



Limiti e potenzialità dell'approccio fenomenologico di Zahavi e Gallagher allo studio della mente

Luca Biccheri
Università degli Studi di Urbino Carlo Bo
biccheriluca@gmail.com

Abstract

In this paper, we shall take into consideration the notion of pre-reflective self-consciousness, also known as minimal self, within Zahavi and Gallagher's theory of phenomenological mind. Following Husserl's analysis of the inner-time consciousness, we will find out ontological inconsistencies concerning Zahavi and Gallagher's attempts to prove the existence of the minimal self. Despite inconsistencies, we will try to show that the phenomenological approach is still a sound proposal to the extent that it suggests a kind of subjectivity that is relevant to cognitive sciences developments.

Keywords: Husserl, Phenomenology, minimal self.

1. Elementi di fenomenologia del Sé

Com'è noto, il motto del movimento fenomenologico è *alle cose stesse*. Sotto questo aspetto, l'*epoché* rappresenta l'assunto cardine del metodo filosofico elaborato dalla fenomenologia. Tale assunto ci invita a neutralizzare, nel senso di "mettere fra parentesi" o "sospendere", giudizi e credenze sulla realtà. L'obiettivo è quello di stimolare la riflessione filosofica a produrre giustificazioni e fondamenti teorici sempre più rigorosi circa ciò che è reale, cercando di evitare atteggiamenti dogmatici e pregiudizi. Mettere tra parentesi il nostro bagaglio teorico è quindi una sorta di precauzione epistemologica. L'*epoché* ci insegna a non dare nulla per scontato, a cominciare dalle più semplici percezioni e azioni quotidiane che permeano di

significato la realtà da noi vissuta. Merleau-Ponty legittima l'*epoché* nei seguenti termini:

Non perché si rinunci alle certezze del senso comune e dell'atteggiamento naturale – viceversa esse sono il tema costante della filosofia –, ma perché, appunto come presupposti di ogni pensiero, esse «sono ovvie», passano inosservate, e perché, per risvegliarle e farle apparire, dobbiamo astenercene per un istante.¹

Proprio in questo senso, relativamente alle linee di ricerca articolate dal paradigma multidisciplinare delle scienze cognitive, l'analisi fenomenologica offre un contributo prezioso nel descrivere le caratteristiche salienti di quella prospettiva unica in prima persona attraverso cui accediamo all'esperienza di noi stessi e del mondo, ovvero la coscienza². Una teoria filosofica o scientifica che vuole rendere esaustivamente conto della cognizione non può trascurare lo studio dell'esperienza di essere una mente incarnata in un corpo situato in un ambiente, ossia, l'esperienza del Sé. Un'accurata analisi del Sé non dovrebbe essere fine a sé stessa, ma funzionale sul piano descrittivo ed esplicativo alla comprensione delle implicazioni cognitive che ne scaturiscono. Quest'ultima considerazione pare sottendere l'intera indagine filosofica proposta da Dan Zahavi e Shaun Gallagher. I due studiosi, mettendo in dialogo la tradizione fenomenologica con i dati provenienti dalle scienze cognitive, in particolare dalle neuroscienze, giungono a elaborare un concetto del Sé strettamente correlato alle basi sensomotorie della cognizione. Inoltre, quello che Zahavi e Gallagher arrivano a concepire è un Sé, per così dire, primitivo, che non vuole essere esemplificativo della persona nella sua complessità intellettuale e identitaria, ma che di essa è piuttosto l'origine ontologica e ontogenetica. Come detto poc'anzi, una teoria della mente non può dirsi completa senza una teoria che spieghi l'esperienza del Sé. Ma il Sé è un'entità genuina? Esiste nel mondo qualcosa come il Sé?

Intorno allo statuto ontologico del Sé, i pareri della comunità scientifica e filosofica sono alquanto contrastanti. Alcuni, fra cui gli stessi Zahavi e Gallagher, ritengono che il Sé sia un'entità genuina³, altri invece asseriscono che il Sé sia un'entità teorica fittizia, scaturita da un'"illusione" neurologicamente indotta. Ovvero, certi organismi biologici riescono, attraverso sistemi neurali di elaborazione dell'informazione, a produrre modelli autorappresentativi di sé. Ma appunto di modelli si tratta, e il modello

¹ Merleau-Ponty (1962, trad. it. Premessa).

² Per una sintetica, seppur ben argomentata, ricostruzione storica delle diverse posizioni filosofiche e scientifiche riguardo alla nozione di coscienza nella contemporaneità vedi Varela (1996).

³ Cfr. Strawson (2011).

non va confuso con la realtà⁴. Tra i sostenitori dell'ipotesi del Sé come entità fittizia troviamo anche coloro che lo concepiscono come costruito narrativo autobiografico, facendo così risultare fondamentali fattori come il linguaggio, la memoria, il ragionamento. Il Sé sarebbe un sistema aperto in continua revisione, modellato e mediato dalle convenzioni e dalle interpretazioni della cultura cui si appartiene⁵. Com'è facile intuire, la *querelle* ontologica risulta alquanto complessa. In questo articolo circoscriveremo il problema unicamente all'indirizzo fenomenologico che fa capo a Zahavi e Gallagher, tentando di mettere in luce i limiti e le potenzialità epistemologiche e ontologiche della loro proposta teorica. Se da un lato i due filosofi contribuiscono ad arricchire il dibattito contemporaneo sul Sé con spunti originali e d'interesse per le scienze della cognizione, rendendo esplicito l'apporto fenomenologico all'interno di queste ultime, dall'altro l'ipotesi avanzata circa l'esistenza del Sé si regge su presupposti teorici non del tutto espliciti e discutibili. Ad esempio, Alfredo Paternoster nega⁶ l'esistenza del Sé fenomenologico sulla base di due motivi principali, fra loro strettamente collegati, che possono essere schematizzati nel seguente modo: a) è difficile riscontrare nelle teorie di Zahavi e Gallagher un vero e proprio argomento a favore dell'esistenza del Sé; b) la tesi dell'esistenza del Sé viene assunta a priori piuttosto che dimostrata. Relativamente al punto a), se è vero che i due fenomenologi non presentano un argomento decisivo, ma anzi facciano ricorso a svariate intuizioni e ragionamenti di carattere eterogeneo, ciò non significa che non sia possibile rintracciare nei loro scritti, quanto meno, una "linea argomentativa" precisa. Tale linea è indicata, più o meno esplicitamente, dagli stessi Zahavi e Gallagher quando sostengono che l'analisi husserliana della struttura temporale della coscienza in termini di "protezione-impressione originaria- ritenzione" è da intendersi precisamente come una descrizione del Sé⁷. Ad ogni modo il tentativo di appoggiarsi alle osservazioni di Husserl per fondare l'ontologia del Sé, si rivelerà, come vedremo, un'operazione teorica non riuscita. Per quel che riguarda il punto b), ritengo che la tesi dell'esistenza del Sé non sia semplicemente assunta a priori ma venga giustificata, sul piano fenomenologico, a partire dall'esperienza in prima persona. Quindi la questione che concerne b) sarebbe piuttosto un'altra, ovvero determinare se l'esperienza conti come un'*evidenza* che giustifica le nostre credenze filosofiche e scientifiche.

⁴ Cfr. Metzinger (2004).

⁵ Cfr. Ricoeur (1985).

⁶ Cfr. Paternoster (2013).

⁷ Gallagher & Zahavi (2012).

