

PSICOLOGIA SPECULATIVA

di Marco Mattei

«Il panpsichismo è una visione eminentemente sensibile del mondo e della sua relazione con la mente. Se Dio è un metafisico e, indipendentemente dall'effettiva verità o falsità del panpsichismo, è sicuro che considera questa teoria come un onesto ed elegante concorrente nel settore ontologie. E se Dio non ha creato un mondo panpsichista, allora c'è una buona probabilità che avrebbe voluto farlo o che lo farà la prossima volta. Le difficoltà che in panpsichismo affronta, quindi, non sono metafisiche. Sono, invece, difficoltà di comprensione e di accettazione da parte dei filosofi

Sam Coleman, *Mind Under Matter*

Introduzione

Se dovesse essere espresso con una sola frase, il panpsichismo sarebbe la tesi per la quale la coscienza è una proprietà fondamentale ed ubiqua nell'universo. Volendo essere più precisi, per coscienza si intende semplicemente l'esperienza, il fatto generalissimo che per noi esistere *ha un sapore*, fa un certo effetto. Con fondamentale ed ubiqua, invece, si intende che questa caratteristica che accompagna l'esistenza—questa fenomenologia—è irriducibile; è da intendersi come un fatto primitivo non spiegabile in termini di nient'altro, e che quindi è associata ad ogni cosa che esiste, non soltanto agli esseri biologicamente viventi. Per quanto possa sembrare stravagante, questa è una delle tesi più antiche e più popolari nella storia della filosofia (occidentale e non): Talete, gli Stoici, alcuni precristiani, Telesio, Patrizi, Leibniz, Spinoza, Fechner, James, Russell, Whitehead sono solo alcuni nomi di filosofi che hanno abbracciato posizioni più o meno esplicitamente panpsichiste. Nonostante questa autorevolezza, a metà del secolo scorso il panpsichismo ha subito una *damnatio memoriae* coincidente forse con l'avvento del comportamentismo. Oggigiorno, in ambito accademico, si sta sviluppando un vero e proprio *rinascimento panpsichista* (sebbene non ai livelli del passato) specialmente per quanto riguarda la filosofia analitica: David Chalmers, Galen Strawson, Philip Goff, Angela Mendelovici, William Seager sono solo alcuni tra i più popolari partecipanti al dibattito contemporaneo¹. Anche in ambito scientifico, per quanto possa sembrare strano, il panpsichismo ha guadagnato una sorta di popolarità grazie al neuroscienziato italiano Giulio Tononi e alla sua *Teoria dell'Informazione Integrata*. Nella speculazione continentale, invece, la riflessione panpsichista sembra essere stata stranamente accantonata: tra coloro che ne tengono acceso il dibattito però ci sono Peter Sjöstedt e alcuni degli aderenti al movimento del realismo speculativo, primo fra tutti Graham Harman. Questo articolo si concentrerà principalmente sulla sua figura e sulla sua teoria *polipsichista* (o *endopsichista*) cercando di ricostruirne i capisaldi teorici, completando le parti mancanti ed inserendola all'interno del più grande dialogo contemporaneo sulla mente.

Prima di iniziare ad approfondire il discorso mentale nel pensiero di Graham Harman bisogna innanzitutto rispondere a due domande preliminari: cos'è che ci stiamo chiedendo

¹ Per una storia completa del panpsichismo dalle origini della filosofia fino ad oggi si legga Skrbina 2017.

esattamente quando ci chiediamo se una *cosa*² ha una mente? La domanda è legittima. È bene introdurre il concetto di “prospettiva”, sviluppato dal filosofo inglese (non panpsichista) Tim Crane (2003): avere una mente significa avere una prospettiva sul mondo. Prospettiva (o *punto di vista*) è un termine metaforico, che non si riferisce solamente all’immaginario visivo; in questo senso avere una prospettiva sul mondo significa che le cose “appaiono” in una *certa maniera* alla creatura dotata di prospettiva. Significa, *simpliciter*, avere un punto di accesso al mondo. La “prospettività” è la condizione di possibilità per avere una mente, e può essere intesa come la possibilità di relazionarsi con altre cose. È qui che nasce il legame con l’ontologia harmaniana: come vedremo, per lui l’esperienza è irrimediabilmente associata con la capacità di avere relazioni. Infine, cos’è la psicologia speculativa? Secondo Harman, è quella disciplina filosofica che cerca di rispondere alla domanda “Cosa si prova ad essere *x*?”³ dove a *x* si può sostituire qualsiasi tipo di cosa. Questo articolo non sarà un esercizio di psicologia speculativa⁴—a dispetto del titolo—sarà però un esercizio di *meta-psicologia speculativa*, ossia cercherà di dare una elaborazione chiara e completa di quali sono i presupposti di tale disciplina e di come essa va intesa per poter funzionare. Tenendo bene a mente questi principi, si può cominciare.

I principi dell’Ontologia Orientata agli Oggetti

L’*Object-Oriented Ontology* (OOO) sostiene che gli oggetti esistono indipendentemente dalla percezione umana e che non sono esauriti ontologicamente né dalle loro relazioni con l’uomo né dalle loro relazioni con altri oggetti. Tutte le relazioni, in questo senso, incluse quelle tra non-umani, distorcono gli oggetti relati nella stessa maniera e non vi è una gerarchia tra relazioni, nel senso che le relazioni che includono soggetti umani non sono privilegiate né preferibili. Abbiamo parlato nell’introduzione di *cosa* in senso generico; nello stesso generalissimo senso l’OOO intende l’“oggetto”. Che cos’è, difatti, un oggetto? L’OOO prevede una ontologia piatta, senza una stratificazione e senza una gerarchia del reale, dunque un oggetto può essere *qualsiasi cosa*. In particolare, «un oggetto non deve essere necessariamente fisico, solido, semplice, inanimate o durevole [...] deve solamente resistere alla riduzione, sia verso il basso che verso l’alto» (Harman 2018, p. 114)⁵. Ciò che è cruciale in questa concezione dell’oggetto è la sua *irriducibilità*, sia essa verso l’alto o verso il basso.

Nello specifico, la *riduzione verso il basso*, o *undermining*, è quella relazione caratteristica di un certo tipo di metafisica contemporanea, che tenta di ricondurre entità complesse ad entità più semplici. Un esempio di questo tipo potrebbe essere il *materialismo* in filosofia della mente, secondo il quale la mente non è nient’altro che il cervello; la filosofia della scienza pecca di riduzionismo verso il basso ogniqualvolta afferma che sì, nel mondo esistono tavoli, sedie, pc ed opere d’arte, ma questi non sono nient’altro che particolari collezioni di atomi, che esistono in un senso più reale di quanto possa esistere una sedia o

² Utilizzo “cosa” come un termine generalissimo e senza restrizioni di sorta. Un sinonimo di questo termine per come intendo utilizzarlo potrebbe essere “ente”, ma è già un termine carico di teoria. Più avanti introdurrò la nozione di *oggetto* nel senso harmaniano. Per il momento basti sapere che rientrano nella categoria di cose le persone, gli eventi, gli animali, gli oggetti ecc.

³ In riferimento all’articolo ormai famosissimo di Thomas Nagel “Cosa si prova ad essere un pipistrello?”, in Nagel 2001.

⁴ Per un esercizio di psicologia speculativa si legga Bogost 2012. Altri autori che tentano una cosiddetta psicologia speculativa al di fuori della riflessione harmaniana sono Tononi e Balduzzi 2008; Dretske 1995.

