esperienza ordinaria, pre-riflessiva*. Come afferma Seron (2010:184), infatti, per Husserl «vivre une expérience, en être conscient, ce n'est pas la même chose que se la représenter ou l'avoir pour objet. Avoir conscience qu'on perçoit la table, cela ne veut pas dire avoir une représentation qui serait simultanément perception de la table et d'elle-même».

Come sottolinea Zahavi (2003), infatti, in Husserl si può trovare la tesi secondo cui i vissuti sono *presenti* al soggetto (*auto-manifesti*) prima di divenire, eventualmente, *oggetto della riflessione* (e quindi di una specifica forma di intenzionalità): Husserl distingue «between consciousness in the sense of experiential being and consciousness in the sense of intentionality. Whereas the latter involves directedness towards an object, i.e., object-consciousness, the former does not. As Husserl explicitly wrote: “ ‘experiencing’ does not mean the having of an object [Gegenständlich-Haben], nor to be ‘related’ to the object in this or that way and to take a position to it in this or that way and whatnot” (Hua XXIV, 247)» (Zahavi 2010: 331).

In particolare, questa forma fondamentale di auto-coscienza, che caratterizza ogni vissuto, può essere qualificata come *non-duale* (o *non-diadica*) in quanto *non oggettuale e non intenzionale*, poiché non implica una distinzione tra soggetto esperiente ed oggetto esperito³¹.

Le sensazioni come auto-manifestazione non-duale del corpo materiale senziente

A questo punto possiamo chiederci: cos'è che, innanzitutto, si auto-manifesta, e che quindi costituisce il fondamento genetico della soggettività cosciente? Per provare a rispondere a questa domanda, però, dobbiamo innanzitutto chiederci: l'auto-manifestazione, pur non essendo intenzionale, riguarda comunque vissuti che sono sempre dotati di intenzionalità? E, quindi, l'intenzionalità è comunque la caratteristica fondamentale di tutti i vissuti (intenzionalismo)?

Riguardo questa questione, a mio parere, in Husserl si può rintracciare una forma di non-intenzionalismo: si dà *auto-manifestazione* non solo di vissuti intenzionali, ma anche di *vissuti che di per sé sono privi di intenzionalità*. Questa tesi, in particolare, si contrappone alla cosiddetta *tesi di*

31 Sul concetto di *non dualità*, presente in alcune filosofie buddhiste indiane (*riflessivismo*, soprattutto nella scuola Yogācāra e in particolare in Dharmakīrti), cfr. MacKenzie (2007).



Brentano, stando alla quale l'*intenzionalità* – direzione verso un oggetto – è la caratteristica essenziale di *tutti* gli stati mentali (*intenzionalismo*).

Come si è visto, infatti, soprattutto nelle *Ricerche Logiche* Husserl afferma che esistono vissuti di per sé non intenzionali, e precisamente le *sensazioni*, prima che esse vengano animate intenzionalmente (cfr. Mulligan 1995:52)³². Nella percezione, infatti, secondo Husserl la componente iletica viene *animata* dalla morphè intenzionale, e tra esse esiste quindi una stretta connessione ma al contempo, come rileva Mulligan, «sensations can occur independently of interpretation» (1995: 52):

«Sensations [on Husserl's account] may belong to intentional experiences but they are not themselves intentional. Husserl generalises the distinction defended by Stumpf between feelings such as a localised pain, which require no cognitive basis, and emotions such as joy or regret, which do have such a cognitive underpinning, so that it applies to perception. Visual sensations – of redness and of form – and tactile sensations – of roughness and smoothness – differ from acts of seeing and touching in the same way in which a localised pain differs from regret. Perceptual sensations and localised pains are non-intentional. Seeing and regret are intentional» (*ivi*: 48)³³

32 La tesi *non-intenzionalista* viene talvolta difesa con il riferimento agli *stati affettivi* (emozioni, sentimenti, stati d'animo): cfr. Henry (1990), o il recente contributo di Voltolini (2013), che fa riferimento agli stati d'animo considerandoli come non intenzionali. A mio parere, però, gli stati affettivi vanno considerati comunque come vissuti complessi, che possono racchiudere in sé, all'interno di un decorso temporale, un insieme di vissuti anche intenzionali (percezioni, pensieri, immaginazioni, etc.). Secondo Zahavi (2003:72), inoltre, stati d'animo come l'ansia, la nostalgia, la tristezza o la curiosità, pur non avendo un preciso oggetto intenzionale, si configurano comunque come forme di *apertura verso l'alterità*, e quindi come forme di intenzionalità. In realtà, a mio parere, sono le componenti sensoriali (sensazioni enterocettive, propriocettive, esterocettive) su cui si fondano tali stati che si configurano come di per sé non-intenzionali (o meglio, come vedremo, *pre-intenzionali*).