Nel corso dell'analisi del presente lavoro prenderemo dettagliatamente in considerazione la nozione del Sé fenomenologico, meglio noto come "*minimal self*", con l'obiettivo di mostrare che, sebbene non esente da criticità, questa resti nondimeno un'ipotesi di ricerca valida da sviluppare nella direzione di una scienza della cognizione che faccia dell'esperienza in prima persona un serio oggetto di studio filosofico e scientifico. Inoltre, si avrà modo di notare come il concetto di Sé ridefinisca il classico modello della soggettività (perlomeno quello riscontrabile nella storia della filosofia occidentale) principalmente sotto due aspetti. Il primo è che il Sé fenomenologico è un tipo di soggetto descrivibile a partire dal "basso" (abilità sensomotorie) e non dall'"alto" (pensiero). Il secondo aspetto innovativo è che il Sé non è confinato entro i limiti del corpo ma, attraverso la percezione e l'azione, comprende l'ambiente esterno. Così risulta evidente che la fenomenologia di Zahavi e Gallagher s'inserisce all'interno di un approccio allo studio della cognizione conosciuto come *embodied cognition*⁸. Tale prospettiva vede la mente come fortemente radicata nel corpo e nella percezione che esso ha dell'ambiente e, d'accordo con la teoria dei sistemi dinamici, critica fortemente il concetto di rappresentazione mentale, che è invece essenziale per la scienza cognitiva classicamente intesa. Paternoster afferma che la tradizionale teoria funzionalistica che vede l'azione, la percezione e la cognizione, come tre aspetti logicamente e neurofisiologicamente bene distinti tra loro, e in cui l'aspetto simbolico inferenziale è quel che caratterizza principalmente il mentale, è stata recentemente

[...] messa fortemente in discussione soprattutto in conseguenza (i) della scoperta dei cosiddetti neuroni a specchio, e (ii) dell'emergenza di un programma di ricerca sensomotorio, nel quale istanze della tradizione fenomenologica (in particolare della Fenomenologia della percezione di Merleau-Ponty) e spunti della percettologia ecologica di J.J Gibson hanno trovato una sintesi innovativa ed efficace. È andata così delineandosi una visione della mente nella quale percezione e azione vengono considerate come un sistema unico, e la cognizione stessa anziché essere considerata un'attività simbolica, è profondamente radicata nelle capacità sensomotorie.⁹

Al fine di esaminare la proposta di Zahavi e Gallagher, dovremo toccare diversi argomenti, quali coscienza e autocoscienza, intenzionalità, percezione

⁸ Francisco Javier Varela, Eva Thompson ed Eleanor Rosch pongono le basi della teoria enattiva della cognizione nel volume *The embodied mind: Cognitive science and human experience* (1991).

⁹ Paternoster (2014, Postfazione).

e azione. Tenuto conto della loro specificità, queste tematiche possono essere messe in intima relazione tramite quella che risulterà essere la trasversalità teorica della nozione del Sé. Con ciò intendo dire che il Sé riveste il ruolo precipuo di principio fondante e unificatore della teoria fenomenologica della mente. In questo contesto, la nozione del Sé è talmente “strutturale” che, se per qualche motivo venisse a mancare, comporterebbe l’intera perdita di senso della proposta fenomenologica. A sostegno di ciò si può mettere in luce la cornice epistemologica trascendentale kantiana di cui Zahavi e Gallagher si appropriano, e che interpretano in generale come il frutto della consapevolezza che Kant avrebbe avuto in merito al fatto che la nostra comprensione cognitiva della realtà è più che un semplice rispecchiamento di un mondo preesistente. In quest’ottica, il contributo epistemico della coscienza non può essere ignorato. Le strutture della coscienza dovrebbero avere, secondo Zahavi e Gallagher, una rilevanza filosofica indiscutibile, ed è nel tentativo di descrivere e spiegare il loro funzionamento che la fenomenologia è interessata ad una prospettiva d’indagine esperienziale in prima persona. La legittimità del metodo in prima persona, che la fenomenologia della mente difende dagli assalti di chi ritiene scientificamente lecito il solo dato sperimentale ottenuto in terza persona, deriva in ultima analisi dalla volontà di gettare le basi per una solida e coerente teoria del Sé, dato che non c’è esperienza cosciente che non sia anche esperienza soggettivamente cosciente. Secondo Zahavi e Gallagher, e così per la fenomenologia tutta, vi sono condizioni fenomeniche precise attraverso cui la realtà ci appare; più precisamente, tali condizioni permettono il “darsi” o “costituirsi” della realtà per un soggetto che la esperisce. La posizione filosofica di Zahavi e Gallagher sostiene l’integrazione del fenomeno all’interno di una teoria scientifica della cognizione. In questo contesto il termine “fenomeno” non è da concepire come caratteristica secondaria o accessoria di un oggetto reale, cioè il fenomeno non è sinonimo di “epifenomeno”. I fenomenologi non vogliono negare la differenza tra uno sguardo approssimativo e uno metodologicamente approfondito della realtà, bensì rimarcare come questa distinzione sia da riportare *all’interno del fenomeno stesso*, dove la coscienza gioca il suo non trascurabile ruolo nel conferire significato a ciò di cui facciamo esperienza. Ciò non significa tuttavia che al di fuori della soggettività non esista una realtà oggettiva o che il soggetto crei mentalmente la realtà; tra l’altro, i termini “soggettivo” e “oggettivo” possono risultare notevolmente ambigui se assunti, in relazione a discussioni epistemologiche e ontologiche, come sinonimi di “dentro” e “fuori” la mente (la fenomenologia cerca di considerare una terza prospettiva alternativa all’opposizione soggetto-oggetto). Piuttosto significa che,

affinché un qualsiasi oggetto x nella realtà assuma un significato per un soggetto y , x deve essere prima di tutto esperito dalla coscienza z di y , la quale possiede determinate caratteristiche fenomeniche. Lo studio di un oggetto è sempre condotto da una persona che ne fa esperienza. Non esiste un punto di vista da nessun luogo e ciò implica che l'esperienza influenza in qualche modo le nostre considerazioni sulla realtà, ossia il fenomeno, in quanto *medium epistemologico*, influisce sull'ontologia. Qui non ci si preoccupa tanto di tirare in ballo l'unicità dell'esperienza di *qualia* individuali, ad esempio la qualità fenomenica di rosso che sperimenta Tizio piuttosto che Caio, quanto di studiare le strutture fenomeniche invariante che danno forma all'esperienza umana, e che ritroviamo quindi generalmente comuni in tutti i soggetti (esclusi particolari casi patologici). Strutture del genere sono, per esempio, il senso di proprietà dell'esperienza e il senso d'agenzia rispetto a un'azione¹⁰. Lo scopo delle ricerche che ruotano intorno a questi argomenti consiste nella disamina epistemologica e ontologica di quella modalità specifica di conoscenza che è l'esperienza in prima persona, il cui significato sarà oggetto del prossimo paragrafo¹¹. La struttura temporale della coscienza sarà introdotta nel paragrafo 3. e articolata nei termini descrittivi della fenomenologia husserliana e in quelli esplicativi della teoria dei sistemi dinamici, rispettivamente nei sottoparagrafi 3.1 e 3.2. Concluderemo l'articolo con una serie di osservazioni di carattere ontologico ed epistemologico relative al Sé e, più in generale, all'approccio cognitivo fenomenologico.

¹⁰ Cfr. Gallagher & Zahavi (2012, cap. 3); Zahavi (2005).

¹¹ Il famoso esperimento mentale ideato da Frank Jackson fa ben comprendere come quel tipo di conoscenza veicolata dall'esperienza cosciente non possa essere spiegata in terza persona, pena il suo misconoscimento. Cfr. Jackson (1982). Di tutt'altro parere è invece Thomas Metzinger. Il filosofo tedesco, pur non sottovalutando lo studio dell'esperienza cosciente soggettiva, arriva sostanzialmente a misconoscerla nella misura in cui adotta un punto di vista eliminativista nei confronti del Sé. La tesi eliminativista sostiene che termini come "Sé" "desiderio", "credenza" (e più in generale l'idea di stato mentale), comunemente impiegati nella psicologia ingenua, non hanno un effettivo riferimento nel mondo fisico, non designano alcunché. Tali termini sarebbero etichette linguistiche vuote elaborate dal senso comune per rendere conto dell'ignoranza dei reali processi neurologici che sottendono le nostre esperienze fenomenicamente illusorie. Onde evitare imprecisioni ontologiche, dovremmo dunque sostituire il vocabolario ordinario degli stati mentali con adeguate categorie neurologiche. Cfr. Metzinger (2009).