⁵ Traduzione mia; tutte le traduzioni nel presente articolo sono da attribuire a me, a meno che diversamente specificato.

un albero. Una riduzione verso il basso, dunque, si ha ogniqualvolta nel descrivere un ente x si dice “ x non è nient’altro che y ”, dove y è un ente *più piccolo* di x oltre ad esserne una sua parte. Questo pregiudizio verso le “cose piccole” – talvolta noto come *smallism*, o chiamato da Harman anche *folk-physics*⁶ – è senz’altro il vizio dell’era contemporanea, frutto di una costante scientizzazione dei saperi. Per quale motivo la grandezza di un oggetto dovrebbe essere rilevante ai fini della sua esistenza? Non si vede, infatti, perché gli oggetti “piccoli” dovrebbero essere più reali – in un senso ontologico – degli oggetti “grandi”. In questo v’è sicuramente l’influenza pesante di dottrine antropocentriche: difatti ciò che è grande o piccolo è ciò che è grande o piccolo per l’uomo.

Simmetricamente, la *riduzione verso l’alto*, o *overmining*, è stata la moda culturale del recente passato filosofico. Rimanendo sempre nell’ambito della filosofia della mente, un esempio potrebbe essere il *comportamentismo*: la mente è ciò che la mente fa. O meglio, la mente è un fare non un essere, non c’è nessun essere sotto il fare, come direbbe Nietzsche. Questa posizione si ritrova ovunque nella storia della filosofia, da Heidegger a Merleau-Ponty, e nega l’essere delle cose a favore di ciò che le cose fanno, di come agiscono causalmente nel mondo. Dunque, si ha una riduzione verso l’alto ogniqualvolta che di un ente x si dice “ x serve a fare w_1, w_2, \dots, w_n ; si relaziona nei modi r_1, r_2, \dots, r_n con gli enti e_1, e_2, \dots, e_n ”. Non importa quanto accurata ed esaustiva sia la lista degli enti e o delle possibili relazioni r o ancora delle utilità presenti, passate e future w ; un oggetto semplicemente non può essere esaurito dal suo rapporto con il mondo; similmente, un oggetto non è esaurito nemmeno dal suo rapporto con sé stesso. Ci sono oggetti ad ogni livello, afferma con fermezza Harman. Non è una contraddizione della sua ontologia piatta, bensì una forte presa di posizione a suo favore: quello che quest’affermazione significa è che non vi sono pregiudizi di sorta sulla grandezza degli enti che l’ontologia deve ammettere.

Hedda Hassel Mørch e William Seager, due filosofi attivi nell’ambito del panspichismo, hanno sviluppato indipendentemente l’una dall’altro una posizione chiamata *fusionismo* – molto simile all’OOO, sebbene autonoma da essa – che fa della comparsa di nuovi oggetti ad ogni livello di grandezza il suo punto di forza. Questo risolve in un colpo solo due enormi problemi per ogni teoria panspichista: il problema della combinazione ed il problema della causalità mentale. Se una persona è, ontologicamente parlando, un oggetto ciò implica innanzitutto che essa si relaziona come una monade al resto del mondo, non è sovradeterminata dalla sua microstruttura atomica perché gli atomi e le molecole che la formano sono riducibili verso l’alto all’intera persona. In secondo luogo, la sua mentalità sarà indipendente dalla necessitazione delle leggi fisiche che agiscono sulle sue microstrutture, per lo stesso motivo⁷. In *Zero-Person and the psyche*, Harman più volte accenna ad una teoria di questo tipo, sebbene i suoi riferimenti bibliografici ondegino più verso gli *assemblage* di Manuel DeLanda:

Non vi è motivo di ritenere che gli oggetti si trovino soltanto al livello delle microparticelle (o della mente) come vuole Chalmers, con tutto il resto riducibile o ad una struttura o ad una funzione. Gli oggetti emergono ad ogni livello di grandezza [...] Come afferma DeLanda, “i termini 'micro' e 'macro' non dovrebbero essere associati a punti assoluti ma usati piuttosto per indicare le parti e il risultante intero emergente in una *scala spaziale relativa* (Harman 2009b, p. 276)

I criteri per identificare tali assemblaggi sono gli stessi proposti da Mørch per identificare gli enti generati dalla fusione (cfr. vedi nota 9): proprietà nuove del tutto rispetto alle parti, effetti retroattivi del tutto rispetto alle parti, causazione ridondante e creazione di nuove

⁶ Cfr. Harman 2011a.

⁷ Cfr. Mørch 2014 o Seager 2010 e 2017.

parti che si fondano sull'intero. Il problema della combinazione dei soggetti è così risolto immediatamente. Lo status di oggetto, dunque, è meritato da tutti quegli enti che sopravvivono ad entrambe le riduzioni, congiuntamente note come *duomining*. Perciò, metodologicamente, sono oggetti allo stesso grado di importanza ontologica gli atomi, ma anche i quaderni, le persone e i microbi, internet, i matrimoni, il cambiamento climatico e la guerra di secessione. Sottolineiamo “metodologicamente” perché, scrive Harman: «non c'è conoscenza diretta di nulla, perciò non possiamo mai esser certi di quali oggetti esistano veramente e quali no» (Harman 2018, p. 52).

Una importante caratteristica degli oggetti, nell'ottica dell'OOO, è che si *ritirano*⁸ continuamente, sia da loro stessi, sia dalle relazioni in cui figurano. Che ne è dunque degli oggetti che si incontrano nell'esperienza quotidiana? Harman propone una quadripartizione oggettuale, dove da un lato ci sono gli *oggetti reali*, inesauribili, sempre ritirati, che hanno una realtà indipendente; dall'altro ci sono gli *oggetti sensuali*, ossia gli oggetti come si danno nelle relazioni, gli oggetti *intenzionali*⁹. Similmente, si trova anche una spaccatura al livello delle proprietà degli oggetti: da un lato ci sono le *proprietà sensuali*, ossia le proprietà che gli oggetti sensuali sembrano possedere quando entrano in relazione gli uni con gli altri; d'altro canto, poiché gli oggetti sono indipendenti rispetto alle loro relazioni, non solo queste proprietà sensuali non esauriscono quelle che sono le *proprietà reali* dell'oggetto, ma non le approssimano nemmeno. La conoscenza dell'oggetto reale è preclusa: quando facciamo un passo verso l'oggetto, questi fa un passo indietro. Non v'è nessuna approssimazione della conoscenza; tra il mondo “sensuale” ed il mondo “reale” non si trovano sentieri di ricongiungimento.

Harman riparte sia da Heidegger che da Whitehead. Punto centrale della riflessione heideggeriana è considerato la sua analisi degli oggetti: per il filosofo tedesco, l'essere delle cose viene ricondotto al *Dasein* dell'uomo; tuttavia, per come Heidegger stesso caratterizza il *Dasein* – sostiene Harman – non vi è nulla di intrinsecamente umano in esso. Di conseguenza, il *Dasein* appartiene a qualsiasi forma dell'essere. Nelle parole di Harman: «la struttura dell'in-quanto” si presenta anche al livello della materia inanimata» (Ibidem). In tal senso, non vi è niente di speciale nella coscienza umana rispetto al resto degli enti. La rete di relazioni in cui l'uomo è immerso, la *Als-Struktur*, non è più dominio esclusivo della mente umana.

Lo statuto ontologico della coscienza è stato radicalmente modificato: non ha più la struttura dell'in-quanto tutta per sé, e quindi ha perso ciò che la distingueva ontologicamente [...] La struttura dell'in-quanto del *Dasein* umano è solo un caso speciale della relazionalità in generale. Noi stessi non siamo né più né meno prospettici delle pietre, della carta e delle forbici (Ibidem).