33 Bisogna al contempo rilevare come questo tema, in seguito, verrà presentato da Husserl in modo maggiormente problematico, laddove egli solleva il problema del rapporto che sussiste tra *hyle* e *morphé*, senza però darvi una risposta precisa. In *Idee I*, infatti, Husserl (1913:213-214) afferma: «non dobbiamo decidere qui se, nella corrente dei vissuti, questi vissuti sensoriali implicino sempre e necessariamente una qualche "apprensione animatrice" [...], cioè, come possiamo anche dire, se stiano sempre in funzioni intenzionali. D'altra parte, lasciamo sulle prime in sospeeso se i caratteri essenzialmente istitutivi dell'intenzionalità possano avere concrezione senza substrati sensoriali [...]. Quanto alle possibilità sopra lasciate aperte, esse sarebbero da intitolare materie informi e forme prive di materia». M. Henry (1990), invece, ha posto questa questione al centro della sua *fenomenologia materiale*, valorizzando, in particolare, la concezione della *hyle* come di per sé

Alla nostra prima domanda, quindi, possiamo rispondere: ad auto-manifestarsi, innanzitutto, sono le sensazioni (non intenzionali), prima della loro animazione intenzionale. In particolare possiamo distinguere, molto schematicamente, due gruppi principali di sensazioni³⁴: le sensazioni che riguardano gli organi di senso (sensazioni visive, uditive, olfattive, etc.), e le sensazioni che riguardano lo stato del corpo senziente (sensazioni cinestetiche, posturali e di piacere, dolore, calore, etc.). Possiamo quindi formulare la tesi *non-intenzionalista* affermando che tutte queste diverse sensazioni sono, di per sé, non-intenzionali o, meglio, *pre-intenzionali*: esse costituiscono dei flussi iletici-sensoriali, temporalmente articolati, che vengono intenzionalmente animati, attraverso il movimento corporeo e la dinamica percettiva, nella relazione tra il corpo vivo e l'ambiente.

La genesi delle sensazioni risiede quindi nella auto-manifestazione o *auto-afezione*³⁵ del senziente, mentre la dinamica percettiva conduce alla loro animazione intenzionale, e quindi alla costituzione del percepito (correlato intenzionale). L'intenzionalità che costituisce l'oggetto –, quindi, può essere concepita come una proprietà dinamica del flusso iletico, ossia di un decorso temporale di sensazioni, che sorgono in quanto continua auto-manifestazione del corpo materiale senziente (carne).

Come può essere concepita, però, questa relazione fondamentale, di “intreccio” e di “commistione”, tra corpo senziente e mondo esperito (e,

non intenzionale. Henry, in particolare, pone al centro della sua riflessione una tesi che, come abbiamo visto, si può rintracciare già in Husserl: l'auto-manifestazione è pre-riflettiva e non-intenzionale (*riflessivismo*). Si tratta di una tesi sostenuta anche da Sartre: l'auto-manifestazione – che è condizione di possibilità della manifestazione oggettuale – è *non-intenzionale* (cfr. Zahavi 2007). Ma in Sartre è comunque presente una forma di *intenzionalismo*: l'auto-manifestazione è una caratteristica di vissuti che sono *sempre intenzionali*. A differenza della concezione intenzionalista di Sartre, invece, secondo Henry si dà auto-manifestazione pre-riflettiva (non-duale) di vissuti iletici di per sé privi di intenzionalità.

34 Non mi soffermerò, in questa sede, su una classificazione più dettagliata dei diversi tipi di sensazioni (in particolare con la distinzione tra sensazioni esteroceettive, enteroceettive, proprioceettive).

35 Un ruolo centrale in questa dinamica lo hanno, in particolare, le serie di sensazioni cinestetiche e posturali. Cfr. Mulligan (1995: 63 ss.) sulla centralità di questa classe di sensazioni nell'analisi husserliana. Mi limito qui ad indicare, inoltre, come questo tipo di analisi andrebbe sviluppata attraverso il dialogo e il confronto con quelle ricerche, in biologia e nelle scienze cognitive, che sono incentrate sui concetti di *embodiment* e di *enazione*. Si tratterebbe, in particolare, di indagare in dettaglio il modo in cui concretamente la presenza delle sensazioni pre-intenzionali in un organismo vivente diviene “animata” intenzionalmente, attraverso la dinamica percettiva e in virtù delle *strutture e funzioni* dell'organismo vivente.

quindi, il rapporto tra sensazioni e proprietà sensibili)? Una risposta, a mio parere, può venire dall'ontologia della carne di Merleau-Ponty, se considerata, in particolare, in continuità con la fenomenologia genetica di Husserl.