2. Il Sé o *minimal self*

Prima di introdurre la nozione del Sé o *minimal self*, occorre precisare brevemente alcune distinzioni, generalmente accettate in filosofia della mente, relative ai significati di coscienza e autocoscienza. Cominciamo con il concetto di coscienza. Uno stato mentale M intrattenuto da un soggetto Y può essere definito come conscio in maniera *transitiva* o *intransitiva*. Nel primo caso lo stato mentale M è uno stato intenzionale relazionale diretto a un oggetto o contenuto Z¹². In questo senso i nostri stati mentali possono essere diretti verso un albero, un numero primo, o magari una sensazione di dolore. Nel secondo caso invece, contrariamente al primo, lo stato mentale M non è intenzionale, non è in relazione a un oggetto in particolare, ma è cosciente *sic et simpliciter* in risposta a degli stimoli (pensiamo ad esempio ad una sensazione corporea di malessere o benessere diffusa). Per quel che riguarda invece l'autocoscienza, potremmo dire che essa è la condizione in cui un soggetto y si trova quando intrattiene uno stato mentale M' che è diretto verso un oggetto o contenuto esemplificato da un altro stato mentale M. L'autocoscienza è quindi, in generale, un *caso particolare di coscienza transitiva*, uno stato mentale di secondo ordine o metarappresentazionale in cui siamo *consci di essere consci*. L'autocoscienza implica la padronanza del linguaggio, dei concetti e la possibilità di esprimere enunciati in prima persona. Per comodità, abbrevieremo le espressioni coscienza transitiva e coscienza intransitiva rispettivamente con le sigle C.T e C.I. Fatte queste precisazioni di carattere generale, siamo ora in grado di presentare il concetto di Sé o *minimal self*. In sintesi, il Sé è la proprietà invariante dell'esperienza in prima persona a fronte del mutare delle diverse esperienze. L'idea è che a prescindere dalle differenti esperienze di un soggetto (es. la percezione del calore, di un dolore fisico, o finanche il gustare un frutto) il Sé è la proprietà condivisa da ogni esperienza, una proprietà che può essere vagamente qualificata come "il senso di possesso dell'esperienza" o "*mieità*". Il significato del Sé è strettamente connesso all'idea che ogni esperienza cosciente comporta un certo "effetto che fa" avere l'esperienza, una qualità fenomenica che nel caso del Sé è contraddistinta dalla *mieità*. Il Sé non sarebbe da intendersi come qualcosa di distinto dalla coscienza fenomenica, piuttosto ne è parte integrante.¹³ Cerchiamo di entrare maggiormente nel dettaglio della definizione che abbiamo appena dato.

¹² Per un'introduzione riguardante le diverse declinazioni teoriche dell'intenzionalità vedi Voltolini & Calabi (2009).

¹³ Cfr. Gallagher & Zahavi (2012, p. 49).

Innanzitutto, il Sé teorizzato da Zahavi e Gallagher consiste in una forma di *autocoscienza intransitiva* radicata nel corpo. Notiamo subito come i due fenomenologi propongano un'idea di autocoscienza molto differente da quella che abbiamo incontrato poc'anzi, dove per autocoscienza, in fin dei conti, non si intende niente altro che un caso particolare di C.T (d'ora in avanti utilizzeremo i termini Sé, *minimal self*, autocoscienza intransitiva (abbreviato con la sigla A.I), come sinonimi dato che nel contesto fenomenologico indicano la stessa cosa). Ma in che cosa consisterebbe dunque questa forma di A.I che è il *minimal self*?

L'intuizione fondamentale è che ogni esperienza cosciente x (ad es. la percezione di un tavolo) di un soggetto y, implichi necessariamente l'autoriferimento soggettivo (*ipseità* o *mieità*) di x ad y, ovvero x percepisce immediatamente y come sua esperienza esclusiva. Ad esempio, quando guardo una scena di un film, non devo fermarmi e riflettere sull'esperienza che sto facendo, domandandomi se sono io a compiere tale esperienza e, in caso di risposta affermativa, attribuirmi detta esperienza, per sapere che sono proprio io quello che la sta facendo. Seguendo l'esempio del mal di denti proposto da Wittgenstein, non c'è possibilità di sbagliarsi rispetto al corpo come soggetto d'esperienza:

Non v'è questione di riconoscimento d'una persona quando dico d'avere il mal di denti. Sarebbe assurdo domandare: "Sei sicuro d'essere tu ad aver dolore?" [...] Ed ora viene in mente questo modo di formulare la nostra idea: avere scambiato un altro per me, nel fare l'asserto: "Io ho mal di denti", è impossibile come gemere di dolore per errore, avendo scambiato un altro per me. Dire: "Io ho dolore" non è un asserto su una persona particolare, così come non è un asserto su una persona particolare un gemito.¹⁴

Soltanto nel caso in cui esperissi mal di denti con la possibilità di sbagliarmi sul fatto che sono io a provare dolore, ci sarebbe un'errata identificazione rispetto al corpo come soggetto¹⁵. Il Sé non richiede l'uso del linguaggio e della memoria a lungo termine. Il Sé, presente fin dalla nascita, permane negli uomini anche in casi di gravi condizioni psicopatologiche

¹⁴ Wittgenstein (1958, p. 95, trad. it).

¹⁵ Alcuni studiosi sostengono, però, che le esperienze di inserimento di pensiero e delirio di influenzamento (ove il soggetto è convinto che qualcuno o qualcosa controlli la sua mente e il suo corpo) tipici della schizofrenia rappresentino un chiaro esempio di violazione del principio IEM (*Immunity to Error Through Misidentification*). In breve, esso afferma che la prospettiva in prima persona non prevede possibilità alcuna di sbagliarsi circa l'autoidentificazione esperienziale, né richiede che tale autoidentificazione venga fatta esplicitamente. Cfr. Campbell (1999, pp. 609–625); Jeannerod & Pacherie (2004, pp. 113–146).

come la schizofrenia¹⁶. Il Sé non richiede un orientamento volontario e selettivo dell'attenzione, è qualcosa che agisce automaticamente. Non è osservativo, cioè non richiede introspezione. Ciò non significa che non si possa tornare a riflettere sull'esperienza ed esplicitarla. Per esempio, potrei starmene a casa completamente immerso in una lettura appassionante e all'improvviso prestare attenzione ad un rumore che proviene da fuori la finestra, rumore a cui ho prestato attenzione solo ora, ma di cui ero consapevole già da un po'. Nel momento in cui la mia esperienza diviene esplicita, essa diventa oggetto per un soggetto che ne fa tema di riflessione concettuale, la mia esperienza diviene cioè articolabile linguisticamente, diviene perciò un tipo di C.T, cosa che non era possibile nel suo darsi preriflessivo. "Sé" ed "esperienza" sono concetti talmente interrelati che sembra impossibile pensare l'uno senza l'altro. È certo che, relativamente al significato del termine "Sé", esiste un problema di coerenza in letteratura, ossia è possibile riscontrare definizioni molto eterogenee;¹⁷ lo stesso discorso, potremmo ipotizzare, vale per la parola "esperienza". Ad ogni modo, la particolarità ermeneutica della fenomenologia di Zahavi e Gallagher sta nel ritenere che, a prescindere dalle diverse nozioni di Sé ed esperienza presenti nel dibattito contemporaneo, non v'è esperienza cosciente (transitiva o intransitiva che sia) che non comporti una forma, per quanto tacita e minima, di esperienza autocoscienza. I sistemi percettivi sono simultaneamente sia propriocettivi che estero-cettivi e comportano l'esperienza a un tempo di sé e del mondo. L'autocoscienza intransitiva rende disponibili al soggetto tutti quei cambiamenti di stato psicofisici che restano sullo sfondo e influenzano il nostro modo di rapportarci alle cose. Ad esempio, posso sentirmi pesante e impacciato dopo un pasto abbondante o, al contrario, energico e scattante, ecc. Questi stati sono un modo diretto di sentire sé stessi, l'esperienza corporea ha una sua struttura fenomenica che è già di per sé un'autocoscienza.¹⁸ Un esempio proposto da Armstrong ci aiuterà a capire meglio quale sia questa forma basilare di autocoscienza che prende il nome di *minimal self*:

If you have driven for a very long distance without a break, you may have had experience of a curious state of automatism, which can occur in these conditions. One can suddenly 'come to' and realize that one has driven for long distances without being aware of what one was doing, or, indeed, without being aware of

¹⁶ Cfr. Bove & Narciso (2014).

¹⁷ Cfr. Strawson (2000).