In questi passaggi si nota chiaramente una tensione pansichista nel pensiero di Harman, che ammonta principalmente all'attribuzione di una capacità rappresentativa a qualsiasi oggetto in grado di intrattenere relazioni. Nell'opera *Tool-Being*, dove Harman (2002) porta avanti questa interpretazione di Heidegger, il filosofo rifiuta però il termine

⁸ In lingua originale: *withdraw; withdrawal*. Non è questa l'occasione per approfondire la teoria della conoscenza harmaniana, basterà però dire che sebbene dobbiamo garantire lo stesso statuto ontologico di oggetto a tutto, a nostra insaputa alcuni enti potrebbero davvero essere riducibili in uno dei due sensi e dunque non essere di fatto oggetti.

⁹ Si badi, se non è già chiaro, che nella categoria “oggetto” sono incluse anche le persone. Dunque, una relazione tra due oggetti potrebbe essere una relazione tra due alberi, tra un tavolo ed un quaderno su di esso poggiato, tra due persone, tra due animali, tra un animale ed una cosa, tra una persona ed una cosa ecc.

panpsichismo per definire questi sviluppi: il fatto che ogni oggetto possa entrare in relazione con qualsiasi altro oggetto senza dover passare necessariamente attraverso l'uomo non implica che ogni tipo di relazione sia una relazione *psichica*. Solo successivamente, sotto l'influenza di David Skrbina, si aprirà al panpsichismo.

Harman a questo punto riparte dall'analisi degli oggetti e la integra con la filosofia del processo di Whitehead. Innanzitutto, l'OOO sostiene che l'apparente differenza tra umani e non-umani non implica nessuna più profonda spaccatura ontologica fra due entità di tipo diverso: è ciò che egli chiama la *fallacia tassonomica* (cfr. Harman 2011a); non tutte le differenze "estetiche" implicano una differenza ontologica, o in altre parole ancora, *gap epistemici* non implicano *gap ontologici*¹⁰. Da questo procede ad affermare che di conseguenza tutte le relazioni avvengono nel "regno" del sensibile e non del *noumenico* – poiché nessuna relazione riesce ad esaurire la realtà dell'altro oggetto – e quindi che ogni oggetto che è capace di formare relazioni è anche in grado di avere una minima rappresentazione dell'altro oggetto. In quest'opera Harman chiama questa sua teoria *polipsichismo*, in quanto sostiene che a seconda della maggiore capacità di formare relazioni con altri oggetti la psiche degli enti diviene sempre più complessa; tuttavia una importante distinzione con il panpsichismo è che per Harman esistono oggetti "dormienti", ossia che non si relazionano con nulla, quindi la psiche non è un aspetto fondamentale della realtà.

In un altro articolo, Harman analizza ancora più a fondo il polipsichismo ed il suo rapporto con il panpsichismo ed il problema della combinazione, arrivando a formulare un'altra teoria chiamata *endopsichismo*. Harman ribatte che l'esperienza fenomenologica non è inclusa nella semplice esistenza me è una proprietà delle relazioni. Questo, unito ad uno dei principi cardine dell'OOO, cioè che tutto è un oggetto e che le relazioni creano attivamente nuovi oggetti, porta alla stravagante conclusione che avere una psiche – nel senso di avere un qualsiasi tipo di esperienza fenomenologica – significa esistere all'*interno* di un oggetto più grande. Da ciò il nome di *endopsichismo*. Per fare un esempio: nel momento in cui un essere umano si relaziona con un albero si creano due oggetti, quello formato dalla relazione uomo-albero e quello formato dalla relazione albero-uomo. Sia l'albero che l'uomo si trovano all'interno di un oggetto più grande e dunque sono in grado di avere una rappresentazione dell'altro. Tuttavia, l'oggetto formato dalla relazione uomo-albero non può relazionarsi con niente e dunque non può trovarsi all'interno di nessun altro oggetto e di conseguenza non ha esperienze fenomenologiche. O, per dirla con Harman:

Sebbene ci sia esperienza o oggettività immanente all'interno di ogni oggetto, ciò che esperisce non è l'intero oggetto (la mia relazione con l'albero), ma solo uno dei suoi componenti (in questo caso, me). Questo si contrappone alla teoria di Brentano che la percezione è all'interno di colui che percepisce, e si avvicina invece alla teoria di Rockwell che la coscienza è una entità più o meno relazionale. Ne consegue che se anche tutte le entità contengono esperienza, non tutte le entità hanno esperienze. Dunque, il panpsichismo non è strettamente vero, ma la quantità di menti che esistono è esponenzialmente maggiore a quello che comunemente si crede» (Harman 2009b, p. 282).

Siamo quindi giunti alla quadripartizione oggettuale: oggetti reali, proprietà reali, oggetti sensuali, proprietà sensuali.

¹⁰ Quest'ultimo punto è da tenere bene a mente. Tornerà di grande aiuto quando parleremo di panpsichismo.

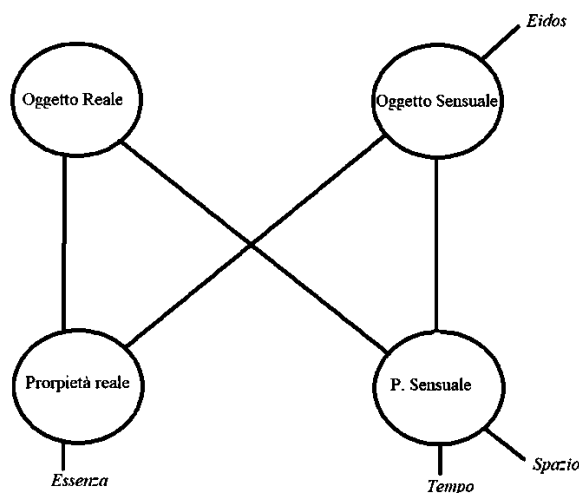


Figura 1

In figura 1 è riportato lo schema esemplificativo della natura degli oggetti. Come si può vedere, i quattro poli sono legati da diverse linee, queste sono quelle che Harman chiama *tensioni*. Queste sono degli “effetti” a cui la quadripartizione oggettiva dà origine, il cui nome è scritto sulla continuazione della linea. Lo *spazio*, ad esempio, non è – come sosteneva Kant – una forma pura della sensibilità, una condizione di possibilità dell’esperienza; bensì è la *tensione* tra una proprietà sensuale ed un oggetto reale. Similmente, un’altra tensione è quella tra l’oggetto sensuale e le sue qualità sensuali, che dà origine a ciò che noi chiamiamo tempo; o, con un lessico non harmaniano, la *durata reale*, l’esperienza soggettiva del tempo. Questo perché, riprendendo un punto già sviluppato da Husserl, l’*oggetto intenzionale* (sensuale) non si dà completamente alla coscienza. Quelle che noi osserviamo sono sempre e solo alcune delle proprietà sensuali dell’oggetto: ma se ci spostiamo, se cambiamo l’inclinazione dell’oggetto, la luce che lo illumina ecc. cambieranno anche le specifiche manifestazioni che l’oggetto presenta, ossia le sue proprietà sensuali. Questa tensione tra l’oggetto sensuale, unitario e persistente e le sue qualità sensuali, mutevoli è il modo in cui viene esperito il *cambiamento*, ossia il tempo. L’*essenza* di un oggetto è, invece, la tensione che c’è tra il suo essere un oggetto reale e il suo avere proprietà reali: in altre parole, è l’unità dell’oggetto contro i suoi momenti temporanei (e temporali). Infine, l’*eidos* è ciò che suggerisce quello che appartiene davvero all’oggetto reale, e non ne è una mera apparenza. È la riduzione eidetica husserliana. Come scrive Harman: «Qualunque siano le caratteristiche eidetiche dell’albero, non hanno alcuna componente sensuale. È la strana situazione in cui un oggetto sensuale ha qualità reali, proprio come nelle relazioni si danno qualità sensuali per gli oggetti reali» (Harman 2009b, p. 219). Queste tensioni coprono tutto lo spettro del reale, esaurendo tutto ciò che è possibile trovare nella realtà.