Con la nozione di *carne*, infatti, Merleau-Ponty indica la dimensione ontologica fondamentale che accomuna il *sensibile* (quindi la *natura* o *carne del mondo*; *ivi*: 154) e quella peculiare cosa materiale sensibile che è anche *senziente*: il corpo vivo (il "sensibile senziente", *ivi*: 152). Corpo che si configura, quindi, come «il nostro legame vivente con la natura» (*ivi*: 53), ed il tramite fondamentale della "inerenza" della soggettività al mondo (*être-au-monde*)³⁶.

La nozione di carne come *elemento* – dimensione ontologica fondamentale che accomuna tutti gli enti naturali –, in particolare, permette, a mio parere, di rendere conto del rapporto tra sensazioni e proprietà sensibili (nucleo problematico della teoria husserliana della percezione), considerando la genesi comune a partire dalla relazione fondamentale che sussiste tra parti di una stessa realtà (una stessa materia o stoffa): la carne, sensibile e senziente. La genesi della sensazione, e quindi della polarità sensazioni soggettive–proprietà sensibili oggettuali, quindi, può essere concepita come l'auto-manifestazione di questa relazione originaria³⁷.

Bibliografia

- Chalmers D. J. (1995) Facing Up to the Problem of Consciousness. *J Consciousness Stud* 2:200-219
- Chalmers D. J. (1996) *The Conscious Mind*. Oxford University Press, Oxford
- Chalmers D. J. (2003), Consciousness and its Place in Nature. In: Stich S., Warfield F. (eds) *Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, Blackwell, London
- Chalmers D. J. (2006) Strong and Weak Emergence. In: Clayton P., Davies P (eds), *The Re-Emergence of Emergence*, Oxford University Press, Oxford

36 Il corpo, per Merleau-Ponty, è «un essere a due fogli, da una parte cosa fra le cose e, dall'altra, ciò che le vede e le tocca [...], esso riunisce in sé queste due proprietà, e la sua doppia appartenenza all'ordine dell'"oggetto" e all'ordine del "soggetto" ci rivela relazioni molto insospettate fra i due ordini [...]. Esso ci insegna che uno richiede l'altro» (*ivi*: 153).

37 Un concetto appropriato qui può essere quello di proprietà relazionale. Lascero però in sospenso una questione fondamentale: se ogni attribuzione di proprietà agli enti si muove già sempre all'interno della fenomenologia della costituzione (quindi all'interno della relazione già istituitasi tra soggetto ed oggetto), cos'è possibile dire di questa realtà fondamentale, oltre ad ammetterne la natura dinamica, temporale e relazionale?



- Chalmers D. J. (2009) Ontological Anti-Realism. In: Chalmers D. J., Manley D., Wasserman R. (eds), *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, Oxford University Press, Oxford
- Crane T. (2011) The Problem of Perception. In: Zalta E. N. (ed), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*
- Dretske F. (1995) *Naturalizing the Mind*. MIT Press, Cambridge (Mass.)
- Dretske F. (1996) Phenomenal Externalism or If Meanings Ain't in the Head, Where Are Qualia? In: *Philosophical Issues*, Vol. 7, Perception
- Dretske F. (2003) Experience as Representation. In: *Philosophical Issues*, Vol. 13, Philosophy of Mind
- Gabbani C. (2004) Salvare i fenomeni? Filosofia della mente e fenomenologia tra immagine scientifica ed immagine manifesta. In: Lanfredini R. (ed.), *Fenomenologia applicata. Esempi di analisi descrittiva*, Guerini, Milano
- Galilei G. (1623) *Il Saggiatore*.
- Henry M. (1990) *Phénoménologie matérielle*. Presses Universitaires de France, Paris
- Hopp W. (2011) Perception. In: Luft S., Overgaard S. (eds), *The Routledge Companion to Phenomenology*, Routledge, London
- Horgan T., Tienson J. (2002) The Intentionality of Phenomenology and the Phenomenology of Intentionality. In: Chalmers D. J. (ed), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, Oxford University Press, Oxford
- Hume D. (1758) An Enquiry Concerning Human Understanding. In: Hume D., *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, Clarendon Press, Oxford 1975
- Husserl E. (1893-1917) *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins: 1893-1917*. Martinus Nijhoff, The Hague, 1966
- Husserl E. (1900/01) *Logische Untersuchungen*. Niemeyer, Halle; tr. en. Logical Investigations, Routledge, London
- Husserl E. (1907) *Die Idee der Phänomenologie*. Martinus Nijhoff, Den Haag (1973); tr. it. *L'idea della fenomenologia*. Laterza, Roma-Bari (1992)
- Husserl E. (1913) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Martinus Nijhoff, Den Haag (1976); tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica, Libro primo, Introduzione generale alla fenomenologia pura*. Einaudi, Torino (1965 e 2002)
- Husserl E. (1937), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Martinus Nijhoff, Den Haag (1976)
- Husserl E. (1921-1933), *Metodo fenomenologico statico e genetico*. Il Saggiatore, Milano (2003)
- Kriegel U. (2013) The Phenomenal Intentionality Research Program. In: Kriegel U. (ed), *Phenomenal Intentionality*, Oxford University Press, Oxford
- Kripke S. A. (1971) Identity and Necessity. In: Munitz M. (ed.), *Identity and Individuation*, New York University Press, New York
- Lanfredini R. (1994) Husserl. *La teoria dell'intenzionalità*. Laterza, Roma-Bari