¹⁸ Cfr. Butterworth (2000).

anything. One has kept the car on the road, used the brake and the clutch perhaps, yet all without any awareness of what one was doing.¹⁹

Un'interpretazione fenomenologica della situazione sopra descritta porterebbe a ritenere che l'autista, piuttosto che non essere cosciente dei propri pensieri o azioni, lo era solo in maniera preriflessiva²⁰. Come accennato a inizio paragrafo, essere coscienti di un proprio stato mentale, dunque essere autocoscienti, implica disporre di uno stato transitivamente cosciente M' diretto verso un altro stato mentale M. Appoggiare la teoria dell'autocoscienza vista come un caso particolare di C.T però genera un regresso all'infinito: se infatti uno stato mentale M necessita, per divenire cosciente, di uno stato mentale di secondo ordine M' che lo intenzioni, allora anche lo stato mentale di secondo ordine M' avrà bisogno, al fine di diventare cosciente, di uno stato mentale di terzo ordine M'' e così via all'infinito²¹. Per fermare il regresso, la fenomenologia sostiene che gli stati coscienti implicino una forma minima di autocoscienza, ossia l'A.I, connotata da quella proprietà della *mieità* che, a differenza di macchine, case, vestiti, ecc., è una proprietà che non posso scegliere di non ascrivermi. Essa è intrinseca ed implicita nell'esperienza cosciente stessa. Fin qui abbiamo cercato di rendere esplicito il significato della parola "Sé" nel conteso fenomenologico. Ora invece ci accingiamo a trattare da vicino questioni ontologiche ed epistemologiche, commentando criticamente alcune affermazioni che Zahavi e Gallagher avanzano nel tentativo di affermare l'esistenza del Sé. A tal fine però, sarà dapprima necessario evidenziare come l'esistenza del *minimal self* entri in relazione con la temporalità della coscienza, passando per l'unione di azione, percezione e intenzionalità.

3. La struttura temporale della coscienza

Senza continuità temporale, la vita perderebbe semplicemente di significato. Prendiamo il caso eloquente di un disturbo della memoria qual è l'amnesia anterograda. La patologia non interessa i ricordi, ma la capacità di registrare informazioni nuove è più o meno limitata fino anche ad essere annullata. La nota vicenda clinica di H.M esemplifica bene quest'ultima situazione. A H.M furono asportate le aree del cervello responsabili della manifestazione delle gravi crisi epilettiche di cui soffriva; dopo l'intervento, l'uomo fu in grado di

¹⁹ Armstrong (1981, p. 12).

²⁰ Cfr. Gallagher & Zahavi (2012, p. 65).

²¹ Ivi, p. 55.

trattenere le nuove informazioni solo per pochi secondi prima che queste andassero perse:

La sua condizione appare così lontana dall'esperienza comune che potrebbe essere difficile comprenderla a pieno. Può essere utile un esempio tratto dai tanti resoconti che della sua vita hanno fatto i ricercatori che hanno potuto esaminarlo: un giorno un medico riferisce ad H.M la morte di una sua cara parente; alla notizia egli scoppia in lacrime mostrando un profondo dolore; dopo pochi secondi il medico si rivolge ad H.M dicendo "vedo che ha il volto bagnato, come mai?" Ed H.M toccandosi il volto, risponde "non so, probabilmente sono andato al bagno a lavarmi il viso e non mi sono asciugato bene" [...] È utile sottolineare che la stessa scena può essere riprodotta all'infinito: H.M vive in un presente continuo che non si trasforma mai in un passato.²²

H.M rappresenta un caso clinico di rilevanza indiscussa per lo studio della psicopatologia: poiché il disturbo mnemonico è stato provocato dall'intervento chirurgico, è stato possibile mettere in correlazione l'anatomia del cervello con il comportamento esibito. Il caso di H.M è inoltre interessante per i nostri scopi, poiché ci fa comprendere quanto la più intima e concreta esperienza di sé dipenda non solo e non tanto dai processi inferenziali che operano su ricordi, credenze, giudizi su noi stessi, bensì da processi fisici legati al continuum temporale, intrinsecamente connessi alla percezione. Tempo, percezione, azione e intenzionalità: è all'incrocio di questi temi che riscontreremo la base di una soggettività estremamente dinamica. Per approfondire il senso dell'esperienza soggettiva bisogna spiegare: a) la continuità della cornice temporale che la rende possibile, b) la possibilità di percepire oggetti ed eventi che hanno una durata estesa nel tempo, c) il fatto che la nostra esperienza presente è influenzata sia da eventi passati che da aspettative future d) in che modo diverse esperienze sono ricondotte a una prospettiva in prima persona. La fenomenologia analizza il tempo dell'esperienza soggettiva ricorrendo per lo più alle riflessioni husserliane²³. A detta di Zahavi e Gallagher²⁴, l'intuizione di partenza di Husserl sulla temporalità della coscienza riguarda il fatto che il flusso temporale non deve essere pensato semplicemente come una serie di attimi contigui. La serie d'attimi di per sé non è in grado di restituirci la percezione cosciente di un oggetto che ha una continuità e durata nel tempo. Un oggetto ha continuità e durata perché nell'attimo presente vi è in qualche modo coscienza sia di ciò che è appena accaduto sia di ciò che sta per accadere. Il problema è allora

²² Piccirilli (2006, p. 125).

²³ Cfr. Husserl (1966); Husserl (1962).

²⁴ Gallagher & Zahavi (2012, p. 75).

quello che già si poneva S. Agostino nelle *Confessioni*: «in che senso esistono due di questi tempi, il passato e il futuro, se il passato non è più e il futuro non è ancora»²⁵. Oppure, diremo noi, in che modo abbiamo coscienza di quel che non è più e di quel che non è ancora?

Apprendo una piccola parentesi storico-filosofica, è interessante notare come la fortuna del libro XI delle *Confessioni*, in cui troviamo la riflessione agostiniana sul tempo e sull'eterno, sia relativamente recente. Roberta De Monticelli afferma²⁶ che la dottrina agostiniana del tempo, a parte alcune eccezioni (rappresentate da Boezio, Isidoro di Siviglia, Alessandro di Hales), non viene citata con chissà quale assiduità dai filosofi medievali, e che essa verrà ripresa invece dalla tradizione fenomenologica, in particolar modo a partire dalla lezione husserliana del 1905. L'analisi fenomenologica husserliana dell'esperienza soggettiva temporale prende piede dunque dall'insegnamento agostiniano e, come Agostino, colloca nel tempo la radice della soggettività. Anche se lo spazio in cui Husserl posiziona il Sé non è più quell'oblio della memoria in cui il vescovo d'Ipbona perdeva sé stesso trovando Dio²⁷, ma la dinamicità del presente vissuto, più simile alla percezione che alla memoria. Tornando alla questione della coscienza di ciò che è stato e di ciò che sta per accadere, l'immaginazione o la memoria sono capacità che consentirebbero di trascendere l'attimo. Husserl non sarebbe però d'accordo. Della successione temporale si fa esperienza diretta, ossia il mutare del tempo viene presentato intuitivamente, e non per via indiretta, tramite ricordo o immaginazione. Husserl rimarca l'intuitività della successione servendosi del concetto di "ampiezza" o "profondità" della presenza²⁸. L'ampiezza si riferisce al fatto che, per esempio, di una frase musicale non esperisco una nota alla volta. Assieme alla nota presente, infatti, mantengo sia il senso della nota passata sia il senso anticipato della nota che verrà. Merleau-Ponty ci invita ad abbandonare l'idea della successione temporale come istanti discreti slegati, separati in un dopo e un prima rispetto a un istante occorrente: «l'avvenire non è posteriore al passato e quest'ultimo non è posteriore al presente»²⁹, poiché l'esperienza cosciente del tempo non dispone i suoi attimi sopra una retta intervallata ma su uno sfondo gestaltico, in cui passato, presente e futuro sono lo stesso blocco temporale che si modifica. L'intervallo di tempo t dunque non cede, per così dire, il posto ad un altro intervallo tI , bensì t di-viene intenzionalmente tI . Riprendiamo

²⁵ Agostino di Ipbona (2014, XI, 14.17).

²⁶ Ivi, p. 378.

²⁷ Marion (2008).

²⁸ Cfr. Gallagher & Zahavi (2012, p. 75).

²⁹ Merleau-Ponty (1962, trad. it. Sezione terza. La temporalità).

l'esempio della melodia. In proposito Zahavi e Gallagher giustamente sottolineano³⁰ che se focalizziamo l'attenzione sull'ultima parte della sequenza di note SI-DO-MI, ovvero la parte in cui sentiamo risuonare il MI, saremo coscienti certamente della nota presente MI, ma non solo di essa. Infatti, oltre a quest'ultima saremo ancora coscienti delle note passate SI e DO. Ciò non significa che il SI e il DO siano simultanee al MI, dato che possiamo benissimo distinguere le tre note in successione temporale. Ma se le note non sono simultanee tra loro, com'è che riesco a coglierle in un atto unitario di coscienza temporale?