Il panpsichismo ed il reame estetico

Che posto occupa la coscienza nel mondo orientato agli oggetti? Bisogna essere innanzitutto chiari sul significato del termine “coscienza”. Harman, nell’interfacciarsi al dialogo sulla filosofia della mente, sceglie come interlocutore principalmente David Chalmers: utilizzeremo dunque il suo lessico per parlare di questi temi. Come già specificato nell’introduzione, con l’espressione “mente”, “psiche”, o “coscienza” ci si riferisce a ciò che il filosofo americano Ned Block ha battezzato *coscienza fenomenica*, o il *cosa-si-prova* nageliano. Rendere trasparente il senso di questa espressione è particolarmente

difficile; si tratta di esprimere nel linguaggio comune una delle esperienze più fondamentali dell'esistenza. Julian Jaynes, psicologo statunitense, non può che esprimersi piuttosto poeticamente sul tema, definendo la coscienza come:

Mondo di visioni non vedute e di silenzi uditi è questa regione della mente! E ineffabili essenze questi ricordi impalpabili, queste fantasticherie che nessuno può mostrare! E quanto privati, quanto intimi! Un teatro segreto fatto di monologhi senza parole e di consigli prevenienti, dimora invisibile di tutti gli umori, le meditazioni e i misteri, luogo infinito di delusioni e scoperte. Un intero regno su cui ciascuno di noi regna solitario e recluso, contestando ciò che vuole, comandando ciò che può. Eremo occulto dove possiamo studiare fino in fondo il libro tormentato di ciò che abbiamo fatto e ancora possiamo fare. Un introcosmo che è più me di ciò che io possa trovare in uno specchio (Jaynes 2002, p. 7).

Questo è anche il senso dell'immaginifica domanda di Thomas Nagel, filosofo statunitense, "cosa si prova ad essere un pipistrello?". La coscienza è ciò che prova il pipistrello ad essere sé stesso, non cosa proverei *io* se fossi "nei panni di un pipistrello". In questo senso è quel fenomeno privato ed intrinsecamente ineffabile che rende il mio flusso di coscienza unico e diverso dai flussi di coscienza di chiunque altro; è il fatto che il flusso stesso di coscienza "ha un *sapore*". Una ulteriore ma necessaria chiarificazione è la distinzione fra coscienza e *cognizione*. Questa differenziazione è spesso sfuggita all'attenzione di molti filosofi, ed è frutto di gran parte delle incomprensioni nel dialogo contemporaneo nella filosofia della mente¹¹: per cognizione si intendono quelle capacità (processi) degli esseri dotati di una mente quali la memoria, la percezione, il linguaggio, la capacità di riflettere sui propri stati mentali, l'*autocoscienza*. La coscienza invece è il bruto fatto che esistono delle esperienze *qualitative*. Tradizionalmente, la lista degli enti a cui è concesso avere esperienze fenomenali include sicuramente (se non esclusivamente) l'uomo; a lui si aggiungono forse gli animali superiori e basta. Questo è sicuramente di nuovo un pregiudizio sulla grandezza: perché un elefante dovrebbe essere in grado di esperire il mondo ed una formica no?

I filosofi descrivono l'esperienza fenomenologica come quel *residuo* delle descrizioni del mondo in *terza-persona*. È il metodo scientifico: la famigerata scomposizione operata prima da Galilei ma popolarizzata da Locke delle qualità in *primarie* e *secondarie*¹². Le proprietà primarie sono quelle proprietà che figurano nella definizione proposizionale dell'oggetto: quando si dice che "un dado è un cubo" si vuol dire che "tutte le proprietà geometriche del dado sono identiche a quelle di un cubo". Questa definizione (parziale, direbbe Harman) mostra una serie di proprietà che appartengono al dado. La relazione di "appartenenza" è, in questo caso, letterale. Se il dado non avesse sei facce, *ipso facto* non sarebbe più un dado. Questo vale anche per la durezza: un dado immateriale non è un dado. Dunque, l'esistenza del dado (che per la tradizione scientifico-moderna non è nient'altro che l'esistenza dell'insieme delle sue qualità primarie) è indipendente da qualsiasi osservatore.

¹¹Molti eliminativisti e riduzionisti come Dennett (1991) e i coniugi Churchland (1989) sembrano basare tutte le loro argomentazioni sul fatto che i processi cognitivi siano completamente spiegabili a partire dalla neurobiologia cerebrale, rendendo quindi qualsiasi posizione non-eliminativista *ipso facto* errata in quanto non scientifica. A mio avviso, *nessuno* – nemmeno il più ardente dualista – nega che la cognizione sia un processo neurobiologico. Il punto in questione è che la coscienza *non* è la cognizione, quindi queste argomentazioni mancano il punto del discorso. Come scrive Chalmers, si confonde il *problema "facile" della coscienza* (come funziona la mente) con il *problema "difficile" della coscienza* (perché avere una mente significa avere delle esperienze qualitative in primo luogo). Per una discussione critica sull'effettiva differenza tra coscienza e cognizione si vedano Chalmers 1996 e Sellars 2004

¹² Per approfondire questo tema, si legga Goff 2019.

Tuttavia, ci sono molte proprietà che non sono direttamente nell'oggetto, sebbene compaiano ineluttabilmente in qualsiasi rappresentazione (percezione) dell'oggetto. Il colore rosso, ad esempio, di una rosa non è nella rosa, ma nella radiazione della luce; allo stesso modo il suo odore dipende direttamente dall'aria e dalle narici di chi la sta odorando. Il rumore di un motore non è una proprietà primaria. Queste qualità non sono negli oggetti, piuttosto vengono generate nel relazionarsi di una *mente* all'oggetto: le qualità secondarie. La percezione (ossia le qualità secondarie) viene tagliata fuori, dunque, da uno sguardo impersonale del mondo che prevede solo le qualità primarie. Il carattere fenomenico dell'esperienza è intrinsecamente soggettivo, è presente nell'esperienza del mondo in *prima persona*, ma scompare appena si passa alle descrizioni del mondo in terza persona.

Tuttavia, la predilezione per le descrizioni in terza persona (le qualità primarie) a scapito delle descrizioni in prima persona (le qualità secondarie) è un pregiudizio metafisico tipicamente moderno: è bene ricordare che per Harman gli oggetti si ritraggono costantemente per necessità metafisica, non vi è alcun modo di avvicinarsi a loro; proprio per questo principio nessuno oggetto è in grado di esaurire nemmeno sé stesso. In altre parole, le descrizioni in prima persona (fenomenologiche), per l'OOO, non sono da privilegiare rispetto alle descrizioni in terza persona perché:

«Il problema che condividono sia le descrizioni in prima persona che quelle in terza persona è evidente: sono entrambe *descrizioni*. Contro ogni ontologia che ritiene possibile ridurre le cose ad una lista di attributi, ritengo che l'essere delle cose non sia mai commensurabile con nessuna descrizione di sorta» (Harman 2009b, pp. 253-254).

L'intera dicotomia mente-corpo viene considerata come un falso problema: si immagina un universo contenente solamente sei magneti da frigorifero. Ognuno di questi magneti ha la forma di un numero 2-5-4-1-3-6 ed un colore Rosso-Viola-Giallo-Verde-Arancione-Blu. Ci sono intuitivamente due modi per organizzare tale collezione di elementi: in ordine numerico crescente (1Vi-2R-3A-4G-5Ve-6B) oppure seguendo lo spettro dei colori (2R-3A-4G-1Ve-6B-5Vi). Se ci si chiedesse ora in che modo l'ordine non-matematico può essere derivato dall'ordine matematico si verrebbe a creare un "problema colore-numero". Il punto di tale esperimento mentale è che non v'è nessuna correlazione tra l'ordine numerico e l'ordine dei colori, ed il problema colore-numero è solo un problema di applicazione erronea del linguaggio: seguendo Moritz Schlick, il linguaggio matematico ed il linguaggio sui colori appartengono a "categorie" diverse che non hanno punti di intersezione, mettendole in relazione in questo modo non può portare nulla di buono. Lo stesso medesimo discorso si applicherebbe al problema mente-corpo per il monista neutrale: il neutrale è descrivibile sia come mentale sia come fisico (come i magneti sono descrivibili sia secondo la loro posizione in una sequenza matematica che secondo la loro posizione in uno spettro), ma intrinsecamente non v'è nessun legame fra i due livelli, si tratta solamente di descrizioni possibili, appunto (cfr. Westphal 2016).