- Lanfredini R. (2004) Fenomeno e cosa in sé. Tre livelli di impossibilità fenomenologica. In Id. (ed.) *Fenomenologia applicata. Esempi di analisi descrittiva*, Guerini, Milano
- Lanfredini R. (2007), *Filosofia della conoscenza*. Le Monnier, Firenze.
- Loar B. (2003) Phenomenal Intentionality as the Basis of Mental Content. In Hahn M., Ramberg B. (eds), *Reflections and Replies: Essays on the Philosophy of Tyler Burge*, Mit Press, Massachusetts
- Longo G., Montévil M. (2014) *Perspectives on Organisms*. Springer, Dordrecht
- MacKenzie M. (2007) The Illumination of Consciousness: Approaches to Self-Awareness in the Indian and Western Traditions. *Philos East West* 57 (1):40-62
- McIntyre R. (1999) Naturalizing Phenomenology? Dretske on Qualia. In: Petitot J. et al. (eds.), *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford University Press, Stanford
- Merleau-Ponty M. (1964) *Le visible et l'invisible*. Gallimard, Paris; en. *The Visible and the Invisible*, Northwestern University Press, Evanston (1968)
- Mulligan K. (1995), Perception. In: Smith B., Smith D. W. (eds), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, Cambridge
- O'Connor T., Wong Y. H. (2006) Emergent Properties. In: Zalta E. N. (ed) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*
- Parrini P. (2002) *Sapere e interpretare. Per una filosofia e un'oggettività senza fondamenti*. Guerini, Milano
- Sellars W. (1963), *Science, Perception and Reality*. Routledge e Kegan Paul, London
- Seron D. (2010) Perspectives récentes pour une phénoménologie de l'intentionnalité. In: *Bulletin d'analyse phénoménologique* VI 8 (Actes 3):162-191
- Seron D. (2014) Problèmes de l'auto-représentationalisme. In L. J. Lestocart (ed), *Esthétique et complexité II, neurosciences, évolution, épistémologie et philosophie*, CNRS Editions, Paris
- Siewert C. (2013) Phenomenality and Self-Consciousness. In Kriegel U. (ed), *Phenomenal Intentionality*, Oxford University Press, Oxford
- Stephan A. (2004) Phenomenal Emergence. In: *Networks* 3-4:91-102
- Trizio E. (2004) Husserl e l'oggetto fisico. In Lanfredini R. (ed.), *Fenomenologia applicata. Esempi di analisi descrittiva*, Guerini, Milano
- Voltoolini A. (2013) The Mark of the Mental. In *Phenomenology and Mind* 4:124-136
- Williford K. (2013) Husserl's Hyletic Data and Phenomenal Consciousness. In: *Phenom Cogn Sci* 12:501-519
- Zahavi D. (2003) Intentionality and Phenomenality, a Phenomenological Take on the Hard Problem. In Thompson E. (ed), *The Problem of Consciousness: New Essays in Phenomenological Philosophy of Mind*, *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume 29:63-92
- Zahavi D. (2004) Husserl's noema and the internalism-externalism debate. In: *Inquiry* 47/1:42-66
- Zahavi D. (2007) Subjectivity and Immanence in Michel Henry. In: Grøn A., Damgaard I., Overgaard S. (eds), *Subjectivity and transcendence*, Mohr Siebeck, Tübingen

- Zahavi D. (2009) Naturalized Phenomenology. In: Gallagher S., Schmicking D. (eds), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, Springer, Dordrecht
- Zahavi D. (2010) Inner (Time-)Consciousness. In Lohmar D., Yamaguchi I. (eds), *On Time - New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, *Phaenomenologica* 197