L'unità della successione temporale è possibile grazie al fatto che le note SI-DO-MI invece di rimpiazzarsi bruscamente l'un l'altra, sono esperite come modificazione dello stesso orizzonte gestaltico temporale. È la gestalt che dona coerenza alla successione di toni facendoci esperire la melodia.

3.1 Protenzione, impressione originaria, ritenzione

Per descrivere la struttura temporale della coscienza Husserl impiega un vocabolario preciso che va a modificare l'idea della successione temporale come mera consequenzialità di passato, presente, futuro. I termini che utilizza sono: *ritenzione*, *impressione originaria*, *protenzione*³¹. L'impressione originaria indica il presente puntuale, il quale risulterebbe un'astrazione se preso in sé come sussistente. Isolata, infatti, l'impressione originaria non ci darebbe modo di percepire alcunché del modificarsi del tempo. Ma l'impressione originaria, lungi dall'essere isolata, si accompagna alla ritenzione che ci restituisce la coscienza dell'oggetto appena percepito nel tempo. Questo risulta possibile solo perché fornisce all'impressione originaria uno sfondo temporale diretto al passato. La struttura temporale della coscienza ha bisogno però di uno "sguardo rivolto al futuro", dato dalla protenzione, che in modo più o meno indefinito intenziona l'oggetto della percezione che si sta per avere, dotando l'impressione originaria di un senso d'anticipazione. Entriamo ora più in dettaglio nell'analisi dei concetti di ritenzione e protenzione, cominciando con il primo. La ritenzione è all'opera, ad esempio, nel mantenere intenzionate le parole durante un dialogo anche quando il segnale uditivo è cessato. Il contenuto intenzionale dell'oggetto intenzionato nel passato viene trattenuto nel presente. La ritenzione, a differenza della memoria di lavoro, non *rappresenta* il passato, ma lo *presenta* attraverso l'intuizione diretta del senso di ciò che è appena trascorso. Quindi è bene, al

³⁰ Gallagher & Zahavi (2012, pp. 75–76).

³¹ Ivi, p. 76.

fine di evitare confusioni tra ritenzione e memoria, rimarcare che il contenuto intenzionale della ritenzione è passato, non presente³². La maniera in cui la ritenzione trattiene il passato non è uguale al modo in cui richiamiamo alla mente un'immagine, che va via via dissolvendosi, poiché ciò che è ritenuto è il senso diretto dell'esperienza passata e non una rappresentazione che riproduce il ricordo all'interno dell'esperienza attuale. La ritenzione, pur intenzionando il passato, a differenza del ricordo non lavora nel presente, ma in funzione del presente, nella misura in cui offre all'impressione originaria il contesto temporale, ovvero il senso passato del presente. Zahavi e Gallagher, per farci comprendere l'intimità della ritenzione con l'impressione originaria, ci dicono metaforicamente che la prima intrattiene con la seconda lo stesso rapporto che la periferia del campo visivo intrattiene col campo visivo stesso³³. Secondo i due filosofi, la ritenzione deve essere considerata parte della coscienza percettiva più che una forma di memoria, magari a breve termine. Infatti, se nell'ambito della memoria rientra ciò che era presente e ora non lo è più, non si capisce come la ritenzione possa essere una forma di memoria, dato che la ritenzione stessa è funzionale nel presentare un oggetto o un evento per la prima volta alla coscienza, nel renderlo presente insomma attraverso il legame con l'impressione originaria. Bisogna concedere però che di memoria oggi si parla in senso molto ampio. La memoria è un sistema complesso formato da processi ben distinguibili tra loro quali: memoria procedurale e memoria dichiarativa, memoria semantica e memoria episodica, memoria implicita e memoria esplicita, memoria autobiografica, memoria retrospettiva e memoria prospettica³⁴. È possibile correlare tali processi ad aree diverse del cervello che si attivano in corrispondenza di specifici compiti mnestici, monitorando il tutto grazie alle tecniche di *brain imaging*. Se interpretiamo la memoria in questo senso più ampio, allora la ritenzione potrebbe essere considerata una forma di memoria di lavoro³⁵. A differenza della ritenzione, la protenzione intenziona un contesto futuro, e dunque più o meno indefinito, che si manifesta, ad esempio, nel senso di sorpresa, oppure, quando si è impegnati in una conversazione, essa ci offre costantemente il senso intuitivo che la frase pronunciata da noi o dall'altro terminerà in un certo modo. Inoltre, a differenza del ricordo e dell'aspettativa, ritenzione e protenzione sono processi involontari e automatici, accadono indipendentemente dalla scelta di fare o pensare qualcosa, e sono sottese a qualsiasi esperienza; quindi aspettativa e ricordo presuppongono ritenzione e

³² Ivi, p. 77.

³³ *Ibid.*

³⁴ Cfr. Anolli & Legrenzi (2016, pp. 178–182).

³⁵ Cfr. Gallagher & Zahavi (2012, p. 78).

protezione, ma non vale il contrario. Senza queste ultime strutture dell'esperienza non potremmo percepire un oggetto come identico nel tempo. Infatti, quando percepisco qualcosa, mettiamo il caso che stia osservando un'auto girandole attorno, la mia percezione è vincolata ad una singola prospettiva che dipende dalla posizione occupata rispetto all'oggetto intenzionato. Potrei trovarmi di fronte alla macchina, dietro, di fianco. Anche se la prospettiva nella quale mi trovo è vincolata alla posizione che occupo, riesco comunque a identificare percettivamente la macchina sintetizzando i diversi momenti prospettici in una figura integrata, poiché la sintesi temporale è condizione della sintesi percettiva e dell'integrazione semantica delle varie prospettive attraverso cui accedo ad un oggetto percepito. Quindi la sintesi temporale dovrebbe essere considerata come condizione formale della possibilità di percepire un qualsiasi oggetto³⁶. L'esempio dell'auto mostra adeguatamente la connessione tra percezione e temporalità, con la seconda che contribuisce a plasmare la prima. La ritenzione ha ancora due aspetti che meritano di essere messi in luce. Diremo che la ritenzione possiede una intenzionalità longitudinale, poiché ritenendole unisce le varie fasi della coscienza e, così facendo, dona continuità alla coscienza stessa. La ritenzione è caratterizzata inoltre da una intenzionalità trasversale che permette l'identità dell'oggetto esperito nel tempo, identità data dal fatto che le diverse fasi della coscienza implicano ciascuna la propria impressione originaria. Anche alla protezione spetta una intenzionalità longitudinale rispetto al senso continuo d'aspettativa che ne deriva. Ebbene questo *sensu d'aspettativa* percettiva coinciderebbe con quello spiccato *sensu di possesso dell'esperienza o mieità* che caratterizza il Sé. Richiamando ancora una volta in causa l'esempio dell'ascolto delle note musicali, Zahavi e Gallagher sostengono che:

my anticipatory sense of the next note of the melody, or of where my sentence is going, or that I will continue to think, etc., is also, implicitly, an anticipatory sense that these experiences will be experiences for me, or that I will be the one listening, speaking, or thinking. In effect, protection involves an anticipatory sense of what I am about to do or experience.³⁷

Riassumendo, la struttura intenzionale di protezione-impressione originaria-ritenzione è sia struttura formale della sintesi d'identità dell'oggetto, sia condizione della continuità della coscienza stessa. Inoltre, le strutture temporale della coscienza m'informa (implicitamente) che l'oggetto o contenuto dell'esperienza (es. l'ascolto della melodia) è *esperito da me*. Più

³⁶ Ivi, p. 79.

³⁷ Ivi, p. 80.

specificatamente, la protenzione o *sensu implicito d'aspettativa* dell'oggetto o contenuto percepito implicherebbe il *sensu implicito di mieità* dell'esperienza che corrisponde al Sé. Ciò che vale per la protenzione, vale anche per la ritenzione, ossia nell'esperienza intenzionale dell'oggetto o contenuto passato, è implicito il senso del fatto che quell'esperienza è trascorsa *per me*³⁸.