Cosa è questa *persona zero*? Poco più avanti nel testo, lo stesso Harman afferma «[un] sinonimo possibile per "persona-zero" potrebbe essere *essenza*» (2009b, p. 261), ossia nient'altro che la realtà intrinseca dell'oggetto – il *fatto* per cui il duoming non è applicabile a quella porzione di realtà. Riferendoci quindi alla veloce tassonomia accennata nell'introduzione di questo articolo, l'ontologia harmaniana propone una diversa classificazione di enti: non mente e corpi ma tra *essenze e relazioni*.

Il problema mente-corpo è spesso equiparato alla necessità di riconciliare descrizione in prima persona e descrizioni in terza persona. La difficoltà sta nel fatto che entrambe sono *descrizioni*, e un corpo non è più una somma di descrizioni di quanto lo sia una mente. Un corpo esiste. Non può essere esaurito da nessun insieme di relazioni, non importa quanto

ampio esso sia. Per questa ragione, conio il termine “in zero persona” (*zero-person*) per riferirmi alla realtà di qualsiasi entità separata dalle sue interazioni con altre entità di qualsiasi tipo. Questo cambia la natura del problema. Invece di tentare di colmare il divario tra due generi di descrizioni, adesso abbiamo un divario tra descrizioni e realtà. Si noti che il punto di vista in prima e in terza persona sono essenzialmente lo stesso. Non ci sono prospettive in terza persona senza qualche entità che osservi; al rovescio, è impensabile che possa esserci un puro flusso di esperienza in prima persona senza qualcosa che danza di fronte a noi [...]. Un corpo non è mai equivalente a ciò che può essere detto o osservato di esso in terza persona, né la mente è la stessa cosa di ciò che è osservato di essa in prima persona: entrambi, mente e corpo, occupano la posizione in zero persona, separati da qualsiasi loro esperienza (Ibidem)

Questa posizione è, come riconosce lo stesso Harman, in un certo senso molto vicina al *monismo neutrale* di Bertrand Russell: per il logico inglese “fisico” e “mentale” sono le categorie sbagliate per classificare il reale. Tutto ciò che esiste è formato da una stessa sostanza (monismo) che non è né fisica, né mentale (neutrale) ma che fonda entrambe. Russell arriva a questa posizione attraverso una analisi approfondita della fisica contemporanea, affermando:

La fisica è matematica, non perché sappiamo tanto sul mondo fisico, ma perché ne sappiamo pochissimo: sono solo le proprietà matematiche che riusciamo scoprire. Per il resto, la nostra conoscenza è negativa [...] Il mondo fisico ci è noto solo per alcuni fatti astratti sulla sua struttura spazio-temporale - caratteristiche che, a causa della loro astrattezza, non sono sufficienti a mostrarci se il mondo fisico sia o no intrinsecamente diverso dal mondo della mente (Russell 1992, p. 240)

Questa visione, diventata nota successivamente come *realismo strutturale epistemico* sostiene che la scienza si occupa solamente delle strutture e delle proprietà disposizionali dell'universo, senza impegnarsi sulla natura intrinseca degli enti. Il panpsichismo sostiene che tutte le proprietà intrinseche, o categoriche, sono proprietà mentali. Il punto è che per Russell la fisica ci informa solo sulla natura *relazionale* degli enti, ma non ci dice niente sulla loro natura *intrinseca*: la massa è la disposizione a deformare lo spazio-tempo, la carica è la disposizione ad attrarre determinati corpi e così via; ma cos'è un elettrone *in sé*? Questo è il punto di vicinanza tra l'OOO e il monismo neutrale, entrambe le posizioni dividono la loro ontologia non in prima e terza persona ma in *essenze e relazioni*. Il momento di distacco fra queste due teorie avviene nel momento in cui Harman inserisce la coscienza fra le relazioni, mentre per Russell è fra le essenze¹³. La mente (ricordando che intendiamo questo termine come indicante il carattere fenomenico dell'esperienza) *non è esaurita* dalla prima persona:

Affinché gli oggetti diventino accessibili gli uni agli altri devono ridursi ad astrazioni, tradursi in ologrammi informativi che non rendono pienamente giustizia alla loro realtà. Questo è il dualismo di cui abbiamo bisogno. Menti e corpi sono entrambi oggetti, non due enti fondamentalmente diversi nell'universo. [...] Io sono quello che sono, ma tramite l'introspezione fallirò sempre miseramente nel cercare di esaurirmi. In un certo senso, gli eliminativisti hanno ragione quando sostengono che la descrizione in prima persona non è di tipo diverso da quella in terza persona. Entrambe sono descrizioni e quindi entrambe sono puramente informative. La mia coscienza non è equivalente al mio "sentire" in prima persona, perché la mia comprensione di me non è mai adeguata in nessun momento (Harman 2009b, p. 271).

¹³ Coleman argomenta che le uniche essenze (proprietà intrinseche) possibili, in linea di principio, sono le proprietà fenomeniche, cioè la coscienza. Cfr. Coleman 2009.

Un modo intuitivamente ovvio di trattare la coscienza, nel paradigma dell'OOO, sarebbe quello di ammetterla come *oggetto*. D'altronde possiamo essere abbastanza certi di come Harman ritenga impossibile sia l'undermining che l'overmining della coscienza; dunque cosa gli impedisce di trattarla come tale? La citazione riportata sopra sembra ad ogni modo andare in questa direzione; tuttavia, arrivano qui i primi problemi per l'ontologia orientata agli oggetti. Il punto è linguistico: Harman utilizza, generalmente, il termine *mind* o *consciousness* per riferirsi alla *percezione*, ossia alla tensione che c'è tra ogni oggetto reale e oggetto sensuale; ho scritto però "generalmente" perché altre volte i termini *mind* e *consciousness* vengono utilizzati – come nel caso precedente – per indicare degli oggetti, in particolare la *reificazione* della disposizione ad avere relazioni.

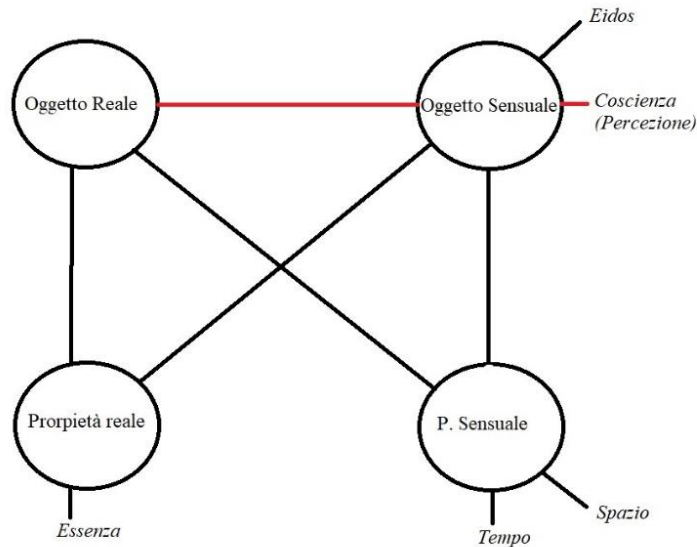
Quest'ultimo è un gran problema: che razza di oggetto sarebbe la coscienza? Questo perché, nella teoria della percezione harmaniana, le rappresentazioni (ossia i contenuti fenomenologici) si danno solo all'interno di altri oggetti: in un linguaggio meno criptico, quando io vedo un albero, l'oggetto intenzionale albero non esiste all'interno della mia mente (à la Brentano), ma esiste all'interno di un oggetto più grande, ossia l'oggetto formato dalla mia relazione tra l'oggetto-reale-me e l'oggetto-reale-albero. Se la coscienza è però un oggetto, la mia relazione con l'albero, così come la relazione dell'albero con me sono entrambi oggetti contenuti all'interno dell'oggetto Coscienza; altrimenti non potrebbe esserci percezione. Ma questo farebbe anche di me (così come dell'albero) una percezione. In tale interpretazione, l'ontologia orientata agli oggetti sarebbe lungi dall'essere una teoria realista, per essere in realtà una dottrina profondamente idealista¹⁴.