3.2. Assembramenti neurali e sistemi dinamici

Se volessimo misurare lo scarto tra il nuovo modello fenomenologico del Sé e la classica impostazione dialettica soggetto-oggetto, dobbiamo seguire Merleau-Ponty, il quale, meditando sopra le riflessioni di Husserl sul tempo, ne evidenzia la portata filosofica generale:

Il tempo è alla lettera il senso della nostra vita e, come il mondo, non è accessibile se non a colui che vi è situato e che ne sposa la direzione. Ma l'analisi del tempo non era solamente un'occasione per ripetere quanto avevamo detto a proposito del mondo. Essa chiarisce le precedenti analisi, in quanto fa apparire il soggetto e l'oggetto come due momenti astratti di una struttura unica che è la presenza.³⁹

Per chiarire ulteriormente l'idea di "presenza" collegheremo l'analisi descrittiva fenomenologica con quella esplicativa delle scienze cognitive. Zahavi e Gallagher sottolineano che diversi teorici, tra cui Francisco Javier Varela García, spiegano la struttura intenzionale protenzione-impressione originaria-ritenzione inquadrando all'interno della teoria dei sistemi dinamici⁴⁰. Ma che cos'è un sistema dinamico?

Un sistema dinamico è un modello matematico che cerca di descrivere un insieme di fenomeni (fisici, chimici, biologici) che interagiscono reciprocamente e che si modificano in funzione di un'evoluzione nel tempo. Facciamo un esempio ripreso dalla dinamica delle popolazioni, branca della biologia matematica⁴¹. Il tempo può essere considerato come variabile continua oppure come variabile discreta. Per quel che riguarda la dinamica evolutiva di una popolazione, data la discontinuità cui, in maniera più o meno marcata, essa è soggetta nella realtà, più che l'utilizzo di equazioni differenziali, che mostrano la variazione continua nel tempo di un fenomeno, di solito si fa ricorso ad equazioni discrete. Queste ultime si esprimono,

³⁸ Cfr. Gallagher & Zahavi (2012, p. 84).

³⁹ Merleau-Ponty (1962, trad. it, Sezione terza. La temporalità).

⁴⁰ Gallagher & Zahavi (2012, pp. 80–82).

⁴¹ Per approfondimenti Cfr. Vulpiani (2004, Cap. 2).

nell'esempio considerato, in intervalli di tempo discreti ($t = 0, 1, 2$) che separano la generazione x , costituita da un certo numero di individui, dalla generazione $x + 1$, cioè il numero di individui appartenenti alla generazione successiva. Ciò permette di verificare cosa accade alla variabile x nel tempo successivo $x(t + 1)$ data la situazione all'istante attuale $x(t)$. Tornando al nostro discorso sulla coscienza, possiamo sfruttare la matematica in uso nei sistemi dinamici per modellare l'esperienza temporale. Questa operazione comporta l'integrazione di differenti scale temporali. Il primo ordine di grandezza è definito "scala elementare" (1:10), e riguarda il tempo minimo affinché due stimoli siano coscientemente percepiti come non simultanei. Il tempo varia a seconda della modalità sensoriale. Qui l'unità temporale neurofisiologicamente corrisponde a ritmi neurali intrinseci alle scariche neurali. Tali ritmi variano da 10 millesimi a 100 millesimi di secondo⁴². Questi processi sono integrati nel secondo ordine di grandezza, detto "scala d'integrazione" (1:1), che inerisce all'esperienza presente vissuta. Abbiamo in questo caso una sincronizzazione dell'attivazione neurale che implica a livello neurofisiologico un assembramento neurale, ovvero un sottoinsieme distribuito di neuroni con forti connessioni reciproche⁴³. La finestra temporale dell'esperienza cosciente presente non ha un tempo fisso, varia da 0,5 a 3 secondi, e ciò dipende da diversi elementi che entrano in gioco: età del soggetto, affaticamento, modalità sensoriali, contesto⁴⁴. Secondo Varela il presente vissuto è fenomenicamente descrivibile con la struttura protenzione-impressione originaria - ritenzione husserliana⁴⁵. La finestra temporale del presente vissuto è un sistema dinamico che si "autorganizza" modulandosi in funzione del contesto dato dal binomio "soggetto d'esperienza-mondo". L'esperienza del presente vissuto è vincolata perciò a situazioni contingenti, incarnate in un corpo e situate in un ambiente. Ogni nuovo assembramento è influenzato, anche se non determinato, da condizioni iniziali del movimento del soggetto (quel che il soggetto intende fare o ha appena fatto) e contestualmente da parametri di contorno che non è possibile predeterminare con assoluta certezza, come i repentini cambiamenti avvertiti percettivamente nell'ambiente. Se la ritenzione lascia la sua impronta, la sua scia di senso, da un assembramento all'altro, la protenzione entra in gioco nell'atto cognitivo intenzionale. Quando cerco ad esempio un oggetto specifico in un certo ambiente, la protenzione induce delle modificazioni che anticipano il mutamento percettivo di quell'oggetto. Anticipando l'esperienza, la proten-

⁴² Cfr. Gallagher & Zahavi (2012, p. 81).

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Cfr. Varela (1999).

zione, matematicamente parlando, altera la geometria dello spazio delle fasi, ovvero la rappresentazione grafica che descrive l'evoluzione temporale del sistema preso in considerazione. Ci sono evidenze empiriche a favore di questo fenomeno:

One well-known case involves the readiness potential that precedes an intentional movement. For an intended finger movement, for example, a large slow electrical potential can be measured over the entire scalp, preceding by a fraction of a second the beginning of the motion. This is not a correlate of an intention, but it gives some indication of how vast a reconfiguration of a dynamical landscape is involved in the anticipation of a fully constituted act. Such diffuse effects are in accord with mechanisms associated with neurotransmitters that condition the modes of response at the neuronal level.⁴⁶

Le modifiche delle condizioni iniziali e di contorno che incidono dinamicamente sul presente vissuto non possono essere pienamente predeterminate, poiché dipendono dal contesto incarnato e situato, che è variabile. La teoria appena esposta contraddice la tradizionale teoria computazionale della mente, la quale spiega la cognizione in termini esclusivamente di tipo simbolico-inferenziale (senza riferimento alla corporeità), e invece in una certa misura viene incontro al connessionismo, nello sforzo di comprendere l'aspetto fisico dei processi mentali.

4. Considerazioni ontologiche ed epistemologiche.

Dopo aver esaminato ampiamente la basi temporali della coscienza, è giunto il momento di capire a fondo se in quali termini l'esistenza del Sé sarebbe implicata da essa. In proposito Zahavi e Gallagher affermano che:

It is this implicit, non-observational, pre-reflective self-consciousness which allows the experience to be felt as part of my stream of consciousness. The sense of ownership or mineness for the experience thus involves no reflective, second-order, metacognition. On the contrary, Husserl's account of the structure of inner time-consciousness (protention-primal impression-retention) is precisely to be understood as an analysis of the (micro)structure of pre-reflective selfconsciousness.⁴⁷

Prima di tutto possiamo notare come Il Sé sia connotato ancora una volta principalmente in termini di *mieità* dell'esperienza e A.I nel suo essere non-riflessivo, ossia non metarappresentazionale. Ma ciò che più risulta essere

⁴⁶ Gallagher & Zahavi (2012, p. 87).

⁴⁷ Ivi, p. 80.

interessante nel passo riportato è l'osservazione in merito al fatto che la teoria husserliana sarebbe da intendersi specificatamente come *'an analysis of the (micro)structure of prereflective selfconsciousness'*. Tale considerazione però non è per nulla scontata. Infatti, al lettore più attento non sarà sfuggito che la teoria della protenzione- impressione originaria- ritenzione, così come è descritta da Husserl, è in senso stretto una teoria intenzionale. Dunque, la coscienza relativa all'analisi husserliana risulta essere chiaramente di tipo *transitivo*, poiché caratterizzata come relazione intenzionale a un oggetto o contenuto. Ora, sappiamo benissimo invece che il Sé nell'ipotesi fenomenologica corrisponde a un tipo di A.I che non ha nulla a che fare con l'intenzionalità. Il richiamo alla teoria husserliana è quindi piuttosto ambiguo perché, almeno a una prima lettura, induce a pensare che Zahavi e Gallagher tentino di analizzare, dopo averle opportunamente distinte, l'A.I in termini di C.T. Dunque, supporre che l'analisi husserliana corrisponda *tout court* a una descrizione dell'A.I non avrebbe alcun senso. In realtà l'operazione teorica che i fenomenologi mettono in atto consiste nell'appoggiarsi alla teoria di Husserl, che tratta della C.T, per metter in risalto l'esistenza dell'A.I, facendo leva sulla tesi fenomenologica secondo cui *non c'è forma di coscienza che non implichi una forma di A.I*. Dovremmo perciò prendere in considerazione due punti: a) che tipo di *relazione ontologica* esiste fra la C.T descritta da Husserl e l'A.I; b) su quali basi teoriche venga precisamente *giustificata* la tesi dell'esistenza dell'A.I. Per quel che riguarda il punto a), possiamo ipotizzare che Zahavi e Gallagher asseriscano una qualche forma di dipendenza ontologica fra C.T ed A.I. Nel caso più semplice, la dipendenza ontologica è una forma di dipendenza esistenziale tra due entità x e y tale che, se x dipende esistenzialmente da y, allora necessariamente x esiste solo se y esiste⁴⁸. Detto altrimenti, è impossibile che sia dia l'esistenza di x senza l'esistenza di y. Partendo dalla tesi fenomenologica possiamo ben affermare che necessariamente se esiste uno stato cosciente (transitivamente) x allora esiste uno stato autocosciente (intransitivamente) y. Ora chiediamoci: anche l'inverso vale? Ossia necessariamente se l'A.I esiste allora esiste C.T?

La risposta è negativa. I due fenomenologi non esiterebbero a sostenere che casi di esperienze coscienti come, ad esempio, il sentirsi spossati dopo una lunga corsa, implicano A.I. Ma l'esperienza in sé della spossatezza non è un tipo di C.T, cioè non è rivolta ad alcun tipo di oggetto o contenuto particolare, poiché è una forma di C.I (stando alla definizione di coscienza data nel paragrafo 2.). Pertanto, un ulteriore motivo per cui l'identificazione dell'analisi husserliana del tempo vissuto con l'analisi dell'A.I sembra

⁴⁸ Cfr. Correia (2008).

inappropriato, deriva dal fatto che stati di A.I verrebbero implicati anche da stati di coscienza non intenzionale o C.I che non sono presi in considerazione da Husserl. Inoltre, nell'analisi husserliana non troviamo nessuno indizio circa il fatto che la coscienza, in generale, implichi l'A.I. Lo sforzo di fondare l'esistenza del Sé richiamandosi alle basi temporali della coscienza si rivela perciò infruttuoso.

Occupiamoci adesso del punto b). Al fine di dimostrare l'esistenza dell'A.I, Zahavi e Gallagher non hanno altra risorsa che il richiamo all'esperienza. Quando i due fenomenologi asseriscono, in generale, che il Sé è una caratteristica 'implicita' o 'intrinseca' all'esperienza cosciente stessa, non fanno altro che prendere atto del fatto che ogni esperienza cosciente comporta la percezione di una *prospettiva ineliminabile in prima persona*, quella *mietà* dell'esperienza che farebbe di ogni esperienza, un'esperienza soggettivamente percepita, ed è in questo senso che Zahavi e Gallagher affermano nel passo sopra riportato che *'It is this implicit, non-observational, pre-reflective self-consciousness which allows the experience to be felt as part of my stream of consciousness'*. La struttura intenzionale di protenzione - impressione originaria - ritenzione, come abbiamo detto, è sia struttura formale della sintesi d'identità dell'oggetto percepito, sia condizione della continuità della coscienza stessa, ma *senza l'esperienza del Sé*, caratterizzata dalla *mietà* dell'esperienza, non riusciremmo a percepire le diverse esperienze coscienti, come le nostre esperienze, non riusciremmo cioè a percepire nessuna *prospettiva in prima persona*. È precisamente questa esperienza percettiva della soggettività, per così dire, che varrebbe come un'evidenza che giustifica la credenza nell'esistenza del Sé implicato dall'esperienza cosciente in generale. Possiamo però ritenere l'esperienza percettiva un buon candidato per la giustificazione delle nostre credenze filosofiche e scientifiche?

Tentare di rispondere a questa domanda richiederebbe prendere in considerazione, come minimo, la questione relativa alla natura del contenuto percettivo (ovvero se esso sia di natura proposizionale o non concettuale) la relazione fra contenuto della percezione e credenze, nonché la nozione stessa di giustificazione⁴⁹, il che esula dagli scopi del presente articolo. Qui sarà sufficiente sottolineare che il problema dell'esistenza del Sé, in generale, riguarda la posizione teorica che si assume in merito al rapporto fra epistemologia fenomenologica e ontologia. Ad esempio, si potrebbe obiettare con Strawson che dal piano dell'esperienza al piano ontologico il salto non sia immediato e che dunque non basti assumere la dimensione esperienziale

⁴⁹ Cfr. Coliva (2012).

per poter inferire l'esistenza del Sé. Strawson asserisce che «A self cannot be just what is phenomenally given, any more than a subject of experience can itself be a merely experiential phenomenon»⁵⁰. Secondo Strawson il Sé come oggetto di studio comporta sempre uno sguardo critico rivolto a due piani, quello fenomenico e quello ontologico. D'altra parte, lo stesso Strawson è pronto a concedere che il primo piano mantiene (per certi versi) una preminenza sul secondo. La priorità dell'esperienza sull'ontologia è giustificata da una semplice osservazione: possiamo porci la questione dell'essere del Sé, e questa acquista concretamente senso solo nella misura in cui primariamente la sperimentiamo sulla nostra pelle. Se non ci fosse modo di riportare pensieri, emozioni, sensazioni, ricordi, azioni ad un corpo che li esperisce concretamente, e che non solo li esperisce, ma li esperisce come "suoi", il pronome riflessivo "sé" perderebbe completamente di significato nel nostro vocabolario. In ciò Zahavi e Gallagher non possono che concordare con Strawson, ma a differenza di quest'ultimo i due fenomenologi sostengono che non è opportuno porre una radicale frattura fra fenomenologia e ontologia. Questa considerazione è una diretta conseguenza dell'epistemologia fenomenologica, che rifiuta il realismo metafisico inteso come affermazione della possibilità di pervenire ad una conoscenza di una realtà in qualche modo indipendente dal soggetto conoscente. Accettare l'esistenza del Sé, presuppone sposare l'epistemologia fenomenologica e la sua stretta relazione con l'ontologia.

Nonostante le difficoltà teoriche che abbiamo tentato di mettere in evidenza ricostruendo la linea argomentativa che Zahavi e Gallagher utilizzano al fine di elaborare e fondare ontologicamente la teoria del Sé, l'approccio fenomenologico mostra le sue potenzialità nello stimolarci a ripensare la soggettività come qualcosa di estremamente diverso dalla unità e sostanzialità cartesiana. La difficoltà generale nell'inquadrare teoricamente il problema del Sé potrebbe derivare dal fatto che lo si pensa ontologicamente come se fosse una sostanza, un monolite, un pezzo unico ed integro. Finché cercheremo nel cervello uno spazio che ci indichi il luogo del Sé, saremo destinati al fallimento. Il Sé non è un oggetto che risiede in una superficie circoscritta della materia neurobiologica, poiché il Sé, concepito come esperienza, è un *processo*. La fenomenologia di Zahavi e Gallagher riflette su di una forma di soggettività "minima" da rintracciarsi nell'azione e nella percezione, piuttosto che nei processi cognitivi di alto livello come il linguaggio e il pensiero. Per di più, il Sé non è confinato nel nostro cervello, ma è esteso attraverso un corpo che si muove nell'ambiente. Nei termini

⁵⁰ Strawson (2000, p. 40).

esperienziali quindi diventa difficile definire la soggettività decontestualizzandola dal vincolo ecologico.