Inoltre, Harman scrive chiaramente «Non c'è nessun oggetto finale onnicomprensivo chiamato *l'universo*» (Harman 2018, p. 122 enfasi mia) ; allo stesso modo, l'intera prima parte dell'articolo contenuto nell'antologia di Skrbina si preoccupa di riproporre il problema occasionalista dell'interazione tra *corpi* a scapito dell'interazione fra *menti e corpi*, in quanto ci sono solo corpi (gli oggetti). Per questo e per altri problemi logici¹⁵, interpreterò in maniera molto caritatevole il linguaggio harmaniano, intendendo la mente (o coscienza, o percezione) come una tensione tra oggetti sensuali e oggetti reali e mai come un oggetto

¹⁴ Questa visione è pericolosamente simile all'*Esse est percipi* berkeleyiano, una visione molto lontana dal realismo che Harman intende proporre. C'è un altro modo di porre la questione: la coscienza è una condizione di possibilità degli oggetti sensuali o un epifenomeno delle relazioni? Il problema potrebbe superficialmente ricordare quello dell'uovo e della gallina, ma non è così. Harman è incredibilmente abile nel girare intorno questa questione senza mai affrontarla. Tuttavia, se dovessi dare una risposta, direi che lui propenderebbe per la seconda. Innanzitutto, dare una risposta del primo tipo significherebbe tornare in un paradigma correlazionista. In secondo luogo, alcune citazioni sembrano spingere l'interpretazione verso questa versione. Un esempio fra tutti: «Non è solo la coscienza umana che traduce la realtà in informazione: la relazionalità in generale deve farlo» (Harman 2009b, pp. 272-273). Questo però fa sorgere il problema piuttosto pesante della coscienza come epifenomeno: se è determinata infatti dalle relazioni esterne, il soggetto non ha *agency*, non è libero di poter esercitare la propria libera volontà come vuole, o almeno così sembrerebbe *prima facie*.

¹⁵ Se la *percezione* è un oggetto, allora si applica anche ad essa la quadripartizione oggettuale. Ma questo porta ad un regresso all'infinito: io (oggetto reale) incontro un albero (oggetto reale); tuttavia poiché gli oggetti reali si ritraggono continuamente quello che compare nella mia percezione è l'albero (oggetto sensuale). Ma un momento: anche la percezione è un oggetto; quindi l'albero (oggetto sensuale) ha una realtà *nella* percezione (l'albero sensuale-reale) che io non percepisco (poiché io percepisco l'albero oggetto sensuale-sensuale). Ma se la percezione è un oggetto anche la percezione di un oggetto (la percezione di una percezione) è un oggetto, e così via. Si può andare avanti all'infinito. La domanda quindi è: cosa sto percependo realmente?

*in sé*¹⁶. Nel momento in cui si ammette che la percezione è un risultato della *relazion-a(bi)lità* ci si apre immancabilmente alla speculazione pansichista. Questo perché, immaginando un mondo *zombieficato*, un mondo senza psiche, gli oggetti continuerebbero comunque a relazionarsi nel reame estetico, e dunque come oggetti sensuali e non reali. Questo reame estetico (che è la coscienza, che è la percezione) è immancabilmente presente purché esista la possibilità di relazionarsi: «Nella dualità di oggetti e relazioni,» afferma Harman, «queste ultime sono qualcosa di tipicamente “mentale”» (Harman 2009b, p. 278)¹⁷. Dunque, questa tensione tra oggetto reale ed oggetto sensuale che dà come epifenomeno la percezione (o, più correttamente, che è la percezione) è una legge metafisica fondamentale per l'ontologia orientata agli oggetti.



È bene sapere a cosa si va incontro, quando si parla di pansichismo, perché sebbene stia tornando vagamente di moda nel dibattito filosofico contemporaneo, alcuni autori fanno ancora molta confusione terminologica. Lo stesso Harman afferma:

Se tutte le interazioni tra entità comportano un incontro con oggetti intenzionali, questo implica il pansichismo? Non proprio. La verità è più sottile e più strana di così. Vale a dire, sebbene vi sia un'esperienza psichica all'interno di ogni oggetto, quell'esperienza non viene vissuta dall'oggetto stesso. Quindi, sebbene ogni oggetto abbia un'interiorità, non si dà necessariamente il caso per cui ogni oggetto entri in relazione con altri oggetti, e quindi abbia esperienze [...] È molto probabile che ci siano molti oggetti che, sebbene abbiano una realtà concreta, non si relazionano con nulla. Tali oggetti sarebbero veri e propri abitanti del mondo, nonostante non entrino in relazione con nient'altro. Quindi sarebbero reali, ma senza esperienza. Invece di un pan-psichismo in piena regola, dovremmo forse accontentarci di un endo-psichismo, in cui le entità possono essere reali ma senza incontrarsi con nulla. Molti oggetti reali potrebbero essere destinati al sonno perpetuo (Harman 2009a, p. 280).

Tuttavia, questa profonda voglia di originalità, che si esprime nel discostarsi dal pansichismo è tendenzialmente faziosa: l'*endopsichismo* è una teoria pansichista, non una sua alternativa poco distante. Questo perché, come visto prima, il pansichismo non

¹⁶ In altre parole, Harman a volte si riferisce alla mente come fosse un oggetto; interpreto questa scelta linguistica come un fatto stilistico e non come sottendente a una più profonda realtà ontologica.

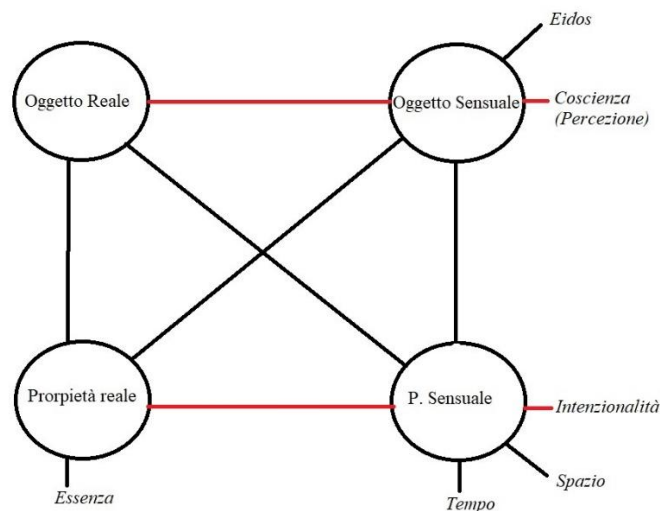
¹⁷ Harman aggiunge anche, in *The Quadruple Object* che «il percepire non è un oggetto» (Harman 2011a, p. 82)

implica che ogni oggetto esistente abbia una coscienza, ma solo che la coscienza sia una componente fondamentale dell'ontologia; e questo è proprio il caso della relazionalità dell'OOO: in particolare l'endopsichismo è una forma di *panesperienzialismo*: la dottrina secondo la quale la percezione è un aspetto fondamentale dell'universo. Oltre il carattere fenomenico, l'altra caratteristica che è tradizionalmente sempre associata al mentale è l'*intenzionalità*, ossia la caratteristica degli stati mentali di *vertere su* qualcosa, di avere un contenuto. Una teoria completa sul mentale deve sicuramente affrontare anche questo punto: come lo fa l'Ontologia Orientata agli Oggetti? Sull'argomento, Harman si esprime dicendo:

Gli oggetti intenzionali sono un fenomeno primitivo che è possibile trovare in ogni esperienza e non sorgono solamente nelle forme superiori di coscienza. Se è così, anche l'esperienza inanimata più rudimentale è lacerata da una frattura tra oggetti intenzionali unificati e i loro profili accidentali mobili (Ivi, p. 279)

Sembra dunque che oltre a presentare una filosofia panesperienzialista, Harman abbia in mente anche un *panintenzionalismo*, dove per il semplice fatto che due oggetti possono relazionarsi, allora si *in-tendono* l'un l'altro. Le due tipiche caratteristiche dell'intenzionalità sono la sua *aspettualità* e il suo essere *diretta*. Questa seconda caratteristica indica semplicemente che l'*oggetto intenzionato* (ossia il contenuto dell'atto mentale), non deve essere per forza un oggetto esistente: posso pensare ad un unicorno anche se gli unicorni non esistono. Questa proprietà viene gratis con l'OOO, per motivi che a questo punto dovrebbero essere ovvi.

La prima caratteristica, ossia l'aspettualità, è quella qualità tipica degli atti intenzionali (gli stati proposizionali in generale e, per l'OOO, anche la *percezione*) di essere sempre intenzioni *situate* di qualcosa: quando percepisco una casa non la percepisco mai nella sua interezza, astrattamente, senza contesto; percepisco bensì la casa da una determinata prospettiva, in un determinato sfondo contestuale eccetera. «Nel girare intorno un albero o un magazzino, il modo di presentarsi dell'oggetto cambia costantemente, ma l'atto di oggettificazione non cambia mai. In-tendo lo stesso oggetto attraverso tutti i miei movimenti, anche se la sua presentazione cambia costantemente» (Ibidem). Si evince, da quanto scritto da Harman – anche nel suo riferirsi costantemente a Husserl – che anche questo fenomeno mentale è inteso come una *tensione*, in particolare come la tensione tra le *proprietà reali* e le *proprietà sensuali*:



Questa teoria è meglio esplicitata in un articolo dove Harman si confronta con il filosofo della mente tedesco Thomas Metzinger, in cui afferma

Per Husserl, la differenza tra oggetto immanente e contenuto immanente è il vero nucleo della fenomenologia. Immagina, ad esempio, di osservare da vicino una mela su un tavolo, in un giorno d'inverno. Col passare del tempo, le ombre sul frutto cambieranno il suo aspetto tanti piccoli modi. Di tanto in tanto, spostatevi nella stanza, osservando la mela da diverse angolazioni e distanze ogni volta che vi muovete. Toccando la buccia della mela, ti accorgerai che la temperatura è cambiata: mela fredda all'alba, mela calda nel pomeriggio, mela fredda di nuovo a mezzanotte. In tutto questo tempo, anche la tua fame è cambiata, facendoti desiderare la mela ora più ora meno. Questi costanti cambiamenti nelle proprietà della mela, nella sua presentazione, sono ciò che Husserl chiama *Abschattungen* o "adombramenti". Questi possono cambiare completamente, senza farci mai pensare che la mela non sia più lo stesso oggetto. E qui la differenza tra oggetto e contenuto per Husserl diventa chiara: entrambi sono accessibili alla coscienza, tuttavia l'oggetto rimane lo stesso fintanto che lo considero la stessa mela, mentre il contenuto si sposta attraverso innumerevoli variazioni accidentali durante il giorno senza rendere la mela qualcosa di diverso (Harman 2011b, p. 16).

Per finire, Harman ha anche una intuizione, che però non sviluppa programmaticamente, su come la tensione intenzionalità possa dare origine alla cognizione; scrive infatti:

Ciò suggerisce che una maggiore complessità mentale debba derivare da una crescente articolazione di questa stessa frattura [intenzionalità]. Non è vero che i risultati apparentemente superiori degli animali rispetto alle pietre sono una questione di creazione e distinzione di nuovi *oggetti*? Gli organi fisici, dalle orecchie agli occhi al cervello, consentono una maggiore frammentazione dell'esperienza in blocchi o zone a grana sempre più fine. La scoperta di oggetti matematici aggiunge anche realtà non tangibili al campo della mentalità umana. Le società umane complesse sono in grado di preservare anche le persone morte in forma di documenti storici, e i nostri nomi, numeri di identificazione e curriculum vitae ci aiutano a trasformarci da persone intercambiabili in oggetti specifici altamente articolati. Ciò che rende una mente più complessa di altre è probabilmente la sua maggiore capacità di scoprire, generare e mantenere un maggior numero di oggetti autonomi - e questo è anche ciò che rende la mente sociale più potente di qualsiasi delle nostre menti individuali (Harman 2011a, p. 280)

Alla fine, Harman è d'accordo con Chalmers su più fronti di quanti ne voglia ammettere. Tralasciando le loro già discusse divergenze ontologiche e metafisiche su questo punto sono in accordo: tutto è informazione. In questo senso una caratteristica fondamentale delle relazioni è che traducono tutto in informazione – non solo gli *homo sapiens* incontrano informazione quando si relazionano con il mondo ma ogni oggetto, nel relazionarsi, viene tradotto e scambiato come informazione. Maggiori abilità cognitive consistono nell'aver la capacità di acquisire informazione sempre più *fine-grained*, di acquisirne di più e in maniera più specifica. Così come afferma Chalmers, la materia è informazione vista dall'esterno, la coscienza è informazione vista dall'interno; ma aggiunge Harman, questa informazione non esaurisce mai l'oggetto perché si situa in un ambito puramente sensuale e mai reale¹⁸.

¹⁸ Questa visione è molto vicina anche all'*Integrated Information Theory* del neuroscienziato italiano Giulio Tononi (2014), su cui non mi avventurerò oltre qui per la complessità del tema. Si noti, però, che nel tentativo di rispondere alla domanda "cosa si prova ad essere un fotodiodo?" e più in

C'è un interessante punto che finora è stato taciuto, ed è il problema della *causalità*. Se da un lato la coscienza come tensione tra oggetti reali ed oggetti sensuali è una elegante soluzione al problema kantiano del rapporto che c'è tra fenomeno e noumeno¹⁹, dall'altro si ha la strana conseguenza dal sapore occasionalista che l'interazione tra oggetti *reali* è impossibile: tutte le interazioni (specie quelle causali) avvengono al livello estetico. Per Harman non c'è nulla di peculiare nel problema mente-corpo, che è solo un caso speciale del più generale problema occasionalista corpo-corpo. Come è possibile infatti che due oggetti reali interagiscano quando la loro natura li porta a ritirarsi costantemente l'uno dall'altro? È per rispondere a questo problema che verrà elaborata la teoria della *vicarious causation*: la causalità è sempre di natura mentale, ed agisce sempre indirettamente, visto che gli oggetti reali non possono interagire. Come, di fatto, sia possibile questa retroattività dall'oggetto sensibile all'oggetto reale non è mai spiegato fino in fondo²⁰.