Ad ogni modo, alla luce di quanto detto, non è chiaro se e in quali modalità si possa legittimamente parlare dell'esistenza del Sé interpretabile come un tipo di autocoscienza minimale che corrisponde all'esperienza in prima persona. Tuttavia, quest'ultima rimane una modalità imprescindibile di conoscenza diretta del mentale e del mondo. A tale prospettiva andrebbe riconosciuta dignità epistemologica nel metodo scientifico, abbattendo il pregiudizio che la confonde con l'introspezione. L'introspezione rimanda all'idea che l'esperienza cosciente, così come gli stati riflessivi di coscienza o autocoscianti, comportino una netta divisione tra dentro e fuori la mente. Il posto della coscienza è nell' interiorità della mente. Per studiare l'esperienza cosciente occorrerà dunque "guardarsi dentro". In merito, la fenomenologia ha un'idea ben diversa che, a mio avviso, poggia su due tesi: una metafisica, l'altra metodologica. Come abbiamo visto nei paragrafi 3.1 e 3.2, l'esperienza cosciente non è riducibile alla mente, ma è vincolata ad una corporeità che "immerge" tale mente nell'ambiente. La metafisica fenomenologica cerca di ridisegnare i confini della coscienza soggettiva espandendola al di fuori della mente, e questo presuppone una critica del concetto di rappresentazione mentale che la fenomenologia condivide con la teoria dei sistemi dinamici. Data questa visione della mente, il concetto stesso di introspezione perde di senso se applicato alla fenomenologia. La seconda tesi, quella metodologica, per cui la riflessione fenomenologica non risulta essere introspettiva, risiede nel fatto che la descrizione dell'esperienza soggettiva è condotta seguendo parametri specifici che cercano di essere obiettivi mettendo alla prova l'accuratezza della riflessione. L'indagine del fenomenologo non è interessata all'esperienza di un soggetto x in quanto tale, ma al confronto di quella esperienza di x con altre n esperienze, nel tentativo di restituire un'idea intersoggettiva dell'esperienza vissuta. Le analisi sono condivisibili e rivedibili, quindi fallibili, e inoltre passibili di essere modulate e calibrate su un determinato aspetto dell'esperienza, tanto da poter esser incorporate nella progettazione degli esperimenti cognitivi⁵¹. A proposito della necessità di integrare la prospettiva in prima persona della fenomenologia con quella in terza persona delle scienze naturali, abbiamo esaminato due livelli diversi di analisi, quello descrittivo fenomenologico e quello esplicativo dei modelli dinamici, di uno stesso oggetto, ossia la coscienza. Ma come è possibile far comunicare questi livelli?

⁵¹ Cfr. Varela (1996).

Una strada percorribile è quella indicata dalla teoria dell'emergenza della coscienza che gode di grande popolarità all'interno del paradigma della cognizione incarnata. L'emergenza riguarda processi naturali retti da semplici leggi locali che, interagendo tra loro, sotto specifiche condizioni, raggiungono livelli globalmente complessi. Tra questi processi naturali rientra anche la coscienza⁵². Zahavi e Gallagher sembrerebbero essere disposti ad abbracciare l'emergentismo⁵³. Essi riconoscono, prendendo le distanze dal panpsichismo e dall'idealismo, che se scrutiamo da vicino la realtà fisica, non troveremo la coscienza, bensì atomi e molecole⁵⁴. Il piano neurofisiologico della coscienza dovrà essere adeguatamente esaminato in terza persona. Ecco che allora, stando alla linea di ricerca neurofenomenologica, il futuro degli studi sulla coscienza e la soluzione al famoso "*hard problem*" vanno nella direzione di una legittimazione scientifica della prospettiva in prima persona coadiuvata con una in terza⁵⁵. Lo scopo non è quello di cercare leggi ponte che attestino una "somiglianza" tra ciò che è empiricamente accertabile e ciò che è fenomenicamente esperibile. Ma piuttosto ci si dovrebbe sforzare di elaborare una metodologia di analisi cognitiva nella quale i processi fisiologici del cervello e l'esperienza in prima persona abbiano pari dignità filosofica e scientifica.

Bibliografia

Agostino di Ippona, 2014, *Confessioni*, trad. it., introd. e note di R. De Monticelli, Milano, Garzanti.

Anolli, L., & Legrenzi, P., 2016, *Psicologia generale*, Bologna, Il Mulino.

⁵² Cfr. Zhok (2011).

⁵³ In merito al tema della naturalizzazione della coscienza, la fenomenologia di Zahavi e Gallagher rifiuta il dualismo ontologico, ma accetta una qualche forma di dualismo epistemologico. Infatti, se con dualismo ontologico intendiamo la tesi secondo cui la mente è qualcosa di diverso e indipendente dal corpo, o meglio un ente che potrebbe esistere in linea di principio separatamente dal corpo, allora sulla base di quanto detto fin ora, la fenomenologia non vi rientra di certo. D'altra parte, se con dualismo epistemologico intendiamo che non tutto il mentale è spiegabile in termini neurobiologici, allora il tipo di fenomenologia che stiamo considerando sembra implicarlo, poiché il vissuto esperienziale in prima persona della coscienza non è riducibile a processi di natura fisica, anche se l'emergere della stessa richiede un necessario sostrato neurofisiologico.

⁵⁴ Cfr. Gallagher & Zahavi (2012, p. 125).

⁵⁵ Varela (1996).

- Armstrong, D. M., 1981, *The nature of mind, and other essays*, Ithaca, Cornell University Press.
- Bove, E. A., & Narciso, G., 2014, «Quale disturbo del sé nella schizofrenia?», in *Comprendre. Archive International pour l'Anthropologie et la Psychopathologie Phénoménologiques* (24), pp.124-141.
- Butterworth, G., 2000, «An ecological perspective on the self and its development», in Zahavi, D. (ed.), *Exploring the Self Philosophical and psychopathological perspectives on self-experience*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, pp. 19-39.
- Campbell, J., 1999, «Schizophrenia, The Space of Reasons, and Thinking as a Motor Process», in *The Monist*, 82(4), pp. 609–625.
- Coliva, A., 2012, «Percepire le ragioni?», in *Iride*, XXV/65, pp. 117-130.
- Correia, F., 2008, «Ontological Dependence», in *Philosophy Compass*, 3(5), pp. 1013–1032.
- Gallagher, S., & Zahavi, D., 2012, *The phenomenological mind*, London, Routledge.
- Husserl, E., 1966, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917)*, Husserliana X. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E., 1962, *Phänomenologische Psychologie*, Husserliana IX. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Jackson, F., 1982, «Epiphenomenal Qualia», In *Philosophical Quarterly*, 32, pp. 127-136.
- Jeannerod, M., & Pacherie, E., 2004, «Agency, Simulation and Self-identification», In *Mind and Language*, 19, n. 2, pp. 113-146.
- Marion, J.-L., 2008, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Merleau-Ponty, M., 1962, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard (*Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Milano, Bompiani, Kindle edition, 2017).

- Metzinger, T., 2004, *Being no one: The self-model theory of subjectivity*, Cambridge, MA, MIT Press.
- Metzinger, T., 2009, *The ego tunnel: The science of the mind and the myth of the self*, New York, Basic Books.
- Paternoster, A., 2013, «Il tarlo dell'autocoscienza non riflessiva», in *Rivista di Filosofia*, CIV, n. 3, pp. 421-442.
- Paternoster, A., 2014, *Introduzione alla filosofia della mente*, Bari Editori Laterza, Kindle edition.
- Piccirilli, M., 2006, *Dal cervello alla mente: Appunti di neuropsicologia*, Perugia, Morlacchi Editore.
- Ricoeur, P., 1985, *Temps et récit 3. Le temps raconté*, Paris, Éditions du Seuil.
- Strawson, G., 2000, «The phenomenology and ontology of the self», in Zahavi, D. (a cura di), *Exploring the Self*, Amsterdam John Benjamins Publishing Company, pp. 39-54.
- Strawson, G., 2011, «The Minimal Subject», in Gallagher, S. (a cura di) *The Oxford Handbook of The Self*, Oxford, Oxford University Press, pp. 253 - 279.
- Varela, F. J., 1996, «Neurophenomenology: A methodological remedy to the hard problem», in *Journal of Consciousness Studies*(3), pp. 330–350.
- Varela, F. J., 1999, «The specious present: A neurophenomenology of time consciousness», In J. Petitot, F. J. Varela, J.M. Roy, B. Pachoud (eds.), *Naturalizing phenomenology: Issues in contemporary phenomenology and cognitive science*, Stanford, Stanford University Press, pp. 266–314.
- Voltolini, A., & Calabi, C., 2009, *I problemi dell'intenzionalità*, Torino, Einaudi.
- Vulpiani, A., 2004, *Determinismo e caos*, Roma, Carocci.
- Wittgenstein, L., 1958, *The Blue and Brown Books*, Oxford, Basil Blackwell (*Libro blu e Libro marrone*, a cura di A. G. Conte, introd. A. Gargani, Torino, Einaudi, 2000).

Zahavi, D., 2005, *Subjectivity and selfhood: Investigating the first-person perspective*, Cambridge, MA. MIT Press.

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