Resta quindi tutt'ora uno dei più grandi punti di forse dell'OOO: una spiegazione completa del suo modello causale vicariale. Che la natura della causazione sia mentale, invece, è una tesi ampiamente discussa nella storia della filosofia: Leibniz, Schopenhauer, James sono solo alcuni dei suoi sostenitori²¹. Il problema principale della riflessione harmaniana sulla causalità è che, essendo mentale—ma essendo il mentale relazionale—sembra venir meno l'intuitivo senso di *agency* che accompagna le nostre azioni. Siamo completamente determinati dalle nostre relazioni con l'esterno, non c'è posto per una pura interiorità non relazionale (come si nota anche nel passaggio già citato sugli oggetti dormienti), quindi non sembra esserci possibilità, nell'OOO per lo slancio soggettivo, per la *volontà* soggettivamente determinata, per l'*agentività libera*. La nostra coscienza esiste in funzione dell'esteriorità, non dell'interiorità, dunque siamo sempre sovradeterminati dalle nostre relazioni.

Questo ci porta verso l'ultimo punto: le relazioni *monogame*. Negli esempi harmaniani, e nelle sue teorie, infatti, sembra sempre che le uniche relazioni possibili siano uno-ad-uno, quando nella realtà le nostre relazioni sono sempre multi-a-molti; siamo sempre già incastrati in una fittissima rete di relazioni che Morton chiama il *mesh* (cfr Morton 2011) A maggior ragione, questo non lascia per nulla spazio all'interiorità individuale, visto che siamo incastrati dentro innumerevoli oggetti più grandi di noi. Il mesh apre il problema sull'esistenza o meno di un oggetto finale come l'universo, o sull'esistenza di vari universi: vari oggetti grandissimi, su diversi livelli, che sono massimali di catene di appartenenza di vari oggetti. Il nostro mondo così non sarebbe altro che una bolla tra le tante che esistono, di cui noi esperiamo l'interno senza potercene liberare pena la perdita della nostra coscienza; ma chissà che lì fuori, all'intero di altre bolle la coscienza non sia diversa. Su questa suggestione, l'articolo giunge alla sua conclusione.

Riprendendo quanto detto nell'introduzione, su questi principi si fonda la disciplina della *psicologia speculativa*, il cui compito è cercare di capire come si presenta il mondo

generale “cosa si prova ad essere un qualsiasi oggetto che integra informazione?” l'*IIT* è quanto di più vicino abbiamo alla psicologia speculativa oggi, al di fuori dell'ambito artistico.

¹⁹ Ossia, il fenomeno *non può* essere causato dal noumeno, poiché altrimenti la categoria di causalità sarebbe applicata per definizione al di fuori del suo ambito di indagine. Ma quindi questo vorrebbe dire che il fenomeno non intrattiene nessun legame intelligibile con il noumeno, fornendo una fortissima deriva idealista alla filosofia kantiana.

²⁰ Prova a farne una ricostruzione Timothy Morton in *Realist Magic* (2013), tuttavia la sua teoria è più una suggestione estetica che una rigorosa esplicazione di principi metafisici.

²¹ Per una ricostruzione completa dell'argomento sulla causazione mentale, dai suoi sostenitori storici fino a una riformulazione contemporanea si veda Morch 2019.

agli oggetti, cosa caratterizza il loro avere una prospettiva ed il loro relazionarsi. Al fine di poter essere completa però, come abbiamo visto, c'è ancora bisogno di sviluppare una teoria completamente intelligibile della causazione vicariale e della costituzione della soggettività. Tuttavia, per quanto Harman voglia dare un nome originale al suo pensiero, abbiamo visto che l'OOO è pienamente panpsichista, nella lettera e nello spirito, ed è anche pienamente in grado di dialogare con la riflessione sulla mente contemporanea, in ambito scientifico ed in ambito analitico, talvolta anche correggendo alcune intuizioni contrarie. Concludendo, dunque, e fornendo una controparte alla citazione in esergo di Sam Coleman, finiamo la nostra discussione con una suggestione di Freya Matthews, filosofa panpsichista molto vicina al realismo speculativo:

È verosimilmente solo quando ci innamoriamo che siamo indotti fin nell'essenza dell'esperienza vitale, se questa essenza è compresa come una funzione di partecipazione ad un mondo infinitamente responsivo, infinitamente animato. [...] L'eros è un modo di essere nel mondo. Ed essere nel mondo in questo stile erotico presuppone l'impegnabilità (engageability) di quel mondo, la sua capacità di incontro e scambio dialogico. L'eros presuppone il panpsichismo. È solo nel contesto di un mondo panpsichista che il sé può aspettarsi di trovare i segnali e gli indizi poetici, in ogni situazione data, che le permetteranno di navigare in quella situazione in modo erotico (2003, p. 141)

Riferimenti bibliografici

- Bogost, I. (2012). *Alien Phenomenology or What is it like to be a thing?*. University of Minnesota Press
- Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind*. Oxford University Press.
- Churchland, P. (1989). *Neurophilosophy*, MIT press.
- Coleman, S. (2009). *Mind Under Matter*. In D. Skrbina, *Mind that Abides*, Benjamins.
- Crane, T. (2003). *Fenomeni mentali. Un'introduzione alla filosofia della mente*. Milano: Raffaello Cortina
- Dennett, D. (1991). *Consciousness explained*, Little, Brown and Co.
- Dretske, F. (1995). *Naturalising the Mind*. MIT.
- Goff, P. (2019). *Galileo's Error*. Penguin Random House.
- Harman, G. (2002). *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Open Court Publishing.
- Harman, G. (2009a). *Prince of networks: Bruno Latour and metaphysics*. Melbourne: re.press.
- Harman, G. (2009b). *Zero person and the psyche*, in D. SKRBINA, *Mind that Abides*, John Benjamins Publishing Company, 2009 pp.253-254
- Harman, G. (2011a). *The Quadruple Object*. Zero Books.
- Harman, G. (2011b). *The problem with Metzinger*, in [Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy](#) 7 (1):7-36
- Harman, G. (2018). *Object-Oriented Ontology. A New Theory of Everything*. London: Pelican.
- Jaynes, J. (2002). *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza*, Adelphi, 2002. Traduzione di Libero Sosio.
- Matthews, F. (2003). *For Love of Matter: A Contemporary Panpsychism*. SUNY Press.
- Mørch, H. (2014). *Panpsychism and Causation*. Tesi di dottorato.
- Mørch, H. (2019). *The Argument for Panpsychism from Experience of Causation*. In W. Seager, *The Routledge Handbook of Panpsychism*, Cambridge University Press.
- Morton, T. (2011). *The Mesh*. In S. Lemenager, *Environmental Criticism for the Twenty-First Century*. Routledge.
- Morton, T. (2013). *Realist Magic: Objects, Ontology, Causality*. Open Humanity Press.

- Nagel, T. (2001). *Questioni mortali*. Milano: Il Saggiatore.
- Russell, B. (1992). *Human Knowledge: Its Scope and Value*, Routledge. p. 240
- Seager, W. (2010). *Panpsychism, Aggregation and Combinatorial Infusion*. In *Mind & Matter* 8, n. 2: 167-184;
- Seager, W. (2017). *Panpsychist Infusion*. In G. Brüntrup e L. Jaskolla, *Panpsychism: Contemporary Perspectives*, 229-248. Oxford University Press.
- Sellars, W. (2004). *Empirismo e filosofia della mente*. Einaudi.
- Skrbina, D. (2017). *Panpsychism in the West*. Cambridge: MIT
- Tononi, G. e Balduzzi, D. (2008). *Integrated Information in Discrete Dynamical Systems: Motivation and Theoretical Framework*. Disponibile online a <http://www.consciousentities.com/Balduzzi-Tononi-08.pdf>
- Westphal, J. (2016). *The Mind-Body Problem*. MIT Press.